

Aurora.

revista de arte, mídia e política

ISSN 1982-6672 - São Paulo, v.9, n.25, fev.-mai.2016

Conselho Editorial

Ana Amélia da Silva (PUC-SP)
Celso Fernando Favaretto (USP)
Fernando Antonio de Azevedo (UFSCAR)
Gabriel Cohn (USP)
José Luis Dader García (Universidad Complutense de Madrid)
Laurindo Lalo Leal (USP)
Maria do Socorro Braga (UFSCAR)
Maria Izilda Santos de Matos (PUC-SP)
Miguel Wady Chaia (PUC-SP)
Raquel Meneguelo (UNICAMP)
Regina Silveira
Silvana Maria Correa Tótoro (PUC-SP)
Yvone Dias Avelino (PUC-SP)
Venício Artur de Lima (UnB)
Vera Lucia Michalany Chaia (PUC-SP)
Victor Sampedro Blanco (Universidad Rey Juan Carlos)

Editores

Rosemary Segurado, PUC-SP, Brasil
Rodrigo Estramanho de Almeida, FESPSP, Brasil

Editora Assistente

Tathiana Senne Chicarino, PUC-SP, Brasil

Comitê Editorial

Silvana Gobbi Martinho, PUC-SP, Brasil
Marcelo Burgos Pimentel dos Santos, UFPB, Brasil
Bruno Carriço Reis, Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde
Eduardo Luiz Viveiros de Freitas, Estácio-Uniradial - SP, Brasil
Claudio Luis de Camargo Penteado, UFABC, Brasil
Miguel Wady Chaia, PUC-SP, Brasil
Rose Rosemary Segurado, PUC-SP, Brasil
Vera Lucia Michalany Chaia, PUC-SP, Brasil
Cristina Maranhão, PUC-SP, Brasil
Syntia Alves, PUC-SP, Brasil
Rafael de Paula Aguiar Araújo, PUC-SP, Brasil

Revisão de texto

Deysi Cioccarì

Arte e Diagramação

Yasmin Mancini

Aurora: revista de arte, mídia e política é uma publicação do NEAMP - Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)



Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Attribution 3.0.

Sumário

Nota dos editores 3

Artigos

A ecologia dos saberes e a externalidade da política 5-30

João Gomes da Silva Filho

Entre a decadência e o progresso: o estético em Wittgenstein 31-50

Edimar Inocencio Brígido

Sobre a possibilidade de interpretação da globalização a partir do Manifesto do Partido Comunista, um ensaio 51-75

Rômulo Carvalho Cristaldo

A banalidade do mal na atualidade: as redes sociais online como espaços de guerra 76-96

Julia Penachioni, Patricia Cúcio Guisordi, Thiago Prada

Futebol e política se discutem sim: a internet como espaço de ação do #NãoVaiTerCopa 97-113

Juliana Laet

Sapatos femininos Christian Louboutin: como a estética no design de sapatos Louboutin, permite que se criem apelos irresistíveis e diferenciados, induzindo as mulheres o desejarem tanto? 114-136

Joaquim Carlos da Silva Barbosa, Victor Aquino Gomes Correa

Adélia Prado: interdito, transgressão e erotismo 137-154

Rodrigo Silva Gomes

Nota dos editores

Em sua vigésima quinta edição Aurora: revista de arte, mídia e política, traz sete instigantes artigos sobre filosofia, sociologia, mídia e artes.

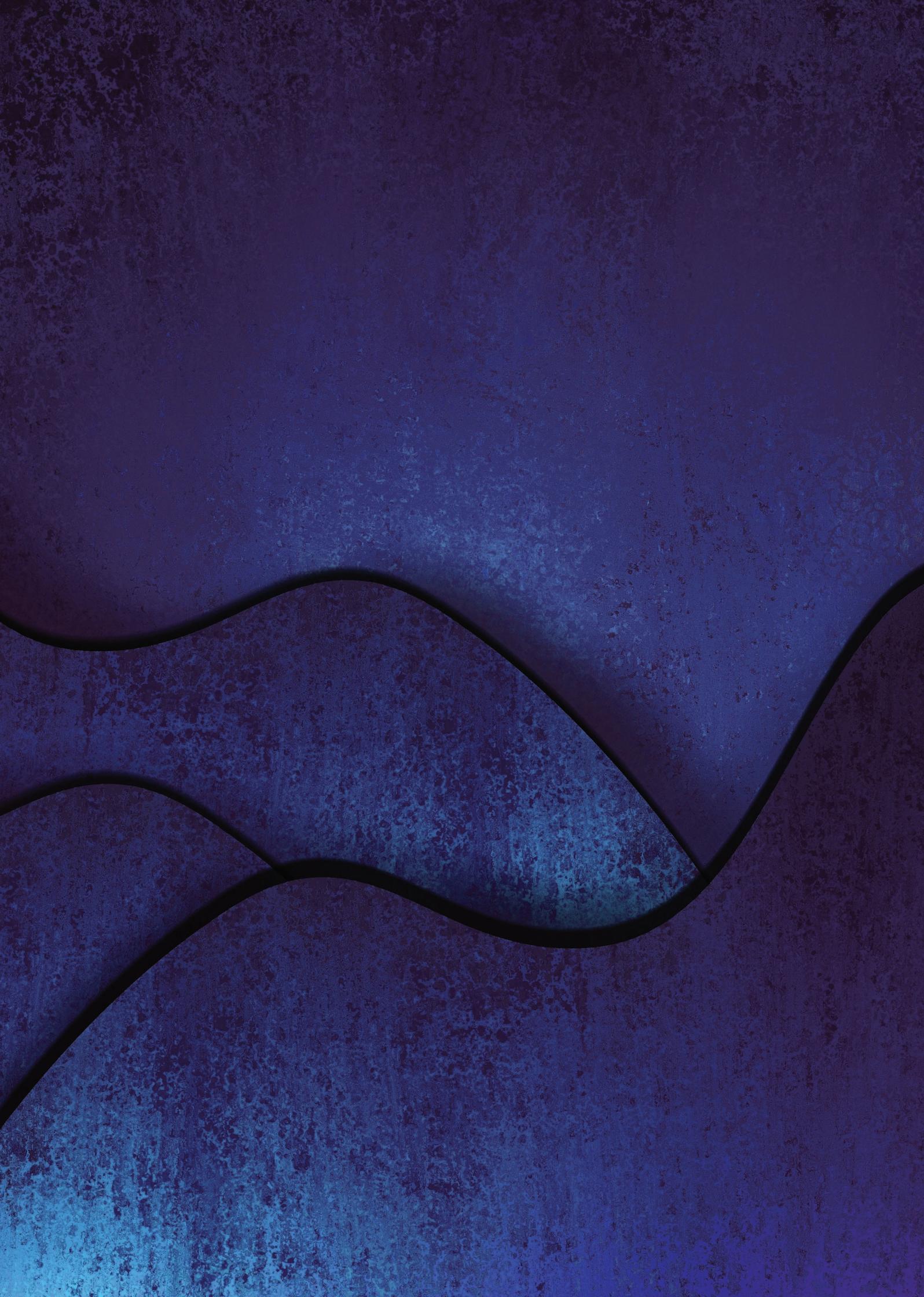
Os textos versam sobre pensamento, estética e política em uma direção crítica que revisita autores como Nietzsche, Marx, Wittgenstein e Foucault em reflexões sobre temas atuais, tais como a externalidade da política, a linguagem, a globalização, os conflitos ideológicos nas redes sociais, as novas formas de manifestação e participação política, consumo, transgressão e erotismo. Termos aparentemente diversos que, sob o foco das ciências sociais, ganham relevância na compreensão do contemporâneo.

Aliás, a reflexão sobre o contemporâneo e a compreensão dos temas e problemas cotidianos por meio da arte, da política e da mídia é e continuará sendo o foco central de Aurora.

Desejamos a todos uma boa leitura.

Os editores

Mai de 2016



A ecologia dos saberes e a externalidade da política

João Gomes da Silva Filho¹

Resumo: A Ecologia, entendida como prática empírica e como uma forma de reflexão, insiste em ganhar mais relevância no campo político. Isto se transformou em uma necessidade interna à disciplina que coloca em questão sua própria história. Tomamos como ponto de partida a ideia de uma “ecologia dos saberes” para questionar enfim a relação entre o *logos* da Ecologia e a política.

Palavras-chave: Ecologia. *Logos*. *Oikos*. *Nomos*. Política.

5

Abstract: The Ecology understood as an empirical practice and form of knowledge insists for having a much larger relevancy in the political field. This became a real necessity into the discipline and puts in question its own history. We take as our starting point the idea of “ecology of knowledge” to finally questioning the interface between the *logos* of Ecology and the politics.

Keywords: Ecology; Logos; Oikos; Nomos; Politic.

¹ Bacharel em História pela PUC-SP, Mestre em História Social (História Medieval) pela Unesp-Franca e Doutorando em História Medieval pela Université Paris-1 Pantheon Sorbonne. Bolsista Capes. Atualmente Professor Especialista Visitante na Unicamp.

Ecologia e economia: o doméstico e o político

Uma noção vaga do que pode vir a ser, ou mesmo do que se trata efetivamente hoje uma “ecologia dos saberes” alertou-nos para o fato básico de que não pareceria suficientemente fundamentado tratar de tal questão sem ao menos ter uma ideia mínima de sua própria árvore genealógica. Não há nenhuma presunção em traçar em pouquíssimas páginas esta complexa genealogia, mas apenas a necessidade em expressar um certo constrangimento, uma dúvida clara e por fim uma questão. Forjada nos textos de Boaventura de Souza Santos – voltaremos a ele mais adiante - como uma proposta de substituição a um modelo dominante e simplificador de produção e circulação de conhecimento a “ecologia dos saberes” tem sua eficácia conceitual e prática estritamente submetida a sua clara relevância política, da qual este conceito também se origina. É neste ponto delicado que o presente texto pretende tocar assumindo a carga histórica que “ecologia” com seu *logos* incorporado à indeterminação da potência política trouxe inelutavelmente ao saber sociológico.

A expressão completa “ecologia dos saberes” é um emaranhado de conceitos problemáticos não só para os ambientalistas, mas para os filósofos, historiadores, linguistas, economistas e cientistas políticos. Muito do que sustenta a reflexão própria a cada uma dessas áreas se encontra expresso e comprimido no corpo da palavra “ecologia”. Ela é por si só aproveitada e reaproveitada de modos nem sempre muito condizentes com a definição estrita que recobre, como é certamente o caso de outras tantas mais como “economia”, “capital”, “democracia”, etc. que parecem circular confortavelmente entre áreas tão distintas como a cosmética de luxo e a política. Tal fenômeno não é propriamente recente, mas a contemporaneidade tem sido uma época muito mais eficiente e muito mais ágil nesta forma de derivação do que os séculos que a precederam. Portanto, antes de passarmos ao encaixe com a segunda parte do enunciado, ou seja, os saberes (quais?), nos pareceu importante afinar um pouco mais nossa própria compreensão da primeira metade da expressão.

Como se sabe, o termo ecologia foi empregado ou consagrado pela primeira vez através dos trabalhos de Ernst Haeckel, em especial seu *Generelle Morphologie des Organismen* publicado em 1866. De forte linhagem darwinista, Haeckel (apud C. MERCHANT, 2002) buscou a partir da teoria evolucionista explicar os processos de interação entre um indivíduo e outros indivíduos e destes com seu meio ambiente direto:

Por ecologia nós compreendemos toda a ciência das relações dos organismos com o meio ambiente incluindo, em um sentido abrangente, todas as ‘condições de existência’. Estas são parcialmente orgânicas, parcialmente inorgânicas na natureza, ambas, como mostramos, são da maior importância para a forma dos organismos, através das quais são forçados a se tornarem adaptados. [...] Por ecologia nós queremos nomear o corpo de conhecimentos concernentes à *economia da natureza* – a investigação das *relações totais* do animal com seu meio inorgânico e orgânico... em uma palavra, ecologia é o estudo de todas estas complexas interrelações às quais se refere Darwin como condições da luta pela existência [grifo nosso].

Assim, no seu ato de fundação como ciência – traço característico do século XIX - a Ecologia (agora em maiúsculas) se pretende uma ciência total da natureza da mesma maneira que a Sociologia se pretendia uma ciência total da sociedade. Neste sentido são as relações que importam e não os indivíduos, dos quais a permanência espaço-temporal era ideal para uma ciência de seres vivos, e não há assim a mínima suspeita a respeito das limitações subjetivas do processo de produção de conhecimento que são incontornáveis no interior de tais relações e no interior do construto sujeito-objeto. Desta maneira, nesta época, a Ecologia não se distingue *a priori* de outras atividades antropocêntricas e eurocêntricas que não expressavam nenhuma forma de contestação ao capitalismo de expansão territorial, colonialista, que já se encontrava a pleno vapor desde finais do século XVIII e do qual as ciências dependem em larga escala mesmo que, segundo Hobsbawm (1988), elas não sofram intelectualmente de nenhuma determinação direta por parte dos meios econômicos e industriais. Esta última informação é matizada pelo próprio autor quando nos faz reconhecer que um elevado pensamento tecnicista libera-se pouco a pouco e firmemente nesta época pós-revolução francesa. A técnica é a forma científica de uma relação política e doméstica dos homens com o seu meio.

Neste sentido nos parece relevante a expressão “*economia da natureza*” criada por Linnaeus no século XVIII e empregada com ênfase ainda por Haeckel. A expressão fazia parte também do vocabulário de Thoreau, grande leitor de Linnaeus, do qual aquele certamente tirou a inspiração que dirigiu suas experiências em direção ao que ele chamava de “*nossos vizinhos*”, no caso, os animais e as plantas. A relação intelectual humana com o meio natural ao seu

redor se dava através de uma chave de leitura fortemente doméstica no texto de Linnaeus, característica esta herdada e transmitida por seus continuadores. Este fato é relevante para o que será dito em seguida.

Etimologicamente, ecologia não é uma palavra simples, mas uma expressão, uma definição resultante da associação entre *oikos* e *logos*². Comumente traduzido por casa, lar, *oikos* em seu contexto original grego clássico abarcava não apenas a habitação física, mas indicava todo o conjunto construído e territorial apartado da esfera pública da *polis*, incluindo os indivíduos humanos (livres e não livres) e não-humanos que exerciam ou serviam para alguma atividade no interior desta esfera doméstica. Deste modo *oikos* poderia ser, por vezes, empregado no sentido de “família”, diretamente. A variação possível de seu emprego nos parece ainda importante. Nela cabem ainda, mas não minoritariamente, o sentido de pátria; como substantivo, “patrimônio” ou “sala, peça reservada”. Os compostos de *oikos* ainda podem formar como verbos denominativos termos com o sentido de “administrar, governar” – o que poderia causar uma complicação suplementar em sua relação com *nomos*, como veremos mais adiante -, por vezes ainda, “ser administrado” e, fato que nos parece interessante, “colonizar, fundar uma colônia, instalar colonos”.

Logos, por sua vez é traduzido por estudo, conhecimento, mas é também corretamente traduzido, dependendo de seu emprego, como ordenação, discurso ou linguagem. De fato, todas as suas definições estão profundamente imbricadas na prática: como palavra, termo, expressão, oração, colóquio, discussão a respeito de um tema, opinião; por vezes até mesmo livro ou tratado, mas raramente; e razão, no sentido de uma concordância ou definição entre termos ou a respeito de uma questão, o resultado de uma questão, uma ponderação (recaindo por sua vez na acepção matemática de número, lugar, proporção), associando-se facilmente

² Este problema já havia sido levantado, porém sem nenhum desenvolvimento mais específico, por Bruno Latour: “Acreditou-se, muito depressa, que bastaria reempregar tais ou quais conceitos antigos de natureza e de política, para estabelecer os direitos e as formas de uma ecologia política. Ora, *oikos*, *logos*, *physis* e *polis* permanecem como verdadeiros enigmas, tanto que não se apresentam os quatro conceitos em jogo *de uma só vez*. Acreditou-se poder fazer economia deste trabalho conceitual, sem perceber que as noções de natureza e de política já haviam sido desenhadas, ao longo dos séculos, para *tornar impossível* qualquer reconciliação, qualquer síntese, qualquer combinação entre os dois termos” (LATOUR, B. *Políticas da Natureza. Como fazer ciência na democracia*, São Paulo, Edusc, 2004, p. 13). Propomo-nos neste artigo, justamente, caminhar na direção destes esclarecimentos terminológicos básicos, mas extremamente problemáticos. Do ponto de partida que é o nosso pareceu evidente e confirmada a parte final da citação de Latour.

ao sentido de noção ou significado. No universo da civilidade grega, como Platão nos mostra através do suicídio de Sócrates, o *logos* (que não é exatamente a razão, a *ratio*, que o reduz portanto³) possuía ao menos dois condicionantes em sua forma básica de discurso: um da instrução filosófica pública propriamente dita, atividade por excelência do filósofo, e um outro como ação falada e autorizada na Assembleia, função do “político”, do homem político, aquele ativo no universo da *pólis*. A recusa de Sócrates em seguir as recomendações tanto democráticas quanto tirânicas por serem ambas injustas se situa exatamente neste entrecruzamento de posturas discursivas vitais no qual o filósofo investido de voz política, de um discurso político, transforma este mesmo discurso em um ato eloquente, expresso no silenciamento da fala e no estrondo do gesto, preservando soberanamente seu *logos* filosófico (PLATON, 2008). É igualmente o que nos indica Aristóteles com a expressão *πολιτικοί λόγοι*⁴. Portanto não é apenas na separação básica entre *oikos* e *logos* que reside todo o conflito possível entre duas racionalidades e seus meios de expressão próprios, mas na natureza política ambivalente deste *logos* no interior da prática civil. Vemos com dificuldade a especificidade desse *logos* ativo em contraposição ou em complementação do *nomos* como lei, para o qual essa tradução é evidentemente imprecisa.

9

A intenção de Haeckel foi nomear assim uma ciência – ou melhor, uma especialidade dentro da Morfologia da Natureza - que se responsabilizaria pelo estudo da “casa”, do lugar e das condições de existência (*Existenz-Bedingungen*) das espécies. Ele reivindica para além disso uma autoridade discursiva sobre as relações naturais e sobre seus elementos. De fato a intimidade e profunda dependência entre todos os seres vivos que partilham um mesmo território são inegáveis, mas o que cremos ser importante ressaltar aqui é que, partindo de premissas darwinianas, Haeckel introduz antes de tudo estas mesmas relações como elementos que operam em função de um discurso legitimador. Diante da obviedade atual da necessidade em se estudar ecologicamente até mesmo um

³ Lembremos que São Jerônimo traduz *logos* por *verbo*: “No princípio era o Verbo”. *Ratio*, em latim clássico, significava tecnicamente, segundo Benveniste, “conta, cálculo”, É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, I, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 152. As acepções várias indicadas logo acima, acompanhadas em detalhe pelos exemplos textuais citados por Stephano (Op. cit., col. 363-375) fazem com que a simplificação do autor nos cause um certo estranhamento, quando para outras palavras suas explicações são absolutamente fundamentais.

⁴ Cit. por H. STEPHANO, Op. cit., col. 365

único indivíduo a definição de Haeckel só funciona porque ele encontra um vínculo discursivo apropriado entre as relações naturais evidentes e a ciência biológica mais pura. A evolução subsequente da ecologia parece assim ignorar intencionalmente ou não esta primeira herança, privilegiando a conotação relacional a qual, portanto, é introduzida artificialmente pela mão do cientista. Não queremos dizer com isso que as relações entre indivíduos na natureza não seja real, o que pretendemos é chamar a atenção para um processo de “naturalização das relações” que se manifesta no interior de um discurso científico preciso e que conquista sua cidadania através desta ordenação logotética dos termos. Por fim, Haeckel (1912) realiza uma ampliação (ou restrição) conceitual suplementar ao especificar que este lugar, esta casa ou lar, é aquele dos animais apenas: “Ecology: the science of homes (*oikos*) of animals”.

Pouco tempo depois da publicação do livro de Haeckel (1912), Eugene Warming (1977), considerado também um dos pais fundadores da Ecologia, publicava em 1895 seu *Plantensamfund: grundtræk of den økologiske plantgeografi* (ou, na sua tradução inglesa, *Ecology of Plants: an introduction to the study of plant-communities*). Neste livro, devedor da iniciativa haeckeliana, o autor define as duas dimensões essenciais de sua abordagem, a primeira é a “floristic plant-geography”, e a segunda, a “æcological plant-geography”. É evidentemente a definição desta última que nos interessa:

Ela nos ensina como as plantas ou comunidades de plantas ajustam suas formas e seus modos de comportamento aos fatores operatórios presentes, como os recursos de água disponíveis, calor, luz, nutrientes, e assim por diante (...). A ecologia busca – 1. Saber quais espécies são comumente *associadas* juntas sob habitats (estações) similares. Esta fácil tarefa envolve meramente a determinação ou descrição de uma série de fatos. 2. Esboçar a *fisionomia* da vegetação e da paisagem. Esta não é uma operação difícil. 3. Responder às questões – Porque cada espécie possui o seu próprio hábito especial e habitat?; Porque as espécies se congregam para formar *comunidades definitivas*?; Porque estas têm uma fisionomia característica? Este é um assunto muito mais difícil e nos leva a – 4. Investigar os problemas concernentes a *economia das plantas*, as demandas feitas por elas em seu meio ambiente, e os meios por elas empregados para utilizar as condições ao redor e adaptarem suas estruturas externa e interna e sua *forma geral* para este propósito. Nós chegamos de fato à consideração da *forma de crescimento* das plantas [grifo nosso] (E. WARMING, 1977, p. 2).

O trabalho de Warming já estava certamente em curso anos antes de sua publicação, o que o torna finalmente quase simultâneo ao de Haeckel. O que a citação acima deixa transparecer é a imperfeita adoção da proposta haeckeliana por Warming, o qual apresenta ainda uma filiação mais sólida com Linnaeus e Humboldt. A associação de espécies não implica necessariamente um estudo dos seus modos de relação e a opção pelo emprego de uma terminologia comunitária é dessa forma mais restritivo quando observado no interior mesmo da cadeia de complexidades crescentes estabelecida pelo autor, levando-o depois delas à “economia das plantas” dentro da qual se insere o problema de sua “forma de crescimento”. A definição de Warming nos parece bastante próxima do universo da economia ou da sociologia humana, a qual constata neste mesmo período a formação de unidades sociais instituídas ou instituíveis a serem descritas “economicamente” e possuindo uma “forma elementar de vida”⁵ que lhes é própria e um comportamento social coletivo que explicaria a forma dos comportamentos sociais individuais idealizados através dos quais se chegaria, igualmente, a uma maior compreensão da complexidade geral da cultura. Ainda na segunda metade do século XIX não é apenas o fascínio pela eficiência técnica das ciências exatas que influi na metodologia das ciências sociais nascentes, mas estas as reequilibram com a carga filosófica herdada dos séculos anteriores que haviam se empenhado em refletir sobre a natureza do espírito e da moral, ou do caráter natural do homem em suas relações com seus semelhantes. A comparação imediata da definição de Warming com uma breve passagem do verbete “Economia” da *Encyclopédie*, escrito por Rousseau - texto fundador da noção de economia política dissociada da economia doméstica -, é esclarecedor em muitos aspectos para o que se disse pouco antes e para o que encontraremos mais adiante:

Toda sociedade política é composta de outras sociedades menores, de diferentes *espécies* em que cada uma possui seus interesses e suas máximas; mas essas sociedades que cada um percebe, porque elas tem uma *forma externa* e autorizada, não são as únicas que existem realmente no estado; todos os particulares que um interesse comum reúne, compondo tantos outros, permanentes ou passageiros, cuja força não é menos real por ser menos aparente, e dos quais as diversas relações bem observadas constituem o

⁵ Ver: É. DURKHEIM, *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912).

verdadeiro conhecimento dos modos. São todas essas *associações* tácitas ou *formais* que modificam de tantas maneiras as *aparências* da vontade pública pela influência da sua. A vontade dessas sociedades particulares possui sempre duas relações; para os membros da associação, é uma vontade geral; para a grande sociedade, é uma vontade particular, que muito frequentemente se mostra correta em um primeiro momento, e viciosa em um segundo. [grifo nosso].

Ao que nos parece o termo “ecologia”, apesar de ser suficientemente conhecido, familiar, se mostra ainda sujeito a definições particulares e intuitivas. Contemporaneamente, portanto, o grande problema não é a descrição da prática científica, nem mesmo, de modo geral, do vocabulário empregado para tanto, como “forma”, “espécie”, “associação”, “comunidade”, “fisionomia” (ou “aparência” no vocabulário rousseauiano) etc., mas a inserção destes termos em uma nova cadeia discursiva que deles se reaproprie acriticamente com pretensões renovadoras. A novidade entretanto das ciências naturais se deve mais a um deslocamento em direção do universo da técnica do que a criação de meios originais de compreensão e de expressão de seu objeto. É interessante notar, pois, que esse deslocamento que traz ainda consigo a carga semântica e filosófica de um pensamento social iluminista não produz, como poderia ser o caso, um efeito de politização dos discursos científicos que pudessem ser hoje reaproveitados. Ao contrário, são os antigos conceitos que se naturalizam, se reterritorializam, e definem uma tensão interna difícil de ser solucionada ainda hoje. A Ecologia nasce e tropeça já em seus primeiros passos. Levará um pouco mais de tempo para se afirmar e ganhar unanimidade com uma ementa própria, mas neste ponto, como em outras ciências, sobretudo humanas, a linhagem histórica, a busca das paternidades, mostra já a grande diferença em comparação ao ponto de partida.

Dito assim, em um primeiro momento, não pareceria haver grandes dificuldades nos textos de Haeckel e Warming e tenderíamos a ver neles mais uma simples ação processual, erudita e criativa para dar nome às coisas sem maiores consequências. Infelizmente, ao menos até onde pudemos compreender, não é assim. No momento em que Haeckel escreve fica clara a remanescente dependência da Economia (uma “economia da natureza”) que nos parece ainda mais próxima dos ideais de um Francis Hutcheson do que de um Adam Smith ou de um David Ricardo.

Ecologia e Economia são parentes mais do que próximas, diferenciando-se pela terminação; a última sendo formada por *oikos*, como vimos, e por *nomos* traduzido como costume, ordem ou lei, mas que abrange todo o universo de procedimentos administrativos da “casa”, mas mais precisamente, tendo sua base semântica original nas atividades camponesas, como o pasto; o sentido administrativo e legal provém da ação de repartir e distribuir de acordo com a lei ou o costume, podendo também ser empregado na retórica para tratar das maneiras mais eficientes do agenciamento estilístico de um texto ou de um discurso público, ou mesmo de um canto; o termo ainda poderia ser empregado para definir as parcelas bem delimitadas de um território ou “prefeituras”. Neste último caso *logos* e *nomos* são interdependentes. Em grego antigo o οἰκονόμος é “aquele que administra uma casa, um patrimônio”. Cabe lembrar que todas essas acepções possíveis de *nomos*, bem como as das demais palavras que edificam a economia e a ecologia, não são alternativas, mas potencialidades virtualmente presentes todo o tempo no corpo estático de cada palavra. A variação contextual de sentido só subsume uma “tradução” em benefício de outra quando esta variação é histórica, ou seja, quando se abandona paulatinamente o sentido mais agrário de *nomos*, por exemplo. Em todo caso esse abandono é em si extremamente significativo e passa mais por um silenciamento do que por uma morte. O sentido espacial fundamental e de localização do *nomos* é, por isso mesmo, muito importante em nossa reflexão face a Ecologia. A lei e a terra, o lugar da norma e da ordem como espelho de uma ordem dinâmica que é espacial é o que reaparece inclusive na retórica como distribuição harmônica do discurso no terreno textual. Estamos longe de nossa definição contemporânea de Economia.

Quais as consequências da distinção entre *logos* (em ecologia) e *nomos* (em economia) no contexto que nos interessa? Como disse o próprio Haeckel, o *logos* de nosso lar é o *nomos* da casa-natureza (e não ainda mãe-natureza). Um parece incluir o outro o que nos leva a concluir que o autor não pensava apenas no grego, mas em uma atividade administrativa da natureza a qual ele desejava ver subsumida pela ciência *ecológica* nascente. O contrário do que diz Warming, portanto. Uma “economia da natureza” dessa forma reproblematicada não seria em última instância uma verdadeira economia, mas uma Ecologia separada radicalmente das implicações sociais relevantes para as ciências do homem. Não

se fala ainda de Ecologia Humana, claro, e de certo os homens desta época nos responderiam que ela é justamente a própria Economia, já que como vimos Haeckel impõe a exclusividade da ecologia ao reino animal sem presença humana, uma ciência de intenções quase purificadoras, pré-adâmica. Fica-se, assim, com um *logos* para a natureza e os animais e um *nomos* para os homens, situação ainda difícil de ser superada pelos especialistas em meio ambiente atualmente. Segundo Richard Romeiro Oliveira, os sofistas introduziram uma fratura decisiva no campo das antigas concepções místicas e míticas sobre as leis gregas, resumindo assim o principal ponto em comum entre um Cálicles e um Protágoras: “ambos partem da pressuposição comum de que o *nomos* é produto de uma criação da *pólis*”. Como nos explica Giorgio Agamben (1997), “no mundo clássico a simples vida natural é excluída da *pólis* no sentido próprio do termo e permanece estritamente confinada, como simples vida reprodutiva, à esfera do *oikos* (Aristóteles, *Pol.* 1252a 26-35)”⁶.

Não liberta da Economia, de uma economia da natureza iluminista, a Ecologia da segunda metade do século XIX e início do XX era assim considerada como uma subdivisão, uma especialização ou uma redução dessa Economia. No interior de uma relação homológica entre dois *oikos* (ou um só, mas cindido) era ainda o *nomos* que acabava por abarcar o *logos* como um território mais vasto engloba pequenas ocupações. Há, pois, uma inversão de espaços em comparação com a experiência antiga na qual era o *logos* do espaço coletivo civil e público que condensava as normas sociais e não o *nomos* restrito do espaço da domesticidade. Como se dá essa inversão? Como traçar uma cartografia desse processo e talvez tornar visíveis seus momentos decisivos?

Em pouquíssimo tempo a separação completa entre Economia e Ecologia estará realizada, ao ponto de ser um pouco surpreendente encontrá-las tão próximas, ou melhor, misturadas anteriormente. Esta separação se dá através de uma especialização corrente e inevitável de cada uma delas no campo da prática científica que ocorre no século XIX, mas ela carrega o fardo de uma

⁶ AGAMBEN, G. *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris: Seuil, 1997, p. 10. Toda a reflexão de Agamben é mais do que fundamental e seria impossível fazer justiça a ela sem desviar totalmente a direção deste texto. Limitarmo-nos a citá-lo pontualmente com relação ao desdobramento de questões fundamentais. Ver também: L.-S. OULAHBIB, *Nature et Politique: penser leur économie: liberté et justice*, Paris, L'Harmattan, 2008 e D. BOURG (dir.), *La Nature en Politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, Paris, L'Harmattan, 2000.

longa tradição ocidental da qual a Ecologia nasce fortemente despolitizada. É o que nos diz Carl Schmitt (1988): “as ciências naturais modernas falam também sem parar de ‘leis’[*Gesetze*]. Com respeito a isso o conceito de lei próprio ao positivismo das ciências exatas é se possível ainda mais gravemente embaralhado que aquele do positivismo dos juristas. É que precisamente a ‘lei natural’ das ciências da natureza não designa de fato que uma função calculável e não uma substância. O positivismo das ciências da natureza não conhece origem nem imagem primitiva, mas apenas causas. (...) Ele suprime assim a ligação entre localização e ordem”. Isso se deve, antes de tudo, à predileção pelo *oikos* em detrimento da *polis*, da cidade, do espaço público e propriamente político. Poderíamos nos perguntar, talvez, se esta diferença genética entre os termos não teria contribuído para o reforço da dicotomia natureza/cultura, cidade/natureza, cidade/campo, por exemplo. Estes breves esclarecimentos etimológicos não trariam mais luz ao problema atual da penetração política da Ecologia ou da política na Ecologia se fossem considerados como expressões distantes e frias de um passado do qual a história recente não guarda outros traços que aqueles que nos permitem apenas estabelecer uma longínqua filiação idiomática. Ao contrário, eles nos instruem sobre uma reminiscência ainda bem viva, ao que nos parece, através de sua lenta temporalidade própria. Carrega-se ainda em nossa maneira de nos referirmos aos múltiplos espaços de atuação humana, sejam eles urbanos ou não, a marca da separação social entre o que é político e o que não o é. Deixemos de lado por enquanto a confusão que poderia se instalar entre outros dois conceitos, outros dois espaços, o público e o privado, que podem facilmente serem transversalizados pelos antigos conceitos de política e domesticidade.

Na verdade as duas expressões, *oikos* e *nomos*, já sofreram no passado tentativas de união e exprimiam através disso um fortíssimo poder unificador quando consideradas atributos para o exercício do poder máximo, o imperial. Foi através dos textos de Eusébio de Cesárea que Constantino, primeiro imperador cristão, recebeu a consagração de suas atribuições terrenas e divinas pela primeira vez e, como consequência disso, a mais completa tradução da ideia de monarquia (em oposição à poliarquia) até então: “Logo que Constantino submete Lucinius, ele restabelece a monarquia política, e assegura ao mesmo tempo a monarquia [...]; ao soberano único sobre a terra corresponde o Deus único, o soberano

único nos céus e o *nomos* e *logos* soberano e único” (AGAMBEN, G., 2008, p. 29)⁷. O exercício máximo da política, neste sentido, é altamente concentrador e para tal deve garantir para si o poder reunido da administração, da lei, da partilha e da violência indistintos com o conhecimento e a enunciação, o grande *nomos* extra mundano e o *logos* reencaminhado ao cuidado dos homens. É toda uma querela secular que se abre indefinidamente entre os poderes temporais e eclesiásticos ao longo de toda a Idade Média para culminar com as críticas ferrenhas à infalibilidade papal no século XIV bem fundadas, por sua parte, em uma filosofia nominalista radical como a de Guilherme de Ockham. É também, no que nos concerne aqui, a base sobre a qual se assenta a reivindicação feita pelos papas Inocêncio IV em 1245 e por Clemente VI, também no século XIV, de uma autoridade sobre toda a criação, sobre todos os homens – cristãos e não-cristãos - e finalmente sobre toda a natureza, sobre toda uma natureza cristianizada, santificada. Era necessário que se desse uma conjunção completa entre o *nomos* e o *logos* para que fosse possível uma apreensão econômica e teológica sobre o mundo. Como bem demonstrou Giorgio Agamben, todo nosso vocabulário e conseqüentemente nossa compreensão da atividade governamental e política está arraigado em noções teológicas que as revoluções do século XVIII não conseguiram suprimir. Ele se pergunta, por exemplo, a respeito da criação da Igreja como comunidade nas epístolas de Paulo:

Quando ele caracteriza a *ekklesia* em termos domésticos mais do que políticos, Paulo se inscreve em um processo que já está em ação e, portanto ele dá a esse processo uma aceleração suplementar, que vai se apropriar de todo o registro metafórico do léxico cristão. Nós encontraremos numerosos exemplos significativos: o uso de *oikos* em 1 Tim 3, 15, onde a comunidade é definida como uma ‘casa [e não como uma cidade] de Deus [*oikos tou Theou*]’ e aquele de *oikodome* e *oikodomeo* (termos que remetem à construção da casa) no sentido ‘edificante’ de construção da comunidade (Ep 4, 16;

⁷ Cit. por AGAMBEN, G. (2008, p. 29). A arqueologia histórica e política do termo *nomos* é bem mais complexa do que os limites de nosso texto nos permitem expor. Ela implica uma deriva em direção às funções soberanas e de controle e politização da vida que a citação de Eusébio de Cesárea apenas insinua, recolocando-se em uma linha de demonstração que remonta a Píndaro. Assim, além do livro recente de Giorgio Agamben aqui citado e para toda a complexidade política antiga e contemporânea do *nomos* ver Agamben (Op. Cit. 1997) e IDEM, *État d'Exception. Homo sacer II, 1*, Paris, Seuil, 2003, pp. 110-123. *Nomos* já designava na versão grega das Escrituras, a *Septante* (ou LXX), a lei de Deus, e é provavelmente esta a fonte teológico-política de Eusébio.

Rm 14, 19; 1 Cor 14, 3; 2 Cor 12, 19). “*Que a comunidade messiânica seja representada desde o início nos termos de uma oikonomia e não naqueles de uma política é um fato cujas implicações para a história da política ocidental ainda permanecem indefinidas*” [grifo nosso] (AGAMBEN, 2008. P.52).

Ao que parece não teria existido nada semelhante a uma palavra tão estranha como *oikologia* no início da Idade Média e antes. Isso indicaria que ela não faria nenhum sentido para uma mente grega clássica ou bizantina? É bem provável e desta feita é impossível imaginar sem fabulações linguísticas as razões de tal fato. O máximo que poderíamos dizer seria que para eles a “casa” ou a domesticidade não seria de forma alguma objeto de um conhecimento aprofundado ou de discurso, voltados muito mais para a esfera pública. A experiência no espaço doméstico seria mais da ordem de uma prática ou de uma técnica de administração, ou seja, justamente do *nomos*, e de um ponto de vista propriamente cristão, de formação da comunidade (*ekklesia* ou *ecclesia* em sua transcrição latina e *communitas christiana*).

Não é o *nomos* que limita a ação política, como a passagem citada deixa clara, mas o *oikos*. O problema se estende sem mais ressalvas à conjunção *oikos* e *logos* na qual através do jogo de desequilíbrios de intensidades hermenêuticas entre os termos a preeminência do doméstico não se vê comprometida, oferecendo-se mais uma vez como a superfície determinante de inscrições sociais e “científicas”. É por meio desta transmissão econômico-teológica medieval que recebemos mais completamente a noção de *oikos*. Isso não só por um mais largo acesso ao texto bíblico em si após os movimentos reformistas do século XVI, mas por séculos de comentários bíblicos e de reflexão teológica que os precederam e alimentaram. Deve-se ter em mente que a constituição das sociedades ocidentais baseia-se neste tipo de produção intelectual e normativa. As revoluções do século XVIII que romperam com a hierarquia absolutista e a concentração aristocrática da propriedade não terminam milagrosamente com uma herança profunda cujas categorias eclesiológicas começam a ser reconhecidas hoje na origem da sociologia contemporânea⁸. Um exemplo: o título do livro de Enrique Leff (2001), *Saber Ambiental*, visto através deste prisma

⁸ Tratam-se das pesquisas atuais e ainda não inteiramente publicadas de Dominique Iogna-Prat, tema de um colóquio recente realizado em Auxerre, França, nos dias 27 e 28 de novembro de 2009 intitulado *Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie: histoire d'une discipline et problèmes de méthode en Histoire de l'Église*.

acaba parecendo um truísmo. O autor se guarda de empregar redundantemente uma expressão como *Saber Ecológico*, mas este desvio, justificado seguramente pela dinâmica social do exercício profissional diferenciado entre os países do Norte e do Sul acaba fazendo transparecer uma necessidade residual de reintrodução ou de ressignificação do *logos* ou de um novo *logos* no seio da atividade ecológica. À luz das próprias argumentações do autor a “racionalidade ambiental” à qual ele procura conferir uma característica menos restritiva com uma visão mais holística do mundo socioambiental aparenta de fato dirigir-se e exigir uma ação propriamente política. Mais uma vez parece estar-se dando voltas em torno do mesmo problema ao exigir-se do *logos* as virtudes públicas restringidas pelo *oikos*⁹.

