HAL
open science

Ensaios sobre a arrogância

Yves Déloye, Claudine Haroche, Myriam Bahia Lopes

To cite this version:

Yves Déloye, Claudine Haroche, Myriam Bahia Lopes (Dir.). Ensaios sobre a arrogância. NEHCIT/EA UFMG, pp.110, 2015, 978-85-67547-01-5. halshs-01236741

HAL Id: halshs-01236741

https://shs.hal.science/halshs-01236741v1

Submitted on 2 Dec 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Claudine Haroche, Myriam Bahia Lopes e Yves Déloye (Organizadores)

ENSAIOS SOBRE A ARROGÂNCIA

NEHCIT

PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS Myriam Bahia Lopes

DIAGRAMAÇÃO Mariana Tymburibá Aramuni

PROJETO GRÁFICO Mariana Tymburibá Aramuni

CAPA Mariana Tymburibá Aramuni

TRADUÇÃO Yolanda Vilella, Alice Lopes Fabris e Myriam Bahia Lopes

2015 Claudine Haroche e Myriam Bahia Lopes e Yves Déloye (organizadores)
2015 Núcleo de História da Ciência e da Técnica (NEHCIT) EA

Claudine Haroche, Eugène Enriquez, Geneviève Koubi, Hélio Lemos Sôlha, Jacy Alves Seixas, M. Stella M. Bresciani, Marion Brepohl, Myriam Bahia Lopes, Teodoro Rennó Assunção, Yves Déloye (autores).

Os textos que compõem a coletânea foram produzidos a partir dos textos apresentados no Colóquio Internacional Arrogância realizado entre os dias 02 e 04 de setembro de 2013, no auditório da Escola de Arquitetura e Design da UFMG, na cidade de Belo Horizonte. Esse evento recebeu o apoio da CAPES, CNPq, PRPq, PRPG e EA da UFMG.

Todos os direitos reservados. “A presente obra é protegida por uma Licença de Uso Não-Comercial, vedada a criação de obras derivadas.” Este livro pode ser reproduzido por qualquer meio para fins não comerciais mediante menção dos autores, da licença e respeito à integralidade do texto. “Para cada novo uso ou distribuição, deve-se deixar claro para terceiros os termos da licença desta obra.”

Creative Commons

E59 Ensaios sobre a arrogância/ Claudine Haroche,
Myriam Bahia Lopes, Yves Déloye (Organizadores). Belo Horizonte: NEHCIT/EA UFMG, 2015.
110 p. - (Série)

Textos de vários autores.

ISBN: 978-85-67547-01-5

1. Historiografia. 2. Ciências sociais. 3. Filosofia e psicologia. 4. Multidisciplinar. I. Haroche, Claudine. II. Lopes, Myriam Bahia III. Déloye, Yves IV. Série.

CDD B869.4

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
REITOR: Jaime Arturo Ramírez
VICE-REITOR: Sandra Regina Goulart Almeida
ESCOLA DE ARQUITETURA
DIRETOR: Frederico de Paula Tófani
VICE-DIRETOR: Paulo Gustavo Von Kruger

Departamento de Análise Crítica e Histórica da Arquitetura e do Urbanismo (ACR)
Núcleo de Estudos da História da Ciência e da Técnica (NEHCIT)

Rua Paraíba, 697, Funcionários, CEP 30.130-140, Belo Horizonte/MG
Fone: (31) 34098853
mblopes@arq.ufmg.br
http://www.arq.ufmg.br/nehcit/

COMISSÃO EDITORIAL - Série **Ensaios**

Carlos Roberto Monteiro de Andrade **UFSCAR**
Edgar S. de Decca IFCH **UNICAMP**
Flávio Coelho Edler COC **FIOCRUZ**
Mônica Schpun **CRBC EHESS**
Priscila Faulhaber **MAST** Cnpq/ **UNIRIO**
Renato Pinto Venâncio **UFMG**
Sérgio Carrara IMS **UERJ**