Em suma, para os meros mortais haveriam duas atividades separadas, estabelecidas em função de seu exercício nos seus espaços respectivos, restrição esta que desaparece completamente no exercício do poder imperial divino em termos cristãos. Assistiríamos assim a séculos de um processo de domesticização da política através da teologia e não o contrário. Como consequência, a natureza como um todo e todas as suas relações são também consideradas domésticas quando incluídas paulatinamente no conjunto do *socius* da criação ao mesmo tempo que a ciência responsável por sua compreensão, a Ecologia. Nas palavras de Marcel Gauchet (2005), “seria preciso, para entrar na era da eficácia”, isto é, pós-século XVIII, “que a relação à natureza se desprendesse inteiramente de sua incorporação e de sua subordinação de origem à relação social”. Parece-nos, assim, mais fundamental o esforço de politização positiva da ação e da função da Ecologia (e do Ambientalismo) contemporâneos que esteja à altura de sua própria história. Eis aí o seu maior dilema. Tal tensão intrínseca parece explicar por que há ainda um movimento pendular premente entre esta vontade de *polis* e a carência ou nostalgia estrutural do *oikos* que ela produz. Uma alternativa

⁹ Por exemplo, quando Leff escreve sobre os problemas teóricos e práticos do movimento ambientalista: “a) Até que ponto a racionalidade ambiental, como paradigma de um desenvolvimento alternativo, contém um projeto de produção, de organização social e estratégia política capaz de aglutinar diferentes setores da cidadania e partidos políticos, para gerar opções e possibilidades de ação que mobilizem a formação de atores sociais que se inscrevam neste processo de transformação através de seus comportamentos privados e ações públicas?”, E. LEFF, 2011, p. 107-108. Ver também: P. E. LITTLE, “Ecologia Política como Etnografia: um guia teórico e metodológico”, *Horizontes Antropológicos*, 12/25 (2006), p. 85-103 e de maneira complementar A. P. VAYDA e B. B. WALTERS, “Against Political Ecology”, *Human Ecology*, 27/1 (1999), p. 167-179 em que se propõe uma saída para o impasse ideológico permanente da Ecologia Política com a utilização de um outro conceito (ainda outro), o de “event ecology”.

filosoficamente radical seria a sugerida por Bruno Latour (2004) em se privilegiar a partir de então a dimensão eminentemente pública da natureza, “entendida aqui não como as realidades múltiplas, mas como um processo injustificado de unificação da vida pública e de distribuição das capacidades de palavra e representação”, baseada na experiência comum que teríamos de sua presença em nossas vidas, baseada também no que o ele chamou de “composição progressiva do mundo comum”, um desafio lançado, como podemos constatar através do que foi dito acima, às condições históricas de existência da Ecologia enquanto discurso e enquanto ciência.

Ao fim desta primeira parte nos parece possível avançar mais em direção a discussão sobre a origem de uma “ecologia dos saberes” e questionar a sua vocação crítica com relação à economia e a política.

Ecologia dos saberes de Gregory Bateson

Até onde nos foi possível investigar parece que a expressão “ecologia dos saberes” de Souza Santos não teria sido forjada pela primeira vez exatamente com este rosto. São os trabalhos reunidos do biólogo e antropólogo inglês naturalizado americano Gregory Bateson (1904-1980) intitulados *Steps to an Ecology of Mind* (1972)¹⁰ que lançam as bases de uma preocupação propriamente científica com a questão. De saída, vê-se que a expressão e o conjunto de noções a ela subjacentes não se originam diretamente das discussões e dos resultados da Ecologia (salvo erro de nossa parte, não encontramos referências ao trabalho de Haeckel, por exemplo, ou ao de outros naturalistas e biólogos). Bateson, propriamente falando, não é simplesmente um antropólogo mesmo que seu trabalho sobre o *A Cerimônia do Naven* (1936) o classifique como tal pela sua formação e que seu matrimônio com Margaret Mead tenha produzido reflexões conjuntas interessantes sobre os povos balineses. O fato de ser filho de William Bateson (1861-1926) certamente o levou a considerar o aporte da genética. Suas áreas de interesse e de trabalho foram as mais variadas, dialogando

¹⁰ O livro ganhou um segundo volume póstumo com o título *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind* (1991). Apesar de todo o interesse que este segundo volume representa preferimos nos ater ao primeiro neste estágio da reflexão. Nenhum destes dois livros foi traduzido no Brasil e do autor possuímos apenas a tradução de *Mind and Nature. A necessary unity* (1979) como *Mente e Natureza*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1986 e de *Gaia. A way of knowing* (1987) como *Gaia. Uma teoria do conhecimento*, São Paulo, Gaia, 2001.

com a biologia, a psicologia e a teoria da comunicação, produzindo trabalhos fundamentais a respeito da teoria dos jogos, da comunicação entre mamíferos, sobre lógica e epistemologia, teoria do aprendizado e patologia das relações (neste caso trabalhando diretamente em clínicas de tratamento do alcoolismo e da esquizofrenia e dando aulas para os psiquiatras). É portanto a partir desta vasta experiência pluridisciplinar que em uma autorreflexão ulterior o autor definiu a constituição progressiva de uma ciência passível de ser denominada “Ecologia da Mente” ou do “Espírito”¹¹. Um breve esclarecimento lexical se faz necessário: a palavra inglesa *mind* é de acepção larga, porém seu campo semântico está circunscrito a um mesmo território, aquele do conhecimento e do lugar no qual este conhecimento age e se produz; de forma mais específica, para Bateson, a palavra “designa aqui um sistema constituído pelo sujeito e seu meio ambiente. *Se há a mente* (como em Hegel), não é nem no interior nem no exterior, mas na circulação e funcionamento do sistema inteiro”.

O livro de Bateson que deve dar conta de demonstrar a relevância da noção de “ecologia da mente” (podemos dizer agora também uma “ecologia dos saberes”, pois é disso que se trata) é uma reunião de artigos produzidos entre os anos 40 e 60. Sem pretender fazer uma resenha nos parece útil elencar seus temas para que fique evidente a abrangência da tarefa. A primeira seção chama-se *Metálogos*¹², conversas entre pai e filha que remetem aos diálogos socráticos e platônicos, sobre temas como a desordem das coisas, a gesticulação dos franceses, o sério e o lúdico, os limites do saber de alguém, o porquê das coisas terem contornos, a relação entre significante e significado da palavra cisne no balé e o que é instinto; a segunda seção reúne textos antropológicos versando tanto sobre questões de metodologia como de constituição das sociedades organizadas não ocidentais e a relação entre aprendizado e democracia; a terceira e última seção faz referência à experiência de Bateson com a psiquiatria e a teoria do aprendizado, tratando assim de questões como o alcoolismo (ou do que ele chamou de uma “cibernética de si”).

¹¹ Não confundir, evidentemente, com a ecologia espiritual de Kinsley: D. KINSLEY, *Ecology and Religion. Ecological spirituality in cross-cultural perspective*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1995.

¹² “Um *metálogo* é uma conversação sobre matérias problemáticas: ela deve se constituir de forma que não somente os atores discutam de verdade um problema em questão, mas que a estrutura do diálogo como um todo seja, por ele mesmo, pertinente ao fundo”: G. BATESON, *Ibidem*, p. 27.

Logo de início Bateson (1972) esclarece:

As questões levantadas neste livro são de fato questões ecológicas: Como as ideias agem umas sobre as outras? Há um tipo de seleção natural que determina a sobrevivência de algumas e a extinção ou a morte de algumas outras? Que tipo de economia limita a multiplicação das ideias em uma região dada do pensamento? Quais são as condições necessárias para a estabilidade (ou a sobrevivência) de um sistema ou de um subsistema desse gênero? (BATESON, 1972).

Estas colocações, um pouco alegóricas (em um sentido tropológico) praticamente fazem ecoar no interior dos sistemas cognitivos e linguísticos as pretensões biológicas de Haeckel, Warming e seus continuadores. Seria nossa vez de perguntarmos, pois, como as ideias e seu funcionamento poderiam ser tratados como seres vivos que agem, nascem, morrem e são susceptíveis de alguma seleção natural? Estaríamos diante de uma forma de biologização ou naturalização exacerbada dos processos de reflexão, criação, imaginação, associação consciente e inconsciente de informações e experiências? Não *exatamente*. Se há um movimento da Biologia em direção à Comunicação, por exemplo, o contrário é possível e desejável:

Em geral, o ‘discurso’ dos animais porta sobre a relação entre ‘si’ e o outro, ou entre ‘si’ e o meio. Em nenhum dos dois casos é necessário identificar as coisas relatadas. O animal A indica à B sua relação com B, e a C sua relação com C. O animal A não precisa indicar a C sua relação com B. Os relatados são sempre perceptivelmente presentes para ilustrar o discurso, e este é sempre icônico, na medida em que ele se compõe de ações parciais (‘movimentos intencionais’), que mencionam o conjunto da ação designada. [...] Tudo isso indica que os ‘pensamentos’ do processo primário, assim que a maneira de se comunicar com outrem são, em uma perspectiva evolucionista, mais arcaicos que as operações conscientes da linguagem, etc. E isso tem repercussões sobre o conjunto da economia e sobre a estrutura dinâmica da mente.

Para explicar sua ideia o autor lança mão de um sistema complexo de correspondências conceituais organizado em três colunas, uma contendo os *dados* não interpretados das mais variadas formas, outra contendo as *noções explicativas incompletas* (eu, angústia, instinto, objetivo, espírito, si, modelo fixo de ação, inteligência, estupidez, maturidade, etc.), e uma última coluna contendo o que ele chamou de *fundamentais* ($5+7=12$, as leis de conservação de massa e de

energia, a segunda lei da termodinâmica, etc.). O que Bateson espera demonstrar e criticar é a inexistência até o momento em que ele escreve (na verdade desde várias décadas) de trabalhos científicos preocupados e capazes de dirigirem-se à busca de novos *fundamentais*. Segundo ele, convencionou-se agenciar sem fim noções explicativas, acumulá-las com o objetivo de comprovar uma hipótese por meio de indução sem que houvesse ao fim e ao cabo uma definição sistemática. Isto não seria nem uma evasão nem uma desistência, mas a marca de um hábito de pensamento vagarosamente gerado e gerido cujo desvelamento é a tarefa primeira da “ecologia da mente (do saber)” batesoniana. O sistema tabular não é meramente ilustrativo, ele representa a maneira de pensar do próprio Bateson podendo ser aplicada, como visto, em um exercício pessoal de classificação e desdobrar-se como meio de interação entre as ciências naturais e cognitivas. Mas resta ainda um campo a ser explorado, o das relações sociais e o das Ciências Sociais:

Nós estamos todos de acordo sobre o fato que a autonomia do indivíduo – hábito mental ligado ao ‘livre arbítrio’ – é o elemento essencial da democracia, mas o que não está ainda claro é como esta autonomia deveria ser definida de uma maneira operatória. Qual é, por exemplo, a relação entre a ‘autonomia’ e o negativismo compulsivo? (...) O que não é claro é saber se esse negativismo é uma das subespécies da autonomia ou um hábito totalmente diferente. Do mesmo modo, precisamos saber como este novo hábito mental evidenciado por Margaret Mead se liga aos outros. De forma evidente, eu repito, precisamos de alguma coisa melhor que uma lista estabelecida ao azar desses hábitos de pensamento, notadamente um quadro sistemático ou uma classificação que possa esclarecer suas relações recíprocas; é possível que tal classificação nos ofereça uma aproximação deste mapa que nos falta.

22

O texto do qual provém esta passagem foi publicado em 1942, o que torna mais compreensível este apelo marcado por um certo desespero contido por “alguma coisa” de mais sólida que pudesse reposicionar os intelectuais e sua atividade face à manipulação catastrófica das massas pelos regimes fascistas que se serviam justamente de técnicas elaboradas no seio destas mesmas ciências. A esperança última de Bateson é a de que uma nova racionalidade possa vir a ser o elemento reativo que falta para contrapor-se à irracionalidade instrumental e friamente mecanicista travestida de bem-estar social dos países europeus do

Eixo. Há, pois, uma política subjacente ao conceito de “ecologia da mente (saberes)”, ou ao menos uma ética que se elevaria quando assim fosse necessário. Em todo caso, para uma ou outra das alternativas ou tantas quantas elas forem é fundamental entender que o sistema batesoniano é a base sem a qual nem mesmo uma política ou uma ética seriam possíveis se desprovidas de uma nova racionalidade, de um novo método, de novos instrumentos de pensamento que se encaminhassem a um refinamento do princípio de listagem e classificação – uma superação do próprio passo inicial da metodologia de Bateson – que se resolvesse em uma associação sistêmica dos dados e dos saberes que esclarecesse “suas relações recíprocas”.

Como foi dito no início deste texto, atualmente é o sociólogo Boaventura de Souza Santos o divulgador mais ativo da ideia de uma ecologia dos saberes da qual, no entanto, ele se arroga como criador. Nenhuma menção é feita, até onde nos foi possível investigar, ao trabalho de Gregory Bateson, portanto bem conhecido entre sociólogos e antropólogos¹³. As duas concepções são quanto ao fundo bastante semelhantes. Boaventura formula sua ideia no interior do que chama de uma “sociologia das ausências” voltada ao reconhecimento crítico dos limites explicativos impostos por dois séculos de pensamento ocidental responsável por viciar nossa apreensão atual da vida social e de seus objetos. O mundo atual e sua produção tanto de bens materiais e imateriais como de indivíduos escapa às categorias dos antigos sociólogos, sobretudo às de ator social, campo social etc.¹⁴ No contexto globalizado resultante contraditoriamente de uma maior concentração de poderes a produção em todos os seus níveis possíveis é definida, segundo Souza Santos, como uma grande e variada “monocultura” contra a qual se contraporía uma nova “ecologia dos saberes”:

¹³ Como o faz, ao contrário, Pierre Lévy a respeito de sua *ecologia cognitiva* a qual se inspira em boa medida das ideias de Bateson : « ... a epidemiologia das representações nos diz muito pouco sobre o *pensamento coletivo* enquanto tal, o qual devemos fazer constar do programa de pesquisa da ecologia cognitiva. As teses da antropóloga Mary Douglas lançaram alguma luz sobre este último ponto, após os trabalhos de Gregory Bateson e de sua escola. No prolongamento da cibernética, Gregory Bateson contribuiu para difundir a ideia de que todo sistema dinâmico, aberto e dotado de um mínimo de complexidade possui uma forma de ‘*mente*’. A aplicação deste princípio aos grupos familiares goza de certo sucesso desde fins dos anos sessenta », *As Tecnologias da Inteligência*, São Paulo, 34, 2010, p. 139-140.

¹⁴ Esta também é uma posição partilhada por muitos sociólogos, cientistas políticos e filósofos. Gostariamos de mencionar ao menos o trabalho acurado de Danilo MARTUCCELLI, *Grammairres de L’Individu*, Paris, Gallimard [Folio Essais Inédit], 2002.

A primeira lógica, a da monocultura do saber e do rigor científicos, tem de ser questionada pela identificação de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam credivelmente em contextos e práticas sociais declarados não-existentes pela razão metonímica. Esta credibilidade contextual deve ser considerada suficiente para que o saber em causa tenha legitimidade para participar de debates epistemológicos com outros saberes, nomeadamente com o saber científico. [...] Neste domínio a sociologia das ausências visa substituir a monocultura do saber científico por uma ecologia dos saberes. Esta ecologia dos saberes permite na só superar a monocultura do saber científico, como a ideia de que os saberes não científicos são alternativos ao saber científico. A ideia de alternativa pressupõe a ideia de *normalidade* e esta, a ideia de *norma*, pelo que, sem mais especificações, a designação de algo como alternativo tem uma conotação latente de subalternidade¹⁵ [grifo nosso].

A necessidade de uma redefinição do conhecimento científico e social remete mais uma vez ao universo dos desafios impostos pelo *nomos* (norma, normalidade, monocultura) mesmo que particularmente o ponto crucial se apresente a nós através do *oikos*. Tal posição nos remete também a Bateson, acrescida desta vez de um elemento transformador suplementar que seria o dialogismo igualitário entra as mais diferentes culturas. Trata-se mais uma vez de um posicionamento fundamentalmente antropológico que nos faz lembrar também das reflexões de Clifford Geertz sobre o senso comum o qual, em última análise, não seria estrangeiro ao próprio Bateson. Um campo de imanências incontornável, formado pela relação entre indivíduos e no indivíduo é uma das mais fortes características do pensamento batesoniano, como bem nos

¹⁵ B. DE SOUZA SANTOS, “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, disponível em [consultado em 25/05/2010], p. 16-17. Ver também, do mesmo autor, *Fórum Social Mundial: manual de uso*, Madison, 2004 [http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/fsm.pdf], p. 18, nota 3: “Por ecologia entendo a prática de articular a diversidade através da identificação e da promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais heterogêneas”; assim como a entrevista concedida pelo autor à revista *Diversa*, 3/8 (2005) [www.ufmg.br/diversa/8/entrevista.htm – consultada em 25/05/2010]: “A ecologia dos saberes é a extensão universitária ao contrário. É a universidade preparada para se abrir às práticas sociais, mesmo quando não informadas pelo conhecimento científico, que nunca é único. O conhecimento científico tem de saber dialogar com outros conhecimentos que estão presentes nas práticas sociais e, assim, trazê-los para dentro da universidade. O que significa, eventualmente, que os alunos da universidade terão contato com líderes comunitários, que, hoje, não são credenciados para ensinar na Academia, mas, provavelmente, podem trazer a ela sua experiência. É isso exatamente o que faço, na minha experiência como sociólogo, como lema da minha vida profissional. É integrar as grandes teorias epistemológicas, abstratas, às práticas concretas”.

lembra Alban Bensa, em uma comparação bastante útil entre esta linha e a das tradicionais sociologias francesas pós-durkheim, por um lado pautadas na sociedade como instância maior e determinante de sua própria ordem e, por outro lado, com a extrema individualização do objeto e do sujeito social realizada pela escola antropológica de Mead, Benedict e Linton. Parece ser este caráter socio-ecológico presente na própria definição de mente (*mind*) que se manifesta como herança intelectual revigorada pela sociologia contemporânea:

Todo sistema fundamentado em acontecimentos e objetos e que dispõe de uma complexidade de circuitos causais e de uma energia relacional adequada apresenta, sem dúvidas, características ‘mentais’[...]. As características ‘mentais’ são inerentes ou imanentes ao conjunto considerado como uma *totalidade*.

A maior virtude da análise de Souza Santos, por fim, é propor que a mudança necessária da racionalidade ocidental só pode ocorrer abandonando-se em parte esta própria racionalidade. Mais uma vez nos deparamos com o que parece ser a carga indelével transmitida pela ecologia - como prática, ciência naturalista ou conceito filosófico – ao longo de sua história, ou seja, a impossibilidade de uma política fora de um *logos* sempre limitado pelas fronteiras impostas historicamente pela domesticidade.

A *oikonomia* tomaria sempre o caminho de Ulisses. Este retorna sobre si mesmo ou sobre os seus, ele não se distancia a não ser em vista de se *repatriar*, para retornar ao lar *a partir* do qual a partida é dada como também a parte assignada, o partido, o lote cabível, o destino comandado (*moira*). O ser-perto-de-si da Ideia no Saber Absoluto seria odisseico nesse sentido, aquele de uma *economia* e de uma *nostalgia*, de um “mal du pays”, de um exílio provisório com falta de reapropriação.

É a um *logos extra muros* que parecem acenar incessantemente autores como Bateson, Souza Santos e Latour. É esta aparente externalidade do político atrelado fortemente pelo discurso da Ecologia (Ecologia dos Saberes, Ecologia Política, Ecologia Humana etc.) a trajetória de uma racionalidade da qual ela estaria excluída que torna problemática as propostas consideradas até aqui e exemplificadas pelos textos fundamentais discutidos em nosso artigo. Deixemos claro que a externalidade do político não é assim pela contraposição sólida a centralidade do ecológico em nossa argumentação. Os dois termos em cena são mutuamente excludentes segundo as bases genealógicas e historiográficas

tratadas brevemente neste texto e é esse território indefinido que em si estabelece a externalidade. Uma externalidade do político que deve se manter como externalidade, talvez, como território de afastamento, de deriva e de errância, justamente a-nômico, uma anomia política em face do pensamento ecológico. Seu fora, lugar de nômades. As fronteiras poderiam se tornar mais permeáveis de modo que o *oikos* da Ecologia e o *logos* da política e da economia pudessem contaminar-se mutuamente em um sentido para além daquele observado de modo geral até agora, encurtando as distâncias, a distância até um ponto, talvez, em que não se opte mais pela dicotomia. Encurtar a distância existente em relação ao fora, sem sedentarizá-lo.

Conclusão

Seria esta uma conclusão plausível? Desde nossa breve apresentação sobre os limites estruturais e genealógicos da ciência e do discurso da Ecologia, de sua vocação doméstica e não política até a tentativa de Bateson para criar uma nova ciência na urgência de uma consciência profissional e ética, seria portanto possível afirmar que seria somente através de uma reconfiguração histórica do *logos* que mais uma vez a *polis* teria os meios de dialogar proficuamente com o *oikos*? A Ecologia Política surgida nos últimos 20 anos não deveria ser chamada preferencialmente de Ecologia Filosófica já que atualmente a primeira parece patinar sobre a necessidade de definição de objetos e métodos e sobre um ativismo social tão honesto quanto confuso?

Haveria muito ainda a ser dito sobre esta mudança de racionalidade, ou de *episteme* depois da publicação de *As Palavras e as Coisas* de Michel Foucault em 1966, por exemplo. Obra fundamental de segunda metade do século XX, ela aparece como uma interlocutora silenciosa em textos bastante evocativos para os ambientalistas, ecologistas e ecólogos como os de Castoriadis e Koyré, ao mesmo tempo em que irriga assim boa parte do pensamento do próprio Souza Santos. Tudo o que Foucault apresenta sobre as transformações da “História Natural”, ou o que ela é até o século XIX aproximadamente, deveria ser convocado para completar nossa reflexão presente. Os traços desta antiga História dos seres vivos (e não da vida nem do homem) permanecem ainda em autores como Haeckel e em sua definição de Ecologia, mesmo que ele entreviesse a estreiteza da concepção de História Natural (*Naturgeschichte*) do século XVIII, e em outros como Bateson, desejoso de se fiar aos *fundamentais* e as suas condições de nascimento de dois séculos atrás.

Uma segunda etapa deste trabalho deveria explorar mais profundamente a exigência de um novo *logos* para o *oikos*, mas com relação aos processos históricos descontínuos que com um movimento vago arrebatam nossas próprias tentativas de criar uma nova racionalidade e uma nova política livres das amarras da continuidade de uma forma de pensar que limita o pleno desenvolvimento da Ecologia e da Ecologia dos Saberes. Junto a isso seria proveitoso levar em consideração para o posicionamento atual da Ecologia face à Política os instrumentos forjados também por Foucault para o reconhecimento e crítica do biopoder (ou biopoderes) e da biopolítica que interferem de modo pulverizado

simultaneamente nos campos da política, da economia, da cultura, da natureza, da medicina e das instituições e práticas disciplinares. Desta maneira a Ecologia e a racionalidade nova que ela parece desejar, transposta na necessidade expressa pela sociologia e a antropologia, não apenas deve lidar frontalmente com a sua relação existencial com a Economia e com seu *nomos* distanciando-se da Biologia, mas repensar sua captura pelos mecanismos instituídos e mais cotidianos do biopolítico. O bio-(poder/político) é a maximização da despolitização de um *logos* pleno pensado a partir das relações entre o homem e seu meio natural. As antigas oposições entre *logos* e *physis*, entre *nomos* e *physis*, podem não ser mais pertinentes, mesmo que nos sirvam sempre de ancoragem teórica, como pode ser hoje a oposição entre *oikos* e *bios*. Seria a natureza, depois de séculos de domesticação, submetida agora a um processo de disciplinarização que escapa silenciosamente ao alcance do discurso dos ambientalistas e ecologistas? Ou ainda, se nos fosse possível seguir um caminho inspirado por Gilles Deleuze, no qual a Ecologia, fraturando-se a ponto de quase desaparecer, se nomadizasse, se aproximasse das potências já contidas em um “nomos nômade, sem cerca, sem propriedade e sem medida” em oposição a um “nomos sedentário”, aquele que foi privilegiado pela cópula com o *oikos*, com a domesticidade, com as fronteiras. No lugar da ordenação e da hierarquia discursiva dos seres sob a dominação de uma ciência, a distribuição horizontalizada de todos estes seres sobre um território aberto, uma “distribuição de errância”. A Ecologia, deixando de ser o que seu nome lhe impõe, poderia vira a ser o que seu desejo lhe dita.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer I**. Le pouvoir souverain et la vie nue. Paris: Seuil, 1997, p. 10.

_____. **Le Règne et la Gloire**: pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. *Homo sacer*, II, 2, Paris, Seuil, 2008, p. 29 e p.52.

BENVENISTE, ÉMILE. **Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes**. I, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 152.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa** (1912).

EGERTON, Frank N. **A History of the Ecological Sciences**: Early Greek Origins. *Bulletin of the Ecological Society of America*, 89/1 (2001), p. 93-97.

GAUCHE'T, Marcel. **Le Désenchantement du Monde**: une histoire politique de la religion. Paris, Gallimard (Folio/Essais), 2005 (1985), p. 142.

HAECKEL, Ernst. **Generelle Morphologie des Organismen**. Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1866.

HOBSBAWN, Eric. **A Era das Revoluções**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, p. 301-320.

LATOUR, B. **Políticas da Natureza**. Como fazer ciência na democracia. São Paulo, Edusc, 2004, p. 13.

LEFF, Enrique. **Ambiente e Movimentos Sociais**: saber ambiental. Petrópolis, Vozes, 2001, p. 96-117.

LE GOFF, Jacques. **Progresso/Reação**: história e memória. Lisboa, Ed. 70, s/d, pp. 209-219.

MERCHANT, Carolyn. **The Columbia Guide to American Environmental History**. New York, Columbia University Press, 2002, pp. 160-161.

PLATON, **Apologie de Socrate**. Paris, Les Belles Lettres, 1970. Ver o comentário de Michel Foucault em *Le Gouvernement de Soi et des Autres*. *Cours au Collège de France* (1982-1983), Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2008, pp. 286-296.

PLATON, **Apologie de Socrate**, Paris, Les Belles Lettres, 1970. Ver o comentário de Michel Foucault em *Le Gouvernement de Soi et des Autres*. *Cours au Collège de France* (1982-1983), Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2008, p. 286-296.

SCHMITT, Carl. **Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum**. Paris, PUF, 2001 [1988], pp. 70-83.

TICHI, Cecelia. **Domesticity on Walden Pond**: a historical guide to Henry David Thoreau. Ed: W. E. Cain, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 95-122.

WARMING, Eugenius. **Ecology of Plants**: an introduction to the study of plant-communities, s/l., Arno Press, 1977, p. 2.

WORSTER, Donald. **Thoureau's Romantic Ecology, Nature's Economy**: a history of ecological ideas, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 57-111.

_____. **The Evolution of Man**: a popular scientific study . r New York, G. P. Putnam, v.2, 1912, p. 904.

LITTLE, P. E. **Ecologia Política como Etnografia**: um guia teórico e metodológico. Horizontes Antropológicos, 2006, p. 85-103.

VAYDA, Andrew P. and WALTERS, Bradley B. **Against Political Ecology**. Human Ecology, 1999, pp. 167-179.

Entre a decadência e o progresso: o estético em Wittgenstein

Edimar Brígido¹

“Melhorar a si mesmo. Está é a única coisa que se pode fazer para melhorar o mundo.”

L. Wittgenstein

Resumo: O escopo desta pesquisa repousa na análise do espaço que o motivo estético ocupa na filosofia *wittgensteiniana*. Embora a questão em evidência não faça parte da preocupação da maioria dos comentadores de Wittgenstein, nosso intuito consiste em demonstrar que o estético configura um elemento fundamental no conjunto da obra do autor, sendo uma (possível) chave para a correta compreensão do seu pensamento. Em um primeiro momento, partimos do diagnóstico acerca da relação entre a decadência e o progresso, cenário a partir do qual, em um segundo momento, as artes, e com elas o estético, surgem como uma proposta filosófica que permite ao homem superar tal decadência e questionar o suposto progresso. Por fim, analisaremos as artes em particular, usando como exemplo a arquitetura, procurando salientar a maneira pela qual a atividade artística, em Wittgenstein, se coaduna, na verdade, com uma atividade genuinamente filosófica.

Palavras-chave: Decadência; Progresso; Filosofia; Estética; Artes.

¹ Mestre e Doutorando em Filosofia pela PUCPR. É professor de Filosofia e Ética na UniCuritiba.

Abstract: The scope of this research focus on the analysis of the space that the aesthetic occupies in the Wittgensteinian philosophy. Although the issue in evidence is not the concern of most of the Wittgenstein commentators, we aim to demonstrate the aesthetic is critical in the author's work, being (possibly) a key to understand his thought accurately. At first, based on the diagnosis about the relationship between the decadence and the progress, scenario from which, later, the arts, and the aesthetic, appear as a philosophical propose that allows the man to overcome such decadence and enquire the alleged progress. Lastly, we will analyze the arts privately, using the architecture as a guide, seeking to emphasize the way in which the artistic activities, in Wittgenstein, are connected, in fact, with a genuinely philosophical activity.

32

Keywords: Decadence; Progress; Philosophy; Aesthetic; Arts.

Introdução

Aparentemente existe um descompasso, motivo de crítica para alguns comentadores, entre a obra produzida por Wittgenstein e a realidade histórica do seu tempo. Por vezes o autor do *Tractatus* foi questionado por desenvolver uma filosofia que parece não refletir os problemas que afligiam a sociedade na qual se encontrava inserido. Sua reflexão filosófica parece “totalmente distante dos problemas da época e indiferente ante as diversas tentativas que se haviam feito, ou poderiam fazer, para resolvê-los” (BOUVERESSE, 2000, p. 83).

Influenciado em boa parte pelo pessimismo *schopenhauriano*, Wittgenstein não é um pensador preocupado em estruturar teorias para solucionar os problemas do mundo, adotando uma posição mais próxima da resignação². Ainda assim, o autor está intimamente ligado com a situação da sociedade de sua época³, e faz um diagnóstico da decadência pela qual passava toda a cultura ocidental.

Wittgenstein parece convencido de que a cultura do Ocidente estava em um processo de decadência irreversível. Deste modo, adota uma posição ambivalente frente ao processo diagnosticado: ao mesmo tempo se posiciona firmemente contra a decadência pela qual passa a civilização europeia, deixa claro que o mundo em que está vivendo já não é mais o mundo que gostaria de viver. Este mundo, ideal segundo o seu ponto de vista, já havia deixado de existir em meados do século XIX.

Muitas vezes, penso se o meu ideal cultural será um ideal novo, isto é, contemporâneo, ou se promanará do tempo de Schumann. Tenho, pelo menos, a impressão de que ele dá continuidade a esse ideal, embora de um modo diferente de como na altura ele efetivamente se manteve. Isto é, a segunda metade do século dezenove foi excluída. Tratou-se, devo dizê-lo, de um desenvolvimento puramente instintivo e não do resultado de uma reflexão. (WITTGENSTEIN, 2000, p.15)

² Conforme salienta Bouveresse: “a reação de Wittgenstein aos acontecimentos históricos que perturbaram o mundo em que vivia foi certamente mais próximo da resignação ou do puro e simples fatalismo, que o desejo de opor-se abertamente ao inaceitável” (BOUVERESSE, 2000, p. 89).

³ Nesta pesquisa toma-se como pressuposto as convicções de Von Wright e A. Kenny e defende que é legítima a tendência de ver os problemas lógicos, bem como toda a atividade filosófica de Wittgenstein, iluminados pelo contexto histórico da cultura vienense (VALLE, 2003, p. 50).

O autor vienense não faz questão de esconder sua antipatia pela sociedade contemporânea, bem como seu sentimento de pertencer a um mundo que estava desaparecendo, ou que praticamente já havia desaparecido, conforme ele próprio afirma: “Sinto-me um estranho no mundo. Se não se tem laços com a humanidade nem com Deus, então se é um estranho” (WITTGENSTEIN *apud* MONK, 1995, p. 455).

A decadência, a qual é diagnosticada por meio da morte de uma grande cultura⁴ e pela crise dos seus valores, é considerada por ele como uma maneira de ver e medir as coisas que podem parecer esclarecedoras.

O meu próprio pensamento sobre a arte e os valores é muito mais desiludido do que teria sido possível aos homens de há 100 anos. Todavia, tal não quer dizer que seja mais correto por causa disso. Significa apenas que, no primeiro plano do meu espírito, tenho exemplos de degeneração, que no deles não estavam presentes. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 116)

É necessário compreender que a decadência não é da arte, ou da cultura em si, e sim, do homem. O homem está decadente e isso reflete nas artes, na religião e na cultura. Ao manifestar antipatia pela época em que vive, ele não pretende desqualificar esta sociedade, tampouco pretende emitir um juízo de valor a respeito, o que ele próprio assegura:

Não se trata de um juízo de valor. Tal não quer dizer que aceite o que hoje em dia passa por arquitetura como se fosse arquitetura, ou que não se aproxima do que se chama música moderna com a maior suspeita (embora sem compreender a sua linguagem), mas, por outro lado, o desaparecimento das artes não justifica que se julgue depreciativamente tal tipo de humanidade. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 17)

Submerso nesta correnteza caracterizada por uma civilização decadente, o autor do *Tractatus* procura superar os problemas do seu tempo e os seus dramas pessoais, escrevendo uma obra aparentemente atemporal, as *Investigações Filosóficas*, a qual se desprende de uma realidade alheia a qual o autor estava vivendo.

O avanço das ciências e o suposto progresso tecnológico, característico do novo modelo de mundo, são motivo de contradição, pois são os únicos e

⁴ A “morte de uma grande cultura” deve ser entendida como aquela anunciada por Weininger, e identificada no declínio da arte e da música, o que caracteriza a decadência dos tempos modernos (MONK, 1995).

verdadeiros responsáveis pela decadência cultural que atinge grande parte do continente europeu. O desafio para o filósofo de Viena consiste em superar as dificuldades inerentes à época e desenvolver uma atividade filosófica honesta e, ao mesmo tempo, inédita. Trata-se, portanto, de tomar a filosofia como uma atividade do homem sobre ele mesmo, o que acarretaria em uma atividade terapêutica cuja consequência consiste em melhorar a si mesmo.

Melhorar a si mesmo

Frequentemente Wittgenstein era alvo de muitos pensamentos que o faziam entrar em desespero e angústia profunda. Carregava ainda o sentimento de culpa por haver nascido em uma família tão abastada financeiramente. Sentia-se um pecador, procurava livrar-se desta condição de diversas maneiras e por praticamente toda a sua vida.

Seu vínculo com o mundo no qual vivia e com o qual era obrigado a se relacionar, mesmo contra a sua vontade, era tratado por ele como um assunto privado. O seu intento estava em construir uma filosofia que não estivesse estruturada sobre a sua realidade pessoal. Seu descontentamento com a época presente não deveria ser traduzida em sua obra filosófica. Esta é uma posição que ele admirava também em outros autores e artistas, como por exemplo Franz P. Schubert, grande compositor austríaco.

Fica evidente que Wittgenstein procurou produzir uma obra que apresentasse o mesmo contraste e que realizasse este mesmo tipo de sublimação, uma obra que fosse considerada atemporal, livre das influências do tempo, na qual não transparece os seus problemas pessoais, sua miséria moral, seus dilemas, nem tampouco, seu descontentamento com a sociedade em geral.

Desta forma, ele procurou evitar por todos os meios possíveis que sua filosofia fosse vista como uma expressão direta de sua personalidade (BOUVERESSE, 2000). É justamente a esta vaidade que um filósofo verdadeiro deveria resistir, caso contrário estaria condenado a ser um filósofo sem autenticidade, condenado a ser como “um proprietário de casas miseráveis” (RHEES, 1989, p.198).

Muitos comentadores concordam com a ideia de que Wittgenstein preferiria ter vivido em outra época, na qual a filosofia estivesse à altura de produzir algo mais grandioso e valioso. Em todo o caso, estava convencido de

que uma época que se valha, não deveria produzir uma filosofia, nem mesmo uma arte, que não esteja dentro de suas possibilidades. Nas palavras de Russell: “(Wittgenstein) tem a sensibilidade do artista ao achar que deve produzir algo perfeito ou então absolutamente nada” (*apud* MONK, 1995, p. 66). O que parece estar em questão aqui é o rigor *wittgensteiniano*, que cobra de si e dos outros uma profunda autenticidade, sem a qual a filosofia não passaria de uma atividade sem sentido.

Wittgenstein parece ser sumariamente pessimista em relação a condição humana de sua época, e não acreditava na possibilidade de uma grande mudança desta realidade. Aceitava a desordem política como uma fatalidade, a qual era praticamente impossível alterar seu curso. Prova disso foi o que escreveu a Drury, em 1936, fazendo referência as atrocidades decorrentes da Primeira Guerra Mundial: “Hoje em dia está na moda insistir nos horrores da última guerra. Para mim não pareceu tão horrível. Na atualidade há coisas igualmente horríveis que se produzem ao nosso redor; simplesmente não queremos vê-las” (RHEES, 1989, p. 144).

A decadência, a violência e as guerras eram entendidas como consequência inevitável de uma construção social. Tratava-se de uma realidade a qual não poderia ser alterada por meio de políticas públicas, repressão ou de qualquer outra forma de força externa. A solução deveria partir do interior da humanidade e se manifestar no mundo exterior.

Em outra ocasião escreveu fazendo referência aos horrores cometidos por Hitler: “Não é necessário enfurecer-se, mesmo contra Hitler; muito menos com Deus” (WITTGENSTEIN, 1980, p. 73). Parecia convencido de que era inútil rebelar-se contrário ou buscar meios para mudar tal situação. A reação de Wittgenstein aos acontecimentos históricos que acometiam o mundo em que vivia foi uma atitude de olhar o mundo sem com ele se confundir.

Era inquestionável para Wittgenstein que uma mudança verdadeira no âmbito social só ocorreria se, primeiro, ocorresse uma mudança no âmbito pessoal, no interior de cada pessoa. “Melhorar a si mesmo”, Wittgenstein diria mais tarde a vários de seus amigos, “está é a única coisa que se pode fazer para melhorar o mundo” (WITTGENSTEIN *apud* MONK, 1995, p. 31). Acreditava e defendia que a verdadeira mudança é interior e que se reproduz no mundo objetivo dos fatos, e não o contrário, como defendiam alguns de sua época, como Karl Kraus,

por exemplo. Porém, advertia que esta mudança não deveria ser forçada por meio de uma teoria da ética ou da moral, como a Tradição insistentemente procurou fazer. Esta maneira de conceber a possibilidade de transformação do mundo será melhor estruturada nos anos que se seguem, quando o autor apresenta o conceito de olhar que transforma o mundo, o olhar *sub specie aeterni* (sob a forma do eterno), conceito fundamental para compreender a estética wittgensteiniana, que “corresponde a uma perspectiva ou, se se preferir, um modo de ver, olhar ou contemplar o mundo” (CRESPO, 2011, p. 220).

Em uma carta de 1912, Russell escreve: “[Wittgenstein] abomina a ética e a moral em geral; quer ser totalmente impulsivo e pensa que assim deve ser” (McGUINNESS, 1991, p. 116). Se faz necessário salientar que o que Wittgenstein abominava não era a ética em si, mas os esforços empreendidos para fundá-la em um discurso teórico, pois, considerava esta tentativa uma verdadeira falta de integridade. Ao contrário, seus esforços eram a favor de uma moral estruturada na verdade, na autenticidade, na sinceridade para consigo mesmo, para com os próprios impulsos, ou seja, uma moral que partisse da interioridade em vez de ser imposta de fora por regras, normas, princípios, valores e deveres. Em um dos seus encontros no Círculo de Viena disse, fazendo referência a Schopenhauer: “Pregar a moral é difícil, fundamentá-la é impossível” (WITTGENSTEIN, 1973, p. 118).

Wittgenstein acreditava estar certo e defendia a ideia de que sobre alguns assuntos é impossível falar a respeito. A ética, a estética e a religião fazem parte deste seleto grupo que caracteriza o inefável. Destas, a única coisa possível a se fazer é mostrá-las.

Sobre o progresso

Diante de toda a realidade pela qual passava a civilização europeia, Wittgenstein identifica no declínio cultural e no triunfo dos princípios desorganizadores a característica essencial da época moderna. Suas considerações a respeito do futuro da civilização científica e técnica podem ser resumidos na “visão apocalíptica do mundo.”

A visão verdadeiramente apocalíptica do mundo é a de que as coisas *não* se repetem. Não é absurdo acreditar, por exemplo, que a era da ciência e da tecnologia é o princípio do fim da humanidade; que a ideia de um enorme progresso é uma ilusão, bem como a

ideia de que a verdade será finalmente conhecida; que nada há de bom ou desejável no conhecimento científico e que a humanidade, ao procura-lo, está a cair numa armadilha. Não é de modo algum óbvio que as coisas não sejam assim. (WITTGENSTEIN, 1980, p. 86)

Boa parte da concepção apocalíptica tem suas bases na influência que Kraus e outros pensadores e artistas exerceram sobre a sua visão de mundo. Em um texto intitulado *Apocalipse*, Kraus faz referência à Primeira Guerra Mundial como a guerra da técnica e da indústria. Defendia que se tratava de uma guerra contra a natureza e que ao final, quem seria prejudicado e pagaria a conta era o próprio homem, afinal, segundo as suas considerações, “fomos bastante sofisticados para construir a máquina e somos muito primitivos para nos servir dela” (KRAUS, 1974, p. 11).