ISBN 978-85-67547-01-5
9 788567 547015

ENSAIOS SOBRE A ARROGÂNCIA

Claudine **Haroche,** Eugène **Enriquez,** Geneviève **Koubi,**
Hélio Lemos **Sôlha,** Jacy **Alves Seixas,** M. Stella M. **Bresciani,**
Marion **Brepohl,** Myriam **Bahia Lopes,** Teodoro Rennó
Assunção, Yves **Déloye.**

NEHCIT
UFMG
CAPES
CNPq

APRESENTAÇÃO

A presente coletânea exprime uma trajetória de dois anos de trabalho e de reflexão coletiva sobre o tema da Arrogância. A edição em português teve origem nos textos apresentados no Colóquio Internacional Arrogância* ocorrido entre os dias 02 e 04 setembro de 2013, no auditório da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em Belo Horizonte e que foram retomados para a presente publicação. Ao manter a sequência das apresentações do Colóquio, a coletânea também visou guardar a dimensão da palavra e o seu caráter propositivo e aberto que animou o encontro sobre um tema inédito. A diversidade de formação e do percurso intelectual e acadêmico dos autores é observável na riqueza de entradas, recortes e instrumentos variados empregados para tratar o tema proposto e que estrutura o conjunto dos textos.

No Colóquio cada mesa foi composta por dois textos, cada conferencista sucedeu o outro e o papel de apresentador e de comentador foram intercalados. Os textos ganharam nova redação para a coletânea além de independência formal entre eles, o que reforçou o diálogo de cada texto com o conjunto da obra.

Yves Déloye abriu o colóquio e discutiu o caráter performativo da arrogância no contexto do colonialismo. Déloye se apoiou em um cuidadoso panorama semântico da palavra arrogância. Acompanhou a força e a duração do antissemitismo colonial na Argélia que, a despeito do estatuto juridico de iguais de seus habitantes, impediu que colonos e judeus participassem do mesmo imaginário cívico.

Stella Bresciani leu a arrogância colonial a partir do texto literário de Mário Vargas Llosa atenta, em suas palavras, “ao poder de fixação de imagens e de percursos, no caso, históricos da escrita ficcional”. E a partir do debate contemporâneo europeu sobre o cosmopolitismo problematizou o emprego das noções de estrangeiro, alteridade, universalidade, multiculturalismo e cidadania, interpelando eventual presença persistente, naturalizada e silenciosa da arrogância e do eurocentrismo.

Jacy Alves Seixas compôs seu texto com duas citações, duas figuras de desmedida arrancadas de seu contexto e opostas, que mantêm estreita relação entre elas, a *hybris* grega e a arrogância moderna.

Teodoro Rennó Assunção ao fazer uso da ficção e da ironia, dispôs, o olhar, a distância, a moldura, desafiando o leitor a participar no desenrolar do conto/ensaio, em uma auto-reflexão especular - e a partir da imagem invertida do nada fazer - sobre a arrogância produtivista.

Eugène Enriquez contextualizou o surgimento da psicossologia norte-americana relacionando-a ao ideal de igualdade e a constatação de que as desigualdades sociais, decorrentes da produção e da posse de riqueza diferenciadas poderiam produzir formas de arrogância.

Hélio Lemos Sôlha acompanhou os eventos que ficaram conhecidos como jornadas de julho, indicou os dispositivos e o ritmo de produção da arrogância da media que unificou, pautou e fixou a leitura desses eventos.

A arrogância no Direito estaria relacionada ao exagero, ao abuso de poder, pergunta **Geneviève Koubi**, no início de seu texto, que se desenvolveu e recortou as arrogâncias como elementos, em certa medida, instituintes do exercício do poder e de determinadas facetas da autoridade.

Objeto do texto de **Marion Brepohl**, o direito colonial foi descrito como um “conjunto de dispositivos jurídicos que suspendeu a divisão entre os poderes e relativizou o direito à determinação dos povos, permitindo que se criasse uma administração inflada de poderes arbitrários, atos de exceção tornados permanentes”. A autora desdobrou em seu texto linhas de continuidade na estratégia e na forma da arrogância presente no colonialismo na Namíbia e no nazismo.

Claudine Haroche que propôs o tema do colóquio e produziu um variado repertório de questões sobre a arrogância indagou-se, no final, sobre a exigência política e civilizacional de se reconhecer o valor da impotência.

Myriam Bahia Lopes operou com transformações ocorridas na cidade e no corpo que tornaram possíveis a arrogância contemporânea. Retomou o elo entre a arrogância e o gesto de se apropriar e de delimitar a propriedade para pensar a espacialização da subjetividade contemporânea.

Após essa breve introdução, convidamos o leitor a refletir com os autores sobre as questões formuladas em seus textos.

* Site do Colóquio Internacional Arrogância http://bharrogancia2013.wordpress.com

SUMÁRIO

01 A ARROGÂNCIA DO POLÍTICO
Yves Déloye

10 A SITUAÇÃO COLONIAL OU A ARROGÂNCIA DO COLONIZADOR
Maria Stella Bresciani

21 FORMAS DA ARROGÂNCIA E HISTÓRIA Citações contemporâneas
Jacy Alves de Seixas

36 O *RANKING* DO LAZER: UMA PARÓDIA DA ARROGÂNCIA PRODUTIVISTA
Teodoro Rennó Assunção

44 A ARROGÂNCIA NOS GRUPOS
Eugène Enriquez

54 O FATO ARROGÂNCIA, FONTE DO ATO JURÍDICO
Geneviève Koubi

64 DEBATE À INTERVENÇÃO DE GENEVIÈVE KOUBI
Marion Brepohl

72 A *MEDIA* E AS MANIFESTAÇÕES DE JUNHO: CONTROLE E DISPUTA
Hélio Lemos Sôlha

83 O MEDO E A INSEGURANÇA PSÍQUICA NA ORIGEM DA ARROGÂNCIA: O ESPÍRITO DEMOCRÁTICO DIANTE DO ESPÍRITO TRIBAL
Claudine Haroche

95 CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA ARROGÂNCIA
Myriam Bahia Lopes

ARROGÂNCIA

Uma problemática transdisciplinar

Claudine **Haroche** e Yves **Déloye**

Cada indivíduo se vê hoje incitado ou ao menos constrangido – concretamente, tendo-se em conta as condições de desigualdade e da violência do mundo contemporâneo, em práticas – a se mostrar, a ser arrogante, todo poderoso, a ignorar o limite, a ideia de limite: a arrogância é considerada como inevitável ou normal tornando-se quase um valor. A arrogância é um termo que cresceu com o individualismo contemporâneo, com aquilo que denominamos de narcisismo de sociedades individualistas e no presente o neoliberalismo. A arrogância concerne o indivíduo, a sociedade, a política e revela-se em todos os domínios, de maneira privilegiada na esfera cultural, econômica e financeira: ela induz à radicalização de posições, ela acentua as relações de força nas sociedades nas quais o indivíduo é ao mesmo tempo individualizado e massificado, reduzido a uma identidade que não lhe convém. Pouco elucidada e explicada a arrogância se vê combatida pela moral, pela ética, por meio da invocação do respeito, da dignidade a todo indivíduo. Pois o inverso aparente dessa atitude de arrogância é a contenção –*la retenue*– que parece testemunhar uma capacidade – uma vontade aparente senão real – de resistir às formas insidiosas de dominação, ou mesmo de recusar a oposição sem dúvida muito esquemática entre dominantes (frequentemente arrogantes) e dominados (usualmente reduzidos a sofrer passivamente essas manifestações de arrogância).

A arrogância induz novas formas que não se restringem à alienação, à servidão, mas são também formas insidiosas de autoridade: o autoritarismo através das redes, a camaradagem, os favores. Essas formas de autoridade se desenvolvem em processos paradoxais de transparência, no qual a visibilidade é quase uma obrigação e responde a uma injunção à visibilidade para existir profissionalmente e socialmente.