Comungando desta mesma perspectiva, Wittgenstein parece convencido de que o avanço ilimitado e possivelmente duradouro do progresso científico e técnico poderia gerar ainda mais destruição e miséria, em detrimento da paz. Em 1947, faz uma notável observação a este respeito:

A ciência e a indústria, e o seu progresso, podem vir a ser a coisa mais duradoura no mundo moderno. Provavelmente qualquer especulação sobre um futuro colapso da ciência e da indústria não é, por enquanto e por um longo período de tempo, mais do que um sonho; talvez a ciência e a indústria, responsáveis por misérias infinitas no decorrer do tempo, venham a unir o mundo – quero dizer, a condensá-lo numa única unidade, em que decerto a paz será a última coisa a habitar. Pois a ciência e a indústria decidem guerras, ou pelo menos assim parece. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 95)

Tanto Kraus quanto Wittgenstein compartilham da mesma crítica ao aparente progresso da ciência, e a consideravam perigosa para a sua e para as futuras gerações. Tanto um quanto o outro entendem que essa forma de progresso não passa de uma “estupidez humana”, uma vez que visa unicamente saciar a sede de poder por parte de alguns, em detrimento daquilo que é essencial, “da vontade de essência” (Wille zum Wesen). No texto da *Conferência sobre ética*, defende que o olhar científico não pode reconhecer o bom ou o belo, a ética ou a estética, pois se trata de um olhar que só pode reconhecer os fatos:

[...] todos sabemos o que na vida cotidiana seria chamado um milagre. É óbvio que é simplesmente um acontecimento de um

gênero que nunca antes tínhamos visto. Agora suponham que um tal acontecimento acontecia. Imagine-se o caso que num de vocês subitamente crescia uma cabeça de leão e começava a rosnar. Certamente isso seria a coisa mais extraordinária que eu podia imaginar. Mal tivéssemos recuperado da nossa surpresa, sugeriria chamar um médico e mandar o caso ser analisado cientificamente e, se não o magoasse, mandava-o vivissecar. E para onde tinha ido o milagre? Pois é claro que quando olhamos desta forma tudo o que era miraculoso desapareceu; a não ser que o que queremos dizer com este termo seja meramente um fato ainda não explicado pela ciência, o que, mais uma vez, significa que falhamos até agora em agrupar este fato com outros num científico. Isto mostra o absurdo de dizer ‘a verdade é que o modo de a ciência olhar um fato não é o modo de o ver como um milagre’. (WITTGENSTEIN, 2005, p.43)

O olhar científico e dogmático, ao proceder analítica e causalmente, não pode encontrar qualquer valor, não permite experimentar o espanto que há, ou ficar entusiasmado com um aspecto particular da vida (CRESPO, 2011), pois encontra-se atrelado, mais do que nunca, a uma espécie de crença no suposto poder ilimitado do saber científico.

Ao tomar o progresso como uma marca de seu tempo, o autor do *Tractatus* faz questão de frisar que isso não significa necessariamente que essa época progride. Trata-se de uma propriedade muito mais formal que material, não é possível saber que forma o progresso tem. Portanto, quando alguém pensa estar progredindo, pode na verdade estar cometendo um grave erro. O que é o progresso? Como podemos identificá-lo entre os eventos do mundo real? Parece que Wittgenstein não está convencido de que realmente exista algum tipo de progresso no seio científico.

Na segunda metade do século XIX e primórdios do século XX, alguns filósofos e escritores tentaram apresentar a humanidade como se estivesse vivendo um processo de sair das trevas da ignorância para entrar na luz do conhecimento científico e tecnológico. O antropólogo escocês James G. Frazer, por exemplo, apresenta um poema intitulado *The Golden Bough* (O ramo de ouro), no qual constata que a humanidade está, aos poucos, lenta e gradualmente, deixando as trevas, partindo da magia, passando por um estágio intermediário, a qual seria a religião, até chegar à idade adulta, que seria a ciência atual.

Wittgenstein, ao tomar conhecimento desse escrito, fez questão de apresentar seu parecer desfavorável, fundamentando sua crítica e justificando que essa não seria a maneira adequada de interpretar a sua época. De acordo com Bouveresse (2000, p.111),

Wittgenstein considera que um ponto de vista assim é precisamente uma forma típica de superstição, e quando fala da ‘obscuridade’ de nossa época provavelmente não só pensa, como outros, nos horrores e na destruição produzidos por ela, mas também, e de maneira importante, em o que ele chama de seu espírito, isto sim, é sua atitude com respeito às civilizações anteriores: dito com mais exatidão, a sua ausência de espírito.

Pode parecer, de imediato, que a atitude de Wittgenstein diante da civilização científica e técnica contemporânea foi apenas de reprovação e de silêncio que nada contribuiu para a transformação tão sonhada por muitos. Pode parecer ainda que a sua postura e a sua resistência em fazer parte do grupo daqueles que esbravejaram contra a modernidade e o declínio cultural da humanidade parecessem uma atitude menos nobre. Contudo, é possível considerar que Wittgenstein havia reagido, na maioria dos casos, de acordo com a sua consciência, e, assim, preferiu *mostrar* uma postura antes de se deter apenas ao *falar*, como muitos fizeram.

Nesse tocante, as artes aparecem como uma possibilidade de exercitar a dimensão do mostrar⁵. Em síntese, Wittgenstein procurou viver intensamente aquilo que se tornou sua recomendação usual: “*Nur Kein Geschwätz!*” (Chega de barulho!). Essa informação contribui para clarear alguns aspectos que caracterizam a vida e a atividade filosófica desse pensador, bem como a maneira como ele vai desenvolver sua relação com a estética e com as artes em particular.

Wittgenstein e as artes em particular

No primeiro momento de sua atividade filosófica, Wittgenstein pode ser considerado um “místico” no sentido de que ele se relaciona com o inefável, com aquilo que não pode ser dito, somente mostrado. Assim, ele busca mostrar a

⁵ Não é nosso objetivo nesta pesquisa, mas seria possível desenvolver uma analogia, respeitando as devidas particularidades, entre a postura de Wittgenstein com relação as artes, e aquela que fora adotada séculos antes pelos filósofos italianos, postuladores do Humanismo que vigorou durante os séculos do Renascimento (XV-XVI). Porém, esta nota possui apenas um caráter provocativo, deixando os possíveis desdobramentos dessa analogia para pesquisas futuras.

ética, a religião, a arte e a estética, coisas que não podem ser ditas simplesmente porque não cabem no mundo. Para melhor compreender a atitude de Wittgenstein diante do modernismo, marcado pelo culto à ciência, e às artes em particular, se faz necessário recorrer ao prefácio de um texto de Rudolf Carnap, intitulado *La construcción lógica del mundo (A construção lógica do mundo)*, no qual se caracteriza a corrente progressista, típica das duas primeiras décadas do século XX, na Áustria. O prefácio defende que:

Não devemos enganar-nos a respeito do fato de que as correntes atuais do campo da metafísica filosófica e religiosa, que se opõem à atitude científica, tem em nossos dias grande influência. Porém, o que é que nos dá confiança de que será ouvida nossa exigência de claridade e de uma ciência livre da metafísica é a intenção ou, para dizê-lo de uma maneira mais cuidadosa, a crença, de que as forças opositoras pertencem ao passado. Nós sentimos a semelhança interna que tem a atitude em que se fundamenta nosso trabalho filosófico, com a atitude mental que em nossos dias repercute nos mais diversos campos da vida. Sentimos esta mesma atitude com as correntes da arte, especialmente com a arquitetura, assim como aquelas correntes que se esforçam por alcançar novas formas para uma vida humana que tenha sentido, tanto pessoal como coletivamente; novas formas para a educação e para a organização externa em geral. Sentimos por toda parte a mesma atitude básica, o mesmo estilo no pensar e no fazer. É um modo de pensar que exige claridade em todas as coisas, mas que, porém, reconhece que o entrelaçamento da vida nunca nos será completamente transparente. É uma mentalidade que quer dedicar uma atenção cuidadosa a cada detalhe da estrutura total, buscando a harmonia entre todas as pessoas. Nosso trabalho se alimenta da convicção de que este modo de pensar pertence ao futuro. (CARNAP, 1988, p. viii)

A filosofia característica do Círculo de Viena, representada pela citação acima, não se restringe somente a sua pretensão de eliminar a metafísica e pelo seu intento de introduzir na filosofia métodos de trabalho parecidos, ou iguais, aos utilizados na ciência, mas também por sua luta em prol de um programa de reformas sociais e políticas. Assim, como escreve Carnap, grande parte dos filósofos esperavam ver os avanços daquilo que chamavam de filosofia do futuro, uma filosofia científica que, mais cedo ou mais tarde, estava para nascer.

Nesse contexto, Wittgenstein era considerado uma referência para os membros do Círculo de Viena, conforme recorda Olga Taussky-Todd: “Wittgenstein era o ídolo do grupo. Eu posso atestar. Uma questão que era debatida poderia ser resolvida citando o *Tractatus*” (TAUSSKY-TODD, 1987, p. 40). Porém, as reações de Wittgenstein não correspondiam em nada ao que esperavam, pelo contrário, sua postura era bastante distante da deles, como o próprio Carnap escreve: “Às vezes eu tinha a impressão de que a atitude deliberadamente racional e impassível do [modelo] científico, e igualmente toda ideia que tivesse algum sabor das ‘luzes’, repugnavam Wittgenstein” (CARNAP, 1988, p. 26). Ao que tudo indica, parece que Carnap não estava equivocado.

A oposição de Wittgenstein fica clara quando escreve um primeiro esboço do prefácio à obra *Observações filosóficas*:

Este livro é escrito para os que compartilham do espírito que preside a sua escrita. Este não é, segundo creio, o espírito da corrente mais importante da civilização americana e europeia. O espírito desta civilização manifesta-se na indústria, na arquitetura e na música do nosso tempo, no seu fascismo e no seu socialismo, e é estranho e desagradável ao autor. Não se trata de um juízo de valor. Tal não quer dizer que ele aceite o que hoje em dia passa por arquitetura como se fosse arquitetura, ou que não se aproxima do que se chama música moderna com a maior suspeita (embora sem compreender a sua linguagem), mas, por outro lado, o desaparecimento das artes não justifica que se julgue depreciativamente tal tipo de humanidade. Em épocas como esta, as naturezas genuínas e fortes põem de parte as artes e viram-se para outras coisas e, de uma maneira ou de outra, o valor do indivíduo encontra forma de se exprimir. Não evidentemente da mesma maneira que numa época de elevada cultura. (WITTGENSTEIN, 2000, pp. 19-20)

A questão central aqui é o “progresso”. Wittgenstein não acreditava em um progresso moral por parte da humanidade, o que resulta na decadência. A decadência do progresso se dá precisamente porque não existe uma mudança na condição de vida das pessoas. Ele próprio assegura isso ao fazer referência a uma frase de Nestroy: “Em geral, o progresso tem uma particularidade de parecer muito mais grande do que realmente é”. (BOUVERESSE, 2000, p. 118).

Fica clara a posição contrária de Wittgenstein à forma de pensamento imposta pela ciência, defendida pelos partidários do Círculo de Viena, e pelos demais simpatizantes do movimento modernista e do “espírito das luzes”.

Parece convencido de que a sociedade de sua época comete um erro grosseiro ao outorgar a si própria o privilégio de desenvolver essa forma de conhecimento, o qual pode ser expresso de outras formas, não apenas por meio da ciência. É por isso que Wittgenstein afirma que a filosofia não pode ser uma ciência (tal como a estética e a ética), mas ela é, na verdade, como a arquitetura e só deveria ser poesia (CRESPO, 2011).

Em meio a esse cenário, do ponto de vista artístico, parece contraditório constatar que o autor do *Tractatus* é considerado um representante típico do movimento modernista vienense, uma vez que ele não “teve praticamente nenhum vínculo direto com o meio intelectual e artístico com o que se tem mais ou menos o costume de vinculá-lo” (BOUVERESSE, 2000, p. 120). Por outro lado, parece convencido de que as grandes obras culturais ficaram num período anterior ao seu o qual já não existe mais. Considerava os grandes clássicos, que são a expressão da verdadeira arte, especialmente Lessing, Goethe e Schiller, um antídoto contra a produção literária de sua época, a qual, com raras exceções, deixava clara a sua depreciação. Em uma troca de correspondências com Russell, reforça suas convicções: “Fico feliz que tenha lido as vidas de Mozart e Beethoven”, e conclui, “esses são os verdadeiros filhos de Deus” (WITTGENSTEIN *apud* MONK, 1995, p. 65).

Wittgenstein utilizava frequentemente seus (poucos) autores favoritos para ilustrar e clarear uma discussão filosófica. Todas as relações que desenvolveu com a literatura, a filosofia e com as artes em geral, foram marcadas pela mesma exigência de qualidade e profundidade, o que não significa diversidade. Aparentemente não era um homem interessado em ampliar seu horizonte de preferências culturais, tinha uma tendência de voltar constantemente a um pequeno número de obras que considerava fundamental, repetia a leitura de um mesmo poema várias vezes, uma característica necessária para apurar o olhar e ver de forma correta.

No caso da música, a atitude de Wittgenstein parece a mesma. McGuinness escreve:

Para ele e para sua família, a música era a música vienense, desde Haydn até Brahms. Não via a necessidade de mudar: a obra de Berg, por exemplo, lhe parecia um escândalo. O repertório clássico continha mais do que era necessário para refletir sobre toda a sua vida. Sua relação com a música, assim entendida, era como a sua

relação com a língua materna: não sentia a necessidade de buscar meios de expressão fora dela. Esta foi a sua atitude para com a música durante toda a sua vida, e assim também foi a sua relação juvenil com certa corrente da cultura (essencialmente) alemã, até o momento em que o amadurecimento e a guerra trouxeram novas dimensões a sua sensibilidade. (MCGUINNESS, 1991, p.33)

Em sua relação, com a música mais especificamente, “para a qual parecia especialmente dotado e com a que estava familiarizado desde a sua infância pelo patrocínio familiar e pelo entorno cultural da Viena de fim de século” (MARRADES, 2013, p. 13), destacam-se duas coisas: por um lado, seu interesse pelo problema do significado e a compreensão na música, e as conexões entre a música e a linguagem; por outro lado, seu apreço pela música clássica e sua antipatia pelo modernismo, entendido como um sintoma evidente do fim de uma grande cultura.

Wittgenstein manteve uma relação bastante próxima com o jovem matemático David Pinsent, morto durante a Primeira Guerra Mundial. Monk (1995) sublinha que o um dos laços mais forte entre os dois era a música; de fato, a música foi o que os uniu – afinal, ambos sentiam uma veneração especial por Schubert. Em diversos momentos os dois se encontravam e, enquanto Pinsent tocava no piano, Wittgenstein assobiava a melodia de suas canções. Bouveresse assegura que “todas as pessoas que tiveram a oportunidade de escutar Wittgenstein interpretar desta maneira algumas obras clássicas confirmam a veracidade e a intensidade da execução que ele era capaz de produzir por este meio” (BOUVERESSE, 2000, p. 126).

Durante sua vida, o pensador de Viena revelou-se como um verdadeiro crítico e um aguçado apreciador da boa música, a qual considerava “a mais sofisticada de todas as artes” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 23), fundamentando de forma clara e justificando o motivo de suas rigorosas preferências.

Essa maneira de se relacionar com as artes e com a cultura em geral demonstra que Wittgenstein tinha seus próprios critérios de avaliação. Não se deixava influenciar pela moda ditada pela cultura vigente. Pelo contrário, deixava claro que as produções do seu tempo não lhe diziam absolutamente nada. Monk recorda que o que “ele ardentemente desejava era uma cultura que tratasse a música, a poesia, a arte e a religião com o mesmo respeito e seriedade com que a nossa sociedade atual trata a ciência” (MONK, 1995, p. 454), o que,

evidentemente, não configura a conjuntura da sociedade europeia pós-moderna.

Wittgenstein se considerava e se apresentava como um homem de outra época e de outra cultura. Não fazia esforços para tentar se adaptar às condições da sociedade e tampouco procurava agradar aos seus contemporâneos. Sua relação com a sociedade era limitada ao campo do trabalho, no qual evitava manter vínculos de dependência com respeito a ele. Desse modo, tratando da sua relação com sua condição de vida, trabalho, amizades, de suas preferências filosóficas, artísticas e literárias, sempre se limitou ao que realmente correspondia a suas necessidades, àquilo que considerava uma expressão de honestidade, e ignorava abertamente todo o resto. Não aceitava a ideia de admirar algo por imposição ou simples convenção. Mantinha suas preferências, de acordo com seus critérios, independentemente da opinião alheia, ainda que isso pudesse parecer constrangedor para aqueles que o rodeavam. Em algumas ocasiões, seu gosto e seus autores preferidos faziam parte de uma classe considerada secundária e de menor importância, longe daqueles consagrados pela aclamação popular e oficialmente reconhecidos pelos críticos. Ainda assim ele não se deixava influenciar, era como se isso não lhe fizesse a mínima diferença.

45

É compreensível essa atitude se for levado em consideração o fato de que ele observava com desconfiança todas as formas de otimismo modernistas, tanto de ordem social, política, religiosa, artístico ou cultural.

Um elemento essencial que contribui para reforçar a maneira como Wittgenstein se relaciona com as artes e com a cultura em geral pode ser identificado no ano de 1914, quando ele resolve doar anonimamente parte de sua herança para alguns artistas que estavam passando por dificuldades. Embora a maioria dos beneficiados pela doação fossem poetas e escritores, a relação de Wittgenstein não se limitava somente ao âmbito da literatura e da música: alcançava o mundo da escultura e até mesmo da arquitetura.

Do exposto é possível concluir que o pensador de Viena, embora insatisfeito com a decadência cultural da época, ao mesmo tempo nutria uma profunda relação com as artes em geral, o que nos permite identificá-lo com um esteta, sem que tenha elaborado uma teoria estética. Sua relação com as artes era mais profunda, produzida a partir da realidade concreta da vida, e não das relações formais do entendimento e da teoria. Nesse sentido, a arquitetura, também contemplada por Wittgenstein, destaca-se como modelo paradigmático

de sua atividade filosófica. Trata-se de uma demonstração daquilo que ele próprio enunciou na sua análise da lógica.

A arquitetura como atividade do mostrar

Wittgenstein (2010, p. 281), em sua primeira obra, o *Tractatus*, sustenta efetivamente que “há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico”. Sendo a estética um elemento que pertence ao inefável, é possível considerar que também a ela cabe *mostrar*, com seus próprios meios, aquilo que não pode ser dito. Deste modo, criticava a pretensão daqueles que procuravam dizer algo por meio da arte ou da ética, quando estas poderiam, no máximo, mostrar algo.

No *Tractatus Logico-Philosophicus*, ele havia tratado de resolver aquilo que considerava o problema fundamental da filosofia: delimitar nitidamente o domínio daquilo que pode ser dito e daquilo que não pode ser dito, aquilo que pode apenas ser mostrado. Nesse caso restrito, Wittgenstein compara o trabalho da filosofia com o trabalho da arquitetura.

O trabalho em filosofia – tal como muitas vezes o trabalho em arquitetura – é, na realidade, mais um trabalho sobre si próprio. Sobre a nossa própria interpretação. Sobre a nossa maneira de ver as coisas (e sobre o que delas se espera). (WITTGENSTEIN, 2000, p. 33)

46

Wittgenstein, entre os anos de 1925 e 1926, exerceu o ofício de arquiteto, quando aceitou o pedido para projetar uma casa para sua irmã. Cada detalhe foi cuidadosamente pensado por ele, afinal, tratava-se de uma “oportunidade de colocar em prática suas concepções bem arraigadas de estética arquitetônica” (MONK, 1995, p. 219).

Bouveresse insiste que a casa de Kundmannngasse “não deve ser entendida como uma espécie de manifesto modernista” (BOUVERESSE, 2000, p. 158). Embora a obra fosse de uma beleza extraordinária, dificilmente poderia se dizer que o edifício pertencia a alguma determinada escola de arquitetura. Até porque o ilustre filósofo arquiteto nunca recebeu uma formação nessa área. Grande parte dos seus comentadores, incluindo Bouveresse, parece concordar que a construção, embora lembre em muito o estilo “modernista”, deve na verdade ser identificada, em um sentido amplo, com uma arquitetura “objetiva”.

Um elemento que chama a atenção é que a obra foi construída isenta de qualquer detalhe decorativo que não tivesse uma utilidade específica. As formas

geométricas, a sobriedade e o rigor foram os traços marcantes desta construção wittgensteiniana, o que lembra, e muito, a sua forma de fazer filosofia, enfim, a sua própria visão da civilização Ocidental, conforme assegura quando escreve que: “A arquitetura immortaliza e glorifica algo. Por conseguinte, onde nada há para glorificar, não pode haver arquitetura” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 103). E ainda, de acordo com as observações de Monk, mais uma vez a relação entre ética e estética tem implicações na maneira como o filósofo concebe a arquitetura, e também as artes em geral:

Para compreender a intensidade dos sentimentos de Wittgenstein contra a ornamentação supérflua – para apreciar a importância **ética** que isso tinha para ele – era preciso ser vienense. Só um vienense, como Karl Kraus e Adolf Loos, para entender que, desde a segunda metade do século XIX, a outrora nobre cultura de Viena, que de Haydn a Schubert superara tudo o que existia no mundo, havia se atrofiado, nas palavras de Paul Engelmann, em uma “torpe cultura afetada – uma cultura transformada no seu oposto, em ornamento e máscara”. (MONK, 1995, pp. 64 – 65)

Aos olhos de Wittgenstein, uma época como a sua, a qual provavelmente não tinha nada para eternizar, tampouco para sublimar, deveria reconhecer tal realidade e tratar de não fazer algo distinto do que essa realidade. Assim é na filosofia, assim deve ser nas artes (na literatura, na arquitetura), e na própria cultura.

De acordo com os apontamentos de Bouveresse (2000), apesar de ser comum associar o nome de Wittgenstein com os movimentos vienenses mais revolucionários, ele certamente foi o contrário de um modernista, expressando sem vacilar, na década de 1930, sua antipatia e incompreensão pela civilização atual, em particular por suas formas de manifestação artística.

O próprio filósofo arquiteto deixa clara a sua posição referente à forma como as artes, e podemos entender também a arquitetura, eram representadas na sua época. Não poupou palavras a despeito de sua insatisfação com os artistas da época, nem fez questão de esconder ou de amenizar sua crítica a tal constatação.

Considerava essencial que o artista fosse autêntico, devendo expressar em sua criação um espírito que fosse de fato correspondente ao espírito de sua época. Não julgava correto fazer uma arte diferente daquela que é possível realizar. Seria desonesta uma produção artística que fizesse referência a uma

época já passada, justamente porque o artista, ao produzir uma obra, expressa nela um sentimento, uma emoção, uma aspiração que pertence àquela época e não a outras.

O que pode ou o que quer expressar uma época que, talvez, não tenha nada que expressar? A resposta sugerida por Wittgenstein, tanto em sua obra arquitetônica como no *Tractatus*, é provavelmente que, em suma, lhe falta expressar (ou mais exatamente manifestar) a forma mais pura e mais abstrata possível, com uma economia de meios que exclua a intervenção de todo elemento arbitrário ou supérfluo, algo assim como o que tem haver com as condições formais de possibilidade de expressão de algo em geral. (BOUVERESSE, 2000, p. 162)

“A arquitetura”, escreve Wittgenstein em uma observação de 1942, “é um gesto. Nem todo o movimento intencional do corpo humano é um gesto. Nem tão pouco se concebem como arquitetura todos os edifícios construídos de um propósito” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 68). Para ele, uma boa arquitetura diz algo ou dá a impressão de expressar um pensamento, de acordo com suas próprias palavras: “Lembrem-se da impressão que nos provoca a boa arquitetura, a impressão de que expressa um pensamento. Leva-nos a querer responder com um gesto” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 41). Portanto, a arquitetura é uma expressão humana, um gesto, é uma expressão, mas expressa uma impressão, pensamento ou experiência, para a qual não se encontra a expressão verbal certa, a descrição adequada” (CRESPO, 2011, p. 350).

Está claro que o ideal que inspirou a concepção da casa de sua irmã mantém uma relação direta com as ideias do *Tractatus*. A construção projetada e executada por Wittgenstein parece evocar um rigor, uma simplicidade, uma ordem e um equilíbrio, que recorda a proposição 5.4541:

As soluções dos problemas lógicos devem ser simples, pois estabelecem o padrão da simplicidade.

Os homens sempre pressentiram que deve haver um domínio de questões cujas respostas – a priori – estejam simetricamente unidas numa configuração acabada, regular. Um domínio onde valha a proposição: *simplex sigillum veri*. (WITTGENSTEIN, 1994, p. 223)

É possível considerar que o projeto arquitetônico desenvolvido por Wittgenstein tinha por objetivo sublimar e eternizar a lógica. Não se trata aqui de uma referência a uma lógica arquitetônica ou algo similar, e sim à lógica apresentada no *Tractatus*, pautada pelo critério de objetividade. Em outras

palavras, a construção da casa parece haver obedecido precisamente ao que ele denunciou mais tarde como uma exigência dogmática impossível de satisfazer.

Todo esse cenário demonstra a profunda relação que Wittgenstein mantinha com as artes em geral, de maneira especial com a música e com a arquitetura. Fica evidente também que ele não procurou estruturar nenhum tipo de teoria a respeito da produção artística; antes, procurou fazer dela uma atividade que se assemelha à atividade do filósofo, ou seja, uma possibilidade de manifestar aquilo que não cabe nas palavras, mas que se pode *mostrar*. É precisamente nesse sentido que a atividade estética se mescla à atividade filosófica, fazendo do filósofo um artista que lida com as palavras, com os gestos e com o mundo. Fica manifesto que não é possível ignorar, no pensamento e no *corpus* wittgensteiniano, questões de natureza estética, e assim, ela, a estética, se apresenta como um *motivo*, um tema, que perpassa a totalidade do conjunto da obra do autor.

Referências Bibliográficas

BOUVERESSE, Jacques. **La parole malheureuse: de l'alchimie linguistique a la grammaire philosophique**. Paris. Les éditions de minuit, 1971.

FANN, K.T. **El concepto de filosofia en Wittgesntein**. Madrid: Tecnos, 1992.

HINTIKKA, Merril; HINTIKKA, Jaakko. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. Campinas: Papyrus, 1994.

MARRADES, Júlian. **Wittgenstein arte y filosofia**. Plaza y Valdes editores, 2013.

MONK, Ray. **Wittgenstein: o dever do gênio**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. Companhia das Letras, São Paulo, 1990.

RYLE, G. **Collected Pappers**, Hutchinson; [s. n.], 1971.

WITTGENSTEIN, L. **Cadernos (Notebooks): 1914-1916**. Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Lisboa: Edições 70. Edição Bilingue, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-Philosophicus**. São Paulo. USP. 2010.

_____. **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Conferência sobre ética: com dos comentários sobre la teoria del valor**. Barcelona: Ed. Paidós, 1995.

_____. **Cultura e Valor**. Lisboa. Edições 70, 1980.

_____. **Estética, psicologia e religião**. São Paulo. Cultrix, 1966.

Sobre a possibilidade de interpretação da globalização a partir do Manifesto do Partido Comunista, um ensaio

Rômulo Carvalho Cristaldo¹

Resumo: Neste ensaio teórico realizamos uma interpretação do *Manifesto do Partido Comunista* de Karl Marx e Friedrich Engels, buscando elucidar especificamente as potencialidades e limitações de sua aplicação na análise do processo contemporâneo de globalização. Utiliza-se uma análise documental do texto, confrontando-o com as nuances do processo de globalização em si e com considerações acerca do método materialista histórico-dialético a partir da interpretação de Karel Kosic, esta abordada a partir de uma leitura com foco em seus aspectos econômicos e políticos. Isto para concluir que, embora as categorias analisadas por Marx e Engels em meados do século XVIII se façam presentes no mundo contemporâneo, a análise materializada no *Manifesto* é historicamente localizada, portanto insuficiente.

51

Palavras-chave: Globalização. Manifesto do partido comunista. Materialismo Histórico-Dialético. Capitalismo.

¹ Doutorando em Administração, NPGA/UFBA; Mestre em Administração, NPGA/UFBA; Bacharel em Administração, UFBA. Pesquisador do Laboratório de Análise Política Mundial — Labmundo — Antena Bahia. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Abstract: In this theoretical essay we perform an interpretation of the Communist Manifesto written by Karl Marx and Friedrich Engels, specifically seeking to elucidate the potential and limitations of its application on the analysis of the contemporary process of globalization. It uses documentary analysis of the text, confronting it with the nuances of the process of globalization itself and considerations surrounding the historical-dialectical materialist method based on the interpretation of Karel Kosic, this approached from a reading focusing on their economic and political aspects. Its conclusion is that although the categories analyzed by Marx and Engels in the mid eighteenth century are current in the contemporary world, the analysis materialized on the Manifesto is historically located, therefore insufficient.

52

Keywords: Globalization. Manifest of the Communist Party. Historical-Dialectical Materialism. Capitalism. nectivity.

Introdução

Um espectro rondava a Europa, afirmavam Marx e Engels na primeira linha de um documento de 1848 elaborado como o resumo de seu pensamento para a Liga dos Justos, o qual acabou se tornando o Manifesto daqueles, já sob a alcunha de *O Partido Comunista* (GABRIEL, 2013). Desde o final do século XX uma assombração tem afligido o mundo, mas não se trata da pecha infame do comunismo — este considerado derrotado desde o ocaso de sua variação encarnada no socialismo realmente existente —, e sim o espírito assustador e supostamente onipresente da globalização. Demonizada por uns (BAUMAN, 1999), celebrada por outros (THUROW, 2005), sempre indefinida e constantemente questionada (STIGLITZ, 2002), a palavra globalização cada vez mais perde sua força política e seu caráter de novidade, embora esteja se tornando cada vez mais concreta. O mundo em crise fala de proteção de mercados consumidores, estatização, limitação dos capitais e até mesmo intervenção do Estado na economia. Ressurge tudo aquilo que os entusiastas da globalização haviam enterrado no cemitério das causas perdidas, junto com o comunismo e as propostas alternativas ao capitalismo (ZIZEK, 2012).

53

Das cinzas renasce a análise marxista das crises sistêmicas do modo de produção (ZIZEK, 2011). Fazem-se presentes as categorias, surgindo aqui e acolá em artigos mais ou menos críticos, ilustrando desde declarações acerca da inviabilidade estrutural do sistema capitalista (MÉSZÁROS, 2011) até discursos que o defendem (THUROW, 2005) — no caso da crise endêmica, muito mais contra si mesmo. Outros termos surgem e tomam espaço político, como crise sinalizadora (ARRIGHI, 1996), mundialização financeira (CHESNAIS, 2005), neoimperialismo (HARDT; NEGRI, 2001) e mesmo até de malefícios da internacionalização de Capital (STIGLITZ, 2002).

Em meio a tal confusão, textos clássicos de Marx e de Engels têm sido reverenciados de maneira mais ou menos criteriosa como a chave para analisar o estado atual das coisas no capitalismo e no mundo (COLLIN, 2013. DOWBOR, 2009. KLIMAN, 2009. Entre muitos outros). Mas, de fato é possível transportar um texto de mais de 150 anos para analisar processos tão contemporâneos como a atual crise financeira, ou mesmo a própria sociedade de consumo? Ou melhor, colocando de forma direta a pergunta de partida que orienta este ensaio, o *Manifesto do partido comunista* pode ser usado para explicar o fenômeno

da globalização tal qual se apresenta no último quartel do século XX e primeira década do século XXI?

Este Ensaio foi, portanto, elaborado para tentar trazer uma pequena contribuição no que diz respeito a formação de uma resposta para última indagação, e talvez lançar um tanto de luz sobre a primeira, as quais, embora de importância central, não têm recebido a devida atenção por alguns, talvez muitos, dos tão inflamados novos profetas do apocalipse. Nossa metodologia se fundamenta numa análise do texto original de Marx e Engels. Num sentido, trata-se de uma análise de confrontação do discurso em relação à história, não podendo, portanto, ser em si uma construção histórica pura, tampouco uma análise do discurso: mas ambas sintetizadas.

Em primeiro lugar, se faz uma breve explanação do método materialista dialético-histórico, utilizado por Marx e por Engels para entender os fenômenos que os inquietavam. Para tanto se recorre à interpretação do filósofo tcheco Karel Kosík. O objetivo aqui é estabelecer uma referência para avaliar a pretensão dos autores com o texto de 1948, baseado nos limites por eles assumidos, graças à adesão a seu próprio método. A segunda seção discute a globalização, sugerindo uma interpretação particular do fenômeno que dialogue com o texto original de Marx e Engels, sem estar a estes preso. Na terceira etapa, se faz uma leitura dos trechos do *Manifesto* que poderiam, por ventura, guardar significado para compreensão deste processo. Esta leitura última toma como perspectiva o que o método materialista histórico dialético permite afirmar, mais o que pode ser dito acerca do fenômeno da globalização. Ao fim, tecemos algumas considerações sobre as limitações e potencialidades do uso do panfleto clássico para entender processos sociais mais contemporâneos.

O método materialista histórico-dialético

Karl Marx não chegou a escrever um texto no qual explicasse seu método de pesquisa, o que impõe ao leitor mais criterioso a necessidade de contemplar a vasta obra do autor e tentar captar, indireta ou indutivamente, qual o *modus operandi* de seu trabalho. Isto levou inúmeros pesquisadores a construir interpretações próprias, desde simplificações grosseiras motivadas por leituras apressadas, até refinados sistemas filosóficos, porém exclusivamente centrados no plano idealista, de certo modo se distanciando das pretensões originais de

Marx. Não tentaremos aqui comparar ou mensurar qual das interpretações é mais ou menos fiel à Marx; muito menos nos conduziremos a apontar quais são mais ou menos próximas da realidade concreta; o objetivo e o formato deste trabalho não comportariam algo desta magnitude, para o que se poderia dedicar toda uma história de vida em pesquisa. Simplesmente escolhemos uma corrente interpretativa que, em nossa análise, parece ser coerente, e um intérprete que, por sua proximidade histórica com o nosso tempo, parece um tanto mais atento aos eventos recentes.

O fundamento desta seção é a interpretação do materialismo dialético-histórico proposta por Karel Kosíc, expressa no trabalho *Dialética do Concreto* (KOSÍC, 2002). Não se trata, porém, de uma escolha arbitrária. No nosso entendimento a análise de Kosíc tem algumas qualidades importantes: (1) primeiro não se deixa levar por uma classificação da obra marxista num materialismo vulgar ou num empirismo simplista, preservando a crítica contida no texto *Ad Feuerbach* (MARX, 2007);² (2) em segundo lugar, não separa arbitrariamente a dialética da história, pois percebe que a dialética, por ser a condição de movimento das atividades humanas, é necessária e inevitavelmente histórica; por fim, (3) não recai num idealismo pseudocrítico sem clara posição política, mas aponta a práxis humana como definidora da natureza do real, portanto necessária e eminentemente revolucionária.

Segundo Kosíc (2002) o mundo do homem é o mundo da práxis. Os indivíduos não são meros sujeitos de conhecimento prontos para fabricar conceitos e representações das coisas; seu *estar-no-mundo* é, antes de tudo, um agir que se manifesta numa apreensão rápida do que está envolta para sustentar uma relação primeira de trabalho com vistas a garantir sua sobrevivência; portanto este é comprometido com implicações e exigências práticas da vida material. Porém, ao passo que estes sujeitos sociais se relacionam entre si e com a natureza para assegurar sua reprodução, passam a criar representações daquela realidade com a qual se defrontam — construções mentais concebidas a partir de como

² “O principal defeito de todo materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática, não subjetivamente. [...] Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*].” (MARX, 2007, p. 533).

as coisas aparecem diante de seus olhos. Ou seja, por se relacionar antes de tudo com a práxis, se veem imersos num mundo em que tudo é definido a partir de como primeiro aparece aos sentidos, mesmo que aquilo não represente de fato a totalidade da verdade em si das coisas, o mundo da *pseudoconcreticidade*. Este é o plano imediato do *agir-no-mundo* formado (1) pelo conjunto das representações e dos fenômenos percebidos diretamente, (2) pela práxis fetichizada e (3) pelas concepções e conhecimentos criados acerca do fenômeno. Mas este plano não encerra toda realidade social.

Na interpretação de Kosic (2002) sobre o materialismo dialético emerge uma noção de totalidade ontológica formada por aquele mundo aparente e as suas leis sociais de seu funcionamento, sendo estas “leis” a *coisa-em-si* por detrás dos fenômenos, suas aparências sensíveis. Tais leis seriam também resultado da ação do homem, ou melhor, são a própria ação do homem ao se relacionar com seus pares na consecução de seus objetivos. Como afirma o autor, é, portanto, preciso não só um grau de esforço, mas um desviar do olhar para apreendê-lo, ou como diz Slavoj Žižek (2008), tais processos não se mostram, a não ser em paralaxe. O que significa dizer que se faz necessária a prática de assumir que as representações imediatas são insuficientes para o conhecimento, e destas desviar-se no intuito de compreender dialeticamente o que está por detrás daquilo que se vê a princípio.

Como tanto as leis do fenômenos como os fenômenos em si estão relacionadas com a práxis e, portanto são eminentemente sociais, então é preciso compreender que são consequentemente históricas — não naturais e cuja dinâmica depende do próprio devir das relações humanas. Neste sentido, Marx (2013) afirma que a coesão histórica do *agir-no-mundo* do homem é o seu trabalho, pois a base da coletividade está enraizada nas relações sociais de produção e reprodução. Estas seriam historicamente constituídas, de modo que a construção de uma análise acerca de qualquer fenômeno, ou suas leis de funcionamento, será também e sempre historicamente localizada e circunscrita — até porque as relações sociais estariam em constante transformação.

A globalização, ou sobre a aparência atual do processo de mundialização de capital

Esta palavra, *globalização*, é um termo polissêmico de conceituação duvidosa e limites teóricos obscuros e que remete ao um processo social impreciso e contraditório. No entanto, se trata de uma terminologia associada aos mais diversos contextos; hora evocada como causa dos mais infames malefícios (BAUMAN, 1999), hora associada às mais belas narrativas da pretensa evolução civilizatória da humanidade (THUROW, 2005). Nesta seção busca-se abordar a noção de globalização a partir da concepção de mundialização, a qual permite captar o caráter particular e histórico deste processo na contemporaneidade. O objetivo principal aqui é estabelecer um parâmetro de comparação do referido processo social com o texto do *Manifesto...* de Marx e Engels (2007b).

Se por uns a globalização é vista como um fenômeno particular, uma novidade do último quartel do século XX (CASTELLS, 1999), há quem afirme que se trata de algo característico do modo produção capitalista, portanto presente desde seus primórdios, abarcando os espaços alinhados a seu *savoir faire* (ARRIGHI, 1996). E ainda há quem defenda que a globalização — em termos de inevitabilidade e inexorabilidade do processo, bem como pretensa falência da autonomia Estatal — não existe de fato (HIRST; THOMPSON, 1998).

Therborn começa sua argumentação afirmando que “a globalização é qualquer coisa que queiramos que ela seja” (2001, p. 123). Para este, o termo estaria sendo usado de maneira indiscriminada para justificar atos políticos de qualquer ordem; ou mesmo para contextualizar os mais distintos processos sociais, independente do fato destes estarem associados ou não. Ainda, a noção de globalização muda de acordo com os tipos de discurso nos quais estiver sendo empregada: econômico, sócio-político, sócio-crítico, cultural e/ou ecológico.

Bauman (1999) defende que, antes de tudo, a globalização é o resultado da sistemática supressão das extensões do espaço-tempo à quais os indivíduos são sujeitos. Partindo da aceção de que a diferença entre ‘perto’ e ‘longe’ é dada no campo da realidade intersubjetiva — *perto* seria a zona de conforto de um indivíduo enquanto que *longe* seria um espaço não dominado por este — Bauman afirma que o fenômeno em questão é resultado da tendência pós-moderna de ampliação das zonas de conforto individuais, impulsionada pelos avanços nas tecnologias de comunicação e transportes. Esta tese ecoa a

noção de pós-modernidade construída por David Harvey (2009), para quem a transformação dos padrões de sociabilidade no mundo capitalista a partir do terceiro quartel do século XX está vinculada a substituição na percepção de espaço/tempo iluminista — uma temporalidade de acesso limitada por uma tecnologia ainda impeditiva —, por uma percepção de temporalidade e espacialidade que pressupõe a informação em tempo real e a rápida supressão das distâncias espaciais.

Chesnais (2005) argumenta que, ao invés do termo *globalização*, dever-se-ia falar de *mundialização de capital*. Ao rejeitar o termo, demonstra também o caráter político da palavra globalização: esta parece evocar as tais universalidade e inexorabilidade — como se envolvesse quaisquer indivíduos ou instituições humanas de um modo inescapável —, a qual não precisaria ser sequer discutida, quiçá combatida. Segundo o autor, a globalização não é universal e sim limitada a espaços regionais e classes sociais particulares, nem tampouco inexorável, pois um de seus efeitos é a reafirmação do local frente a agressão do que é considerado global.

Partindo deste entendimento e terminologia, bem como da concepção de que a mundialização é uma característica estrutural do modo de produção capitalista, Michalet (2003) analisa as distintas configurações que o referido processo pode assumir.

Para este autor a mundialização é algo multidimensional e complexo, do que se pode entender que é formada por muitos subprocessos articulados de maneira interdependente. Segundo defende, “a mundialização engloba, ao mesmo tempo, [1] a dimensão das trocas de bens e serviços, [2] a dimensão dos investimentos diretos no exterior e [3] a dimensão da circulação dos capitais financeiros.” (MICHALET, 2003, p.21-22). A dimensão das trocas de bens e serviços é orquestrada por capitalistas comerciais, atravessadores, cuja principal fonte de formação de lucros está no aproveitamento das disparidades informacionais entre os mercados. Já a dimensão dos investimentos diretos no exterior é notadamente marcada pela mobilidade da produção dos bens e serviços, dominada principalmente pelo capital industrial, o qual se preocupa em encontrar dentre os muitos e distintos espaços regionais no mundo as melhores condições de produção — leia-se, acesso a recursos naturais e mão-de-obra barata — que permitam acréscimos de mais-valia absoluta e relativa. Por último,

mas não menos importante, a dimensão da circulação dos capitais financeiros é orientada pelas instituições intermediadoras de capital-dinheiro, auferindo sua lucratividade ao mediar os interesses do capital rentista e do capital industrial de maneira, por assim dizer, *global*.

Cada um destes fatores interfere de maneira dinâmica nos outros, de modo que seus comportamentos são vinculados ao ponto de sempre haver uma dimensão dominante que condiciona a configuração e funcionamento das demais. Michalet afirma ainda que, num determinado período, esta hierarquia é dada pela taxa de crescimento, rentabilidade e capacidade de influência ideológica de uma das dimensões sobre as demais. Porém não se trata de algo estático, pois cada uma destas três dimensões se alterna na liderança da condução do processo de mundialização. Esta dinâmica é resultado das mudanças nas taxas de crescimento, rentabilidade e influência ideológica de cada dimensão; o que deu origem a diferentes “regimes de regulação” (MICHALET, 2003, p.28) no sistema-mundo capitalista.

De acordo com Michalet a mundialização de capital apresentaria três configurações básicas, radicadas na preponderância de cada uma das três dimensões acima citadas: (1) a configuração “inter-nacional”; (2) a configuração “multi-nacional”; e (3) a configuração “global” (2003, p.29). A primeira — a configuração **inter-nacional** — teria como dimensão dominante o espectro das trocas de bens e serviços entre países, estes os quais se especializariam na produção de bens específicos e assim dando origem a uma divisão internacional do trabalho. As outras dimensões seriam contidas por uma rígida regulação das trocas comerciais a partir do Estado, o qual utiliza o saldo na balança de pagamentos como principal parâmetro.

Por outro lado, a configuração **multi-nacional** seria marcada por uma dominância da dimensão dos investimentos externos diretos, a qual pressupõe a mobilidade da produção de bens e serviços. Num processo de mundialização multi-nacional a lógica dominante é a da competitividade entre os espaços regionais e, talvez principalmente, entre os grandes grupos empresariais. O Estado então é substituído como principal ator internacional pela grande corporação capitalista. Isto reduz a relevância do território e trás a tona a importância das cadeias de valor dos produtos, as quais tendem a ser eminente e *transfronteiriças*. Neste tipo de configuração do sistema-mundo capitalista, o Estado passa a ser visto então como mero instrumento de promoção de competitividade (MICHALET, 2003).

A configuração **global**, por sua vez, seria marcada pela dominância do aspecto financeiro da mundialização de capital. O elemento lógico utilizado como parâmetro de integração do sistema é a comparação dos retornos ao capital investido, colocando o interesse do capital rentista e do capital financeiro acima dos capitais produtivo e comercial. A escolha dos investimentos é então outorgada às instituições financeiras, as quais constroem um aparato global de fluxo monetário com fins de explorar as oportunidades de ganho dispersas no mundo sem, no entanto, precisar ser comprometer com a inflexibilidade do investimento produtivo. A verdadeira fonte de lucratividade se dá em valorizações do tipo D-D', nas quais a especulação financeira e a criação de bolhas de crescimento desvinculadas da produção de bens e serviços tornam-se a principal atividade geradora de receitas (MICHALET, 2003).

No texto de Paul Hirst e Grahame Thompson (1998) se afirma que, se considerados os fluxos de mercadorias entre os países, os níveis totais de comercialização internacional no final do século XX eram menores do que aqueles do final do século XIX. E isto sem levar em consideração que, em termos gerais, no final do século XX se constitui um mundo com muito mais países independentes, maior população e um volume maior de riquezas sendo produzidas. Além disto, como expõe Giovanni Arrighi (1996), no final do século XX a esfera financeira do sistema-mundo capitalista aumentou seus fluxos de tal modo que o total de capitais monetários negociados se tornou expressivamente maior do que a riqueza real produzida, bem como do fluxo de mercadorias reais comercializadas. François Chesnais (1998) ainda acrescenta que, no último quartel do século XX, os investimentos externos diretos (IEDs) – dominantes desde o fim da segunda guerra mundial – foram gradativamente sendo substituídos por outras modalidades de exportação de capitais, as quais estariam subordinadas a intermediações conduzidas por instituições financeiras.

Estas informações concatenadas auxiliam a descartar a possibilidade de classificar este período como sendo dominado por uma configuração de mundialização do tipo inter-nacional, bem como do tipo multi-nacional. Na verdade tais argumentos asseguram a conclusão de que o período em questão foi dominado pela lógica do capital financeiro (MÉSZÁROS, 2002). Ou seja, tomando como parâmetro a classificação proposta por Michalet (2003), o fenômeno que emerge no último quartel do século XX e se estende pela

primeira década do século XXI na verdade se configura como uma regulação da mundialização de capital de configuração global. Logo, orientada pela lógica de acumulação do capital rentista e dominada por um maior crescimento, rentabilidade e orientação ideológica dos capitais financeiros.

O manifesto e a internacionalização do capital

Tendo como pano de fundo a breve exposição do método materialista histórico-dialético elaborada na seção primeira, bem como a construção da noção de globalização como um aspecto particular da mundialização na seção anterior, passaremos a simplesmente ler e interpretar no *Manifesto do partido comunista* (MARX; ENGELS, 2007b) aquelas passagens que poderiam ter alguma relação com o processo em questão. Deixaremos para a próxima etapa a conexão entre as seções pregressas e a atual, mesmo correndo o risco de enfadar o leitor.

O objetivo desta seção é, frase a frase, tecer considerações sobre a atualidade da exposição do texto do *Manifesto* em relação à regulação da mundialização de capital no último quartel do século XX e primeira década do século XXI. Quebramos a formalidade do texto acadêmico típico, que necessita de preparações e considerações antes e depois de cada inserção e apenas dispomos as frases e analisamos seu conteúdo. Sugerimos duas formas de leitura. A primeira, e talvez principal, seria percorrer apenas as citações pulando as explanações que as seguem. Assim, o leitor notará as partes que podem ser aplicadas à análise do processo em questão na especificidade do *Manifesto* como um texto único. Em seguida, pode-se retomar a seção lendo as citações e os comentários, pois tecemos considerações sobre a possibilidade da aplicação de cada trecho. Tentamos esclarecer possíveis dificuldades conceituais e apontamos, quando couber, a aprofundamentos na própria obra marxiana ou em posteriores desenvolvimentos.

Passemos, então, a palavra para Karl Marx e Friedrich Engels:

A grande indústria criou o mercado mundial, preparado pela descoberta da América. O mercado mundial acelerou enormemente o desenvolvimento do comércio, da navegação, dos meios de comunicação. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 41).

Esta passagem mostra os autores viam na criação do mercado mundial uma expressão necessária para o capitalismo. É importante notar que o fator

histórico preparador, a descoberta da América, é apenas causa necessária para a expansão mercadológica, já que existem outros fatores sociais envolvidos. A segunda sentença do parágrafo aponta que é o mercado quem demanda os desenvolvimentos técnicos necessários para sua expansão, e não o contrário. Percebe-se que na opinião de Marx e Engels não é o progresso técnico quem antecipou e propiciou a expansão dos mercados, mas, ao contrário, a expansão dos mercados demandou as revoluções tecnológicas. O motor das mudanças sociais, nestas incluída a tecnologia, seriam as transformações pelas quais passam as relações sociais — para estes os avanços da ciência e a técnica advêm de uma problemática surgida da práxis. E naquele momento em específico notam que o elemento dinâmico do processo de expansão mundial do modo de produção capitalista, que chama a atenção dos autores em meados do século XIX, é a troca de mercadorias.

Este desenvolvimento [do mercado mundial] reagiu por sua vez sobre a expansão da indústria; e à medida que a indústria, o comércio, a navegação, as vias férreas se desenvolviam, crescia a burguesia, multiplicando seus capitais e colocando num segundo plano todas as classes legadas pela Idade Média. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 41).

Agora Marx e Engels afirmam que a transformação das relações sociais, no sentido de criar mercados cada vez mais ampliados para seus produtos, acaba por moldar a forma de produção, exigindo que ela suportasse a expansão do comércio. Sua argumentação indica que a criação do mercado forçou a indústria a se adaptar para suprir os novos parâmetros de comercialização. A própria indústria — tomada como a peculiar conjunção de assalariamento, propriedade capitalista dos meios de produção, hierarquização e divisão do trabalho — seria uma inovação demandada pelo devir das relações humanas subordinadas ao comércio.

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 43).

Uma das características mais comuns atribuídas à globalização aparece na primeira sentença deste trecho do manifesto, a concepção de que passamos

por um momento de aceleradas e acentuadas mudanças. Os autores percebem que as classes dominantes no capitalismo daquela época precisavam reformular constantemente os meios de produzir, o que impactaria nas próprias relações sociais de produção. É em *O Capital* de Marx (2013) que esta concepção ganha uma explicação mais densa: para ele, as necessidades da reprodução ampliada de Capital exigiriam reiteradas melhorias da produtividade, incrementos constantes da mais-valia relativa, já que existe um limite natural para incrementos da mais valia absoluta. Isto num primeiro momento aumentaria os lucros. Porém, outros capitalistas copiariam tais mudanças, reduzindo novamente o lucro geral, o que forçaria a implantação de novas transformações tecnológicas, retroalimentando um ciclo cada vez mais amplo e incontrolável (MARX, 2013).

Há ainda uma contraposição entre o estático modo de vida feudal — que tinha na imobilidade sua força, pois centrado na tradição e no respeito dos distintos papéis sociais — em oposição à sociedade burguesa orientada pela mudança. O capitalismo, neste trecho, é definido como o sistema social que, por natureza, se transforma constantemente; isto por que, na visão dos autores, se as transformações cessassem, ele se imobilizaria. Ao final há uma notável afirmação: Marx e Engels dizem que se houvesse uma não-mudança, uma estática, isto serviria aos interesses das classes industriais anteriores. Os autores denotam já conceber que o processo industrial não foi uma invenção do capitalista, assim como também não foi o trabalho assalariado. O Capital aparentemente teria se apropriado de tais instituições para organizar um modo de produção através do qual pudessem acumular mais do que era possível através do comércio. A mudança contínua, então, não serve ao interesse de qualquer capitalista, não atende o capital nacionalista, nem as corporações de ofício, nem as manufaturas, mas acolhe principalmente o grande capital — a não ser que aquelas categorias possam migrar para esta.

Essa subversão contínua da produção e, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 43).

Esta passagem, que parece dotada de tom profético, faz parte do parágrafo que contém o excerto analisado anteriormente. Os mais entusiastas, mas nem tanto atentos, podem enxergar um Nostradamus antevendo o nosso tempo e suas questões e contradições. Em verdade, Marx e Engels estavam lendo a realidade da Inglaterra e da Europa capitalistas em meados do século XIX. Os autores estão a descrever como a contínua mudança e inovação dos meios técnicos faz com que as relações sociais mudem constantemente; ou, como o desenvolvimento da fábrica trouxe questões próprias daquele ambiente, como o árduo trabalho assistido por capatazes, assalariado e controlado no intuito de gerar valor para além da quantia paga; e, ainda, como o contínuo transformar do trabalho foi extinguindo profissões, ao mesmo tempo em que criava novas, assim como foi atendendo demandas e criando necessidades que antes não existiam.

Esta é uma leitura quase óbvia se tomarmos o método materialista dialético-histórico: se é a práxis humana de reprodução material que molda as instituições; e se esta práxis está em constante mudança por conta de modificações no plano da técnica e da tecnologia; logo, as instituições devem mudar constantemente para acompanhar o seu ritmo. Pode parecer um exemplo simplista, mas é interessante notar como o advento da internet, das muitas formas de produção e controle de trabalho via rede, fez surgir o debate acerca da necessidade de se criar uma legislação civil que contemple as novas relações “virtuais”. O surgimento do mundo digital é também uma mutação do mundo do trabalho, é um incremento tecnológico que está alterando relações empregador/empregado, e, logo, demandando transformações nas instituições sociais; até mesmo as relações de amizade estão se “virtualizando” (CASTELLS, 1999).

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo terrestre. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar toda parte, criar vínculos em toda parte. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 43).

A expansão do comércio, descrita anteriormente, demandou e fez surgir uma indústria, uma nova forma de organizar a produção. Porém, esta nova forma cresceu o suficiente para suplantando as demandas e sobrar, pois incrementou o poder do trabalho revolucionando as técnicas e as tecnologias de tal modo que os produtos elaborados em escala cada vez maior começavam a encontrar dificuldade de realização. Isto acaba por forçar a busca de novos mercados para assegurar a venda, o que dá início ao processo de internacionalização do capital.

Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 43).

Nesta breve frase Marx e Engels estão tratando da padronização das mercadorias. Se a indústria faz com que se produza muito, é preciso encontrar formas para escoar a produção, a solução mais imediata é a prospecção de novos mercados. Mas, para tanto, é preciso que os novos mercados vejam nas mercadorias industrializadas um valor de uso. Portanto, imprimir um caráter cosmopolita à produção é, de fato, uma necessidade que já se tornava imperativa para a indústria na primeira metade do século XIX, como defende Eric Hobsbawm (2010); a imposição de uma lógica de consumo padronizado reduziria os custos da produção ao mesmo tempo em que aumentaria os mercados consumidores.

Para desespero dos reacionários, ela roubou da indústria a base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a ser destruídas diariamente. São suplantadas por novas indústrias, cuja introdução se torna uma questão vital para todas as nações civilizadas – indústrias que já não empregam matérias-primas nacionais, mas sim matérias-primas vindas das regiões mais distantes, e cujos produtos se consomem não somente no próprio país mas em todas as partes do mundo. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 43).

Do mesmo parágrafo da frase anterior, Marx e Engels então descrevem a “produção cosmopolita” como a desnacionalização das indústrias. Estas indústrias se incluíam não mais no círculo local, mas se veriam interconectadas à “economia-mundo capitalista” (ARRIGHI, 1996). Já em Marx existe a concepção de que o capitalismo precisaria cada vez mais suprimir as fronteiras para articular dinamicamente os mercados e a produção, criando um espaço amplo de atuação marcado por interações heterogêneas.

Ao invés das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais, surgem novas demandas, que reclamam para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e de climas os mais diversos. No lugar do antigo isolamento de regiões e nações auto-suficientes, desenvolvem-se um intercâmbio universal e uma universal interdependência das nações. E isto se refere tanto à produção material como à produção intelectual. As criações intelectuais de uma nação tornam-se patrimônio comum. A estreiteza e a unilateralidade nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis; das numerosas literaturas nacionais e locais nasce uma literatura universal. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 43).

Na primeira sentença deste fragmento, Marx e Engels retomam a formação de um novo padrão de consumo, que chamam de “novas demandas” —fundamentado no mercado mundial. Na leitura marx-engelsiana esta interconexão avança suplantando fronteiras nacionais tanto na produção material como na produção de ciência e mesmo da arte. De fato, um dos clamores dos entusiastas da globalização é esta interconexão cultural e acadêmica já percebida em seus primórdios por Marx e Engels, um processo que já em meados do século XIX era possível notar. Mas, se observarmos em Hobsbawm (2010), se verá que Marx está percebendo um processo diferente. As fronteiras que caem na análise de Marx e Engels são: (1) os limites dos grandes feudos para formação de Estados Nacionais — a Alemanha e a Itália, por exemplo, estavam ainda em processo de unificação; e (2) entre os Estados nacionais europeus e suas colônias ultramarinas. Hoje se percebe o mesmo processo em outra escala.

Com o rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção e o constante progresso dos meios de comunicação, a burguesia arrasta para a torrente da civilização todas as nações, até mesmo as mais bárbaras. Os baixos preços de seus produtos são artilharia pesada que destrói todas as muralhas da China e obrigada à capitulação os bárbaros mais tenazmente hostis aos estrangeiros. Sob pena de ruína total, ela obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção, constrange-as a abraçar a chamada civilização, isto é, a se tornarem burguesas. Em uma palavra, cria um mundo à sua imagem e semelhança. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 44).

Marx e Engels então anotam como a expansão das formas produtivas próprias do capitalismo também disciplinam as formas institucionais dos países que as recebem. E isto se daria tanto por conta da competitividade apropriada pela indústria graças a exploração do “trabalhador coletivo” (MARX, 2013, p.406), o que faz com que os preços decaiam. O forçar da adoção do modo burguês de produção, do capitalismo, se mostra uma imposição competitiva — se os demais Estados não o adotassem, se não operassem suas revoluções industriais, não poderiam concorrer e inevitavelmente tornar-se-iam dependentes ou mesmo colônias. O mundo é (re)criado à imagem e semelhança da burguesia não por um espírito absoluto da razão, como afirmaria Hegel, mas pela disseminação do modo de trabalho capitalista, que exigiria dos Estados mais longínquos uma completa reformulação institucional, uma ocidentalização.

A burguesia submeteu o campo à cidade. Criou grandes centros urbanos; aumentou prodigiosamente a população das cidades em relação à dos campos e, com isso, arrancou uma grande parte da população do embrutecimento da vida rural. Do mesmo modo que subordinou o campo à cidade, os países bárbaros ou semibárbaros aos países civilizados, subordinou os povos camponeses aos povos burgueses, o Oriente ao Ocidente. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 44).

Nesta parte os autores observam como a cidade ganha importância em detrimento do campo, e como isto se manifesta através de uma acentuação da hierarquização dos espaços geográficos. Se no modo de produção feudal a posse da terra era o que conferia status social, e, portanto, a vida social se dava nas cortes dos grandes proprietários de terra, o modo de produção capitalista teria seu padrão de status centrado no acúmulo de Capital. E, a valorização do capital através da indústria, cuja produção e realização se davam principalmente no meio urbano, se tornou a atividade nobre. O processo de submissão do campo à cidade era, de fato, o processo de submissão das classes cuja renda se formava no trabalho sobre a terra às classes comerciais e industriais, ou seja, cuja renda advinha da acumulação e valorização de capital. Fernand Arrighi (1996) enxerga um lento movimento de submissão do campo à cidade se iniciando já nos meandros da idade média; Hobsbawm (2002), no entanto, assegura que foi somente no século XX que a maior parte da população mundial passou a viver em cidades. Desta forma é possível dizer que, ainda que o processo da submissão do campo em relação à cidade já fosse visível no século de Marx e Engels, trata-se de algo que ainda está em realização hoje, portanto perfeitamente atual. Outro aspecto marcante deste trecho é a noção de submissão de países bárbaros e semibárbaros ao ocidente, o que, provavelmente, inspirou a teoria centro-periferia tão comum na análise cepalina. De fato Marx pôde observar em vida o início do processo de como a industrialização dos países do ocidente, e sua busca por novos mercados, iria levar a um movimento de controle direto das nações não-europeias, algo que ficaria conhecido por imperialismo (HOBSON, 1988). Interessantemente, a globalização aparece também como um imperialismo sem controle direto, mas tácito (HARDT; NEGRI, 2001).

A burguesia suprime cada vez mais a dispersão dos meios de produção, da propriedade e da população. Aglomerou as populações, centralizou os meios de produção e concentrou

a propriedade em poucas mãos. A conseqüência necessária dessas transformações foi a centralização política. Províncias independentes, ligadas apenas por débeis laços federativos, possuindo interesses, leis governos e tarifas aduaneiras diferentes, foram reunidas em uma só nação, com um só governo, uma só lei, um só interesses nacional de classe, uma só barreira alfandegária. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 44).

A primeira frase é emblemática ao falar da concentração capitalista: uma concentração de meios de produção, de capital, nas mãos das classes dirigentes; logo, uma concentração de propriedade e de riquezas, e mesmo uma concentração de população. Sobre este último item, há uma referência ao trecho discutido anteriormente, sobre o processo através do qual o capitalismo faz com que as cidades cresçam em importância e em tamanho – ou melhor, para não ser determinista, em como o crescimento das cidades acompanha o desenvolvimento do modo de produção. Marx, no *Capital*, explica como a concentração de população inativa, a criação de um exército industrial de reserva, auxilia na redução do preço do trabalho e, conseqüentemente, no incremento de mais-valia relativa (MARX, 2006).

Os autores afirmam, na sequência, que todas estas concentrações demandaram uma mudança institucional de grande porte, fazendo com que se criassem os Estados Nacionais. A lógica é simples, quanto maior o aparato produtivo-distributivo, maiores são suas necessidades de validação político-institucional: cresce a demanda por poder de polícia no intuito de assegurar a propriedade privada dos meios de produção, assim como cresce a demanda por sinergia diplomática. A criação da União Europeia, bem como de outros blocos comerciais com pretensões mais ou menos políticas, como a Asean, o Mercosul, o Nafta, não são de fato confirmações de uma previsão dos autores, mas a continuidade de um processo de longo prazo: a crescente concentração de capital leva à concentração política. O capital se expandiu mais, as forças produtivas também cresceram, as empresas são agora transnacionais, logo, as instituições vão a reboque do processo de expansão econômica, que demanda novas configurações políticas e jurídicas para assegurar sua continuidade.

A sociedade burguesa, com suas relações de produção e de troca, o regime burguês de propriedade, a sociedade burguesa moderna, que conjurou gigantescos meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 45).

Este trecho repleto de apelos retóricos é importante por que trás uma característica principal do arcabouço teórico marxiano: a noção de que o avanço das forças produtivas sociais força o desenvolver das instituições sociais e políticas. Marx e Engels acreditam que as novas formas de produção e troca colocavam em cheque o aparato institucional criado, por exacerbar suas contradições internas a cada ciclo de acumulação. Nos períodos seguintes, a história demonstra, o Capital conseguiu se reformular também no sentido de postergar sua exaustão, *ad infinitum* dizem alguns. Não é o caso de uma falha de previsão porque não houve uma previsão; Marx e Engels apenas liam a realidade, que apontava num sentido. O sentido mudou quando não mais podiam ver.

No entanto, a noção de crises contínuas e cada vez mais severas, um processo visto pelos autores historicamente, se manteve. A seguir, Marx e Engels tentam detalhar esta proposição:

Cada crise destrói regularmente não só uma grande massa de produtos fabricados, mas também uma grande parte das próprias forças produtivas já criadas. [...] E por quê? (sic) Porque a sociedade possui civilização em excesso, meios de subsistência em excesso, indústria em excesso, comércio em excesso. As forças produtivas de que dispõe não mais favorecem o desenvolvimento das relações burguesas de propriedade; pelo contrário, tornaram-se poderosas demais para estas condições, passam a ser tolhidas por elas; e assim que se libertam desses entraves, lançam na desordem a sociedade inteira e ameaçam a existência da propriedade burguesa. O sistema burguês tornou-se demasiado estreito para conter as riquezas criadas em seu seio. E de que maneira consegue a burguesia vencer essas crises? De um lado, pela destruição violenta de grande quantidade de forças produtivas; de outro, pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos. A que leva isso? Ao preparo de crises mais extensas e mais destruidoras e à diminuição dos meios de evitá-las. (MARX; ENGELS, 2007b, p.45).

Talvez fosse possível ver nas duas primeiras assertivas uma previsão da crise de 1929, a qual de fato se configurou como uma tensão de superprodução; mas Marx e Engels vislumbram a crise capitalista de 1844, um já acentuado colapso marcado pela superprodução (HOBSBAWM, 2010). Qual é o diagnóstico daquela crise? Segundo os autores, sua causa seria, resumidamente, a “civilização em excesso”. Neste caso, “civilização” parece significar, em verdade, não um

conceito isento de propósito, como se os autores estivessem praguejando contra o processo civilizatório como um todo; o que está em xeque aqui, a nosso ver, é a padronização produtiva, cultural e de consumo operada pela inclusão de valores capitalistas em cada vez mais diferentes mercados.

A disseminação das formas capitalistas de produção mobilizaria forças produtivas – fábricas e indivíduos – em tamanha escala que não encontrariam mercados para realização. Assim, buscar-se-iam novos mercados, que se expandiriam à imagem e semelhança dos primeiros para também colapsar graças à ausência de compradores. Em tempos nos quais os ciclos de vida dos produtos são cada vez menores, com crises agudas nas indústrias automobilistas e de bens de consumo duráveis, o que arrasta para o turbilhão os sistemas financeiros, esta leitura parece bastante coerente. Há civilização demais; ou seja, há fábricas mais que suficientes para atender as demandas, mas estas empresas se recusam a atender as necessidades.

O mais interessante é notar que a mundialização de capital que Marx e Engels conheceram é aquela articulada pela dimensão das trocas de bens e serviços. De fato, a indústria aparece no texto do *Manifesto...* como algo necessário, mas não suficiente, para a expansão internacional do modo de produção capitalista. Apesar de citados, os investimentos diretos no exterior não aparecem com tanto destaque como elemento dinâmico da mundialização, mas tão somente com um acessório ao comércio. Também apontam as instituições financeiras como elementos auxiliares à expansão do *Capital*, não como seu elemento central. Em *O capital...* Marx (2013) já percebe que o circuito de valorização D-D' é essencial, mas isto ainda não aparece no texto de 1848. É possível dizer, portanto, que diferentemente do período contemporâneo, a mundialização de capital sobre a qual o *Manifesto...* trata era particularmente distinta desta observada no último quartel do século XX e primeira década do século XXI. Em 1848 aparentemente a dimensão das trocas era dominante, enquanto que no período atual as finanças são o elemento dinâmico do processo de mundialização.

Considerações Finais

A guisa de finalização, façamos então uma retomada da discussão. No presente ensaio primeiro observamos que o método marxista enxerga a totalidade concreta da realidade, esta por sua vez um processo histórico. Assim sendo, será possível considerar que este método pode tratar de processos sociais ainda não estabelecidos, a-históricos? Ou ainda, fazer previsões acerca de fenômenos que não tiveram seus fundamentos já constituídos?

Não é a resposta para esta pergunta, simplesmente pelo fato de que é impossível descrever as relações sociais concretas, históricas, daquilo que não existe subjetiva ou objetivamente, por princípio de definição. Ou seja, se os processos descritos por Marx e Engels guardam alguma relação com o fenômeno da globalização, é porque estes processos perduram ou deram origem às atuais formas sociais que assim denominamos — ou melhor, como é o caso específico, se configuram como um arranjo particular relacionado, mas não idêntico.

Foi possível apreender da exposição de Michalet (2003) que a configuração da mundialização de capital do segundo quartel do século XX até pelo menos a primeira década do século XXI, foi dominada pela lógica da dimensão da circulação dos capitais financeiros. Ou seja, não apenas a intermediação financeira ofereceu os melhores níveis de valorização, como sua lógica de funcionamento foi utilizada como parâmetro para escolha e julgamento dos investimentos destinados às duas outras esferas da mundialização, a saber: (a) a dimensão de trocas de bens e serviços; e (b) a dimensão dos investimentos diretos no exterior.

Resumidamente, as características descritas por Marx e Engels acerca do processo de expansão mundial da burguesia e seu *modos operandi* de acumulação, em meados do século XIX, apontava as seguintes características: (1) estabelecimento de um mercado mundial em substituição aos mercados nacionais; (2) mudança contínua dos processos produtivos e das instituições sociais; (3) busca constante de novos mercados/setores de atuação; (4) mundialização do capital, ou seja, investimentos em cada vez mais longínquas parcelas do globo; (5) padronização do consumo, tanto a um “gosto ocidental” como à necessidade de escala industrial; (6) adoção do meio de vida ocidental; (7) submissão do campo à cidade; (8) concentração de riqueza, concentração de propriedade dos meios de produção; (9) concentração populacional e, como consequência, centralização política; (10) estabelecimento de crises de superprodução, que se tornariam cada

vez mais constantes. Como dito anteriormente, estas características apontam uma mundialização de capital do tipo inter-nacional — com domínio da esfera de trocas de bens e serviços.

Assim, acreditamos que há uma limitação no uso do *Manifesto...* para compreensão do processo observado entre o último quartel do século XX e a primeira década do século XXI. Caracterizaremos esta afirmação a partir de alguns questionamentos tomando como referência algumas das mais conhecidas interpretações do processo de globalização.

Boa parte da literatura crítica sobre globalização ou sobre a pós-modernidade acessada (BAUMAN, 1999. HARVEY, 2009. STIGLITZ, 2002), em maior ou menor grau, identifica a maior parte dos processos evidenciados por Marx e Engels como constituintes da contemporaneidade. Mas, se é desta maneira, é possível então afirmar que globalização é algo novo? Podemos dizer que sim, porém também defender que não.

Não, pois de fato, cada um dos autores citados aponta para um aspecto particularmente importante da globalização que, de certo modo, é introduzido por Marx e Engels. Por exemplo, Bauman (1999) e Zizek (2003) estão preocupados, entre outras coisas, em como a fluidez das relações de trabalho também montaram um aparato de comportamento social fluido, sem substância, sem reflexão, sem raízes ou fundações; ou melhor:

[em como] dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 43).

Sim, porque estes processos sociais ganharam uma escala e um nível de complexidade que não possuíam quando Marx e Engels os perceberam mais de 150 anos atrás. E foram abordados a partir de perspectivas que, naquela época, seriam impossíveis, como avaliação do estranhamento e da paixão do real a partir da psicanálise lacaniana, como faz Zizek (2003).

Já que é possível notar instituições sociais da época de Marx e Engels que sobrevivem ainda hoje com um grau de importância elevado e uma boa

capacidade de explicação do real, tem o *Manifesto* capacidade de analisar o atual processo de globalização? Novamente, em nossa opinião, *sim*, mas também *não*.

Sim no sentido de que, tal qual um documento histórico, o *Manifesto* serve como relato de estruturas sociais que, talvez, estavam se formando naquela época e sobreviveram até os dias atuais. Talvez isto reforce a ideia central de Arrighi (1996), de que estruturas sociais perduram por séculos longos. Mas, pela própria característica do método materialista dialético-histórico, aquela análise só pode ser completa para a época em que foi elaborada. Portanto, *não*, o *Manifesto* não é capaz de avaliar satisfatoriamente como as coisas são hoje.

Marx e Engels puderam captar processos sociais que, numa Europa ainda muito imersa no feudalismo, mostravam-se consistentes o suficiente para sobreviverem ao tempo, como é atestado pela própria concretude do processo de globalização. O interessante hoje, então, não é só analisar aquelas estruturas apontadas pelos autores, que estão consolidados e disseminados por uma parcela significativa do globo. É preciso analisar o que é novo, o que está surgindo agora e que, no processo histórico, pode ganhar uma importância maior. Ou seja, é preciso atentar para a especificidade global da mundialização de capital — para a centralidade da finança que não ocorria em 1848 — bem como para outras nuances próprias do mundo pós-moderno.

É o que tenta Zizek (2003) ao classificar a ilusão do real como verdadeiro mal da contemporaneidade; ou um Hobsbawm (2002), que denuncia a tendência do esquecimento histórico em favor de uma vida imediata na pós-modernidade; ou mesmo um Castells (1999), quem defende a emersão de uma sociedade em rede, na qual indivíduos estão mais próximos uns dos outros e, paradoxalmente, mais distantes; e ainda, tal qual István Mészáros (2002) quando, ecoando Marx, se pergunta se enfrentaremos uma era de socialismo que seguiria a uma inevitável síntese do capitalismo, ou afundaremos na barbárie das guerras, da exaustão do meio ambiente, da doença e da fome numa implosão da sociedade. Todos estes processando informações atuais, tentando apontar — e apostando em — que estruturas perdurarão, quais fenecerão, assim como Marx e Engels fizeram acertadamente em meados do século retrasado.

Referências

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Editora UNESP, 1996.

BAUMAN, Zigmunt. **Globalização: as consequências humanas.** Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede: volume 1.** Tradução Roneide Venâncio Majer. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura).

CHESNAIS, François (Org.). **Finança mundializada: raízes sociais e políticas, configuração, consequências.** Tradução de Rosa Maria Marques e Paulo Nakatani. São Paulo: Boitempo, 2005.

COLLIN, Denis. **A crise da humanidade e a crítica radical do valor.** Caderno CRH. v.26, n.67, p.13-27, jan./abr. 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v26n67/a02v26n67.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2013.

DOWBOR, Ladislau. **A crise financeira sem mistérios: convergência dos dramas econômicos, sociais e ambientais.** 2009. Disponível em: <<http://dowbor.org/crise/crisessemisterios8.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2013.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado: trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan.** Tradução Leandro Konder. 6.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império.** Tradução Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Editora. Record, 2001.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.** Tradução Adail U. Sobral, Maria S. Gonçalves. 18.ed. São Paulo: Loyola, 2009.

HIRST, Paulo; THOMPSON, Grahame. **Globalização em questão: a economia internacional e as possibilidades de governabilidade.** Tradução Wanda Caldeira Brant. Petrópolis: Vozes, 1998. (Coleção Zero a Esquerda).

GABRIEL, Mary. **Amor e capital: a saga familiar de Karl Marx e a história da revolução.** Tradução Alexandre Barbosa de Souza. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

HOBSBAWM, Eric J. **A era das revoluções: 1789-1848.** Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira, Marcos Penchel. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

_____. **Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991.** Tradução Marcus Santarrita. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOBSON, John A. **Imperialism: a study.** 3.ed. London: Unwin Hyman, 1988.

KLIMAN, Andrew. **The destruction of capital' and the current economic crisis**. Jan. 2009. Disponível em: <<http://www.socialistdemocracy.org>>. Acesso em: 25 fev. 2013.

KOSÍC, Karel. **Dialética do concreto**. Tradução Célia Neves, Alderico Toríbio. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

MARX, Karl. 18º brumário de Luiz Bonaparte. In: IANNI, Octavio; FERNANDES, Florestan (Org.). **Karl Marx: sociologia**. 6. ed. São Paulo: Ática, 1988.

_____. **O capital: crítica da economia política**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007a.

_____. **Manifesto do partido comunista**. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2007b.

MÉSZÁROS, István. **A crise estrutural do capital**. Tradução Francisco Raul Cornejo [et al]. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. Tradução Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

MICHALET, Charles-Albert. **O que é a mundialização?** Pequeno tratado para uso dos que ainda não sabem se devem ser a favor ou contra. Tradução Nicolás N. Campanário, Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2003.

STIGLITZ, Joseph E. **A globalização e seus malefícios: a promessa não-cumprida de benefícios globais**. Tradução Bazán Tecnologia e Linguística. São Paulo: Futura, 2002.

THUROW, Lester. Em defesa da globalização. **Revista Exame**, n.834, jan. 2005. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/revista-exame/edicoes/0834/noticias/em-defesa-da-globalizacao-m0051467>>. Acesso em: 25 jan. 2013.

ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Bem-vindo ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas**. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Vivendo no fim dos tempos**. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2013.

A banalidade do mal na atualidade: as redes sociais *online* como espaços de guerra

Julia Penachioni¹

Patricia Cúcio Guisordi²

Thiago Prada³

Resumo: O artigo propõe uma reflexão sobre a violência produzida e reproduzida dentro do ciberespaço através das ferramentas de redes sociais *online*. Para isso, contextualiza o momento histórico atual como sendo aquele marcado pela soberania imperial, conceito desenvolvido por Negri e Hardt. Sendo a guerra generalizada e constante, busca-se evidenciar como tal estado afeta as interações humanas, sobretudo através das redes sociais *online*, as quais permitem que o sujeito evidencie seu pensamento e visão do mundo através do compartilhamento dele através de imagens e textos.

76

Palavras-chaves: Guerra; Império; Mídia social online; Ódio.

Abstract: This article is a reflection about the violence that is produced and reproduced inside of the social media. For this, its consider the current context as an Empire context, term that was developed by Negri and Hardt to explain the current sovereignty. In this context the war occurs in all spaces and the authors try to explain how this condition affets the human relations until in the social media what is an environment that people could post what they think ..

Keywords: War, Empire, Social media, Hate.

¹ Mestranda em Ciências Sociais pela PUC/ SP.

² Mestranda em Ciências Sociais pela PUC/ SP.

³ Mestre em Ciências Sociais pela PUC/SP.

Introdução

O presente texto é fruto de uma série de artigos que os autores vêm desenvolvendo na busca de refletir sobre o uso das redes sociais *online* (tecnoredes) para a banalização do mal e como isso acarreta na impossibilidade de construção de um *Comum*.

A proposta neste artigo é a de realizar uma reflexão teórica de como o estado de guerra global se imiscui nas relações sociais, sobretudo naquelas ocorridas no ciberespaço através das redes sociais *online*. Dessa maneira, o texto se divide em quatro partes em que: a primeira traz um contexto sobre a ordem mundial, a segunda aborda a questão do espaço como ciberespaço e as redes sociais *online*, a terceira fala sobre a violência e a banalidade do mal e a última é uma proposta de reflexão sobre o cenário contemporâneo.

Império e a guerra total

Império é um conceito desenvolvido por Hardt e Negri no final do século XX que visa explicar uma série de mudanças sociais, políticas e econômicas que estão ocorrendo no mundo com o advento da globalização neoliberal. Pode-se compreendê-lo como uma nova rede de poder e forças políticas que rompe com as formas pré-estabelecidas pela modernidade.

Império é caracterizado pela fluidez de forma, um ir e vir de formação e deformação, geração e degeneração. (...) O Império pode ser definido como um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão, a soberania imperial funciona em três momentos distintos: um inclusivo, um diferencial e um terceiro, gerencial. Num primeiro momento todos são admitidos dentro do Império, num segundo momento as diferenças preexistentes são organizadas dentro do Império, e, num terceiro momento, hierarquizadas. É, através, mas não somente, de um processo de estriamento que a soberania funciona. (ANDREOTTI, 2005, p. 371).

O funcionamento do Império, sintetizado acima em três etapas por Andreotti, pode ser pensado como se ele, o Império, fosse um “decodificador de DNA”. Esse DNA seria o do mundo globalizado, tal qual o DNA humano; assim sendo, primeiramente o Império absorve este DNA do mundo, com sua expansão; num segundo momento ele realiza rupturas em seu código genético -

separando as diferentes moléculas e, por fim; ele reorganiza este DNA em uma nova hierarquia na qual todos os elementos anteriormente decodificados são agora estruturados em uma ordem diferente.

Dessa maneira, pode-se compreender que o processo do Império não é destrutivo, no sentido de exclusão e eliminação, mas, ao contrário, ele é inclusivo e reorganizador de elementos absorvidos, criando rupturas, deformações e degenerações. Com efeito, o Império não é algo que venha de fora, como um elemento negativo, em um processo dialético que, ao cabo, destruiria completamente a realidade do mundo para formar uma nova realidade completamente diferente da anterior. Ele é endógeno e “produtivo” em sua própria lógica funcional. Utilizando ainda a analogia biológica, o Império seria como um processo autoimune: não é um elemento que venha do exterior e invadiria a realidade, mas que brota da própria constituição dos elementos históricos, sociais, econômicos e políticos. Desta forma, o que os autores fazem é uma descrição da situação histórica e suas transformações entre moderno e pós-moderno através de uma causalidade endógena do processo.