As tecnologias prolongam e intensificam a noção de biopolítica que Michel Foucault formulou. O progressivo recurso aos números e as estatísticas instaura a arrogância do governo, da política. A arrogância aparece sendo um instrumento do governo quando os homens imbuídos de um poder transnacional conduzem uma política que tende a tornar invisível e inaudível a maior parte dos homens do planeta. Seguindo esse raciocínio não haveria mais uma condição humana, mas grupos e milhões de pessoas cujas existências figuram apenas como números nas estatísticas mundiais e que não são tidas como indivíduos que possuem um corpo que lhes pertence, uma vida que é protegida pelo direito. As tecnologias e a biopolítica alimentam o desenvolvimento de um neoliberalismo que promove, através de formas de concorrência ilimitadas, grupos de sobreviventes submetidos à regime de trabalho análogos aos da escravidão, para alimentar a velocidade da obsolescência dos objetos, em um mercado mundial de consumo que almeja a uma expansão crescente e ilimitada.

Questionar a arrogância, tanto no domino político como no social ou cultural, para repensar as relações sociais e as relações de poder, as formas de interação social que são o fundamento de modelos de condutas e de valores contemporâneos dominantes. Trata-se de analisar os contextos – como as condutas – que tornam possível, favorecem a expressão e o desenvolvimento de comportamentos de arrogância. A arrogância está ligada aos modelos de comportamento, ela se traduz nesses modelos pela força, pelo poder. No presente ela está ligada à aceleração das tecnologias contemporâneas, aos ideólogos e aos processos identitários, ao

ilimitado das sociedades de massa narcísicas, o que significa que ela se reveste de outras formas diferentes das da arrogância de sociedades do passado,- mas ela pode perfeitamente conservar traços, seja das sociedades do Antigo regime, da feudalidade, da sociedade da corte ou de maneira mais geral das sociedades tribais ou clânicas das sociedades tradicionais.

Termo do Antigo Regime que caracteriza os comportamentos da Aristocracia, a arrogância que é contrária ao espírito da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão perdurou na democracia: o indivíduo arrogante busca a propriedade do outro, ele não reconhece a equivalência entre a propriedade de si, nem a propriedade de si do outro. A arrogância é um qualitativo que está no coração do histórico e da política e o ultrapassa. Ela permite descrever e elucidar atitudes, condutas psicológicas e sociais, participa de relações instáveis de poder, de dominação, a arrogância é um comportamento verbal ou não verbal, físico ou psíquico, exterior ou interior, que descreve o fato de se arrogar “bens” ou “pessoas”. Dar prova de arrogância é afirmar ou melhor ainda reivindicar uma superioridade que por intermediação do comportamento, de condutas, termina em encorajar o indivíduo a se imbuir de sua pessoa para “se arrogar” uma posição dominante – e de nela se manter – de ir muito além em uma sociedade de concorrência e de competição. A partir dos últimos trinta anos com o declínio ou a transformação das formas e das maneiras, da ascensão do informal e em consequência do insignificante que foram assinalados por Cornelius Castoriadis, seguindo Alexis de Tocqueville e abordados no início dos anos 1980 por Christopher Lasch em sua cultura do narcisismo, assistimos à uma valorização da arrogância que reveste diferentes formas e que produz efeitos devastadores.

Traduzido por: Myriam Bahia Lopes

CONVITE À REFLEXÃO

Claudine **Haroche** e Yves **Déloye**

Os autores reunidos nessa coletânea foram incitados, no período que decorreu entre a preparação, a realização do Colóquio Internacional Arrogância e a redação final dos textos a retornar às sociedades do Antigo Regime, depois às sociedades democráticas, individualistas, liberais e neoliberais, para abordar a questão da arrogância.

Listamos uma série de questões, nem todas respondidas e que podem ser agrupadas em três eixos:

*** As figuras históricas da arrogância**: Devemos ver na arrogância a expressão histórica de uma forma específica de *propriété de soi*? Que se exprime em detrimento do outro, quer dizer, se apoiando na ideia de desigualdade, essa forma de *propriété de soi* impede por definição as relações de igualdade? Podemos considerar o fato de se arrogar a propriedade do outro – ou ainda a propriedade de bens, as vezes de maneira insidiosa, as vezes com uma violência implacável – como se dissesse respeito a maneiras de ser, de modelos de conduta inscritos na longa duração? Ou como um modo de governo de si e do outro que se tornou modo de dominação implacável – insidioso ou brutal ? Como retraçar esse acontecimento histórico e as transformações contemporâneas?