É necessário frisar que a noção de Império trabalhada por esses autores difere da ideia de imperialismo, período da busca por novos mercados consumidores dos produtos da Revolução Industrial no final do século XIX e início do XX e que:

Ponto de partida era o reconhecimento de que a ordem global contemporânea já não pode ser entendida adequadamente nos termos de imperialismo, tal qual praticado pelas potências modernas, com base essencialmente na soberania do Estado-Nação ampliada para territórios estrangeiros. Em vez disso, surge agora um “poder em rede”, uma nova forma de soberania, que tem como seus elementos fundamentais, ou pontos nodais, os Estados-nação dominantes, justamente com as instituições supranacionais, as grandes corporações capitalistas e outros poderes (HARDT, NEGRI. 2005).

O Império é então um regime de soberania diferente da soberania do período imperialista, pois a soberania não se encontra mais localizada no Estado-Nação, mas de maneira fluída, fragmentada, móvel e expansiva, sem um exterior definido por fronteiras, não há mais o “fora”, o Império é imanente e abarca todos os fluxos e processos constituintes do mundo. Por isso, ao falar sobre a guerra, Negri (2003) diz que todas as guerras são necessariamente guerras civis,

no sentido de ser um conflito interno de uma sociedade que se tornou global. Isso porque, na atualidade, devemos pensar a guerra em termos moleculares por oposição ao molar, ou seja, pensar a partir dos micros conflitos ao invés dos conflitos entre potências soberanas como no imperialismo. A guerra civil se caracterizaria, portanto, por conflitos num espaço compartilhado em diversas frentes variáveis, ela não se refere mais a blocos como nações que disputariam o poder entre si, mas quase que infinitas e variadas guerras internas dentro desse mundo imperial.

Desta forma, as crises internas do Império ocorrem, não por conta de um inimigo externo, mas pelas tensões de seus próprios movimentos internos de absorção, rupturas e reordenamentos. A fim de exercer o controle necessário, existe uma adequação entre tecnologias de governo e produção de subjetividade, entre a disciplina e o controle, sendo que hoje, a guerra é extensão do controle e disciplina:

A guerra, neste ponto, não é poder puramente destrutivo, é mais poder de ordenamento, constituinte, teleológico, portanto inscrito na duração como atividade seletiva, hierarquizante. A guerra é longa, infinita e, por outro lado, seletiva hierárquica; ela desenha espaços e confins. Eis aqui a qualificação pós-moderna da guerra (NEGRI, 2003. p. 187).

79

Neste momento pode-se realizar uma reflexão acerca do nosso trabalho, pois, de que espaços e confins são estes? A (nossa) hipótese é a de que esses conflitos moleculares no interior do Império acabam por gerar uma série de consequências. Com efeito, dado o movimento de administração das tensões através de novas hierarquias e processos coercitivos e essa administração ocorrer em um processo de guerra e estabelecimento das diferenças entre os elementos internos, como dito anteriormente, a violência e o ódio surgem aqui como elementos chaves. Isso porque:

A soberania é, pois, um poder relativo, não absoluto, que funciona com base na hipótese segundo a qual é capaz de resolver as numerosas hostilidades e, vez por outra, de intervir na decomposição espaço-temporal das relações de força. Como disse Heráclito, a soberania é guerra, e a guerra nunca é um simples jogo entre dois, mas é definida por uma multiplicidade, uma multidão. Não há nenhuma garantia de que as guerras civis que nascem no Império apresentem os caracteres de uma luta para a afirmação. De fato, a maior parte das batalhas conduzidas em nome dos

pobres, dos oprimidos, dos justos são meras lutas para o primado nas hierarquias do poder imperial. Forças que exigem para si a representação dos interesses dos miseráveis da terra entram em conflito com outras tantas que pretendem simbolizar justiça e paz para todos; mas estas guerras civis são apenas lutas completas para obter o poder nas hierarquias imperiais. *Como poder descobrir um eixo diferente da guerra civil que contraponha a multidão ao controle imperial?* (NEGRI, 2003, [grifo dos autores], 83-84).

A violência e o ódio acabam por se tornar armas potentes nessa guerra, pois separam através das diferenças estabelecidas, formando grupos e massas homogêneas e identitárias que guerreiam uns com outros grupos na criação de um inimigo comum que se tornam a encarnação de um mal que precisa ser combatido e, se possível, dominado, até mesmo eliminado, para manutenção e conquista de uma harmonia e equilíbrio. Isto significa que aquilo que é global no Império é levado ao nível das subjetividades produzidas no contexto social, histórico e político que vivemos.

As guerras civis servem ao movimento de degeneração e corrupção do Império, separando cada vez mais pelas diferenças seus elementos, ao invés de compor em uma nova potência afirmativa. O estado de guerra é inevitável no Império, e a guerra funciona como instrumento de domínio (HARDT, NEGRI 2005, p.11). Mais do que a guerra entre nações, o estado de guerra passa a permear as relações humanas e a criar sociabilidades belicosas dentro do tecido social.

Percebe-se com isso que o estado de guerra potencializa o discurso do ódio e inviabiliza a democracia, já que o estado de exceção (estado de guerra) passa a ser permanente, buscando o acirramento do ódio que torna irreconciliáveis as diferenças.

Se no livro *Império* existe uma análise direta das mudanças políticas e sociais contemporâneas no cenário global, no livro “*Isto não é um manifesto*”, Negri e Hardt realizam uma análise indireta dos ciclos de lutas que irromperam em 2011, através do que denominam de “*figuras ou formas dominantes de subjetividade*”, produzidas no contexto neoliberal atual.

As quatro figuras subjetivas são produzidas através de operações e transformações sociais e antropológicas geradas na crise neoliberal, cada aspecto desse contexto atual produz uma forma específica de subjetividade, que

se compõe com as outras. No entanto, para prosseguirmos é necessário que entendamos o que é a subjetividade para estes autores bem como a importância que tem em suas análises.

O conceito de subjetividade dos autores é baseado em diversos pensadores contemporâneos, sobretudo no trabalho de Michel Foucault, e se opõe à tradição do pensamento essencialista e *a-histórico*, portanto, universal. É, com efeito, uma crítica à metafísica do sujeito, ou seja, uma crítica ao sujeito que seria dotado de uma consciência plena e de livre-arbítrio em suas ações, o que se pode chamar de indivíduo autônomo, seja no plano transcendental ou do idealismo, calcado em uma natureza humana a priori.

No livro intitulado “5 lições sobre Império”, Negri (2003) cita as três produções de subjetividade que o filósofo Michel Foucault analisou em sua obra, sendo que a primeira se dá pelo discurso da ciência, ou seja, como este se consolida como ciência e esta, a ciência, diz o que um sujeito é, sendo uma forma discursiva. Outra forma é a extra-discursiva, através de práticas que cindem o sujeito, ou seja, de classificação do sujeito tornando-o um objeto, como no caso da divisão entre o louco e o são, o saudável e o doente, o homem de bem e o criminoso, e, por fim; a última maneira da produção da subjetividade para Foucault é a supra determinação do próprio poder através de técnicas disciplinares e de controles, é a dobra do poder que o sujeito realiza em si mesmo no cuidado de si:

Precisamos, então, começar a considerar o sujeito em relação às modalidades de conhecimento específicas de cada época. O sujeito é o produto diferente das diversas tecnologias em jogo em cada época: elas são, ao mesmo tempo, as do conhecimento e as do poder. Cada sujeito é, pois, o resultado de um processo de subjetivação (NEGRI, 2003, p. 180).

Sendo herdeiro do pensamento de Foucault, subjetividade, para Negri (2003), é, portanto, sempre uma produção relacional entre o sujeito e um contexto histórico, social e político. Não se trata então de pensar uma categoria de indivíduo, do sujeito do cogito, que é o ápice da filosofia cartesiana, como o indivíduo dotado de uma razão universal, autônomo e indeterminado, ou seja, plenamente livre em suas ações e fixo em sua natureza/essência, isento dos contextos históricos e sociais nos quais está inserido. A subjetividade se estabelece sempre em uma rede de relações, assim como o poder em Foucault é algo que se produz e circula entre sujeitos em conjunto com seu contexto. Pode-

se sintetizar a conceituação de subjetividade a partir deste parágrafo de Negri:

Em Espinosa, há também outro elemento extremamente importante. Elemento que, pelo aporte de Nietzsche ao pensamento contemporâneo, expressar-se-á, em época contemporânea, na filosofia de Deleuze e de Foucault. Trata-se da definição de *subjetividade* – da subjetividade política como do conceito de subjetividade *tout court* – como produto de um conjunto de relações. Não há mais, portanto, quando se define o sujeito, a possibilidade de fazer repousar sua definição em elementos metafísicos. (...). Dessa maneira, portanto, o sujeito é definido por meio de sua relação com o conjunto, o que significa dizer (estamos nos repetindo) que o sujeito não possui subsistência a não ser na relação, e que as qualificações jurídicas e políticas podem chegar-lhe somente do jogo da interação (NEGRI, 2003, p141-142).

Estabelecido o conceito de subjetividade, será possível agora pensarmos na produção de subjetividade no cenário atual, produção essa que possui quatro figuras: endividado, mediatizado, securitizado e representado:

O triunfo do neoliberalismo e sua crise mudaram os termos da vida econômica e política, mas também operaram uma transformação social e antropológica, fabricando novas figuras de subjetividade. A hegemonia das finanças e dos bancos produziu o *endividado*. O controle das informações e das redes de comunicação criou o *mediatizado*. O regime de segurança e o estado generalizado de exceção construiu a figura oprimida pelo medo e sequiosa de proteção: o *securitizado*. E a corrupção da democracia forjou uma figura estranha, despolitizada: o *representado*. Essas figuras subjetivas constituem o terreno social sobre o qual – e contra o qual – os movimentos de resistência e rebelião devem agir (NEGRI; HARDT, 2014, p. 21, grifo dos autores).

Lembrando que cada figura da subjetividade se dá na produção relacional entre sujeito e o contexto de conhecimento e poder no qual está inserido, logo, estas subjetividades são produtos contemporâneos que se entrecruzam no embate entre os múltiplos dispositivos de controle existentes atualmente, que separam de cada sujeito aquilo que ele pode fazer, tornando-o subjetivamente um sujeito despotencializado.

O significado de ser separado daquilo que ele pode fazer, ter sua potência esvaziada é, com efeito, não ser capaz mais de agir efetivamente na realidade, mas somente reagir, ficando em um estado reativo, muitas vezes de sofrimento, distante da ação política que possa modificar a situação na qual se encontra, ou

seja, as figuras da subjetividade são produções justamente nas teias do Império, que, como foi dito anteriormente, segmenta, deforma e degenera tudo o que engloba.

Abaixo passamos a descrever as características destas figuras, focando na figura do mediatizado por último, que interessa sobremaneira para este trabalho:

O endividado tem sua vida controlada pela austeridade e estratégias de sobrevivência que a delimitam, graças às novas linhas de crédito, empréstimo bancário e outros tipos de financiamento criados para adquirir produtos e alimentando o consumo, bem como adquirir os sonhos de uma casa ou carro próprio. Depois de um tempo, a dívida se torna um peso moral, pela responsabilidade que cada um toma para sua vida de saldar essa dívida, aprofundando um empobrecimento de vida, colocando cada sujeito endividado na culpa e miséria.

O securitizado é aquele que vive o medo constantemente, temendo sempre o outro: torna-se, portanto, um eterno vigilante do outro em seus comportamentos e aceita viver sob os múltiplos dispositivos de segurança a fim de eliminar a ameaça que o outro e o seu meio social cria para sua existência e não hesita em usar esses mesmos dispositivos com os outros que considere perigoso.

O representado é o esgotado politicamente, ele não vê maneiras de agir politicamente no mundo senão pela ideia da representação, confiando somente num sistema político de representação, dando a outro, a uma figura política, os meios de agir no mundo intermediando seus desejos.

Por fim, a figura da subjetividade que mais nos interessa, o mediatizado, é o do sujeito imerso e sufocado pelo excesso de informações. Para os autores, a questão da comunicação e expressão hoje não envolve mais apenas a repressão, como em governos totalitários que barram a livre expressão nas redes sociais e a própria existência de tais redes em seus meios comunicacionais, mas, ao contrário, incita constantemente a expressão - sempre que se revela como uma articulação rasa, pouco aprofundada, da reflexão crítica do pensamento.

Todavia, essa figura do mediatizado não é a de um sujeito alienado para os autores, pois segundo eles, enquanto o trabalhador alienado tem sua consciência dividida e separada, a consciência do mediatizado é completamente inserida e absorvida pela rede, tendo sua consciência dispersa e fragmentada em

meio a tantas multiplicidades virtuais de informações, novidades, sites, produtos novos e etc.

Ao contrário do que se poderia supor, o sujeito imerso neste mar de informação não é passivo, pois este mar nos convoca o tempo todo a participar dele, navegando em suas postagens, com comentários, ou postando e compartilhando notícias, contribuindo com opiniões, narrativas de nossas vidas e experiências, imagens, vídeos, o que leva a um paradoxo para Negri e Hardt: o mediatizado não é nem passivo, visto suas ações serem estimuladas, nem ativo, posto que suas ações não provocam efetivamente mudanças, logo, é uma figura neutra absorvida na rede, “na figura do mediatizado reside a inteligência humana mistificada e despotencializada. Ou melhor, “o mediatizado está pleno de informação morta, sufocando nossos poderes de criar informação viva” (HARDT e NEGRI, 2014, p. 30).

É possível pensar então nesta figura de subjetividade como a de um sujeito dentro do ciberespaço, receptor de múltiplas informações, sem um filtro adequado e crítico dessas mesmas informações, reproduzindo discursos de ódio? Considerando sua capacidade do pensamento despotencializada, separada daquilo que ela pode, com efeito, pode-se conjecturar o quanto as ações desses sujeitos são meramente reprodutivas de notícias, discursos e informações que potencializam a violência e o ódio existentes e trazem para o contexto micro (cotidiano) a guerra que se dá no plano macro (relações internacionais).

Espaço e redes sociais

Em meados do século XX os avanços tecnológicos no campo da tecnologia da informação e comunicação permitiram a popularização da Internet e a construção de um novo espaço social (o ciberespaço (LEMOS; LÉVY, 2012) o qual reproduz e amplia as diferentes formas de interações e de reprodução da vida social através das inúmeras ferramentas desenvolvidas em seu interior.

O desenvolvimento das ferramentas de programação cria, no ciberespaço, ambientes de sociabilização virtual, porque neles, em certa medida, ocorreram ou continuam a ocorrer algum tipo de interação social, através das redes sociais *online* tais como *Facebook*, *Twitter*, *Orkut*, *Flickr*, *Instagram* e etc. Estas “redes sociais” ao longo dos anos se proliferaram e permitiram que os sujeitos, mesmo aqueles que quase não possuem interações ou ainda que não mais interagem entre si,

mantenham-se ligados até que haja uma ação de “desligamento”, o que as difere das redes sociais *off-line* as quais são totalmente dependes das interações entre os sujeitos para continuarem existindo. No caso do *Facebook*, rede social *online* mais popular do Brasil, para desligar-se de alguém é necessário uma ação de “desfazer a amizade” no perfil de quem se deseja desligar.

Os sites de rede social tiveram um impacto profundo no cotidiano das pessoas, alterando a forma como se relacionam, constroem e percebem valores e mesmo como constroem significados e sentidos. Eles não apenas refletem essas redes (*redes sociais off-line*), mas influenciam sua construção e com isso, os fluxos de informação que circulam nesses grupos (RECUERO in RECUERO 2013, p. 242).

Sendo as redes sociais *online* um espaço de troca, ou um ambiente de relações entre os sujeitos, em seu interior encontra-se um constante fluxo comunicacional. Assim:

(...) As redes sociais online, com suas estruturas características atuam como um complexo dinâmico, capaz de levar informações a nós mais distantes. O coletivo de atores, interconectado funciona como um meio, por onde a informação transita. (...) Essas redes, desse modo funcionam também como meio de comunicação. Cada laço estabelecido no ciberespaço é, deste modo, um canal de trânsito de informações entre sujeitos e entre coletivos. *Redes sociais online constituem-se, portanto, em mídia emergente, fruto de dinâmicas coletivas dos atores na difusão de informações no espaço digital.* (RECUERO, 2012 – grifo dos autores).

Esse fluxo comunicacional se dá através da publicação de informação de sua autoria ou do compartilhamento da publicação de outros sujeitos (de amigos ou de perfis institucionais tais como revistas, jornais e etc) que pode ser lida, “curtida”, comentada e/ou compartilhada. Assim surge o público em rede (BOYD in RECUERO, 2012) que se caracteriza pela possibilidade de armazenamento do que foi publicado; a possibilidade de busca destas informações; replicabilidade e o surgimento das audiências invisíveis. É importante notar que ao compartilhar um link de informações que não foram produzidas por si, se compartilha uma informação mediada por outra mediação (RECUERO, 2012) e que carrega consigo o olhar daquele que primeiramente a publicou.

Pode-se então perceber que através das redes sociais *online*, mas não somente delas, cria-se um grande mural informacional dentro do ciberespaço potencializando a figura do mediatizado tratado acima, pois cada nó (ou sujeito) está imerso em uma grande teia comunicacional na qual muitas informações mediadas por outros sujeitos chegam até ele que pode reproduzir, replicar ou remediar a informação sem, portanto, um compromisso de análise (seja da fonte ou da veracidade) da informação.

Tal forma de se relacionar é comum sobretudo nas redes sociais online onde as informações escritas e compartilhadas são tanto o meio comunicacional quanto a mensagem que se deseja expressar o que possibilita a perpetuação dos ciclos de ódio e racismo.

É possível observar neste espaço, o das redes sociais *online*, a disseminação de diversos *posts* contendo imagens que nos remetem à violência simbólica e discursos de guerra. Conectando tal fato corriqueiro do cotidiano com o contexto social global oriundo da máxima *hobbesiana* da “guerra de todos contra todos” tão bem trabalhado pelos autores Negri e Hardt (2003) pode-se observar que os sujeitos e as teias de relações que eles criam dentro das redes sociais online explicitam o estado de guerra e a construção de um inimigo comum conforme seu posicionamento político, religioso ou ideológico.

Inúmeras imagens contendo discurso de ódio são publicadas por diferentes perfis/sujeitos no *Facebook*. Tais imagens transmitem mensagens de ódio, intolerância e de banalização da violência. Percebe-se que a violência e a intolerância ou incitação à elas está presente em qualquer dualidade, seja política, sexual, racial, religiosa etc. Nota-se assim que, as redes sociais online embora utilizadas para mobilizações políticas a favor da democracia e dos direitos humanos, como se observa nas campanhas promovidas por diferentes organizações da sociedade civil como Anistia Internacional e organismos internacionais como UNESCO, também são utilizadas como espaços de guerra que perpetuam o ódio ao diferente, impossibilitando muitas vezes a construção de uma “conversação” entre defensores de ideias divergentes e, por consequência, da democracia.

Tal fato tornou-se mais evidente no Brasil durante as eleições presidenciais de 2014 onde as denúncias de crime de ódio cometidos na web aumentaram em 84% conforme reportagem do jornal Folha de São Paulo. As denúncias contra

discursos agressivos na internet foram feitas à Central Nacional de Denúncias de Crimes Cibernéticos, que recebe denúncias anônimas de delitos contra os direitos humanos e dos animais. Nas eleições do referido ano foram registradas 8.429 acusações que envolvem crimes de incitação ao ódio no período de 1º de julho a 6 de outubro.

Publicações incitando o ódio ao nordestino, por exemplo, “viralizaram” nas redes sociais online logo após o anúncio do término da apuração do pleito, mostrando como a democracia é abalada pela incitação à violência e o não respeito à diversidade. Dessa forma, pode-se refletir se não será a democracia uma exceção em um mundo onde o estado de guerra aparenta ser o *status quo*.

A guerra configurada como um período de exceção marcava um período em que os direitos democráticos estariam suspensos, porém com a proposta de uma guerra contínua e global a democracia, como tido acima, torna-se a exceção o que faz com que o respeito às diferenças se torne cada vez mais raro - o que se percebe ao ler os mais diversos *posts* que apontam para a construção de uma cruzada, uma guerra do bem contra o mal, a qual justifica “falas” duras e violentas que atingem a dignidade humana. Isto faz com que a guerra se transforme em uma relação social permanente que passa a “ditar” as formas de interação social.

Por fim, o compartilhamento deste estado de guerra apenas banaliza o termo “guerra” e a violência que ele produz e reproduz. Percebe-se tal banalização ao se utilizar termos como “guerra a violência”, “combate à fome”, “marketing de guerrilha” e etc. Ao usar estes termos cotidianamente ocorre a dissociação de sua real imagem (destruição em série, mortes e etc.), já que no imaginário popular o termo passa a ser uma figura de linguagem apenas utilizada para reforçar algo que se deseja “destruir” ou “apagar. Desta forma ocorre a banalização da violência que pode ser compreendida como a banalização do mal, o que discutiremos melhor a seguir.

O ódio e a violência banalizados

Embora Hardt e Negri (2009) tenham pontuado suas diferenças em relação ao pensamento arendtiano da dissociação do trabalho (*Homo Faber*) e da política⁴,

⁴ Os autores pontuam que a sociedade analisada por Hannah Arendt é diferente da atual, uma vez que a sociedade que Hannah estava analisando era uma sociedade industrial e por isso disciplinar e que hoje vivemos em um período do trabalho imaterial o que transformou a sociedade

expondo que a biopolítica é a junção da vida (*Labor* para Arendt), do trabalho e da política, pode-se perceber no contexto de um mundo globalizado que o conceito de banalização do mal se mantém atualizado e é relevante para a reflexão proposta por este artigo.

Na análise de Arendt, o século XX foi marcado por guerras e revoluções, duas questões políticas básicas que desde os primórdios determinam a política em si, sendo justificadas pela causa da luta entre liberdade e tirania. No entanto, o conceito de liberdade foi sepultado nos últimos tempos e o termo tem sido insinuado dentro dos debates políticos a respeito de uma guerra e de um emprego da violência justificáveis (ARENDR, 1990).

(...) uma teoria da guerra, ou uma teoria da revolução, apenas pode tratar da justificação da violência, já que essa justificação constituiu a sua limitação política; se, por um lado, chega-se a uma glorificação ou justificação da violência como tal, isso não seria mais política, mas antipolítica (ARENDR, 1990. pp.15-16).

No final do século XX, de acordo com Negri e Hardt (2003) surge uma nova forma de soberania, compreendida como Império o qual é configurado pela noção de universalidade do mercado, globalização que transforma a política em biopolítica (ANDREOTTI, 2005). Têm-se agora diferentes subjetividades que foram moldadas por essa nova realidade social, sendo que para a presente questão, da violência banalizada nas redes sociais online, a subjetividade que ganha destaque é a do mediatizado, que vive imerso na internet, seja nas redes sociais *online*, wikis ou blogs e é engolido pelos discursos e informações midiáticos, que transformam o sujeito em um reprodutor em série incapaz ou indisposto à reflexão própria (NEGRI; HARDT, 2014).

Hannah Arendt explica que a violência tem caráter instrumental, a partir disso pode-se perceber uma mutação dos instrumentos pelo desenvolvimento de novas tecnologias, considerando-se que a internet e as redes sociais online têm sido as maiores ferramentas de interação humana e se tratando de formas de violência, não poderia ser diferente. Conforme observado, as eleições presidenciais de 2014 foram um marco da violência na internet no Brasil e uma razão para tal pode ser explicada a partir do conceito de banalidade do mal. Embora o termo “banalidade do mal” tenha sido criado em contexto totalmente

em uma sociedade de controle. (NEGRI. HARDT 2009)

diferente do da sociedade contemporânea, sua relação com o presente se justifica em comportamentos similares aos observados durante o regime nazista. Citando o relato de David Rousset, ex-prisioneiro do campo de concentração do Buchenwald:

O triunfo da SS exige que a vítimas torturada permita ser levada à ratoeira sem protestar, que ela renuncie e se abandone a ponto de deixar de afirmar sua identidade. E não é por nada. Não é gratuitamente, nem por mero sadismo, que os homens da SS desejam sua derrota. Eles sabem que o sistema que consegue destruir suas vítimas antes que elas subam ao cadafalso... é incomparavelmente melhor do que manter todo um povo em escravidão. Em submissão. Nada é mais terrível do que essas procissões de seres humanos marchando como fantoches para a morte (*Les Jours de notre mort*, 1947, apud ARENDT, 1999).

A questão aqui não se trata da tragédia do povo judeu e de como foram aos poucos perdendo sua identidade humana, mas dos seres humanos envolvidos no grande processo para exterminá-los e de como suas mentalidades funcionavam – lógica que pode ser trazida para o contexto dos dias atuais ao se verificar como as falas de ódio são compartilhadas voluntariamente por diferentes sujeitos da “rede”.

Ao presenciar o julgamento de Eichmann em Jerusalém (responsável pela logística dos trens que levariam os judeus aos campos de concentração e, conseqüente, à morte) Arendt relata que ao chegar a Israel sua expectativa era de encontrar um monstro como todos diziam, no entanto, encontrou um ser humano como qualquer outro e pior, que poderia ser qualquer pessoa. Em suas próprias palavras,

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos acusados e seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humano*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado (ARENDT, 1999, p. 299).

Esse ponto de reflexão com relação à violência é estremeceador. Se naquele caso, tratando-se de um criminoso de guerra nazista, há um perfil de ser humano com características comuns mesmo sendo capaz das maiores atrocidades, não é difícil imaginar como os praticantes da violência na forma contemporânea, dentro do ciberespaço, são pessoas que se misturam na massa. O cenário atual é até pior, porque agora as pessoas se escondem atrás de computadores, tablets, celulares e todo o tipo de aparelho onde é possível reproduzir as mais diversas expressões de ódio anonimamente. Os criminosos nazistas tinham rosto e muitos pagaram por isso no pós-guerra, mas de qualquer forma também se esconderam por meio de um sistema extremamente burocrático e pela alegação de que “apenas estavam seguindo ordens” e isto, de acordo com Arendt, é o maior mal do mundo: o mal cometido por ninguém.

O mal cometido por homens sem motivo, sem convicções, sem corações perversos ou vontades demoníacas, por seres humanos que se recusam a ser pessoas. E isso é esse fenômeno que chamei de “banalidade do mal” (VON TROTTE, 2012).

Chega-se a um momento crucial ao se pensar a banalidade da violência, quando as indagações “como” e “por que” são inevitáveis. Por que as pessoas desfilam frases raivosas, de ódio, umas contra as outras simplesmente por opções políticas, sexuais e religiosas diferentes em um país democrático? Por que a diferença, de forma geral, gera tanto ódio ou medo nos seres humanos?

Os nazistas tentaram incessantemente provar sua superioridade ariana e conseqüentemente a inferioridade dos judeus, ciganos e outros “indesejáveis” por meios biológicos, como experimentos médicos ao estilo Dr. Frankenstein. Comumente a sociedade alemã da época se referia aos judeus como ratos, criando a imagem de sujos, transmissores de doenças, como mostram as Leis de Nuremberg de 1935, que buscavam “preservar” o sangue alemão ao proibir o relacionamento de pessoas “da raça ariana” com judeus, que deviam ser devidamente identificados. Tornar o outro animalesco é uma forma de roubar-lhe a humanidade, ação comum na sociedade contemporânea que usa nomes como: baleia, veado, macaco, burro, vaca e tantos outros como forma de atacar ao Outro.

(...) paralelamente à nova versão do conceito de guerra justa surge também, como se poderia prever, o conceito afim de mal. Apresentar o inimigo como encarnação do mal serve para torná-

lo absoluto, assim como à guerra contra ele, tirando-o da esfera política – o mal é o inimigo de toda a humanidade (HARDT; NEGRI, 2005, p. 37).

Em relação às perguntas anteriores de como o mal banal é possível, existe uma linha de raciocínio que foi desenvolvida por Arendt, uma forma de reflexão usada para se pensar a questão em relação à faculdade humana do pensamento e que é brilhantemente apresentada no filme sobre sua vida:

Desde Sócrates e Platão costumamos chamar “pensar” o estar engajado em um diálogo silencioso entre mim e mim mesmo. Recusando-se em ser uma pessoa, Eichmann abriu mão completamente de uma qualidade única que define o ser humano, a de ser capaz de pensar e, conseqüentemente, ele não era mais capaz de fazer julgamentos morais. Essa incapacidade de pensar criou a possibilidade de muitos homens comuns cometerem atos malignos em uma escala gigantesca, do tipo nunca visto antes. É verdade que eu considere essas questões de forma filosófica. A manifestação do “vento do pensamento” não é o conhecimento, mas a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E eu espero que pensar dê às pessoas a força para prevenir catástrofes nesses raros momentos decisivos (VON TROTTE, 2012).

91

O poder, que é constituído a partir de um grupo de apoio pode gerar a “paixão pela instrumentalidade”, principalmente em regimes totalitários em que o líder é carismático. Como explica Maria Rita Kehl (2004, p. 3):

A paixão da instrumentalidade é a via para se entender os efeitos da perversão social sobre o neurótico. Trata-se da servidão voluntária do neurótico, capaz de fazer qualquer coisa para se colocar a serviço do gozo de um Outro. Sabemos até que ponto é possível a um mestre perverso submeter os neuróticos comuns. A adesão de grandes contingentes da sociedade alemã ao projeto de extermínio dos judeus, orientado por uma pretensa racionalidade técnico-científica e coordenado por um Leviatã maligno, é prova de que os neuróticos são capazes quando são convocados por um Mestre perverso. Mas a perversão, no laço social, não produz sujeitos perversos. Produz neuróticos, aprisionados em sua paixão por se fazer instrumentos do gozo do Outro.

Assim, a paixão pela instrumentalidade é dissolver-se na massa, abrir mão do pensamento próprio negando qualquer tipo de responsabilização por seus atos e palavras. Nisso se materializa a banalidade do mal, a incapacidade de pensar individualmente como forma de ignorância passível de tornar-se violência.

O mediatizado no conceito de Hardt e Negri pode ser pensado a partir desse conceito de Arendt, com a ressalva de que se trata não de uma pessoa alienada, mas afogada em informações fragmentadas e constantes, gerando no sujeito uma consciência também fragmentada. Por isso, sente urgência na participação por meio de emitir a sua opinião nas redes sociais online sobre os mais diversos assuntos e necessitado de mostrar-se a si mesmo como uma pintura que foi encomendada a gosto do freguês.

Com esse impulso de “participação” (superficial) possibilitada por esse novo espaço, o ciberespaço, todo esse cenário é colocado em prática e o mal se mostra mais banal a cada frase de ódio escrita com orgulho em um mural de *Facebook*. O ódio pelo outro, pelo diferente, pela opinião divergente, gerado pela falta de informação ou pela avalanche de informações das quais se leem somente manchetes. Um ódio que a qualquer momento pode se materializar e muitas vezes se materializa, na violência. Uma violência banalizada que transferiu a “guerra” para novos espaços inimagináveis anteriormente – dentro da casa e da mente das pessoas.

(...) o perigo da violência, mesmo que esta se movimenta dentro de uma estrutura não-extremista de objetivos a curto prazo, será sempre que os meios poderão dominar os fins. Se os objetivos não forem alcançados rapidamente, o resultado será não meramente a derrota, mas a introdução da prática da violência em todo o organismo político. A ação é irreversível e um retorno ao status quo em caso de derrota é sempre pouco provável. A prática da violência como toda ação, transforma o mundo, mas a transformação mais provável é em um mundo mais violento (ARENDR, 2013, p. 140).

Reflexões finais

A proposta desse artigo em trabalhar principalmente com autores da filosofia política, nos remete a um posicionamento de indagação e reflexão crítica sobre o atual momento que vivemos na realidade virtual em conjunto com as condições políticas da sociedade brasileira.

A observação de casos de discurso de ódio cotidianamente e de maneira recorrente nas redes sociais *online* é o ponto inicial para uma reflexão sobre as causas e motivações para tais discursos e sobre quais são os objetivos reais para tal mobilização, literalmente bélica, que promove chamadas para combates e formações de um grupo contra outro, que acabam por se traduzir em ações reais e concretas de violência.

A partir do aporte teórico deste artigo, elaboramos uma problematização sobre o uso das redes sociais *online* como um espaço comunicacional de produção, reprodução e disseminação de discursos de ódio e violência. Inserindo esse processo dentro de um contexto social macro, onde há a produção de sujeitos em contenda, separados entre si por ideais que envolvem a exclusão do diferente, utilizando as redes sociais como formas de propagação de ódio e mobilização política/religiosa atacando grupos partidários e religiosos diferentes do seu próprio, a nova ordem mundial marcada pelo neoliberalismo, a qual Negri e Hardt chamam de Império, tem como uma de suas características o estado de guerra que é pontuado por conflitos no plano das relações internacionais, mas, sobretudo, nas micro relações sociais existentes no cotidiano.

As redes sociais que permitem uma maior conectividade entre as pessoas, torna mais visível tal estado de guerra das micro relações através do uso massivo da internet, de publicações, compartilhamento de notícias e informações mais a criação de eventos, disseminando um discurso belicoso e de ódio, que é potencializado pela rede.

Essa potencialização dos discursos permite justamente uma concentração maior de sujeitos sob uma mesma discursividade, pois as redes permitem que enunciados, discursos e imagens se propaguem de maneira muito mais rápida e viral, atingindo um público usuário ainda maior do que das mídias tradicionais, realizando elos entre sujeitos que antes se encontravam distantes geograficamente, permitindo uma concentração e potencialização do discurso de ódio e possibilidades de estratégias violentas.

O que se observa, todavia, são compartilhamentos de discursos, notícias e informações muitas vezes com total ausência de uma reflexão crítica sobre o material publicado - fontes primárias não são consultadas, premissas não são avaliadas nem as consequências de tais publicações e compartilhamentos são medidas criticamente.

Isso nos leva à subjetividade do mediatizado imerso nessa rede, com sua consciência fragmentada pelas inúmeras informações ao seu alcance, sem realizar um ato de reflexão e julgamento sobre aquilo que está diante de si, levantando a questão: não será o mediatizado uma figura, na atualidade, que encarna o conceito da banalidade do mal de Hannah Arendt, já que os discursos de ódio são produzidos e reproduzidos por todos e, ao mesmo tempo, por ninguém? Ou seja, qualquer um pode reproduzir o mesmo discurso e compartilhá-lo, sem assumir uma responsabilidade ética por isso, ainda que não seja de maneira anônima, mas como mais um que apoia ideias gerais reproduzidas por terceiros, onde seu julgamento é dissolvido na massificação de informações e sua subjetividade envolvida nos afetos que permeiam o Império, subjetividades essas completamente constituídas pelo medo e pelo ódio.

Esse estado de guerra no interior da nova ordem mundial permitiria assim, rupturas e divisões internas no tecido social, facilitando o próprio movimento de seu processo em absorver e produzir novas figuras subjetivas que não se constituem em um todo múltiplo e em conjunto, mas em constante tensão entre grupos identitários, que visam a perpetuação desse estado de guerra, permitindo a dispersão desse mesmo medo e ódio entre todos, em um ciclo que parece ser retroalimentado e sem um fim possível de vislumbrar.

O Império assim continua seu processo de degeneração e corrupção, enquanto degenera também o corpo da democracia, composto por seus cidadãos em uma guerra perene entre si, que viabiliza tão somente a própria dissolução de um cotidiano vivido em comum.

Referências Bibliográficas

ANDREOTTI, Bruno L. R. “A desmaterialização do imperialismo: o conceito de Império de Antonio Negri”. In **Projeto História, São Paulo** (30), p. 369-375, jun. 2005.

ARENDDT, Hannah. **Crises da República**. Tradução de José Volkmann. 3 ed. Perspectiva: São Paulo, 2013.

_____. **Da Revolução**. Tradução de Fernando Vieira. UnB: Brasília, 1990.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. Companhia das letras: São Paulo, 1999.

KEHL, Maria Rita. “Publicidade, Perversões, Fobias”. In **Artigos e Ensaios**, 2014. Disponível em <http://www.mariaritakehl.psc.br/PDF/publicidadeperversoesfobias.pdf>.

LEMONS, A. LÉVY, P. **O futuro da Internet: Em direção a uma ciberdemocracia planetária**. São Paulo: Paulos, 2012.

NEGRI, A. **Cinco lições sobre Império**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. Para uma definição ontológica da Multidão. **Revista Lugar Comum**. V.19-20, Junho de 2009. Disponível em: < http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120823Para%20uma%20defini%C3%A7%C3%A3o%20ontol%C3%B3gica%20da%20multid%C3%A3o%20-%20Antonio%20Negri.pdf > Acessado em 01/04/2015

NEGRI, A. HARDT, M. **Império**. São Paulo: Record, 2001

_____. **Multidão**, São Paulo: Record, 2005

_____. **Commonwealth**, Cambridge: Harvard University Press, 2009

_____. **Declaração: isto não é um manifesto**. São Paulo: N-1 edições, 2014.

PORTAL IMPRESSA. **Denúncias sobre discurso de ódio nas redes sociais dobram durante o período eleitoral**. Meio eletrônico. 10.Out.2014. Disponível em: <http://www.portalimprensa.com.br/noticias/ultimas_noticias/68638/denuncias+sobre+discursos+de+odio+nas+redes+sociais+dobram+durante+o+periodo+eleitoral> Acessado em: 21.Jul.2015

RECUERO, R. A rede é a mensagem: Efeitos da Difusão de Informações nos Sites de Rede Social. In: Eduardo Vizer. (Org.). **Lo que McLuhan no previu**. 1ed.Buenos Aires: Editorial La Crujía, 2012, v. 1, p. 205-223. Disponível em: <<http://www.raquelrecuero.com/arquivos/redemensagem.pdf>> Acessado em 14.Jul.2015

SAFERNET. **Indicadores da Central Nacional de Denúncias de Crimes Cibernéticos**. Meio Eletrônico. Disponível em: <<http://indicadores.safernet.org.br/index.html>> Acessado em 21.Jul.2015

VON TROTTA, M. **Hannah Arendt**. Meio Eletrônico (filme). Esfera Cultural: França e Alemanha, 2012

Futebol e política se discutem sim: a internet como espaço de ação do #NãoVaiTerCopa

Juliana Laet¹

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir como a internet e os espaços urbanos em imbricação são constituídos como espaço público de ação política das mobilizações do #NãoVaiTerCopa. Além de gerar reflexões sobre o local de ação, busca também discutir o conteúdo dessa ação, mostrando de que forma o futebol extrapola o campo do entretenimento e da aventura e aparece, em diversos momentos da história do Brasil, como tema que resulta em ações na esfera pública. Com discussões baseadas em bibliografia sobre os temas e também em um filme e pesquisas na internet, o artigo caracteriza esses novos espaços públicos midiáticos e como neles ocorre a ação política.

97

Palavras-chaves: Ação política; Internet; Futebol; Espaço urbano.

Abstract: This article aims to discuss how internet and urban spaces together are constituted as public spaces of political action during the mobilization known as #NãoVaiTerCopa. In addition to these reflections about the places of action, it seeks also to discuss the content of the action, showing how football goes beyond the entertainment and adventure fields and appears, at different times in the history of Brazil, as a subject which results in actions in the public sphere. Based on discussions found in the bibliography about the subjects cited previously and also in a film and in internet researches, the article characterize these new media public spaces and how the political action occurs in them.

Keywords: Political action; Internet. Football; Espaço urbano.

¹ Mestranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP.

Introdução

Existe um dito popular brasileiro que diz: “futebol, política e religião não se discutem”. Irônico que estes três pontos sejam assim relacionados justamente num ditado popular. Ditados populares são criados a partir de costumes e tradições de um povo, ou seja, com base em repetições que perpassam gerações. Possivelmente, a sabedoria popular chegou à conclusão de que futebol, política e religião não deveriam ser discutidos por conta dos resultados que conversas maçantes sobre estes temas geraram. Isto quer dizer que, futebol, política e religião se discutem sim, e muito. Neste texto, de caráter ensaístico, queremos desafiar o dito popular citado acima relacionando dois destes temas: futebol e política e acrescentando mais um tema; meios de comunicação.