*** Origem, condições de possibilidade e efeitos da arrogância:** La *propriété de soi* depende da questão da propriedade privada? A arrogância é uma resposta? Uma reação à um *état de fait*, a uma relação social, a uma relação de poder singular? A arrogância diz respeito às maneiras de agradar, do lugar posto para o outro, à sedução? As elites, os homens e mulheres no poder são necessariamente arrogantes?

Seria oportuno repensar a questão da propriedade, da *propriété* de *soi* no individualismo e liberalismo? De retornar à Locke, depois a Stuart Mill nos oitocentos que oferecem a possibilidade de pensar a liberdade, a emancipação, as relações de desigualdade, depois com Stuart Mill a espontaneidade, o dinamismo? Pensar sobre alguns pontos essenciais sobre “a” ou ainda “as” diferenças entre o liberalismo e o neoliberalismo? Deveríamos repensar as relações pensadas outrora entre Comunidade e Sociedade? O espírito tribal e o espírito democrático? A arrogância, manifestação de distância, de altura, de suficiência, seria a contra partida da familiaridade, de uma certa maneira ela a engendra, ela a reforça: poderíamos considerar o populismo parte do funcionamento da democracia como um efeito da arrogância?

*** As mutações neoliberais da arrogância**: Se a arrogância é hoje reforçada isso seria devido à maneira predominante com a qual o desenvolvimento de tecnologias se opera com fluxos sensoriais e informacionais contínuos? À aceleração? E à transformação permanente? O indivíduo profundamente desorientado pelo progresso das tecnologias ainda seria capaz de captar o sentido de sua existência? Os funcionamentos das sociedades? Ele seria mais confrontado a questões de sobrevivência que de vida? A imediatez multiplicada pelas tecnologias contemporâneas – o declínio de mediações que inevitavelmente nascem daí – acompanharia a falta de exigências morais indissociáveis da possibilidade de representar o semelhante? Imediatez e instantâneidade fariam violência ao indivíduo na medida em que elas se confrontariam com a evidência, a imporiam, afastando-o do tempo do pensamento? Seríamos conduzidos a repensar a questão do Eu, do sujeito, da subjetividade? E até que ponto? Seria possível falar de uma estética da arrogância? Uma desvalorização da postura de escuta, de parada, uma retratação do tato, do paladar e da audição e a primazia do olhar?

Traduzido por: Myriam Bahia Lopes

A ARROGÂNCIA
DO POLÍTICO

Yves **Déloye**
Sciences Po Bordeaux, Centre Emile Durkheim

Tout commencement s'approprie l'origine.
Il est, non pas le déjà là, mais le refus du déjà.
Le coup de dés du tricheur.
(Jabès, E. *Le livre du partage*. Paris: Gallimard, 1987. p. 66)

[Todo começo se apropria da origem.
Ele é, não o que já está ali, mas a recusa do já.
O lance de dados do trapaceiro.]

Ao ferir o outro, a arrogância tem um *poder performativo* determinante, no sentido em que o compreende Judith Butler,[1] que tão bem traduz o uso estabelecido na língua francesa – desde 1411 – que transforma "uma arrogância" em "fala arrogante"[2] que fere o seu destinatário, que a percebe, com razão, como uma agressão.[3] Observemos, também, que nos primeiros tempos, o termo "arrogância" se empregava muito mais em relação ao comportamento de indivíduos que, por suas falas ou por seus comportamentos e gestos, mostravam-se "arrogantes" do que, por extensão, para dar conta de uma atitude coletiva ou institucional (a arrogância de uma entidade humana, de um país, de uma nação, de uma instituição). Foi somente no século XVIII, segundo as fontes aqui consultadas, que esse sentido coletivo – hoje muito difundido – se desenvolveu.

Próximo dessa forma linguística, dois outros termos merecem ser evocados: o adjetivo arrogação ["*arroguement*" ou mais frequentemente "*arroguemment*"] e o verbo "arrogar-se" (do latim "*arrogare*"). Se o adjetivo caiu em desuso, seu antigo campo de aplicação lexical é particularmente revelador. Ainda hoje, atribuído à ação ou à fala de uma pessoa, o adjetivo assinala o extrapolamento da medida que convém às interações sociais normais. Isso quer dizer que também nesse caso o termo assinala, ao mesmo tempo, uma forma de provocação e a sua condenação, um comportamento considerado patológico e a sua reprovação. O emprego desse adjetivo assinala também o fato de se atribuir de maneira inconveniente uma honra ou os benefícios exclusivos de uma ação. Por outro lado, o verbo "arrogar-se" tem origens diferentes, visto que, de início, ele é sinônimo de "adotar" e significa o ato pelo qual uma criança abandonada muda de estatuto jurídico.[4] Outro uso é, contudo, assinalado desde meados do século XV, quando o termo tomou o sentido que ainda é o seu atualmente: o verbo "arrogar-se" descreve o fato de "tirar vantagem de" ou, ainda, a ação material e física de "apropriar-se", de "atribuir-se alguma coisa sem ter direito".[5] É interessante observar que na base de dados do *Trésor de la langue française*, esse verbo é sobretudo relacionado sintaticamente com as seguintes palavras aparentadas: "déspota", "despótico", "direito", "usurpação" [*empiétement* / *empiètement*], "enfatuação",[6] "preeminência" ou ainda "pretensão".

Para completar esse panorama semântico, precisaremos, por fim, a proxemia do termo "arrogância", proposta pelo mesmo *Trésor de la langue française*[7] para o período contemporâneo.

De maneira muito sugestiva, o termo tem proximidade semântica com os seguintes termos (enunciados aqui por ordem de sinonimia): "intrepidez" [*cœur*] (82), "tolice" [*sottise*] (70), "segurança" [*assurance*] (60), "grosseria" [*grossièreté*] (56), "altivez" [*hauteur*] (56), "vaidade" [*vanité*] (50), "liberdade" [*liberté*] (49), "ousadia" [*hardiesse*] (49), "coragem" [*courage*] (49), "devassidão" [*licence*] (49), "soberba" [*superbe*] (44), "superioridade" [*supériorité*] (42), "audácia" [*audace*] (41), "temeridade" [*témérité*] (40), "pretensão" [*prétension*] (32), "confiança" [*confiance*] (31), "importância" [*importance*] (31), "desenvoltura" [*désinvolture*] (30), "impertinência" [*impertinence*] (30), "orgulho" [*fierté*] (30), "inconveniência" [*inconvenance*] (28), "atrevimento" [*aplomb*] (27), "insolência" [*insolence*] (27), "ostentação" [*ostentation*] (27), "indecência"

[*indécence*] (26), “presunção” [*suffisance*] 26, “incorreção” [*incorrection*] (25), “imprudência” [*imprudence*] (24), “desprezo” [*mépris*] (24), “desplante” [*culot*] (23), “impertinência” [*outrecuidance*] (23), “topete” [*toupet*] (22), “menosprezo” [*dédain*] (21), “valentia” [*crânerie*] (21), “impolidez” [*impolitesse*] (20), “desdém” [*morgue*] (20), “condescendência” [*condescendance*] (17), “amor-próprio” [*amour-propre*] (17), “atrevimento” [*effronterie*] (16), “irreverência” [*irrévérence*] (16), “enfatuação” [*infatuation*] (16), “fatuidade” [*fatuité*] (15), “jactância” [*jactance*] (15), “cinismo” [*cynisme*] (12), “gloríola” [*gloriole*] (8).

Dois universos semânticos bastante distantes um do outro aparecem aqui: o primeiro (minoritário tanto pelo número de *termos* quanto pela intensidade dos laços entre eles) é mais positivo e traduz a “coragem” e o não conformismo daquele que tem “arrogância por outrem”; o segundo universo (muito mais rico no plano semântico) confirma a dimensão negativa da significação do termo que tende a convergir com seu emprego atualmente usual, esse de um “comportamento feito de desprezo e de insolência, frequentemente afetado”.[8]

Para dar prosseguimento a essa exploração indissociavelmente semântica e histórica, parece-nos útil distinguir – ao menos no tempo da análise – as duas dimensões que se sedimentaram progressivamente no emprego moderno do termo “arrogância” e das formas semânticas que lhes são associadas: uma dimensão *descritiva* (*ou material*) e uma dimensão *simbólica* (*ou performativa*). O interesse dessa tipologia é levar em consideração as configurações históricas, mas também psicológicas, que estão na origem das práticas, dos discursos, das representações ou das políticas da arrogância. Propomos ilustrar empiricamente nosso propósito a partir do exemplo da situação colonial, especialmente francesa, que nos parece suscetível de fazer interagir essas duas dimensões constitutivas, a nosso ver, de todas as políticas da arrogância.