A Copa do Mundo de 2014 se passou em um momento político importante para o Brasil, que desde meados do ano de 2013 encontra-se sacudido por uma série de protestos populares. As obras e ações governamentais para a viabilização do campeonato no país foram acompanhadas mais de perto pelos/as brasileiros/as que se manifestavam nas ruas e se organizavam em movimentos sociais e ações coletivas. Com a aproximação do evento e por conta de denúncias sobre desvio de dinheiro público, remoções em massa, repressão policial a manifestações populares, violação de direitos humanos, dentre outras questões, ativistas se organizaram em torno destes temas para protestar. Um movimento relacionado à Copa do Mundo, surgido nas ruas, fez-se muito presente na internet e ficou associado a uma *hashtag*² diversas vezes repetida nas redes sociais: #NãoVaiTerCopa.

Enquanto o futebol representa para os/as brasileiros/as uma saída da “realidade” e a vivência de um sonho, a política se apresenta como algo delicado que nos coloca de frente com os problemas que enfrentamos diariamente e que parecem sempre estar associados com a má conduta dos políticos brasileiros. No entanto, por mais que se localizem nestes dois campos que parecem distintos, tais temas se relacionam de diversas maneiras. Ao falar de futebol falamos de nós mesmos/as, já que este esporte é parte constituinte de nossa identidade

² *Hashtags* são comumente usadas nas redes sociais virtuais Twitter e Facebook para marcar alguma expressão que faça referência ao assunto tratado na publicação. São formadas com o sinal “#” seguido da expressão ou palavra que, juntos, transformam-se em links em que se relacionam todas as publicações que contém aquela *hashtag*.

de brasileiros/as (DAMATTA, 2006) e, assim, o relacionamos com nossa vida e com diversas esferas dela. É dessa maneira que o movimento político #NãoVaiTerCopa coloca novamente estes dois “times” em campo mostrando que futebol e política se discutem. Mas como e onde?

Neste texto, buscamos evidenciar alguns pontos de imbricação entre futebol e política ressaltando novos elementos desta associação quando o uso da internet entra em campo em ações coletivas e movimentos sociais. Discutimos como futebol e ação se relacionam resgatando algumas reflexões sobre a Copa de 70, momento-chave na política e no futebol brasileiros. Durante o governo do general Médici, este esporte foi utilizado pelo Estado a fim de criar uma imagem positiva do regime junto à sociedade, fato que gerou diversas reações de intelectuais de esquerda em torno do esporte, sendo que algumas dessas percepções permanecem até hoje. A Copa de 70 foi um marco importante para o futebol brasileiro que conquistou o tricampeonato mundial, feito que até então nenhuma seleção do mundo havia realizado. Além disso, este foi um período importante para a consolidação da presença do esporte na televisão, meio de comunicação de enorme alcance e o mais utilizado para obtenção de informação e para entretenimento no Brasil até hoje.

Sobre a Copa de 2014, procuramos pensar como futebol e política se relacionam na ação que se constrói e se revela em espaços públicos que se imbricam e se complementam: as redes virtuais e as ruas das cidades. Para isso, realizamos uma análise do movimento político “Se não tiver direitos, não vai ter Copa” surgido nas ruas, no contexto das Jornadas de Junho de 2013, e que problematiza questões sociais envolvidas na realização do evento futebolístico aqui no Brasil, tanto por meio de protestos na cidade, quanto através de manifestações em ambientes virtuais.

Desde o final da década de 1990, o uso da internet no Brasil cresceu e cresce rapidamente. As redes sociais têm inúmeros adeptos no país. A partir do final da primeira década dos anos 2000, a internet tem estado associada a diversas ações coletivas e movimentos sociais ocorridos aqui e no mundo. Desde o Movimento dos *Indignados* na Espanha aos movimentos *Ocupa ou Occupy* ocorridos em centenas de cidades no mundo, inclusive em algumas aqui no Brasil, vemos que a luta política ancorada na internet se faz cada vez mais presente (CASTELLS, 2013). Este meio de comunicação não é descolado dos

espaços urbanos da cidade, local primordial em que se formam movimentos sociais, mas se imbrica com ele e é sua extensão. Como coloca Scott McQuire (2008), o espaço urbano hoje é um espaço relacional em que a mídia também faz parte de sua arquitetura e nossa relação com ele se faz através e a partir dela.

Os efeitos dos protestos do ano de 2013 no Brasil, que também ocorreu neste ambiente midiático, ainda estão sendo sentidos por nós. A ação coletiva que iremos discutir neste texto surgiu no contexto das ruas e das redes pelas quais as Jornadas de Junho, uma das formas como ficaram conhecidas as manifestações daquele ano, caminharam. Diante disso, propomos uma discussão sobre como, neste cenário de intensa atividade política intensificada desde os protestos de junho de 2013, o futebol esteve associado à ação política e que sentidos a internet assume no contexto dessa ação.

Histórico

Iniciamos este texto com uma discussão sobre o futebol no Brasil, seu histórico no país e de que maneira ele acabou por se tornar parte da identidade brasileira e de como esteve relacionado com a política no Brasil. Em seguida, recuperamos elementos do movimento #NãoVaiTerCopa com a intenção de buscar compreender o que ele foi, como surgiu e como nele se relacionam o futebol e ação. Traçamos paralelos entre o período atual e a Copa de 70 utilizando, além de textos bibliográficos, uma obra fílmica que trabalha com os pontos que queremos relacionar aqui de maneira bastante interessante. O período de 70 é particularmente conveniente para esta análise na medida em que ali estão presentes relações entre o governo militar e o campeonato de futebol, bem como a utilização intensa de um meio de comunicação, a televisão.

O árbitro apita pela primeira vez no Brasil no final do século XIX, quando o futebol é trazido da Inglaterra para cá. Desde então, muitas bolas têm rolado em nossos campos, em nossas várzeas, em nossas quadras. Com o tempo, o nosso velho costume antropofágico, sobre o qual se manifesta Oswald de Andrade (1976), fez dele algo nosso e nos tornamos os melhores do mundo com cinco títulos mundiais ganhos³. E assim o futebol se estabeleceu como

³ É bom ressaltar que este título de “melhor do mundo” sofreu sete fortes abalos no jogo contra a Alemanha na Copa do Mundo de 2014, jogo que queremos esquecer e, se possível, riscar da nossa história.

um elemento importante presente em nossa identidade de brasileiros/as, não só para nós internamente, mas também para o mundo.

Neste contexto de amor ao futebol que nos é muito comum, a Copa do Mundo é, obviamente, um evento ansiosamente aguardado. Durante o período em que ela ocorre, nenhuma atividade é tão importante que não possa esperar o jogo do Brasil terminar. Este é o momento em que deixamos de lado, sem culpa, as preocupações diárias e nos juntamos para ver a seleção jogar. Como ressalta DaMatta (2006), a simbologia do futebol para nós é muito forte. É ele que nos tira momentaneamente das confusões e problemas diários. Não significa que tudo se resolve, mas a vida cotidiana com todas as suas dificuldades pode esperar passar aquele momento. Para DaMatta (idem), a vitória em campo dos jogadores pode vir a ser uma motivação para a vitória pessoal, para a superação dos obstáculos do cotidiano.

No Brasil, este esporte permeia nossa vida diária. São diversos campeonatos que acompanhamos, inúmeras discussões em mesas de bar, programas de televisão voltados somente para este tema, piadas, conversas que fazem referência constante ao futebol. Torcer por um time é como fazer parte de uma nação em que os jogadores são os grandes heróis. A Copa do Mundo, então, se desenha como um momento especial para todos/as os/as amantes do futebol. O país para a fim de acompanhar os jogos, as ruas são pintadas de verde e amarelo, são montadas estruturas específicas para a Copa, são criados novos ambientes de sociabilidade para que as pessoas possam torcer juntas, e acabamos revelando “nisso tudo uma notável capacidade organizadora e um desejo descomunal de transformar o espaço coletivo” (idem, p. 93), de torná-lo nosso.

A Copa do Mundo é para nós como uma emocionante aventura. E aqui nos referimos à aventura nos termos de Georg Simmel (2011)⁴. A aventura é algo que ocorre em nossa vida e que está ligada ao seu centro, mas extrapola seu contexto. É um todo em si mesma, com início, meio e fim. Isto quer dizer que por mais que ocorra na vida, a aventura é como uma ilha nela, algo que paira sobre ela. É aquela experiência que vivenciamos em momentos específicos da vida e que fica em nossa memória como uma lembrança longínqua, como que

⁴ Texto publicado originalmente em SIMMEL, Georg. A aventura. In: SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). Simmel e a modernidade. Brasília: UnB. 1998. p. 171-187.

em sonho. Ela faz parte da nossa vida, mas é como se a vivêssemos descolada dela, um parêntese no roteiro principal da vida. A Copa do Mundo é para nós esta aventura. Como DaMatta coloca, o campo de futebol é um “lugar onde a vida se reproduz de modo controlado, demarcadamente, com um início, um meio e um fim, o que promove um confortável e apaziguador contraste com o mundo real.” (2006, p. 15) Os rituais de preparação para os jogos expressam a fantasia do momento, “o enfeite que faz com que se tenha consciência de viver o momento fora do normal: o ‘extra-ordinário’ que divide o dia-a-dia sem sal e o grande momento que faz toda diferença” (idem, pp. 91-92).

Neste ponto, resgatamos uma obra da filmografia brasileira que relaciona de maneira interessante o futebol – a fantasia - e a política – o “real” – e traz um recorte de um momento histórico que relaciona os três pontos que trazemos para esta discussão: o futebol, a política e os meios de comunicação. O filme “O ano em que meus pais saíram de férias”, dirigido por Cao Hamburger (2006), mostra-nos um trecho da vida de um garoto chamado Mauro, que viveu a Copa de 70. O formato do filme relaciona realidade e sonho de maneira bastante pertinente ao narrar a experiência de Mauro, amante do futebol, com a Copa do Mundo de 70, a primeira a ser transmitida ao vivo pela televisão, que se passa num contexto de forte repressão perpetrada pelos militares durante o período ditatorial brasileiro.

No início do filme, Mauro é trazido de Belo Horizonte para São Paulo pelos pais para passar um tempo com o avô. O pai, ao deixar o garoto em frente ao prédio em que mora o avô, diz-lhe que eles vão sair de férias e que voltam para ver a Copa com ele. Como a história é contada pela perspectiva do menino, que não entende bem o que está ocorrendo, o/a espectador/a vai deduzindo com o passar do tempo o que realmente se passou com os pais dele. Ambos são militantes de esquerda e estão sendo perseguidos pela polícia. Por conta disso, precisam fugir, mas não é seguro levar Mauro com eles. Assim, resolvem deixá-lo com o avô até que a situação se resolva.

Em 1970, vivia-se no Brasil a ditadura militar sob o comando do general Emílio Garrastazu Médici, presidente linha-dura, que assumira o mandato no ano anterior. Seu governo foi considerado o mais repressivo de todos durante os anos ditatoriais. O período ficou conhecido como os “anos de chumbo” com recrudescimento da repressão e políticas de censura sendo levadas a cabo

de maneira violenta. Qualquer manifestação política era perigosa, ponto que o longa-metragem deixa claro.

No filme temos dois cenários desenhados com maestria por seus realizadores: em primeiro plano, a história de Mauro, seu relacionamento com os moradores do bairro, seu amor pelo futebol e a ansiedade de que a Copa chegue logo para que ele reveja seus pais e para que se divirta. O diretor deixa em evidência o entusiasmo das personagens com o evento sendo transmitido ao vivo na TV pela primeira vez, as pessoas se reunindo para assistirem aos jogos, mas ficam manifestos também os conflitos políticos que parecem, à primeira vista, serem apenas o pano de fundo da história principal, mas que, na verdade, fazem o contraponto de realidade em relação ao clima de sonho que se estabelece durante a Copa do Mundo na vida das personagens.

No contexto de 70 retratado no filme, o futebol fica localizado no campo da aventura, mas acaba por estar relacionado com a vivência política das personagens. Como ressalta Lívia Magalhães (2012), este “evento representa um momento de intensa manifestação de [...] identidades, e também um espaço de tensões políticas” (p. 235), e, à época, apoiar ou não a Copa poderia significar apoiar ou não o governo, mas também poderia significar a possibilidade de denunciar o autoritarismo e a repressão. Este campeonato específico se localiza num momento político brasileiro em que se percebe uma tentativa do regime militar de se associar à seleção buscando construir uma imagem positiva do governo a fim de instigar o patriotismo na população. O mote era: “Brasil: ame-o ou deixe-o”⁵. Segundo Lívia Magalhães,

durante o evento o presidente [Emílio Garrastazu Médici] fez o possível para associar a imagem da seleção à do regime e à sua própria. Médici apareceu na televisão fazendo embaixadinhas, ligou e mandou telegramas para a delegação, e no dia da conquista abriu as portas da residência presidencial para comemorar com a população. (MAGALHÃES, 2012, p. 238)

A intenção do governo com estas ações era demonstrar que o sucesso da seleção no campeonato ia muito além do esporte e estava ligado à boa governança do país pelos militares. Assim, “o discurso futebolístico associado à nação foi

⁵ Segundo Guterman (2006) o slogan foi criado por um grupo de empresários paulistas e não pelo governo, mas acabou ganhando repercussão nacional e sendo associada à Agência Especial de Relações Públicas (AERP), agência criada após um “intenso debate, dentro do governo, sobre a necessidade de disseminar uma imagem positiva do regime militar.” (p. 114)

então fundamental na retórica presidencial, que tinha como objetivo principal associar a vitória na competição com seu governo e modelo de sociedade.” (ibidem)

A televisão, desde a década de 70, em muito cooperou para a construção dessa imagem. Como mencionado, o campeonato de 1970 foi o primeiro a ser transmitido ao vivo através deste meio de comunicação aqui no Brasil. Antes disso, as pessoas ouviam a partida pelo rádio e tentavam imaginar, a partir do que falava o locutor, o que estava acontecendo em campo. Neste período, reinava nos meios de comunicação um clima pessimista em relação à seleção brasileira, ainda que o time fosse um dos favoritos ao título. No filme de Cao Hamburger (2006) é possível captar um pouco dessa falta de fé dos meios de comunicação na seleção, apesar de Mauro e seu pai sempre se manterem crentes no sucesso do Brasil na Copa. O diretor também dá certa ênfase a este momento importante da transmissão do futebol com várias cenas das pessoas carregando as televisões e convidando umas às outras para assistirem aos jogos juntas, no bar, em casa ou na faculdade.

Essa associação entre o governo e a seleção brasileira de futebol, reforçada pela propaganda política feita na televisão, foi um dos motivos que levou a esquerda a rejeitar o esporte. Em 1970, torcer pelo Brasil ficou associado a ser cúmplice do controle do Estado e comemorar a vitória era como apoiar o regime. Essa visão, no entanto, ignora as complexidades envolvidas no esporte. Além disso, tira a agência e trata as pessoas como não-pensantes, na medida em que considera que elas não conseguem enxergar uma possível manipulação e não lhes dá a possibilidade de poder escolher gostar de futebol e, mesmo assim, pensar. Guterman, resgatando Arno Vogel, sinaliza que, por mais que a esquerda quisesse manter essa posição, quando a seleção se mostrava bem sucedida, “todos viravam torcedores fanáticos” (VOGEL apud GUTERMAN, 2006, p. 48).

Um trecho do filme de Cao Hamburger representa de maneira cômica esta imagem. A estreia do Brasil na Copa de 1970 seria contra a Tchecoslováquia, país pertencente ao bloco socialista na Guerra Fria. Ítalo, personagem do filme que era amigo dos pais de Mauro e comunista, antes do jogo, declara: “Se a Tchecoslováquia vencer, é uma vitória do socialismo!” Seus amigos consentem e o jogo começa. O primeiro gol da partida é deste time e o grupo comemora

de maneira tímida. O Brasil, porém, marca quatro gols em cima do adversário e todos vibram exaltados a cada bola na rede.

Mas seria a reação política à Copa tão avessa à magia do futebol? Se a interpretação de que o amor de brasileiros/as pelo futebol é um amor acrílico e que o esporte é utilizado aqui como o “ópio do povo”, DaMatta (2006) argumenta que esta paixão, na verdade, muito nos ensina sobre política e sobre nós mesmos/as. Como Simmel coloca, a aventura é parte de nossa vida por mais que paire sobre ela. Somos nós que a vivemos e a vivemos com tudo o que somos. Quando temos a experiência da aventura futebolística da Copa do Mundo, por mais que temporariamente, durante os jogos, deixemos de nos preocupar com outras coisas, a vida continua correndo. Assim, se, no contexto de 70, futebol e política já se entrelaçam, em 2014, ambos são novamente justapostos e se expressam fortemente no grito político do “Não vai ter Copa”. Mas como este grito surgiu, como foi construído e contra que Copa exatamente ele se colocava?

Junho de 2013

Voltemos a junho de 2013 quando milhares de pessoas tomaram as ruas de diversas cidades do Brasil. A massificação dos protestos, que foram iniciados pelo Movimento Passe Livre por conta do aumento da passagem do transporte coletivo, ocorreu após violenta repressão policial a manifestantes em São Paulo. Houve, após este episódio, uma reação nacional à tentativa do governo de impedir a ação política, que foi proibida no Brasil por mais de vinte anos. Mesmo após a revogação do aumento das passagens, porém, muitos/as ativistas não voltaram às suas casas, mas continuaram nas ruas com diferentes bandeiras políticas.

Com a aproximação do campeonato mundial de futebol, ficaram ainda mais visíveis as insatisfações de parte da população e problemas relacionados à realização da Copa do Mundo no Brasil. Algumas pessoas e grupos passaram se reunir em torno de temas ligados ao evento e no dia 10 de dezembro de 2013, Dia Internacional dos Direitos Humanos, foi lançado um Manifesto na internet com a frase “Se não tiver direitos, não vai ter Copa”. Diversos movimentos sociais assinaram o manifesto: o Movimento Passe Livre, o Fórum Popular de Saúde do Estado de São Paulo, Coletivo Autônomo dos Trabalhadores Sociais, Periferia Ativa e o Comitê Contra o Genocídio da População Preta (BARROS, 2014).

A reunião de vários movimentos sociais bem diferentes entre si nos diz muito sobre a forma das ações coletivas contemporâneas nas quais se vê, além da formação plural já mencionada, organização coletiva, ausência de líderes, utilização da internet como meio de discussão, divulgação e ação. Como menciona Castells (2013), esse formato é global e se estabelece em redes que se formam :

dentro do movimento, com outros movimentos [...], com a blogosfera da internet, com a mídia e com a sociedade em geral. As tecnologias que possibilitam a constituição de redes são significativas por fornecer a plataforma para essa prática continuada e que tende a se expandir, evoluindo com a mudança de formato do movimento. (p. 160)

Assim, o texto do manifesto aponta para os grandes gastos com a construção das obras para realização do mundial e a falta de investimento na consolidação de “direitos sociais (saúde, educação, transporte e tantos outros)” (SE NÃO TIVER DIREITOS NÃO VAI TER COPA. Manifesto, 2013). E aponta para a intenção do movimento de “barrar a copa” (idem). Pouco mais de um mês depois do lançamento do manifesto, o grupo fez a chamada para o primeiro ato “Se não tiver direitos, não vai ter Copa”, que ocorreu dia 25 de janeiro na cidade de São Paulo.

O movimento foi crescendo, o número de participantes dos atos na rua e nas discussões sobre o “Não vai ter Copa” aumentou. Outros movimentos sociais e partidos políticos juntaram-se a ele e grupos de ciberativistas já mais conhecidos na rede como o *Anonymous* também apareceu para apoiar os atos. A ação ganhou mais espaço nas redes sociais *Facebook* e *Twitter* e diversos atos foram organizados em outras cidades além de São Paulo. O grito “Não vai ter Copa” começou a tomar contornos diversos, difícil de ser sintetizado no objetivo de “barrar a Copa”. Houve uma reação, também na internet, contra as manifestações anticopa e surgiu uma nova *hashtag*: #vaitercopa que, segundo Barros (2014), foi criada pelo Partido dos Trabalhadores (PT), em sua página oficial no *Facebook*.

Vamos imaginar o seguinte cenário: entram em campo dois times - #nãovaitercopa e o #vaitercopa. Apita o árbitro e a bola começa a rolar em forma de palavras de ordem e discursos políticos diversos. Mas torcer por cada um destes times tem inúmeros sentidos. Não é somente ser a favor de que se

realizem os jogos da Copa ou ser contra a realização dos jogos. Pode significar: ser a favor do PT – partido político da presidenta Dilma Rousseff – ser contra o PT. Dentre várias possibilidades, a que mais parecia se aproximar do sentido mais geral do #nãovaitercopa era: a Copa vai acontecer, mas o alto preço pago pela população para que ela se torne viável, ficará explícito e nós estamos aqui para expô-lo. Estas duas eram as *hashtags* mais citadas nas redes, mas estavam relacionadas a diversas outras que expressavam demandas dos participantes das redes sociais. Lorena Lucas (2014) faz uma análise de *hashtags* no *Twitter* e demonstra que os conflitos são bastante complexos e os sentidos que cada usuário dá a sua *tag* são múltiplos.

Se no início, para quem criou o movimento, a luta foi construída em torno de bandeiras caras e clássicas à esquerda no Brasil, como saúde, educação, transporte, moradia (BARROS, 2014), dizer que não haveria Copa do Mundo logo no país do futebol passou a ser uma tentativa de ressignificar o futebol e a própria Copa do Mundo. É neste sentido que Ivana Bentes (2014) afirma que o “Não vai ter Copa” se tornou uma expressão de ordem de parte da população que estava nas redes e nas ruas para denunciar a violação de diversos direitos sociais em prol da realização do evento, para afirmar que haveria Copa sim, mas não a Copa ufanista que sempre apareceu como “momento máximo de expressão do nacionalismo através deste esporte [...] quando as nações são ratificadas em cada seleção.” (MAGALHÃES, 2012, p. 235).

Assim, a revolta não era necessariamente contra o futebol, embora houvesse pessoas avessas ao esporte também inseridas neste meio. Mas muitos/as continuaram torcendo, assistindo aos jogos em suas casas, nos bares. Vibrando com as vitórias, chorando e rindo das derrotas. Algumas pessoas tiveram o dinheiro para pagar os caros ingressos da Copa do Mundo e foram até os estádios vaiar a seleção ou mesmo torcer por ela. A internet foi um vasto campo das manifestações de amor, de ódio e também de inúmeras piadas. A troça sempre fez parte da nossa vivência futebolística e não ficaria por menos diante da pobre atuação da seleção na Copa de 2014. A internet, junto com as ruas, foi o ambiente em que as pessoas expuseram sua insatisfação com o futebol elitizado da Copa do Mundo “padrão FIFA”⁶.

⁶ É interessante notar esta resignificação dos termos associados ao evento esportivo que foram surgindo nas conversas e discussões sobre a Copa. O dizer “Não vai ter Copa” poderia ser uti-

Esta ação coletiva, além de ser composta por movimentos sociais já mais organizados, foi também formada por pessoas independentes que, de alguma maneira a eles se aliaram através da utilização de uma *hashtag* na internet, para mostrar que estavam insatisfeitas. Este meio de comunicação, neste sentido, é utilizado como um espaço em que estas narrativas distintas são colocadas, em que as pessoas contam suas histórias que passam a ser de todos que ali estão agindo e discursando (ARENDDT, 2011). Como diz Melucci (1997) “movimentos juvenis tomam a forma de uma rede de diferentes grupos, dispersos, fragmentados, imersos na vida diária. Eles são um laboratório no qual novos modelos culturais, formas de relacionamento, pontos de vista alternativos são testados e colocados em prática.” (p. 13).

Recorremos à Hannah Arendt e seu conceito de ação (2011). A ação ocorre no espaço público em que a liberdade é indispensável para sua efetivação. Este espaço é constituído *na ação*. Quando as pessoas se juntam com a intenção de agir e discursar e assim o fazem, ali se estabelece o espaço público. Dessa forma, quando constituímos o espaço público vamos moldando o que Arendt (2011) chama de teias de relações. As narrativas expostas se entrelaçam formando teias de relações humanas. Neste sentido, tomo a internet como um espaço construído na ação política através da ação das pessoas, espaço em que estas teias se expandem.

Essa ideia conversa com o conceito de esfera pública habermasiano em alguns aspectos. Sem entrar na discussão sobre a qualidade da racionalidade do debate político que se estabelece nas manifestações virtuais ligadas ao #NãoVaiTerCopa, tomo de Habermas (2003) a discussão sobre mediação na esfera pública. Para o autor, os meios de comunicação têm um importante papel na constituição dessa esfera. No século XVIII, a imprensa, os livros e os periódicos, fizeram com que as pessoas que se reuniam em público passassem a adquirir o hábito da leitura e da comunicação mediada, através da qual discutiam

lizado em situações comuns do dia a dia como, por exemplo, num churrasco em que as pessoas esquecem de comprar carvão e, assim, fica impossível fazer de fato o churrasco. Alguém então diz: “É, não vai ter Copa!” A expressão “padrão FIFA” também teve essa repercussão. O padrão de qualidade exigido pela FIFA, realizadora do evento no Brasil, era altíssimo e de elevado custo financeiro sendo realizado para servir as elites somente, já que a população mais pobre não poderia comparecer aos jogos devido ao alto custo dos ingressos. Durante os atos do #NãoVaiTerCopa, alguns/algumas ativistas escreveram faixas como “Queremos hospitais padrão FIFA”. Dizer que algo era “padrão FIFA” passou a significar que era de alta qualidade e elitizado.

sobre si mesmas, ou seja, sobre o público, buscando autoconhecimento e autocompreensão. Assim, nessa prática, a mídia se torna o instrumento de expressão do “sujeito discursivo engajado em práticas políticas” (CARPIGNANO, 1999, p. 180 – tradução própria)⁷. Se o futebol é tão parte de nós a ponto de compor nossa identidade, o #NãoVaiTerCopa e outras discussões políticas a respeito do futebol já mencionadas, como aconteceu em 70, identifica este ponto e o traz à esfera pública para ser discutido.

Temos, no caso estudado, um duplo papel da internet. Ela aparece tanto como o meio que irá informar os/as agentes sobre si mesmos para que possam discutir na esfera pública como também se constitui enquanto o próprio local de ação, ou seja, como *uma* esfera pública ou *várias* esferas públicas. Coloco *uma* ou *várias* esferas públicas, pois considero, com base em Fraser (1990), que existem múltiplas esferas públicas com públicos diversos que debatem e deliberam.

Ressaltamos que este espaço público se constitui em relação com os espaços urbanos, local primordial das lutas políticas contemporâneas. Esse ato de tomar posse das ruas se manifesta constantemente durante as Copas do Mundo. Como escreve DaMatta (2006), durante o evento, enfeitamos as ruas e “transformamos cada pedaço impessoal de uma cidade que não governamos e com a qual geralmente temos um laço de desconfiança e até mesmo de profunda indiferença” (p. 92). As intenções das transformações na Copa e durante os atos são distintas, é claro, mas observa-se uma dinâmica semelhante de ocupação do espaço público urbano. O espaço físico das ruas é transformado durante a Copa através da decoração, as pessoas saem às ruas para comemorar, sociabilizar e também para agir politicamente. As ações coletivas contemporâneas, portanto, mantêm esta característica mais clássica de se mostrar no espaço urbano e ocupá-lo, tomando posse dele, e incorporam, nesta dinâmica, o espaço dos fluxos (CASTELLS, 2013) da internet ou o ritmo dos fluxos (MCQUIRE, 2008).

Como mencionado, estes não são espaços distintos, mas se imbricam constantemente e constituem o que McQuire (2008) chama de espaço relacional. Este espaço abre possibilidades de experiências que não estão restritas à sua ocorrência no espaço físico, mas são também vividas em espaços midiáticos como espaços conjuntos. Através das tecnologias de comunicação estamos

⁷ Tradução minha para: “[...] the discursive subject engaged in political practices [...]”.

constituindo estes espaços e nossas relações com ele, conosco mesmos/as e com as pessoas que ali estão presentes (HANDLYKKEN, 2011). Os meios nos colocam em contato com espaços que podemos reconstituir através deles. Vistos dessa maneira, aparecem como forma material de perceber a realidade, de defini-la, de pensá-la (CARPIGNANO, 1999), como extensão da pessoa, nos termos de McLuhan (2011).

Tem-se, portanto, uma relação complexa entre as pessoas e os meios de comunicação. Se, no período utilizado aqui como comparação com o período atual, os anos 70, a televisão e o rádio eram os meios de comunicação que informavam as pessoas sobre o futebol e sobre o governo, a comunicação de massa tinha uma direção: um para muitos. Esse que comunica sendo detentor do poder e da capacidade de comunicar para multidões. A internet abre outras possibilidades, muito embora as redes de poder ainda se instalem neste meio (CASTELLS, 2009). A televisão permanece como o meio de comunicação por meio do qual iremos assistir à Copa do Mundo, mas não é o meio no qual iremos nos posicionar politicamente sobre ela. Daí existe a rua e daí existiu a internet.

Durante as partidas de futebol, as participações dos telespectadores se limitam ao envio de perguntas que são escolhidas por uma equipe do canal de TV para serem repassadas aos comentaristas. Nos jogos da Copa de 2014, a internet não parava, as pessoas participavam cada uma a sua maneira: fazendo comentários sobre os jogos, postando críticas sobre eles ligadas também aos debates políticos sobre a Copa. Além disso, a rua também estava ocupada pela ação de manifestantes.

Algumas reflexões

Caminhando para o final dessas reflexões, refaçamos brevemente nosso percurso. Neste texto, procurei relacionar futebol e ação política com ênfase nos espaços em que esta ação ocorreu durante a Copa de 2014 no Brasil. Tomando como referência a ação coletiva que ficou conhecida pela frase “Se não tiver direitos, não vai ter Copa” e também pela *hashtag* #NãoVaiTerCopa, discuti de que maneira este movimento utilizou o futebol e o campeonato mundial do esporte para agir na esfera pública colocando em evidência questões sociais e políticas. Procuramos demonstrar também como a internet foi constituída enquanto espaço público para a ação. Para isto, busquei fazer um paralelo entre o campeonato de 2014 e a Copa de 70, levando em conta a relevância que tem este período na história e na literatura brasileiras que ressaltam o uso do esporte pelo governo de Médici para sua autopromoção.

Assim, o movimento #NãoVaiTerCopa se inclui neste contexto híbrido em diversos sentidos. Ao relacionar dois fatores que parecem estar em planos distintos: o campo do entretenimento e o campo da política, isto é, o futebol e a ação política. E também, ao explorar estes novos locais de luta social em imbricação com os espaços mais clássicos e caros aos movimentos sociais, ou seja, relaciona e entrelaça os espaços urbanos, a rua, com os espaços virtuais, que também são espaços urbanos.

O crescimento da presença da internet em ações coletivas e movimentos sociais e a incorporação de novos temas à agenda política dos/das jovens coloca alguns desafios tanto para quem quer compreender quais os sentidos que este meio de comunicação toma nestes contextos como também para quem quer construir os movimentos. Se por um lado, o formato da rede virtual em muito se assemelha com a forma das teias de relações humanas de que fala Arendt (2011), esta descentralização e os novos elementos políticos trazidos por estes movimentos acaba provocando e possibilitando mudanças nas formas de ações coletivas e movimentos sociais com as quais ainda estamos tentando lidar.

Referências

ANDRADE, O. de. O manifesto antropófago. In: TELES, G. M. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>>. Acesso 25 jul. 2014.

ARENDT, H. **A condição humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

BARROS, C. Quem grita ‘Não vai ter Copa?’ **Agência Pública**: Agência de Reportagem e Jornalismo Investigativo. Copa Pública. Disponível em: <<http://apublica.org/2014/02/quem-grita-nao-vai-ter-copa/>>. Acesso em 26 jul. 2014.

BENTES, I. O capital teme perder o controle da narrativa. **Facebook**, atualização de status. Rio de Janeiro, 8 jan. 2014. Disponível em: < <https://www.facebook.com/ivana.bentes/posts/689474567752583>>. Acesso em 26 jul. 2014.

CARPIGNANO, P. The Shape of the Sphere: The Public Sphere and the Materiality of Communication. **Constellations**, vol. 6, n. 2, 1999. pp. 177-189.

CASTELLS, M. **Communication Power**. New York: Oxford University Press Inc., 2009.

CASTELLS, M. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da Internet**. 1. ed. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

DAMATTA, R. **A bola corre mais que os homens**: duas copas, treze crônicas e três ensaios sobre futebol. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

FRASER, N. Rethinking Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. **Social Text**, Durham, 1990. p. 56-80. Disponível em:< <http://www.jstor.org/stable/466240>>. Acesso em 05 fev. 2013.

GUTERMAN, M. **O Futebol Explica o Brasil**: o Caso da Copa de 70. 2006. 155 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo. 2006.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HANDLYKKEN, A. K. Digital Cities in the making: exploring perceptions of space, agency of actors and heterotopia. **Ciberlegenda**, n. 25, 2011. pp. 22-37. Disponível em:< <http://www.uff.br/ciberlegenda/ojs/index.php/revista/article/view/492/287>>. Acesso em 05 mar. 2014.

HAMBURGER, C. **O ano em que meus pais saíram de férias**. [Filme-vídeo]. Produção de Globo Filmes, Lereby Produções, Gullane Filmes, direção de Cao Hamburger. São Paulo, 2006. 103 min. Color.

LUCAS, L. Perspectivas na rede #NãoVaiTerCopa. **Labc**, jun. 2014. Disponível em: < <http://www.labc.net/sem-categoria/perspectivas-na-rede-naovaitercopa/>>. Acesso em 26 jul. 2014.

MAGALHÃES, L. G. **Ditadura e futebol: O Brasil e a Copa do Mundo de 1970. PolHis Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de História Política**, Buenos Aires, Ano 5, N. 9, 2012. 232-242. Disponível em:< http://historiapolitica.com/datos/boletin/Polhis9_MAGALHAES.pdf>. Acesso em 29 jul. 2014.

MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensão do homem**. 20. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2011.

MCQUIRE, S. **The media city: media, architecture and urban space**. Melbourne: SAGE Publications, 2008.

MELUCCI, A. Juventude, tempo e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Educação** [online], Rio de Janeiro, n. 05-06, dez. 1997. Disponível em:< http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24781997000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 12 jul. 2014.

SE NÃO TIVER DIREITOS NÃO VAI TER COPA. Manifesto. Disponível em: < <http://greveusb.blogspot.com.br/2013/12/manifesto-se-nao-tiver-direitos-nao-vai.html>>. Acesso em 25 jul 2014.

SIMMEL, G. A aventura. In: SOUZA, J.; ÖELZE, B. (orgs.). **Simmel e a Modernidade**. Brasília: UnB, 1998. p. 171-187.

Sapatos femininos Christian Louboutin: como a estética no design de sapatos Louboutin, permite que se criem apelos irresistíveis e diferenciados, induzindo as mulheres o desejarem tanto?

Joaquim Carlos da Silva Barbosa¹

Victor Aquino gomes Correa²

Resumo: Este artigo analisa a estética no *design* nos sapatos da marca Louboutin, através de marcadores visuais, cores e símbolos sensoriais³ que fascinam os clientes proporcionando experiências sensoriais individuais e exclusivas que resultam em decisões de compra. Christian Louboutin é um designer de moda, que trata da estética sob a ótica do processo criativo, um produtor de artigos de luxo, que atua em um nicho de mercado com calçados e acessórios de luxo para homens e mulheres de alto poder aquisitivo. Neste trabalho procuramos identificar como esses marcadores visuais, cores e símbolos sensoriais, fascinam seus clientes. Os resultados preliminares dessa pesquisa apontam ser a estética e o design marcadores visuais, cores e símbolos sensoriais que agem como fator motivacional no processo de compra de sapatos da marca. Faremos um estudo de caso mediante entrevistas e leituras que examinam determinados “diferenciais” estéticos quanto ao despertar de sentimentos subjetivos que encantam celebridades.

Palavras-chaves: Estética; Design; Mercado de luxo; Marca; Christian Louboutin.

¹ Mestre em Ciências. Doutorando no Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPG-COM-ECA-USP), na área de concentração: Teoria e Pesquisa em Comunicação, na Linha de pesquisa: Linguagens e Estéticas da Comunicação.

² Doutor em ciências. Professor titular de publicidade, ex-diretor da ECA-USP (1997-2001). Orientador no PPGCOM-USP.

³ Estética trata dos marcadores visuais, cores e símbolos sensoriais.

Abstract: This article analyzes the aesthetics in the design of the brand Louboutin shoes, through visual markers, color, sensory symbols that fascinate customers providing individual and unique sensory experiences that result in purchase decisions. Christian Louboutin is a fashion designer who deals with the aesthetics from the perspective of the creative process, a producer of luxury goods, which operates in a niche market with shoes and luxury accessories for men and women with high purchasing power. This work tried to identify how these visual markers, color, sensory symbols fascinate its customers. Preliminary results of this research show to be the aesthetic and visual markers design, color, sensory symbols that act as a motivational factor in the process of buying the brand shoes. We will do a case study through interviews and readings examining certain “differential” aesthetic as the awakening of subjective feelings that delight celebrities.

115

Keywords: Aesthetics; Design; Luxury market; Brand; Christian Louboutin.

Introdução

Situados no contexto de objetos de alto valor, os produtos de luxo atendem uma classe social com alto poder aquisitivo que goza de um estilo de vida diferenciado e cercam-se de coisas belas, raras, e de alto valor agregado. “O segmento de luxo tem o significado de acumulação exibicionista de objetos raros e caros, a fim de demonstrar *status*” (LIPOVETSKY, 2004).

O conceito de luxo congrega vários aspectos intangíveis, assim podemos dizer que o conceito de luxo deixa de estar ligado unicamente a um objeto, para se associar a valores estéticos, ao prazer e ao requinte, a um código, a um comportamento, à vaidade, ao conforto, a um estilo de vida (BRAGA & FELDMAN, 2004).

O comportamento do cliente de luxo contradiz muitos conceitos de consumo das clientes de outras classes sociais.

Um produto de luxo se constitui em elementos raros, mas nobres e mais dispendiosos, recorrendo aos métodos de fabricação mais detalhados e mão de obra qualificada, com um sistema de distribuição mais seletivo, optando por uma comunicação limitada e muito luxuosa, situando-se em escala de preços muito elevadas. O preço de mercado de luxo é um dos critérios determinantes de sua vinculação ao universo do luxo e o elemento de sua classificação na hierarquia dos produtos e objetos luxo (ALLÉRÈS, 2006, p. 60).

Os sapatos femininos da marca Christian Louboutin são um produto de luxo restrito, destinado a um público-alvo de poder aquisitivo elevado que gosta de prestígio, riqueza e estilo de vida diferenciado e que prestigia a estética e *design* exclusivos como elementos valorativos da marca.

Tão importantes quanto a roupa que vestimos, os sapatos têm na estética a capacidade psicológica de gerar determinado simbolismo de poder, elegância e sensualidade. Existe uma relação fetichista entre os pés e a sensualidade.

O segmento de luxo é a expressão maior da estética e do *design*. O status, o preço elevado, a qualidade, a limitação da matéria-prima, o atendimento personalizado, a produção customizada, são elementos estéticos que vezes são difíceis de serem copiados pela concorrência.

Os sapatos têm relação simbólica com a sedução. Agregam elementos subjetivos como os marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais que despertam emoções, e dão a sensação de poder (*status*), de elegância e de sensualidade, um comportamento, um estilo de vida exclusivo.

O estilo é o visual do produto e a sensação que ele passa ao comprador. As pessoas pagam mais por sapatos de marca porque eles têm um visual incrível. A estética desempenha grande papel na marca Christian Louboutin. O estilo tem a vantagem de criar uma diferenciação difícil de ser copiada. Um estilo marcante não indica necessariamente desempenho superior (KOTLER; KELLER, 2006).

A justificativa inicial para escolha do tema é a de proporcionar uma releitura dos assuntos já tratados em outros trabalhos. Em segundo lugar, referir-se à estética como elemento diferenciador que cria experiências sensoriais através de marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais, que fascinam celebridades pelas experiências estéticas proporcionadas de forma exclusiva e individualizadas.

Neste estudo de caso buscaremos resposta para a seguinte questão de pesquisa: Como esses marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais, fascinam seus clientes pelas experiências sensoriais proporcionadas, que os induzem a decisões de compra? “Os estudos de caso têm propósitos descritivos”. Procuram fornecer respostas a problemas do tipo “o que” e “como” (GIL, 2009, p.15).

O objetivo desta pesquisa será o de encontrar na estética aqueles elementos que proporcionam experiências subliminares nas celebridades e fashionistas que servem de vínculos duradouros entre o cliente e a marca.