A situação colonial como ilustração da arrogância descritiva ou material

Graças aos trabalhos de George M. Fredrickson (1934-2008)[9] ou aqueles mais antigos de A. Memmi,[10] sabe-se o quanto a experiência colonial – com frequência indissociavelmente racial – é particularmente propícia historicamente à emergência e à afirmação de atitudes não apenas violentas mas fundamentalmente “arrogantes”. Ainda que esse termo permita descrever e elucidar as atitudes, os gestos, as condutas psicológicas e sociais que participam das relações – certamente instáveis – de poder e de dominação que a “situação colonial”[11] instaura em benefício dos colonizadores, seu uso permanece, a nosso ver, muito frequentemente metafórico na literatura aferente a esse campo. Dar provas de arrogância em tal contexto significa afirmar e, mais ainda, reivindicar uma superioridade quase sempre racial (a famosa “supremacia branca”[12] que se cristalizou no discurso culto e político do século XVIII), que, pelo viés de comportamentos, condutas, tipificações, estereótipos e injúrias acaba por encorajar o sujeito a ser imbuído de si mesmo a fim de “arrogar-se” uma posição dominadora e nela se manter.

Trata-se aí de uma forma descritiva e exacerbada de arrogância, arrogância que será edificada enquanto verdadeira política de dominação e de exploração em “situação colonial”.

A releitura dos textos de Alberto Memmi, hoje, talvez, muito esquecidos, permite desenhar sumariamente essa figura histórica da arrogância colonial. É em *Portrait du colonisateur* (MEMMI, 1957) que convém procurar as razões tanto históricas como psicológicas dessa necessidade de afirmação de si que favorece a negação de outrem e até mesmo o desejo de aniquilá-lo. Após ter evocado as razões fundamentalmente econômicas da trajetória biográfica colonial (“ganha-se mais e gasta-se menos”) (MEMMI, 1957, p. 34), depois de ter varrido de uma vez por todas as falsas razões “civilizacionais” da colonização, o autor insiste sobre a maneira pela qual o colonizador constrói (em todos os sentidos do termo) sua “relação” com o colonizado; relação fundamentalmente

desigual, pois, “mais [o colonizador] respira à vontade, mais o colonizado sufoca” (*Ibid.*, p.38).

Figura particular da usurpação ilegítima, o colonizador deve aprender a viver e a administrar essa situação. É preciso sobretudo que ele se “acostume com os olhares” (*Ibid.*, p. 39) daqueles que só podem condená-lo porque, “estrangeiro, vindo de um país pelos acasos da história, ele conseguiu, não apenas criar um lugar para si mas tomar aquele do habitante, outorgar-se [o autor poderia ter escrito “arrogar-se”] privilégios surpreendentes em detrimento daqueles que têm direitos” (*Idem*). Portanto, é menos unicamente a desigualdade de posição que está aqui em causa do que o caráter ilegítimo dessa situação, ilegitimidade “não somente aos olhos do colonizado, *mas aos seus próprios olhos*” (*Idem*, grifo nosso).