Quanto à metodologia faremos um estudo de caso, e por assim ser, o método adotado nesta pesquisa possui limitações. “Estudos de caso oferecem pouca base para fazer uma generalização científica. São generalizáveis à proposições teóricas e não à população ou a universos” (YIN, 2015, p.21). Partiremos de um levantamento bibliográfico a fim de consolidar um referencial teórico para nos dar sustentação na realização de entrevistas com algumas clientes. Checaremos um referencial teórico preexistente com as seguintes técnicas de coletas de dados: observação, a entrevista qualitativa e levantamento bibliográfico e materiais publicados na mídia.

A entrevista é a mais flexível de todas as técnicas de coleta de dados, existem diferentes modalidades de entrevistas. Nos estudos de caso, devem ser em número reduzido, não deve assumir características de questionários, orientam-se por uma relação de pontos de interesse. O entrevistador faz poucas perguntas diretas e deixa o entrevistado falar livremente

Em um estudo de caso, as entrevistas não serão numerosas, a coleta de dados não fica restrita a essas entrevistas. Os resultados

devem ser contrastados com a observação. Selecionar as pessoas, localizar pessoas capazes de proporcionar respostas às questões é um dos passos importantes, definindo quem vai ser entrevistada, a pesquisa deve avançar, mediante a observação.

Observação nada mais é do que o uso dos sentidos para adquirir conhecimentos. Importante estratégia para obtenção de dados. Trata-se de um procedimento para coleta de dados. Nos estudos de caso, vem sempre associado a uma entrevista. Mediante a observação que o pesquisador entre em contato direto como o fenômeno que está sendo estudado (GIL, 2009, p. 66-72).

Resultados preliminares neste estudo apontaram estar a estética representada através de marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais, como elementos responsáveis por fascinar clientes pelas experiências sensoriais proporcionadas por esses elementos. As experiências sensoriais causadas pela estética do solado vermelho e o salto altíssimo provocam várias sensações simbólicas que resultam em oferecer poder, elegância e sensualidade a sua clientela.

Com sugestão para estudos futuros propomos traçar uma análise comparativa dos principais elementos estéticos da marca Christian Louboutin com os elementos estéticos de seus principais concorrentes, a fim de revelar a importância da estética como elemento criador de diferenciais competitivos.

Este artigo está organizado da seguinte forma: na parte 1, a introdução; na parte 2 faz-se a revisão do referencial teórico relevante para este estudo de caso; na parte 3, descreve-se o procedimento metodológico utilizado; na parte 4, apresenta-se o estudo de caso dos sapatos femininos da marca Christian Louboutin; na parte 5 apresentamos as entrevistas com mulheres que declaram admirar os marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais refletidos pela estética e na parte 6 apresentam-se algumas considerações.

Referencial teórico

Neste capítulo passaremos a destacar os pontos principais que deram fundamentação ao estudo de caso dos sapatos femininos da marca Christian Louboutin. Discutem-se a seguir algumas definições com um breve referencial teórico: a marca e o *designer* Christian Louboutin; o consumidor da marca Christian Louboutin; estética e *design*; como a estética como marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais que fascina as clientes podem proporcionar experiências

sensoriais e todos os conceitos colocados na visão adotada neste trabalho sobre o termo.

A marca e o designer Christian Louboutin

Christian Louboutin é designer, estilista francês, criador de sapatos de luxo que levam o seu próprio nome; autoral e cosmopolita, que transcende conceitos e fronteiras para abraçar o que é mais inovador no mercado de luxo. Com identidade e visual próprios, pensado e projetado para quem reconhece o valor das experiências estéticas, Louboutin transita entre as marcas mais famosas no mundo, em um nicho de mercado da moda de luxo.

O mundo é reinventado pelo design um importante instrumento de criação e expressão artística, na produção de objetos. Design é estudo de cores, paletas diversas, nas quais se classificam vasta gama de pigmentos. Trata-se de estudos que refletem a ânsia pela inovação, ainda hoje podem ser utilizados sem o receio da obsolescência. A ousadia de criar e inovar aportou uma nova estética, a qual se pode dizer, continua a vigorar. Desenhar objetos, criar coisas de uso comum ou especial, consolidou-se como atividade essencial. Por consequência, a maneira de perceber essas criações também passou a influenciar as pessoas, que passaram a ter no design uma referência para o próprio consumo dos objetos. Embalagens de joias, logomarcas de empresas, tudo passou a fazer parte da vida de qualquer pessoa. O design tornou-se alvo do gosto e da preferência dos consumidores. O design tem aspecto de utilidade que está tão presente no significado de estética. Terá sido o design, o agente transformador definitivo do sentido de estética (CORREA, 2012, Vol. 15).

Louboutin, sempre foi apaixonado por sapatos e por alta-costura, detém lojas em Paris, Los Angeles, Monte Carlo e no Brasil. No seu portfólio de clientes, encontramos com fiéis seguidoras, como a Princesa Carolina do Mônaco, Catherine Deneuve, Cameron Diaz ou Gwyneth Paltrow. Christian Louboutin assina suas próprias criações, oferecendo a suas clientes o que há de mais sofisticado em design e estética, com sutilezas nos detalhes, com apreço pelo design com caráter vanguardista. Louboutin utiliza matérias primas raras e de qualidade, com produção customizada exclusiva a clientes.

Christian Louboutin é uma marca inconfundível com dois modelos registrados: o de salto altíssimo (na faixa dos 2 a 13 centímetros) e a de sola

laqueada pintada de vermelho sangue. O surgimento da sola vermelha deve-se a uma de suas vendedoras que pintava as suas unhas com verniz vermelho, a fim de aumentar suas vendas decidiu adicionar este toque excêntrico às solas dos seus sapatos, nascendo assim sua assinatura, com registro de direitos autorais nos EUA desde 2007. Um verdadeiro criador de obras-primas que encanta os pés das celebridades e não necessita enfeitiçar sua clientela para conseguir vender seus sapatos, sua marca e a mítica sola vermelha tão patente em todos os seus sapatos, já são suficientemente atrativos para mover multidões atrás de suas criações.

Uma marca de luxo com uma história, uma tradição e um código. O reconhecimento de seu nome no mercado reflete em seus produtos uma marca contemporânea, com apreço pela estética, destinada a celebridades que gostam do que é exclusivo. “A legitimidade de uma marca de luxo fundamenta-se sobre a qualidade intrínseca do produto e seu refinamento, mas também na ‘lenda’ associada àquele nome” (BARTH, 1996, p. 25).

Ao se criar uma identidade para um marca de luxo, são exigidas ações consistentes, em relação aos aspectos tangíveis nos produtos como: Design; Estética; Materiais refinados e raros; e quando ao lado intangível do produto, temos: Origem e tradição da marca; Imagem do usuário alvo; Personalidade da marca. A personalidade está ligada a interpretação que um consumidor faz com uma determinada marca específica (BLACKWELL, MINIARD, ENGEL, 2005).

A marca tem a função de produzir uma identidade ao produto tornando-o de fácil reconhecimento e de fácil diferenciação de seus concorrentes. A ideia de identificação sempre esteve presente nas marcas. Os valores das marcas transitam de modo sensível numa determinada concepção estética, contatando o consumidor em vários pontos.

A identidade visual da marca gera uma determinada imagem corporativa. A representação visual através de um logotipo, um símbolo gráfico, uma tipografia, um conjunto de cores sintetiza um conjunto de elementos gráficos que identificam visualmente a empresa, o produto. O logotipo Christian Louboutin, sua assinatura em seus sapatos, suas letras e espaçamento como cores, despertam conotações emocionais em sua clientela. Através das imagens encontramos as funções estéticas e outras, que são persuasivas e comerciais.

O consumidor⁴ da marca Christian Louboutin

O sapato feminino Christian Louboutin trata de um produto de luxo oferecido em um nicho de mercado. O cliente dos produtos de luxo é um tipo de cliente complexo para se entender, em decorrência de que suas compras não são feitas de maneira explícita, e por envolver sentimentos que são subjetivos. Ele busca sempre sua própria satisfação e sua preocupação está sempre voltada com sua própria autoestima. O consumidor Louboutin é aquele que reconhece o valor das experiências e transita entre elas a partir do que é oferecido pelo produto de mais sofisticado. Um tipo de cliente que busca restrição e exclusividade a um custo mais elevado, com satisfação pessoal, realização de um desejo, um sonho, como algo quase inatingível.

O luxo está ligado à ostentação, a subjetividade, ao supérfluo e à avareza, deixando de lado o grande papel social que ele representa. Sob o ponto de vista concreto, associa-se à suntuosidade, à extravagância, como também ao supérfluo, à frivolidade e ao poder material. Em relação aos aspectos da imaterialidade, encontra-se em um comportamento, em uma vaidade, na comodidade, no conforto, em um estilo de vida saudável, nos valores éticos e estéticos, no reconhecimento, na satisfação, e até mesmo na discrição, no requinte e, portanto, em outro tipo de elegância (STREHLAU, 2008, p.24).

A estética tem a capacidade de traduzir a imagem com mais força do que a escrita, mais importante que a verbalização. Age como elemento inovador, e cria diferencial nos produtos além de servir de estratégia na conquista de novos clientes. Estética é um mundo de imagens, um mundo de experiências e a capacidade que todos os indivíduos possuem em graus diferenciados de dar entendimento a objetos. Age com elemento motivador do consumo fazendo com que cada objeto seja percebido de maneira diferenciada para cada cliente. Os elementos estéticos são também oferecidos pela marca que diferenciam os produtos.

A marca desempenha o papel de criador de produto, sendo integralmente responsável por ele. A marca é uma expressão claramente denotativa da identidade da empresa. Os nomes dos produtos às vezes se tornam fortes que podem passar a designar o nome da categoria, transformando em metonímia de uma

⁴ Neste trabalho a palavra consumidora é usada como sinônimo de cliente.

classe específica de produtos. O logotipo dá acesso ao universo representativo da marca. Reuni o que se quer comunicar. Logotipo é uma representação de uma marca comercial de produtos. O modo como desenhamos as letras o seu espaçamento, a cor e a forma são responsáveis pelas conotações emocionais. “O logotipo é um plano de individualizado da instituição, muito semelhante a assinatura de um indivíduo (PEREZ, 2004, pp.52 – 53).

A mítica da sola vermelha e do salto agulha, marca Christian Louboutin, são aclamadas por celebridades que revolucionam e encantam o mundo extasiados pela estética e pelo *design* relacionado aos benefícios funcionais e experiências simbólicas promovidas. Os atributos estéticos são benefícios proporcionados para uma base de clientes com alto poder aquisitivo, sem qualquer restrição ao consumo em um universo da moda, que se modifica a cada estação. As criações Louboutin levam a mulher a entrar no mundo da fantasia, através do conceito de perfeição no objeto a serem desejados por todas as mulheres. Com estética apelativa, os sapatos encaixando-se perfeitamente na maioria dos pés das mulheres, com acabamento impecável, atribuindo um grande valor emocional e racional evidenciando a criação de um calçado com materiais de alta qualidade, com exclusividade de uso.

A “moda não é um instrumento de mudança; ela é uma consequência da mudança social que se reflete na cultura contemporânea a partir de uma concepção estética evidente”. O modo de compreender e expressar o mundo e todas as coisas ao redor, decorre, sobretudo, de como o próprio mundo organizam as coisas. Novas tecnologias refletem no modo de produção industrial, afetam o lançamento de novos produtos. A partir daí surgem novos estilos de ser, novas inflexões criativas e, com estas, a moda. As tecnologias mudam os padrões, a moda não.

A moda e resultado da expressão contemporânea modificam hábitos de vestuário, alterando formas de roupas em uso, nada perde em significado.

Como expressão estética, a moda, é uma maneira que o ser humano encontrou para falar de si mesmo (CORREA, 2012, Vol. 1).

Estética e Design

Os fundamentos do conceito de estética estão em Sócrates, Platão e Aristóteles. Platão argumenta que a beleza está ligada a beleza absoluta, sendo esta pura, imutável e eterna, e situa-se no mundo suprassensível das ideias. Baumgarten

referiu-se à estética acerca da natureza da arte, suas formas, o conceito do belo e do modo como o ser humano a percebe e a sente. Para ele, estética se liga aos fenômenos da percepção por meio dos sentidos. Estética é uma palavra usada, geralmente, como sinônimo de beleza.

Transportando e entendendo a estética do mundo das Artes e da Filosofia para o contexto das marcas e da publicidade, notamos que existe um processo de concretização em termos de promessa e de valores para cada marca do anunciante, que pode ser chamado de “projeto de marca” ou de “ética da marca” (LIPOVETSKY, 2005).

Estética é um termo muito utilizado com muitos sentidos, dessa forma e por muitas vezes sua conceituação surge no uso vulgar nas artes e na filosofia.

A palavra estética abarca diversos aspectos como estética corporal, estética facial, dentre outros em relação à beleza física. Além de expressões como sentidos estéticos, decoração estética, arranjos de flores estéticas, usadas como adjetivos de representação da qualidade. A palavra estética vem do grego *aesthesis* e significa “faculdade de sentir”, “compreensão pelos sentidos”. “percepção totalizante”. Há ainda outro sentido, o filosófico, voltado para o sentido do belo. Ainda há questões relacionadas à beleza e feiura. A beleza é um valor objetivo, que pertence ao objeto, que pode ser medido, ou subjetivo que pertence ao sujeito e pode mudar de indivíduo para indivíduo (ARANHA & MARTINS, 1992).

123

São várias as teorias que tratam de estética, algumas a entendem por teoria da sensibilidade, outras por níveis de percepção. Podemos então, entender estética como:

O estudo da percepção sensorial, dos conhecimentos adquiridos através dela; estética estuda o belo na natureza especificamente nos objetos de sua criação; estética ao se referir ao estudo da arte, estética é sinônima de artístico (BONFIM, 1997).

No campo da estética o que se discute é a apreciação do mundo e do processo de desenvolvimento de determinada sensibilidade, no sentido de conceber e diferenciar o belo do feio. O campo da estética está situado além da compreensão de tudo o que é percebido, portanto está na capacidade do ser humano de entender o que está percebendo, inclusive de obter uma opinião pessoal a respeito de determinadas percepções.

Estética tem hoje a ver menos com o belo ou com aquilo que era entendido como a experiência sensorial do contato com o

sublime. Ao longo do tempo, estética, assumiu muitos outros significados. Estética é um termo tão forte, que passou a fazer parte do domínio verbal de qualquer pessoa. Estética é o modo de perceber e entender o mundo em nosso tempo. A estética também orienta nossa concepção e expressão, fazendo com que tudo que criamos seja apreciado numa dimensão estética. Para isto dependemos de um repertório pessoal de gostos e tendências, que nos leva a gostar, ou não, do que vemos e ouvimos. A principal evidência desse atributo é o modo como umas pessoas percebem, compreendem e classificam as outras. Podíamos arriscar dizer que: “Estética é um descritivo de tolerância emocional daquilo que é percebido e identificado pelos sentidos de acordo com padrões de gosto, suportes culturais, predileções pessoais e possibilidades expressivas de cada ser humano”. “O que significa dizer que estética não apenas pode compreender as sensações de tudo que é percebido, como os conteúdos mediante os quais tudo é mostrado e, finalmente, a capacidade de cada ser humano de entender o que está percebendo e de garantir uma opinião pessoal a respeito” (CORREA, 2012, Vol. 1).

Estética tem vários significados, pode estar em um texto verbal bem escrito e organizado, pode estar relacionada aos serviços em salão de beleza, pode ser aplicada na medicina quando da modificação de partes de um corpo de uma pessoa em busca de um padrão de beleza. Estética pode relacionar-se a produção gráfica das inscrições e das imagens elaboradas pelo homem na pré-histórica.

O conceito de estética é bastante complexo por situar-se em um emaranhado bibliográfico. Serve a campos distintos e específicos e a diversos interesses. Talvez seja difícil estabelecer uma linha de entendimento comum. Com sentidos diversos de expressão e de percepção, pode referir-se a uma experiência sensorial ou uma manifestação de estilo. Pode ainda estudar todas as expressões humanas que se imaginam e estas serem manifestações estéticas. Estética é um assunto que transcende o significado inicial da palavra indo além dos aspectos puramente decorativos e envolve elementos que fascinam as clientes com experiências sensoriais tais como: marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais, e outras variáveis estéticas subliminares como emoções, sensações de poder, status, elegância e sensualidade, um estilo de vida exclusivo, trata também da capacidade psicológica e simbólica do poder, elegância e sensualidade. É uma relação fetichista entre os pés e a sensualidade.

A moda carrega uma determinada característica estética indissociável da figura humana quem a veste.

A moda enseja uma série de reflexões. A moda incorpora valores “estéticos”, “sociais” e “culturais” bem como comportamentos transitórios decorrentes de episódios econômicos ou de mercado, cuja consequência pode ser duradoura. Sistema de valores agregados à cultura, com efeito, “estético” e “social” sobre o comportamento humano se prolonga indefinidamente como padrão de gosto. A moda tem sido apenas objeto de estudo. Mesmo assim, já ensejou uma série de importantes reflexões, cujo alcance alonga-se além dos campos usualmente relacionados, como cultura, sociedade, comportamento e mercado. Um conceito vulgar de moda: “Moda é o jeito de ser de qualquer pessoa” Moda incorpora valores “culturais”, “estéticos”, “sociais” e comportamentos transitórios decorrentes de episódios econômicos ou de mercado, cuja consequência pode ser duradoura. Conjunto de objetos que integram o universo da roupa, envolvendo tecidos, modelos, cores, padrões de tamanhos e assim por diante. A indumentária é a um só tempo roupa e referência, identificamos um médico pelo jaleco que veste. A indumentária identifica o usuário pela roupa que usa. Por roupa entende-se como tudo que se veste ou usa dos sapatos às capas, dos casacos aos chapéus e aos adereços como óculos, bolsas, bengalas, medalhas e assim por diante. A indumentária é a referência pública da roupa, que define, não só o usuário, mas o conjunto a que pertence. Moda é efêmera e transitória. A imagem de moda tornou-se muito mais importante que a própria moda. Imagem de marca. A vulgarização da moda é uma das causas do desaparecimento da moda. O acesso a moda produziu uma alteração de curso histórico. Padrões estéticos, antes rígidos e reservados ao domínio de poucos, tornaram-se acessíveis a grande número de pessoas em todo mundo. A roupa cara, a roupa única que poucos usam, perdeu o significado. Moda é resultado da expressão contemporânea, seja modificando hábitos do vestuário, seja alterando formas de roupas em uso, nada perde em função ou significado. Ela se associa aos modos como o ser humano se idealiza e se apresenta em público. Até mesmo para ela ser moda ela necessita que alguém diga isso. A moda como expressão estética, pode ser resumida como a maneira que o ser humano encontrou para falar de si mesmo. (CORREA, 2012, Vol. 5).

Qualquer coisa pode ter um valor estético, independente de ser arte ou não ser. Uma marca, ou uma mercadoria agregam valor estético.

A estética gera elementos indispensáveis à inovação e a competitividade estabelece funções de uso prática e simbólicas no produto. Quando se leva em consideração, resistência, conformidade, conforto, praticidade, modo de fabricação, embalagem, estocagem, transporte, distribuição e reciclagem, argumenta-se que são funções práticas do produto todos os aspectos fisiológicos do uso (LOBACH, 2001, p.58).

Estamos tratando da função estética, que é a função simbólica do produto, quando ocorre a interação emocional do usuário com o produto. “A função estética (simbólica) dos produtos é determinada por todos os aspectos espirituais, psíquicos e sociais do uso”. (LOBACH, 2001 pp. 59-60).

A publicidade, ao explorar os valores humanos em suas criações, associa a natureza de cada um ao universo de códigos que transforma favoravelmente todos os conteúdos explorados. Podemos dizer que desaparecem, pelo menos aparentemente, formas negativas e preconceitos que, reduzem o ser humano a uma condição inferior. Seria como dizer que a publicidade, com sua capacidade niveladora das emoções, neutraliza tudo que é negativo. A publicidade explora criativamente origem natural das coisas, os resultados são altamente compensadores. (CORRÊA, 2012, VOL. 4)

Os produtos trazem consigo um simbolismo estético, isto é a interação comunicativa entre ele e o seu destinatário, criando uma linguagem original. *Design* não é um atributo do produto, mas se caracteriza como uma atividade que possibilita a inserção de elementos que melhoram o produto quanto aos seus aspectos funcionais e estéticos. O *design* é um elemento da estratégia empresarial, serve no desenvolvimento de novos produtos e de novos mercados. O *design* cria diferenciais no produto e na embalagem, assim diferenciamos visivelmente um produto ou embalagem. O *design* pode ser copiado pelo concorrente, mas a estética não. O design se constrói no campo da produção estética, está ligada a estética de forma natural.

A medida que a concorrência se intensifica, o design oferece uma maneira consistente de diferenciar e posicionar os produtos e serviços de uma empresa. Em mercados com ritmo cada vez mais acelerado, preço e tecnologia já não são suficientes. O design é o fator que oferecerá uma constante vantagem competitiva. Trata-se de um conjunto de características que afetam a aparência e o funcionamento do produto no que diz respeito às exigências do cliente (KOTLER; KELLER, 2006)

“Um produto ou uma embalagem pode ser diferenciado visivelmente pelo design. O concorrente pode copiar o design, mas o pioneiro desfrutará no mínimo de uma liderança de curto prazo” (KOTLER; KELLER, 2006, p.385).

O design é um elemento diferenciador por seus aspectos estéticos, percepção visual, social e psíquico com reflexos positivos nos clientes. Design se refere aos aspectos visuais, fatores psicológicos da percepção sensorial. Não é uma atividade de melhoria de alguns aspectos superficiais no produto. Na criação de um produto, o design pode ser interpretado como uma atividade artística, repleta de intuições, que reúne valores vindos das artes, trazendo experiências estéticas aplicadas ao objeto.

A publicidade é instrumento importante mediante o qual se estimula a descoberta de valores que passam a ser perseguidos por todos. Ela deixa de funcionar quando esses valores se revelam negativos, que se contrapõem à natureza humana. O design da embalagem pode gerar um ícone de consumo contemporâneo. Um ícone é um símbolo, importante da cultura. A percepção estética vai muito além de qualquer anúncio, do que mostra e a que se destina. Estética e design com suas participações na publicidade, serviram para explorar novas linguagens na mesma. Os gostos de cada um é uma resultante dos gostos coletivos. A publicidade, ao fazer uso da arte, oferece uma condição estética de reencontro do ser humano com sua própria natureza (CORRÊA, 2012, VOL. 4).

Estética como marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais.

Como elemento de elo criativo entre o consumidor e a marca, a estética faz uso de marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais que tratam de elementos de inovação no visual dos produtos e no atendimento a celebridades. A estética está presente nos desfiles de moda, nas vitrines de shopping em vários lugares, colaborando para que nada passe despercebido das pessoas. Cada pessoa constrói um determinado repertório estético por acúmulo de conhecimentos.

A inovação é uma ferramenta empresarial, um meio através da qual é explorada determinada mudança, uma oportunidade para um determinado negócio. A inovação em produtos é muito importante, e a parte mais perceptível da inovação é encontrada de forma tangível em vários produtos inclusive nos sapatos (SERAFIM, 2011)

A estética é um elemento formador de experiências sensoriais quanto aos objetos. Essa experiência pode ser proporcionada pela beleza dos mesmos, como também relacionados aos aspectos decorativos e aos benefícios inconfundíveis da marca. Estética trata dos aspectos de criação do objeto, da qualidade, da inovação, e dos vários padrões de cores, texturas, formas, adequando os objetos as tendências e ao gosto dos consumidores. Os aspectos estéticos criam vantagem competitiva funcional e simbólica. As necessidades e os desejos latentes dos consumidores são um eficiente sistema de informação, no qual a estética, o design e o sistema de produção se baseiam. Estética e o design se diferenciam por uma linha indelével.

Louboutin é sinônimo de sapato mais chique do planeta, com solado vermelho e salto altíssimo e com muitos marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais que fascinam as clientes com experiências sensoriais personalizadas. Toda cliente Louboutin é louca por moda, por adquirir sapatos que somente os que têm alto poder aquisitivo e que pertençam a uma classe social com alto poder aquisitivo conseguem comprar. Na verdade, adquirem sapatos femininos com a certeza de que dificilmente verá seu sapato nos pés de outra pessoa.

Estética age na dimensão imaginária do cliente dando a sensação de raridade no uso dos objetos, de status por tornarem celebridades elegantírrimas. Aqui não se leva em consideração o conforto no uso dos sapatos, mas pagam o preço para se sentirem elegantes. Um escarpim preto de qualidade pode enriquecer até mesmo o look mais básico, retendo valores a marca e jamais perdendo a unidade e a formidável força de sua imagem que é a sua personalidade, sua legitimidade.

Através dos atributos emocionais, as pessoas não compram um produto, mas compra um comportamento ou uma emoção que é um sentimento forte por usar uma marca com um código genético do próprio designer Christian Louboutin. “As embalagens contribuem para o reconhecimento instantâneo da empresa ou marca. Uma embalagem inovadora pode trazer grandes benefícios para os consumidores e lucros para os fabricantes” (KOTLER; KELLER p.386).

A estética é um elemento distintivo competitivo, combina com a inovação, faz com que Christian Louboutin permaneça como o ícone inabalável no mercado. “A estética no design de objetos cria um diferencial competitivo para as empresas, sendo através dela que uma empresa se esforça em demonstrar

as várias vantagens de seus produtos” (SANTOS, 2000, p. 17). Como elemento inovador, a estética é imprescindível no mercado de moda. Elemento criativo perceptível aos olhos dos clientes o que torna os clientes mais conscientes pela retenção da atenção em termos de maior percepção do objeto, tornando-os mais competitivos e de maior valor.

Procedimentos metodológicos

A metodologia que rege este trabalho consiste em um estudo de caso caracterizado por uma pesquisa qualitativa que segue o método de estudo de caso e que “permite uma investigação preservando as características holísticas e significativas dos acontecimentos, considerando os processos organizacionais de uma empresa existente” (YIN, 2015 p.20).

A questão da pesquisa proposta visa investigar como ocorre um conjunto contemporâneo de acontecimentos sobre o qual o pesquisador tem pouco ou nenhum controle. Um método ligado à realidade, auxiliando na construção de uma base de dados utilizados em outros contextos, contribuindo para compreensão de um fenômeno como um todo (YIN, 2015).

É importante descartar qualquer definição que apresente o estudo de caso apenas como um método ou técnica de coleta de dados.

Não é adequado falar em técnica do estudo de caso, mas um delineamento em que são utilizados diversos métodos ou técnicas de coleta de dados, como por exemplo: A observação; A entrevista e a Análise de documentos, podendo se valer de múltiplas técnicas. Os instrumentos utilizados para a coleta de dados, nos estudos de caso, não são padronizados. Nos estudos de caso, as entrevistas tendem a ser pouco estruturadas. Os dados obtidos com entrevistas deverão ser contrastados com os dados obtidos mediante observação ou análise de documentos. Não há roteiros rígidos para realização de entrevistas (GIL, 2009).

Um estudo de caso faz uma abordagem exploratória bibliográfica, como dissertações, teses, revistas e sites que abordam o assunto do estudo de caso. Os dados e informações para este estudo de caso foram obtidos em sites de pesquisa na Internet, revistas de moda, literatura de moda e por entrevistas as consumidoras do produto.

A análise do estudo de caso da marca Christian Louboutin será realizada “através do método da lógica de adequação ao padrão utilizando como base a

fundamentação teórica apresentada neste artigo” (YIN, 2015, p.18). Por fim, será discutido se a análise das entrevistas se contestam ou confirmam o problema da estética.

Christian Loubotin

História

Christian Loubotin é proprietário da marca Christian Loubotin LLC, fundou sua empresa em 1992, procedência de Paris, França, atualmente com 36 lojas, no Brasil com 02 lojas, e tem aproximadamente 300 funcionários (ROCHA, 2012).

Atua no segmento de moda de luxo, com os principais produtos: sapatos, sandálias e bolsas. Christian Loubotin tem como ícones as solas vermelhas dos sapatos e os saltos altíssimos que podem ser vistos no seu website: www.christianloubotin.com.

No processo de construção de marca, Loubotin considera o seu público-alvo determinados valores e comportamentos, inclusive tendências de seus principais concorrentes Jimmy Choo e Manolo Blahnik.

Jimmy Choo – A princesa Diana foi das primeiras clientes famosas do sino-malaio filho de um sapateiro que tornou conhecido por produzir sapatos à mão, por encomenda. Manolo Blahnik – “Um belo par Manolo é melhor do que sexo”, disse Madonna, um dia. “Claro, dura muito mais”, completou o estilista espanhol. Bianca Jagger lançou-o. Christian Loubotin – As solas vermelhas e os saltos agulha de 12 centímetros são a imagem de marca do designer francês. Carolina do Mônaco foi a primeira a render-se a Loubotin (ROCHA, 2012).

Christian Loubotin é proprietário de 36 lojas próprias e duzentos pontos de venda (localizados dentro de famosas lojas de departamento) em 51 países ao redor do mundo, por meio de grandes magazines.

Suas lojas estão localizadas em cidades cosmopolitas como Paris, Londres, Nova York, Los Angeles, Moscou, São Paulo, Cingapura, Hong Kong e Jacarta. Os Estados Unidos, onde a marca possui cinco lojas, é responsável por 40% de suas vendas. Loubotin comercializa suas criações por cerca de US\$ 500 o par. No Brasil, um sapato da grife custa em média R\$ 3 mil, mas o preço não exerce qualquer impedimento de consumo. Sua primeira loja foi aberta em 2009, no shopping Iguatemi, em São Paulo. Com sucesso efetivo, logo em 2011 inaugurou uma segunda loja em

Brasília. Louboutin se prepara para a abertura de sua flagship store no Brasil, loja conceito que será inaugurada este mês no shopping Iguatemi JK, também em São Paulo.

No dia 22 de abril de 2009, Christian Louboutin inaugurou no shopping Iguatemi sua primeira loja na América Latina. Dividido em três salas, uma delas fechada por espelhos para atendimentos particulares, o novo local apresenta os sofisticados e inconfundíveis sapatos de solado vermelho-sangue. Com perspectiva de aumentar ainda mais o alcance da marca foi lançada recentemente uma linha de bolsas - cujo preço, na Europa, vai de €800 a €1.3 mil - e novas lojas próprias em cidades como Miami, Dubai e Brasília (que ganhou sua loja em 2011). Não à toa, que as exportações representam 95% de suas vendas, que, desde 2005, apresentam crescimento de 30% a 40% ao ano. Louboutin proporciona status as suas clientes de alta renda que usa seus sapatos femininos (ROCHA, 2012).

Entrevistas

Em um estudo de caso as entrevistas não precisam ser numerosas. Existe a possibilidade de as pessoas fornecerem respostas falsas, por razões conscientes ou inconscientes.

Não há roteiros rígidos para realização de entrevistas. Os instrumentos utilizados para a coleta de dados, nos estudos de caso, não são padronizados. Não podem ser submetidos a testes estatísticos que permitam verificar sua validade e fidedignidade.

“A entrevista foi elaborada de maneira não estruturada, ou seja, não foram oferecidas alternativas pré-formuladas de respostas às entrevistadas, permitindo que elas pudessem tratar o assunto de maneira espontânea” (GIL, 2009, pp.63-67).

“A entrevista não estruturada procura saber o que, como e por que algo ocorre, em lugar de determinar a frequência de certas ocorrências, nas quais o pesquisador acredita” (RICHARDSON ET AL., 1999, p.208).

Quanto aos procedimentos adotados para realização das entrevistas, foram feitas as seguintes perguntas: Como a estética no design nos sapatos femininos da marca Louboutin proporciona experiências sensoriais individuais e exclusivas que fascinam suas clientes com marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais, resultando em decisões de compra?

Cada entrevistada deu sua resposta livremente e seus nomes foram modificados para preservar suas identidades.

Sophia, divorciada, de 29 anos, médica.

Cliente da Christian Louboutin no Shopping Iguatemi, em São Paulo.

Pergunta: Como a estética no design com marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais proporciona experiências sensoriais que fazem com que você decida pela compra?

Sinto-me motivada a comprar Loubotin pela beleza do calçado. Aprecio muito o solado vermelho e o salto agulha. Apesar de não ser confortável são para mim muito lindos, tenho a sensação de ser uma mulher diferente do que sou. Os tons variados dos sapatos também é um chamativo, prende minha atenção. Sinto minha autoestima elevada e sensualidade estimulada. E um sapato lindo do ponto de vista estético. Dessa forma me sinto motivada a comprar os sapatos da marca.

Vânia de Moraes, casada, com 25 anos, modelo.

Cliente da Christian Louboutin no Shopping Iguatemi, em São Paulo.

Pergunta: Como a estética no design com marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais proporciona experiências sensoriais que fazem com que você decida pela compra?

Acho os sapatos da marca Louboutin não muito confortáveis, mas isso não é problema em decorrência de outras características que o mesmo tem. A meu ver são características bem positivas a começar pelo solado vermelho que simboliza para mim, poder, elegância e sensualidade. Um sapato bem acabado e com matéria-prima de primeira, sinto que são diferenciais exclusivos da marca, já que não está no pé de qualquer mulher. Lindo e com cores variadas. Estética e design impecáveis. Dessa forma me sinto motivada a comprar os sapatos da marca.

Cássia Loureiro, solteira, de 24 anos, estilista.

Cliente da Christian Louboutin no Shopping Iguatemi, em São Paulo.

Pergunta: Como a estética no design com marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais proporciona experiências sensoriais que fazem com que você decida pela compra?

Para mim não existe nada mais belo do que os sapatos femininos da marca Christian Louboutin, cores variadas com qualidade diferente dos concorrentes e com acabamento impecável em

couro macio e extremamente leve.

Sinto-me valorizada, pela sensação de melhora de minha autoestima. Compró meus sapatos na loja do Shopping Iguatemi. O custo-benefício dos sapatos sempre é o melhor. Adoro o solado cor de sangue “vermelho”, tenho a impressão de ficar mais atraente. Dessa forma me sinto motivada a comprar os sapatos da marca.

Lucia solteira, de 48 anos, estilista.

Cliente da Christian Louboutin no Shopping Iguatemi, em São Paulo.

Pergunta: Como a estética no design com marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais proporciona experiências sensoriais que fazem com que você decida pela compra?

Os saltos altos e o solado vermelho dos sapatos femininos são para mim, no mercado o melhor em termos de estética e design. O salto alto é sempre desconfortável, mas a beleza do sapato é inquestionável. Pelo uso do sapato tenho a sensação de poder e de elegância, o status que me proporciona me agrega muito valor. Os sapatos de salto é muito lindo, me sinto muito linda. Dessa forma me sinto motivada a comprar os sapatos da marca.

133

Cristina, casada, 35 anos, estilista.

Cliente da Christian Louboutin no Shopping Iguatemi, em São Paulo.

Pergunta: Como a estética no design com marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais proporciona experiências sensoriais que fazem com que você decida pela compra?

A grande sacada dos sapatos femininos Louboutin é a sola vermelha e as cores dos modelos. Sinto-me o máximo no uso de um sapato da marca, tenho a sensação de elegância e poder. Para mim não é um sapato confortável, mas é lindo em todos os sentidos. Sinto que valorizam meus pés, aumenta minha autoestima, além de proporcionar grande satisfação quanto ao uso. Dessa forma me sinto motivada a comprar os sapatos da marca.

Caroline Messias, casada, 40 anos, professora e mestranda.

Cliente da Christian Louboutin no Shopping Iguatemi, em São Paulo.

Pergunta: Como a estética no design com marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais proporciona experiências sensoriais que fazem com que você decida pela compra?

A meu ver os sapatos são lindos, o solado vermelho e salto alto é o que me chama muita atenção, mas o inconveniente é a falta

de conforto pelo uso do salto alto. Como uso ele em ocasiões especiais esses desconforto não conta muito. Sinto meus pés valorizados o que aumenta minha autoestima. Uma vantagem é a qualidade parece sapato que tem alma.

A estética representa força, poder, segurança e é muito sensual. Tem várias cores, que expressam muitos sentimentos. Dessa forma me sinto motivada a comprar os sapatos da marca.

Considerações Finais

Christian Louboutin apropria-se da estética no *design* de seus sapatos femininos através de vários elementos estéticos, tais como prestígio, *status* e uma clientela de alto poder aquisitivo, que não se importa com o preço elevado, mas com a exclusividade de uso.

A questão do problema da pesquisa foi respondida favoravelmente pelo desenvolvimento da teoria e por entrevistas, que confirmam que a estética é um dos elementos que as proporciona experiências sensoriais personalizadas, fascinando suas clientes pelo visual e cores, como também pelos símbolos sensoriais, que dão a sensação de poder e a impressão de ficar mais atraentes. As experiências sensoriais são valorativas e encantam as celebridades, mexendo com o sentimento e a liberdade das consumidoras. Por se ligar à emoção, a estética está latente no inconsciente coletivo. Quando esse sentimento é alcançado, Louboutin transmite a sensação de autenticidade, dando a satisfação de encontrar o produto como ele está gravado no imaginário coletivo de suas clientes. Afirmarmos que um produto pode levar o consumidor a ter várias motivações de compra, sendo que a marca transmite a “alma natural do produto”.

Quanto à justificativa da pesquisa para escolha do tema, optamos por proporcionar uma releitura dos assuntos já tratados em outros trabalhos. Referimo-nos à estética como elemento diferenciador que cria experiências sensoriais através de marcadores visuais, cores, símbolos sensoriais e que fascina celebridades pelas experiências estéticas proporcionadas de forma exclusiva e individualizadas.

Finalizando, os métodos adotados nesta pesquisa possuem limitações. “Estudos de caso oferecem pouca base para fazer uma generalização científica. São generalizáveis a proposições teóricas e não a população ou a universos” (YIN, 2015, p.16).

Com sugestão para estudos futuros, seria importante traçar uma análise comparativa de imagem de marca entre seus principais concorrentes a fim de encontrar diferenciais competitivos no setor de luxo, quanto aos aspectos estéticos.

Referências Bibliográficas

ALLÉRÈS, Danielle. **Luxo... Estratégias, Marketing**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ARANHA, M. L. de A; MARTINS, M.H.P. **Temas de Filosofia**. São Paulo: Moderna, 1992.

BARTH, Célia A. S. M. **Marketing de Produtos de Luxo: Simbolismo, Marcas e Estratégia**. Dissertação de Mestrado apresentada à Escola de Administração de Empresas de São Paulo – FGV. São Paulo, 1996.

BONFIM, E. de M. **Horizontes psicossociais**. Belo Horizonte: ABRAPSO, 1997.

BRAGA, João; FELDMAN, Ricardo. **Sapato de Mulher**. São Paulo: Livre Conteúdo, 2014.

CORREA, Victor Aquino Gomes. **Arte, Gosto e Preferência**. Série “Aventura Estética da Publicidade” Vol.4. São Paulo: INMOD – Instituto da moda, 2012.

CORREA, Victor Aquino Gomes. **Design e Estética Utilitária**. Série “Aventura Estética da Publicidade” Vol.15. São Paulo: INMOD – Instituto da moda, 2012.

CORREA, Victor Aquino Gomes. **Introdução a Estética**. Série “Aventura Estética da Publicidade” Vol.1. São Paulo: INMOD – Instituto da moda, 2012.

CORREA, Victor Aquino Gomes. **Moda e Publicidade**. Série “Aventura Estética da Publicidade” Vol.5. São Paulo: INMOD – Instituto da moda, 2012.

ENGEL, J. F.; BLACKWELL, R. E.; MINIARDI, P. W. **Comportamento do consumidor**. São Paulo, Pioneira Thomson Learning: 2005.

GIL, Antonio Carlos. **Estudo de Caso. Fundamentação Científica Subsídios para Coleta e Análise de Dados como Redigir o Relatório**. São Paulo: Atlas, 2009.

KOTLER, Philip; KELLER, Kevin Lane. **Administração de marketing**. 12ª ed. São Paulo: Prentice Hall, 2006.

LIPOVESTKY, Gilles. **Luxo: Necessidade e desejo do supérfluo conferência Internacional do Luxo**, 24/08/2004, FAAP, São Paulo.

LIPOVETSKY, Gilles; ROUX, Elyette. **O luxo eterno**: da idade do sagrado ao tempo das marcas. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LÖBACH, B. **Design industrial**: bases para a configuração dos produtos industriais. São Paulo: Edgard Blucher, 2001.

LOUBOUTIN, Christian. http://pt.wikipedia.org/wiki/Christian_Louboutin. (acesso em abril 2014).

LOUBOUTIN, Christian. http://us.christianlouboutin.com/ot_en/. (acesso em abril 2014).

LOUBOUTIN, Christian. <http://www.calcados.com/christian-louboutin/>. (acesso em abril 2014).

LOUBOUTIN, Christian. www.christianlouboutin.com. (acesso em abril 2014).

LOUBOUTIN, Christian. <http://mundodasmarcas.blogspot.com.br/2009/04/aviso.html>. (acesso em abril 2014).

LOUBOUTIN, Christian. <http://www.ead.fea.usp.br/semead/8semead/resultado/trabalhosPDF/329.pdf>. (acesso em abril 2014).

LOUBOUTIN, Christian. <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R1644-1.pdf>. (acesso em abril 2014).

LOUBOUTIN, Christian. http://www.portaldomarketing.com.br/Artigos3/Marketing_de_luxo.htm. (acesso em abril 2014).

LOUBOUTIN, Christian. <https://twitter.com/louboutinworld>. (acesso em abril 2014).

LOUBOUTIN, Christian. <https://www.facebook.com/christianlouboutin>. (acesso em abril 2014).

PEREZ, Clotilde. **Signos da Marca**: expressividade e sensorialidade. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

RICHARDSON, Roberto Jarry. Pesquisa Social: métodos e técnicas. São Paulo: Atlas, 1999.

ROCHA, Paula. **Um Louboutin da Sensação de Poder**. - 2012. Disponível em: http://www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/250719_UM+LOUBOUTIN+DA+SENSACAO+DE+PODER+. Acesso em: 20/03/2015.

SERAFIM, Luiz. **O poder da inovação**: Como alavancar a inovação na sua empresa. São Paulo: Saraiva, 2011.

STREHLAU, Suzane. **Marketing do Luxo**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

YIN, Robert K. **Estudo de Caso**. Planejamento e Métodos. 5ª ed. Porto Alegre: Bookman, 2015.

Adélia Prado: Interdito, transgressão e erotismo

Rodrigo Silva Gomes¹

Resumo: O artigo consiste em uma abordagem sobre o erotismo presente nas obras da poetiza brasileira Adélia Prado, problematizando suas possíveis inquietações diante do dilema entre prazer e culpa. Ainda pretende estabelecer uma relação entre o pensamento filosófico de Nietzsche, baseando-se em sua contraposição entre razão e instinto. Para isso, será conceituada a contraposição entre Apolo e Dioniso e os conceitos fundadores da modernidade capazes de sobrepor o primeiro pelo segundo, analisando as relações de poder e as relações que a moral cristã estabelece, configuradas em uma genealogia da culpa. Também demonstra o erotismo poético de Adélia através da obra de Georges Bataille, relacionando os conceitos de interdito e transgressão, promovendo e exaltando o corpo.

137

Palavras-chave: Adélia Prado; Instinto; Interdito; Erotismo; Corpo.

¹ Especialista em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista de São Paulo (2014), Bacharel em Sociologia e Política pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (2011).

Abstract: This paper consists of a perspective on the present eroticism in the works of Brazilian poet Adélia Prado, discussing their possible concerns with the dilemma between pleasure and guilt. Still want to establish a relationship between the philosophical thought of Nietzsche, based on his opposition between reason and instinct. This will typically conceptualized the opposition between Apollo and Dionysus and the founding concepts of modernity able to override the first by the second, analyzing power relations and the relations that Christian morality down, set in a genealogy of guilt. It also demonstrates the poetic eroticism Adélia through the work of Georges Bataille, relating the concepts of interdiction and transgression, promoting and exalting the body.

Keywords: Adélia Prado; Instinct; Forbidden; Eroticism; Body.

Introdução

O propósito deste artigo é tratar a concepção do erótico presente nos poemas e na prosa de Adélia Prado, em particular nos poemas “A faca no peito” e “Bagagem” – primeira obra lançada por Adélia, em 1976, já aos 40 anos de idade, com a apreciação de Carlos Drummond de Andrade – e na prosa “Soltando os cachorros”, além de uma estreita relação do desejo e do prazer contraposta por uma concepção religiosa da culpa e de repressão ao corpo e ao sexo, analisando as possibilidades e as formas com as quais a poetiza lida e, possivelmente, supera tais percepções de angústias e subordinações.

Concebendo sua obra inteiramente pautada por uma linguagem sobre as suas experiências rotineiras, Adélia possibilita entender o quanto da religiosidade se faz presente diante das aflições e das aspirações corriqueiras da vida vivida. Contudo, tal influência religiosa contrapõe as necessárias experiências de suas relações com o sexo e com o corpo, possibilitando um dilema de sensações e aspirações possivelmente conflituosas ante as concepções eróticas que lhe são apresentadas, além de um sentimento de culpa que paira sobre os aspectos de seus textos e suas relações perante Deus, a igreja, o pecado e a penitência.

Em uma perspectiva mais conceitual sobre as relações estabelecidas diante do corpo e das manifestações que excedem os comportamentos ditos civilizados perante o trato diante do corpo, há aqui que, antes de se estabelecer as devidas aproximações e relações da escrita adeliana que evidenciam questões morais proporcionadas por sua religiosidade a respeito do erotismo, construir as possibilidades filosóficas produzidas sobre os conceitos que parecem caros para a elaboração deste artigo. Para tal, a argumentação de Nietzsche sobre a moral será um dos pilares ao qual esse trabalho se apoiará, além de sua construção sobre a noção do corpo e da força que age como impulso para a superação dos valores morais impostos. Ainda se servirá das estruturas fundamentadas sobre o conceito de erotismo por meio da obra de Georges Bataille, especificando suas construções sobre “interdito” e “transgressão”. Tais conceitos serão imprescindíveis para a análise dos poemas e da prosa de Adélia enquanto propulsora das sensações e das vontades inerentes aos acasos da vida.

Em Nietzsche, cabe a exposição crítica sobre o conceito de moral constituído de forma a garantir a subserviência dos fortes diante dos anseios

dos fracos, tendo sua gênese como a conhecemos hoje a partir da inversão entre as noções de “bom” e “ruim”, nas quais se constituem aspectos que subjagam a vida ao invés de promovê-la pro conta do juízo de valor empregado nas relações.

Ao construir uma narrativa que provoca a todo instante seu interlocutor, Nietzsche expõe a forma com a qual a linguagem e o poder contido no discurso moral, tanto religioso quanto científico, aprisionam o indivíduo. Tal realização moral de constituição de uma sociedade dos fracos dominando os fortes é o que torna o modo de vida moderno ocidental “decadente”². Para ele, o cristianismo estabelece uma concepção que, além de negar a vida e subjagá-la a um poder metafísico, aprisiona o indivíduo em conceitos morais que o tornam fraco, revertendo valores que antes eram características dos fortes, e conseqüentemente estabelecendo uma relação de poder diante deste indivíduo. Poder este constituído em todos os âmbitos sociais, inclusive “em sua relação com o próprio corpo e em suas relações perante os corpos alheios.” (NIETZSCHE, 2008, p. 17).

O que se deve suplantar do pensamento nietzschiano e suas concepções diante de seus conceitos até aqui apresentados – vontade de potência e transvaloração dos valores – é o que possibilitará análises e relações entre o interdito religioso e o erotismo que prevalece nos escritos de Adélia. Antes, porém, há aqui a necessidade de conceituar a estrutura teórica da qual as obras de Bataille expuseram as relações diante do sexo, mais propriamente das ações que capacitam o surgimento do erotismo. Através da teoria exposta por ele, temos a construção do erotismo permeada pelos conceitos de *interdito* e *transgressão* que podem conceder possibilidades para uma teoria conflituosa ante os dilemas expostos nos escritos de Adélia.

Há em Bataille a fórmula que pode elucidar questões a partir de uma significação erótica diante dos cerceamentos relativos aos aspectos do desejo sexual e da própria concepção de erotismo que, segundo ele, está presente no homem em um aspecto “imediatamente” da experiência interior ao qual a busca

² A incursão moral embutida nas relações modernas refere-se à consolidação da falência das virtudes espontâneas do homem moderno. Falência esta pela qual a sociedade europeia dissemina seu *modus operandi* de desenvolvimento, cativando dogmas que ultrapassaram os tempos, quebrando as barreiras entre as formações culturais diversas no mundo capitalista. Privilegiando aspectos *nobres*, que levam a uma elevação dos homens, Nietzsche entende que as exaltações feitas às transformações sociais modernas burguesas, juntamente com os preceitos e imposições cristãs, são a estagnação das potências e virtudes alcançadas, segundo ele, somente através dos conceitos estabelecidos por uma sociedade aristocrática.

incessante por um objeto de desejo está no exterior desta experiência, propagada pelas relações que se estabelecem entre o indivíduo e sua busca por satisfação.

Capaz de extenuar toda sua crítica à linguagem, principalmente por conta desta conceber parâmetros coercitivos para o homem, Bataille, assim como Nietzsche, concede preposições consensuais para que os textos de Adélia aqui expostos possam transgredir o controle da violência construído pela modernidade, pelo discurso moral e por toda a sua manifestação que recusa o corpo e a disposição que dele possa emergir e se exceder através do erotismo. Tem-se a exacerbação dos conceitos que se referem ao erotismo. Além de possibilitar relações com os conceitos nietzschianos, seu desenvolvimento teórico apresentado diante das relações com o corpo e com o sexo elucidará os conflitos expostos por Adélia em seus textos.

Ainda por consequência da negação do corpo erótico e da sexualidade que atingem as relações conflituosas do contexto ao qual está inserida a obra de Adélia, as transformações sociais causadas ao longo dos tempos e que se intensificaram na sociedade moderna ditam as regras do permitido e do proibido. O que de certa forma constrange a vivência poética de Adélia, em certos momentos, está facilmente relacionado com as formas contemporâneas das quais os relacionamentos e as aparências padronizadas entre o que é certo e o que é errado estão circunscritas, impostas³.

Por conseguinte, o dilema exposto diante dos conflitos e das angústias ocasionadas com o conflito entre o desejo e o interdito que limita e rege o cotidiano da vivência de Adélia, ainda por consequência do “carga muito pesado pra mulher, esta espécie ainda envergonhada” (PRADO, 2014, p. 9) será a mola que impulsionará sua poesia ao corpo e ao sexo, excedendo qualquer tipo de construção e conservadorismos que lhe possam subtrair as possibilidades.

³ Cabe aqui uma reflexão acerca das relações sociais impostas ao desejo sexual, principalmente sendo ele um desejo feminino. Adélia faz parte de um tempo em que a imposição do homem pela mulher está muito latente nos âmbitos da sociedade em que a igualdade entre os sexos não existe. As vontades femininas diante do sexo existem e algumas, de certa maneira, possibilitaram que tais manifestações fossem saciadas, entretanto “em sua maioria, as mulheres têm sido divididas entre as virtuosas e as perdidas, e as ‘mulheres perdidas’ só existiram à margem da sociedade respeitável.” (GIDDENS, 1993, p. 16).

Instinto, desejo e culpa

Trata-se da exposição cotidiana dos contextos inerentes às sensações que explodem através da linguagem adeliana e se revertem em manifestações diante do outro. Outro enquanto objeto de desejo que se estabelece como problemática diante dos contextos sociais aos quais as relações estão submersas.

O desejo erótico, em especial, é tratado de forma concisa em promoção da vida. Tem-se em Adélia a essência das possibilidades em que a busca das experiências e das sensibilidades, que cercam sua poética e se consolidam como ação frente ao acaso, promovam a construção do erotismo. Desde anseios dos mais imediatos e corriqueiros que fazem parte do dia-a-dia em qualquer tipo de relação, até das vontades íntimas que permitem a obtenção de instrumentos capazes de consumir a alma em benefício do corpo.

Espírito, se for de Deus, eu adoro,
se for de homem, eu testo
com meus instrumentos.
Fico gostando ou perdoando.
Procuro sol, porque sou bicho de corpo.
Sombra terei depois, a mais fria. (PRADO, 2014, p. 11).

É através desta relação propiciada pelo instinto e materializada na forma do corpo que Adélia expõe seu dilema ante o desejo e a culpa. Por mais que os parâmetros sociais estejam dispostos ao entrave das manifestações sexuais que pulsam instintivamente na poesia adeliana, causando-lhe um sentimento de culpa e penitência, a pluralidade de emoções que são exaladas de maneira individualizada em oposição aos aparatos e às amarras religiosas, e de submissão do desejo feminino subvertem a ordem patriarcal que é exercida socialmente, mas é interiorizada individualmente.

Através de sua genealogia, Nietzsche concede sua teoria relacionando a dualidade que existe entre razão e instinto através da mitologia grega, trazendo à tona Apolo - deus da luz, do sol, da verdade, representando a clareza, a medida, a linearidade, a equidade, o equilíbrio - e Dioniso, deus do vinho, errante, excêntrico, representando o excesso, o erotismo, a orgia, a excitação, o descontrole, a assimetria. Ao descrever os deuses gregos, tece uma analogia entre um discurso racional, intrinsecamente construído para enaltecer certa

verdade suprema e absoluta, e o que se concede de forma instintiva e emocional nos homens. Apolo é representado pela racionalidade, enquanto Dioniso pelo instinto. Partindo de uma crítica ao apogeu moderno de conceitos filosóficos e científicos que, segundo ele, se distanciam e negam as aspirações ligadas à genealogia do sujeito, Nietzsche estabelece um arcabouço metodológico no qual desconstrói uma série de valores morais extremamente caros aos fundadores da modernidade.

Nas teorias filosóficas modernas o conceito precede e subjuga o sujeito, cria e estabelece parâmetros morais, constrói verdades absolutas e impulsiona a racionalização das emoções, dos instintos e das intuições. Tais relações se consolidam arbitrariamente e são concebidas de maneira comensuráveis e passíveis de científicas cartesianas, havendo aí uma teoria do sujeito pensante. Apolo é sobreposto a Dioniso, reprimindo sua inquietude e sua destemida busca do prazer pelo prazer, pelo erro, pela inebriada elevação das vontades e das potências. Tal é o problema da modernidade para Nietzsche, a supremacia da razão, da racionalidade, dos conceitos e do discurso científico e filosófico sobre outras possibilidades e alternativas ao entendimento da realidade e das relações concebidas por esta através das emoções e das subjetividades expostas nos homens.

O cristianismo, segundo Nietzsche, carrega o propósito de “aniquilar as paixões e os apetites apenas para evitar sua estupidez” (NIETZSCHE, 2010, p. 42).

A Igreja combate as paixões com a excisão em todos os sentidos: seu procedimento, sua “cura”, é o *castratismo*. Ela nunca pergunta: “Como se espiritualiza, se embeleza, se diviniza um apetite?” – Em todas as épocas, ela colocou o acento da disciplina na extirpação (da sensualidade, do orgulho, da ambição pelo poder, da cobiça, da sede de vingança). – Porém, arrancar as paixões pela raiz significa arrancar a vida pela raiz: o procedimento da Igreja é *hostil à vida*.

(NIETZSCHE, 2010, p. 43).

Assim, a linguagem poética, que por si só já se situa estruturada de maneira a enaltecer as distorções e, de maneira geral, fugir dos padrões da estrutura linguística utilizando-se de metáforas, signos e símbolos para promover um diálogo que se aproxime dos sentimentos inerentes às experiências vividas, tem características dionisíacas em relação à estruturação da qual os textos científicos

se apropriam, podendo ser classificados como apolíneos, por assim dizer. Em Adélia, Dioniso é personificado em poesia, no cotidiano de suas relações errantes, enquanto Apolo é a construção dos limites e das regras que permeiam o contexto no qual suas relações estão inseridas.⁴

Nietzsche trata da culpa atribuindo uma condição de “interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’” (NIETZSCHE, 2009a, p. 67), possibilitando sua própria dilaceração, em que limita a si próprio, castigando-se e servindo-se como inventor da própria noção de “má consciência”. Talvez neste ponto pudéssemos expor uma condição de angústia do homem ou, nas palavras de Nietzsche, um sofrimento do homem com o “homem consigo”, em que a causa de tal sentimento seria o aprisionamento dos instintos animais inerentes a ele por suas concepções racionais que lhes causa temor, apreensão e que lhes castiga incessantemente.

(...) esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência (...). (NIETZSCHE, 2009a, p. 68).

A relação entre culpa e dominação também se reflete na vontade de saber sobre a sexualidade⁵. Em Nietzsche, o homem é o próprio inventor da culpa, da má consciência. Tendo criado a culpa, a solução encontrada agora pelo homem é a construção do castigo. Castigar-se se torna um padrão estabelecido tanto pelo poder exercido pela religião quanto pelo poder concentrado nas

⁴ Segundo Nietzsche, as imagens são dionisíacas, fazendo parte de uma essência e de uma provocação intuitiva que se faz presente nos homens, muitas vezes representada por seus instintos, seus desejos e suas vontades. Já os conceitos apresentados pelo discurso e pela linguagem científica são parte de uma essência apolínea presente nos indivíduos, conceitos estes abstratos e universais. Enquanto Dioniso tende a criatividade, ao imaginário, ao proveito de todo e qualquer desejo possível, beirando o livre fluxo do pensamento e das possibilidades, Apolo cerce toda esta gama de levezas, de caminhos e cursos, cercando instintos, conceituando intuições e racionalizando a imaginação. Enquanto um enaltece a vontade, o outro priva o impulso. Enquanto um privilegia o acaso, o outro perpetua a rigidez. Enquanto um sacia o desejo, o outro o reprime. Dioniso é a arbitrariedade, o torto, o desproporcional. Apolo, o equilíbrio, a equiparação, simetria.

⁵ Segundo Foucault, a confissão gera uma relação de poder em que o ouvinte sempre está numa posição de superioridade em relação ao confessor. Tal relação de poder é observada em qualquer uma das circunstâncias, seja na relação religiosa, pautada por uma premissa de subjetividade moral, seja na relação moderna científica sempre pautada pela hierarquia do conhecimento racional.

próprias relações sociais cotidianas. Nas relações religiosas cria-se o hábito da confissão aos superiores eclesiásticos – padres, bispos, sacerdotes, etc. – nas relações sociais fora do círculo religioso, este hábito se mantém agora com as confissões voltadas aos médicos, psicólogos e afins⁶.

O discurso opressor do sexo é ainda mais latente quando o desejo é materializado por uma iniciativa que foge ao padrão do casamento e das relações heterossexuais. O resultado de todas essas limitações e conceituações, na visão da filosofia de Foucault, é um maior controle da sociedade e uma garantia do poder vigente. Entre os motivos para esse padrão, o filósofo francês cita o controle de natalidade e as garantias à figura da família tradicional como modelo correto do contrato social humano. O que, por conta da vivência religiosa, seria pecado e por isso passível de castigo, será antes “má consciência”. É nesta relação interiorizada de má consciência que versa o texto adeliانو quando trata do desejo sexual sufocado pelo interdito. E assim como tal, a má consciência, ou culpa, é também uma construção moral – “O médico falou comigo: não coma sal se quiser viver mais. Peco, se comer assim mesmo?” (PRADO, 2006, p. 11).

Ter um corpo é como fazer poemas,
 pisar margem de abismos,
 eu te amo.
 Seu relógio,
 incongruente como meus sapatos,
 uma cruz gozosa, ó Felix Culpa! (PRADO, 2007, p. 45).

De fato, tal construção da noção de culpa como aparato para o controle e a ordem conservadora de um modelo de sociedade instituído a partir de premissas patriarcais será pano de fundo nas construções cotidianas de Adélia e, mesmo tendo possibilitado a ascensão do erótico como excesso de desejo, consoma seu dilema diante do sagrado e de sua relação religiosa que institui o conflito que perpassa toda a sua experiência íntima. A sexualidade deve tomar outra roupagem para que possa ser aceita socialmente e, de certa forma, aceita diante das amarras construídas também pela religião. O instinto sexual deve

⁶ Constituída na Idade Média na forma de pecado, a repressão ao sexo é tratada no pensamento foucaultiano como um exercício constante de punições. O que outrora era tido como infração às leis de Deus ganha no pensamento moderno a investigação e a adequação através da ciência. Enquanto a igreja controla os instintos e impulsos através das confissões e reprime – por meio das penitências – cada ato que foge ao que se é estabelecido moralmente, o pensamento moderno científico traz na figura do médico, do psiquiatra e do psicólogo o mesmo conceito confessional, marcado pelas relações de poder caracterizadas na chamada Idade das trevas.

agora tomar a forma de algo mais suave e harmônico, deve tomara forma de amor⁷.

Interdito e transgressão

A poesia erótica de Adélia é permeada por suas relações correntes diante da oposição entre corpo e espírito. Há uma linha tênue que ora distancia suas vontades e desejos pelos prazeres, ora lhe concede aspirações que possibilitam a exaltação de suas paixões sexuais. É certo que o interdito observado em suas obras faz parte de uma relação de poder exercida pela religião, assim como também reflete a capacidade que o cristianismo tem de converter as vontades inerentes a cada indivíduo em uma moral de rebanho, contudo tal fundamento capaz de dialogar intensamente com a problemática erótica de Adélia e com a questão do interdito é possibilitado pelas análises que Bataille faz acerca do sexo⁸.

Construindo um conceito sobre o interdito, a obra *batailliana* estabelece uma relação com o trabalho e com a violência, e seu surgimento estaria exposto diante da atividade sexual por conta de que em todos os contextos históricos sociais, tal atividade sempre foi pautada por regras. Assim, o homem, universalmente regrado, é um animal permanentemente “interditado”. Esta reflexão acerca de uma universalidade diante de restrições ao sexo concede o aparato necessário para as angústias de Adélia em seus escritos diante do proibido, preconizados sempre por impedimentos, normas e interdições capazes de delimitar e frear vontades e desejos que fazem parte dos instintos animais que nos pertencem.

Nietzsche já havia alertado sobre as amarras morais construídas para que os instintos sejam sufocados pela razão, assim como Foucault fornece uma análise sobre as normatizações científicas em que, através da ciência, o homem busca explicar questões que fogem a essa norma moral, chamando de “aberração” todo modelo que refute a normatização imposta e que, de alguma maneira, traga algum desconforto ou desarranjo ao equilíbrio científico.

⁷ O home deve se comportar como ser superior, e se estabelecer diante de valores superiores. No contexto da contemporaneidade através das novas formas de aceitação social, “a sexualidade tinha de ser dignificada pelo amor.” (MARCUSE, 1999, p. 177).

⁸ Bataille, assim como outros estudiosos que se empenharam em analisar os comportamentos sociais, também se ocupa em caracterizar e opor o homem do animal por conta do primeiro trabalho. Segundo ele, “em oposição ao trabalho, a atividade sexual é uma violência; que enquanto impulsão imediata, ela poderia atrapalhar o trabalho” (BATAILLE, 2014, p.74).

Os caminhos percorridos por Adélia e suas motivações que constroem os aparatos inerentes ao proibido diante do objeto de desejo só serão considerados a partir de um conflito interno que transparece em sua poesia em forma de contestação, na qual Adélia, mesmo consciente de sua religiosidade e de suas relações com a divindade, cria a possibilidade de exercer uma construção que transcende a partir do corpo e não fora dele. Em termos gerais, é no corpo e na relação entre os corpos que se dão as aspirações acerca das noções de paraíso e encantamento.

Através de um poema de Adélia pode-se verificar tal interdição diante do corpo erótico, além de uma tentativa eminente de transgressão a um sentimento de culpa e penitência religiosa em que se originam os conflitos.

A felicidade é tão grande que desperta os demônios,
os que se ocupam em gerar o medo,
pois de onde mais pode vir este pensamento sujo:
você exposto, nu,
à minha sanha de perfeição.
São teus pés que nunca vi
que ameaçam minha vida. (PRADO, 2007, p. 47).

Tal distinção e oposição de sensações e sentimentos despertados por um *pensamento sujo* é extremamente capaz de problematizar suas relações e inquietações diante do corpo, da possibilidade de acesso ao acaso e ao sexo que se propõe e se apresenta. Por conta de sua exposição a um pensamento erótico que lhe remete, além de um desejo sobre o corpo, a um temor gerado por sua influência moral cristã, a escrita adeliana conjectura possibilidades e vontades que, muitas vezes por entrelinhas, superam a sensação de culpa causada por tais interdições morais, transgredindo as relações de poder impostas.

A princípio, o interdito do qual a poesia de Adélia trata, assim como lhe causa angústia diante da noção de pecado, parece ser construído de tal modo que, mesmo profanado pelo desejo erótico, fica imaculado sob um altar intocável. Contudo, tem-se aqui apenas a suspensão de tal manifestação de impossibilidades sobre os excessos. Mesmo capaz de se opor à liberdade sexual de forma universal, o interdito explicitado em sua erótica faz com que suas relações cotidianas assumam dilemas implícitos diante da figura do outro, do oposto e do sexo. Dilemas estes caracterizados por uma postura provocativa em um sentido de fascínio frente ao acaso, ao corpo e à vontade. Deste enfrentamento poético florescerá o erotismo através da transgressão.

Bataille transfigura a fórmula que pode elucidar questões a partir de uma significação erótica diante dos cerceamentos relativos aos aspectos do desejo sexual e da própria concepção de erotismo que, segundo ele, está presente no homem num aspecto “imediató” da experiência interior (BATAILLE, 2014, p. 53), ao qual a busca incessante por um objeto de desejo está no exterior desta experiência, propagada pelas relações que se estabelecem entre o indivíduo e sua busca por satisfação.

Eis que Bataille eleva a vontade de potência nietzschiana ao conceituar a transgressão ilimitada que, motorizada pelo excesso e desencadeada pela violência, transborda o interdito e não apenas o complementa. Tal transgressão ilimitada é concebida de modo que as particularidades diante do excesso são construídas por impulsões que despertam as vontades, sejam eróticas ou não.

O homem quis, acreditou dominar a natureza, opondo-lhe geralmente a recusa do interdito. Limitando em si mesmo o movimento da violência, pensou limitá-lo ao mesmo tempo na ordem real. Mas se percebia a ineficácia da barreira que tentara oferecer à violência, os limites que ele mesmo pretendia observar perdiam o sentido que tinham para ele: suas impulsões contidas se desencadeavam, desde então matava livremente, parava de moderar sua exuberância sexual e não temia mais fazer em público e sem freio o que até então só fazia discretamente. (BATAILLE, 2014, p. 91).

Implicitamente exposto ao corpo e as associações entre a interiorização e a exteriorização das capacidades inerentes a ele, como conceitua Bataille, as imposições que causam o interdito e as expressões e manifestações que se estabelecem e sugerem a transgressão, em que “o interdito rejeita, mas a fascinação introduz a transgressão” (BATAILLE, 2014, p. 92), fazem parte das capacidades que fundamentam o jogo de contradições aos quais as manifestações de intensidade e de vontade se relacionam. Exacerbada, ora suprimida, ora potencializada diante das mais diversas expressões que se atentem ao excesso do corpo, a transgressão é possibilitada.

Ainda que todos os parâmetros estabelecidos por uma moral que sufocam as aspirações individuais e de desejo, o anseio em transgredir e tornar-se maior diante das relações da vida e das manifestações que pulsam e dizem *sim*⁹

⁹ Em Nietzsche a vontade de potência é um eterno sim à vida. Em Bataille, a transgressão suspende o interdito e, mesmo estando de certa maneira regrada, é o que promove o excesso presente nas relações.

rompem e excedem as barreiras construídas por esta moral. Assim, a vontade de exceder e o desejo com o corpo enquanto rota de acesso às possibilidades de vivências que transcendem os limites impostos tornar-se-ão o caminho traçado por Adélia enquanto construtora de linguagens que favorecem a vida.

Quero comer o mundo e ficar grávida, virar gigante com o nome de Frederica, pra se cutucar na minha barriga e eu fredericar coisas e filhos cor amarela e roxa, fredericar frutas, água fresca, as pernas abertas, parindo. Por dentro faço mel como colmeias, põe tua língua no meu favo hexágono. (PRADO, 2006, p. 10).

De maneira opulenta e com uma textura que excede as particularidades triviais dos contextos sociais, a capacidade de transgredir o interdito fica evidente na linguagem adeliana diante da promoção do excesso, e por consequência, promoção da vida. O anseio em *tornar-se mais* provoca e exposição das experiências cotidianas e transborda sensações que possibilitam o gozo ao corpo.

Erotismo, corpo e poesia

O erotismo presente na poesia de Adélia, além de sua relação com a religião católica e com a mística divina, é passível de inúmeras interpretações e análises, capacitando diferentes pontos de vistas, inclusive já instituídas em outros estudos realizados¹⁰. Aqui, trata-se da possibilidade de caracterizar as relações eróticas diante do corpo e da materialização da espiritualidade através do outro enquanto corpo sexual.

Adélia trás para a vida mundana suas perspectivas e aspirações sobre o divino e sua relação com Deus, ainda que através destas perspectivas seus anseios se apresentem perante o corpo. Diante de sua escrita é possível dinamizar o excesso de vontade em que são exercidos os seus limiares religiosos. É no corpo que as relações se dão, e é nele também que a possibilidade de consumir o desejo erótico se mostra intrinsecamente. Por conta da afirmação da vida e do anseio pela promoção dela, a poesia adeliana excede o espírito e o absorve ilimitadamente.

¹⁰ Aqui será exemplificado apenas um estudo que versa, em linhas gerais, com este artigo. Genilma Boehler, em um de seus textos sobre Adélia, concebe um erotismo capaz de exceder os caminhos tradicionais construídos pela teologia e suas relações com o corpo, com a sexualidade e com Deus. Mesmo trazendo o conceito de transgressão em sua análise, Genilma não o estabelece a partir de Bataille, construindo sua análise a partir de outro ponto de vista. Entretanto, tal artigo concede a possibilidade de progredir a discussão iniciada sobre o corpo e sua relação com o espírito através da transcendência do espírito na carne.

Exposta em tal linguagem que ultrapassa os limites estabelecidos pela religião, Adélia concebe o corpo como caminho que transcende as aspirações divinas e promulga a vida diante da vontade, mesmo que para isto haja a necessidade de subverter os paradigmas teológicos¹¹.

Bataille tem uma construção diante do corpo que se aproxima da poesia erótica de Adélia. Em sua filosofia, Deus e o corpo permeiam suas discussões acerca do homem e de seus horizontes, fazendo com que a divindade se curve ao nível mundano, se aproximando das experiências materiais. “Deus deixaria de ser essa medida inalcançável que repousa no horizonte da humanidade para rebaixar-se ao nível das certezas humana.” (MORAES, 2012, p. 174). Assim, está no corpo e nas relações concomitantes com ele a premissa para uma concepção do erótico e da possibilidade de contemplação.

Poeticamente imbuída de vontade de potência¹², o texto adeliiano surge, por assim dizer em termos nietzschianos, como conceituação que fundamenta todas e quaisquer formas de vínculos e transformações, sejam elas intrínsecas ao indivíduo ou não. Toda sua construção do cotidiano, além das manifestações empíricas que se dão a partir dos movimentos constituídos mediante a exaltação da vida, busca exceder limites, expandir-se e superar parâmetros preestabelecidos.

Com isso, Adélia sustenta sua concepção sobre Deus e a religiosidade construindo sua afirmação de vida diante da “concretiza do mundo” e das ações promovidas nele. A contemplação de Deus se dá na relação entre as coisas materiais da vida, ostentando o corpo e todas as suas vicissitudes.

Era a pessoa mais infeliz do universo se não tivesse ressurreição da carne. Mas porque tem, mesmo ficando velha e torta como tou ficando, eu saio assobiando e pulando num pé só, de tanta satisfação. Corpo é fora de série. Veja se estou errada: eu amo a Deus em espírito é com meu corpo, porque quem levita é ele, é ele quem fica extático na montanha sagrada e recebe os estigmas e as tábuas da lei. (PRADO, 2006, p. 81).

¹¹ Tais paradigmas teológicos também podem ser subvertidos através das próprias noções e interpretações estabelecidas por passagens da própria Bíblia. Em 1 Timóteo 3:16, “Deus se manifestou em carne (...)”.

¹² Segundo Nietzsche, tudo na vida busca exceder limites, expandir-se e superar parâmetros preestabelecidos. Em sua própria noção de corpo, a concepção nietzschiana encontra potência e exacerbação da vida enquanto os valores morais servem para conter os excessos e as vontades.

No que se estabelece como um impulso que promove satisfação diante dos desejos da carne, amar a Deus em espírito se torna simbólico diante da premissa religiosa sobre o corpo e o pecado. Visto que há um impedimento religioso perante os aspectos que tangem o corpo e a exaltação deste através de uma relação regradada e limitada, Adélia subverte a concepção sagrada de louvar a Deus privilegiando as sensações exaladas pelo caráter material da divindade, promovidas e privilegiadas aqui pelo corpo.

O erotismo do qual Bataille trata em sua obra é concebido através do encadeamento entre o interdito e a transgressão. Em consonância com as experiências mediante o corpo, a potência que excede no modo de pensar *batailliano* inclui a pulsão de vida e a pulsão de morte¹³, o que trás como fundamento que a aprovação da vida por meio do erotismo se dá até na morte. Talvez seja essencial que tal provocação exercida por Bataille seja vista como forma de perceber que para possibilitar a vida, algo precisa morrer¹⁴.

Minha ficção maior é Jonathan,
mas, como é poética, existe
e porque existe me mata
e me faz renascer a cada ciclo
de paixão e de sonho. (PRADO, 2007, p. 61).

151

Nessa tentativa de promover a vida até mesmo diante da morte, o erotismo que surge de tal relação através do corpo e das disposições postergadas por ele deve ser caracterizado diante do outro. Ora, o que Bataille trás neste sentido e que deve ser percebido na poesia adeliana é a construção desta relação que se dá com o outro. Relação esta permeada pela vida e pela morte. “Amor e morte são casados/e moram no mesmo abismo trevoso.” (PRADO, 2007, p. 51).

Pode-se aqui tomar por compreensível a violência existente nas dependências eróticas consumadas na experiência dinamizada no corpo. De modo que os seres estejam distintos um do outro há, por conta da necessidade e do

¹³ Bataille se utiliza dos gregos para conceber sua distinção entre pulsão de vida (Eros) e pulsão de morte (Thanatos). Tal dualidade, já muito estudada na psicanálise, está presente no cotidiano dos homens e possibilitam os conflitos entre amor e ódio.

¹⁴ Sobre a necessidade da morte para que haja vida, Bataille se baseia nas noções biológicas diante da reprodução assexuada em que um ser unicelular se divide, formando dois que agora não são mais o primeiro, mas sim seres novos, distintos. No caso dos seres humanos e da reprodução sexuada, para que haja o nascimento de um embrião, por exemplo, é preciso que haja a morte do espermatozoide e do óvulo, promovendo a vida.

desejo, o interesse em romper com o que Bataille chamará de descontinuidade¹⁵. Cada ser, movido pelo desejo e pelo interesse, será responsável pelo rompimento desta descontinuidade suspendendo o abismo que antes os separavam. Aí está o erotismo dos corpos, na transgressão do interdito e nas possibilidades através deste abismo. Ao passo em que os corpos são descobertos e violados, primeiramente por meio da nudez e posteriormente por conta da violação erótica das aberturas nos mesmos, a obscenidade primeira é a da violação das vestes que isolam o ser, que antes os fechavam em si próprios. Uma vez libertos, a transgressão ocorrida frente aos instintos e as vontades promovem o erotismo.

Poeticamente, Adélia permite que tal promulgação erótica dite seus envoltimentos em oposição aos impedimentos religiosos, mesmo mantendo-os à sombra de suas relações. Em linguagem que ora viola, ora é violada, a cotidianidade perpassa os rumores sexuais até a consumação e o gozo múltiplo dos corpos.

Acompanhei com os dedos o desenho miraculoso do teu lábio,
contornei-lhe as gengivas,
bati-lhe no dente escuro como em um cavalo,
um cavalo meu na campina.
Pedi-lhe: faz com tua unha um risco na minha cara,
o amor da morte instigando-nos como nunca vista coragem.
Vamos morrer juntos
antes que o corpo alardeie sua mísera condição.
Agora, Jonathan,
neste lugar tão ermo,
neste lugar perfeito. (PRADO, 2007, p. 49).

Por conta do corpo e da exaltação do mesmo que pulsa com o intermédio da linguagem, Adélia permite que a essência erótica se dê na matéria, e a transcendência espiritual se consuma diante desta essência. Tal transcendência é erigida nas relações diretas com o corpo e se consolida através de noções que, mesmo a princípio possam parecer opor-se ao espírito, na verdade o promove, e é por conta desta promoção da vida através do corpo que a religião completa seu sentido e possibilita a exaltação de Deus.

¹⁵ Para Bataille, cada ser é distinto de todos os outros. Os acontecimentos particulares como nascimento e morte são de interesse único, havendo um abismo entre um ser e outro. Bataille dá o nome de descontinuidade para tal abismo.

Considerações finais

Tendo se ocupado mais diante das vivências populares a respeito do corpo e da sexualidade, Adélia Prado constrói uma teoria poética capaz de consolidar uma nova maneira de se entender as relações e experiências espirituais através da materialidade da vida. O que sua poesia expõe através de uma abordagem subversiva em contraponto a uma teologia mais tradicional, em especial construída pela Igreja Católica, é a exaltação da vida por meio da soberania do corpo ante os anseios espirituais e divinos. Tem-se através dela a possibilidade de vislumbrar uma imanência erótica que excede a transcendência espiritual, trazendo-a ao cotidiano das relações materiais. É por meio destas relações que as homenagens e a essência de Deus são louvadas.

Ler a poesia adeliana através de perspectivas conceituais como as de Nietzsche e de Bataille possibilitou esclarecer as dinâmicas que se apresentam dependentes sob a banalidade caótica e conflituosa dos comportamentos que devem seguir uma lógica baseada em interditos e regras, capazes de conduzir e limitar os rumos dos desejos associados aos instintos. Percebe-se que ao transgredir tais cerceamentos sociais, a poética erótica de Adélia consolida uma forma particular de êxtase espiritual alcançado por intermédio do corpo.

Apesar do dilema imposto pelo conflito entre as aspirações religiosas e os anseios e desejos individuais, o que se sobrepõe mediante estas relações é o corpo e as formas pelas quais serão tratadas as motivações oriundas dele. O mistério causado pelo interdito na forma de regras e moderações religiosas que privilegiam a pureza em detrimento dos acasos sexuais evidencia a contradição, entretanto permite que haja a transgressão, ainda que suas experiências sejam sufocadas também pelo fato de ser mulher, e isso fica evidente nos conflitos de seu texto, Adélia provoca os estímulos necessários para subverter o que está instituído.

A divindade passa pela vida vivida, pelo cotidiano, entre as relações com o corpo e com a sexualidade, subindo até a alma e gozando com Deus. Os orgasmos múltiplos que florescem destas junções evidenciadas na matéria exaltando o corpo em favorecimento do espírito, transcendem a religiosidade e propiciam os sabores ardentes da carne.

Diante da possibilidade de se estabelecer um diálogo entre a poesia e a filosofia através de uma dinâmica sobre as relações estabelecidas e vivenciadas

com o corpo e suas interdições morais, posteriormente a transgressões que se impõe sobre a culpa fazendo surgir o erotismo, Adélia divulga uma análise da vida enquanto vida erótica, emergindo da experiência e expelindo através da linguagem poética a celebração do corpo.

Referências Bibliográficas

- BATAILLE, Georges. **História do olho**. São Paulo, Cosac Naify, 2003.
- _____. **O erotismo**. Belo Horizonte, Autêntica, 2014.
- BOEHLER, Genilma. **Poesia, teologia e gênero: Adélia Prado e Marcela Althaus-Reid em diálogo**. São Bernardo do Campo, Umesp, Ano XI, n. 18, 2008.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**, volume 1: uma história dos costumes. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **História de sexualidade: a vontade de saber**. São Paulo, Paz e Terra, 2014.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade – Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo, Editora Unesp, 1993.
- MARCUSE, Hebert. **Eros e Civilização**. São Paulo, LTC, 1999.
- MORAES, Eliane Robert. **O corpo impossível**. São Paulo, Editora Iluminuras, 2002.
- _____. **Perversos, amantes e outros trágicos**. São Paulo, Editora Iluminuras, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Rio de Janeiro, Vozes, 2008.
- _____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo, Companhia das Letras, 2009a.
- _____. **O anticristo**. Porto Alegre, L&PM Pocket, 2009b.
- PRADO, Adélia. **Solte os cachorros**. Rio de Janeiro, Record, 2006.
- _____. **A faca no peito**. Rio de Janeiro, Record, 2007.
- _____. **Bagagem**. Rio de Janeiro, Record, 2014.