É esse duplo olhar negativo (o do colonizador e aquele dos colonizados) que faz a singularidade da relação colonial e leva, a nosso ver, o colonizado a “ser arrogante” com o outro, um outro frequentemente racializado, para melhor diferenciá-lo de si e desconsiderá-lo, e sempre rebaixado, para melhor dominá-lo (economicamente, socialmente e politicamente). A afirmação exacerbada do si [mesmo] colonizador, sua necessidade absoluta de reconhecimento de sua superioridade vai às vezes de par com a recusa de si, e até mesmo com “o ódio de si”, no colonizado. Se o discurso colonialista[13] permitiu alimentar e justificar essa necessidade de valorização e de afirmação de si mesmo nos colonizadores, ele não conseguiu, explica-nos Memmi, evitar que o colonizador se concebesse como um homem medíocre[14] e desenvolvesse uma forma de “desprezo de si”[15] que pode explicar a radicalidade da arrogância colonial e, com isso, o impasse histórico das situações coloniais. Sugerir-se-á também que a arrogância possa ser, assim, uma atitude de “compensação” (o termo é emprestado de A. Memmi) em relação a uma mediocridade que “impõe o tom geral da colônia” (*Ibid.*, p. 80). Ao aceitar “o fato colonial”, o “colonizador” tornado “colonialista” se fecha numa economia de relações de dominação que aspira todos aqueles que sonham em “construir [sua] vida na colônia” (*Ibid.*, p. 76).

Em um capítulo dedicado a essa inelutável transformação (do colonizado em colonialista),[16] A. Memmi descreve muito bem o lugar da arrogância nessa mutação, que é tanto social quanto psicológica: “Quantos eu vi, vindos da cidade, tímidos e modestos, repentinamente providos de um título surpreendente [o de colonizador], veem sua obscuridade iluminada por um prestígio que os surpreende a si mesmos. Em seguida, sustentados pelo corpete do papel social, eles reerguem a cabeça e, tão logo, tomam uma confiança tão desmedida em si mesmos que se tornam estúpidos” (*Ibid.*, 77). Longe de já estar ali como um dado natural impondo-se aos atores, a arrogância colonial se constrói no próprio movimento da colonização que produz tanto as condições de sua dominação quanto a sua justificativa ideológica. Em passagens muito preciosas, o autor indica também que essa dominação supõe uma série de encenações [*mises en scène*] do prestígio e da grandeza colonial que visam “impressionar” os colonizados. Encontra-se aí o laço essencial entre a economia do gesto colonial, sua violência simbólica atestada pela arrogância colonial e sua necessidade permanente de mostração pública.

Por ser consciente de usurpar sua posição, o colonizador busca em vão justificá-la e torná-la legítima. É essa procura de uma impossível justificativa que está, no final da análise proposta por A. Memmi, no cerne do processo de produção da arrogância colonial. Para tentar justificar sua ação colonial, o colonizador, nos diz o autor, dá início a duas atitudes que não cessarão de aprofundar a distância para com os colonizados e acentuar sua arrogância em relação a eles: “demonstrar os méritos eminentes do usurpador, tão eminentes que eles pedem tal recompensa ou insistir sobre os deméritos do usurpado, que de tão profundos só podem suscitar tal desgraça”. Prosseguindo: “esses dois esforços são, de fato, inseparáveis. Sua inquietude, sua sede de justificativa exigem do usurpador que ele se erga às nuvens e que, ao mesmo tempo, rebaixe o usurpado mais baixo que a terra” (*Ibid.*, p. 82-83).

Passagem sugestiva para compreender "o complexo de Nero", que não cessa de aprofundar o abismo entre as duas figuras que interagem em toda situação colonial; interação que condena um a humilhar o outro para melhor dominá-lo e assim arrogar-se seus recursos. A exemplo de Nero, o colonizador é aqui condenado à arrogância: "Portanto, mais o jogo do mecanismo vai se acentuar, constantemente determinado, agravado por seu próprio ritmo. A rigor, o usurpador tenderia a fazer desaparecer o usurpado, que somente por sua existência o afirma como usurpador, e cuja opressão, cada vez mais forte, o torna cada vez mais opressor. Nero, figura exemplar do usurpador, é assim levado a assediar raivosamente Britannicus, a persegui-lo. Contudo, mais ele lhe fará mal, mais ele coincidirá com esse papel atroz que escolheu para si. Mais ele afundará na injustiça, mais ele odiará Britannicus e buscará atingir ainda mais a sua vítima, que o transforma em carrasco" (*Idem*). Por sua própria dinâmica feita de fatalidade e de interação, a arrogância colonial é condenada a se reproduzir e a se perenizar, e isso tanto mais que economicamente o colonizador não pode destruir simbolicamente a fonte de seu enriquecimento.

É, portanto, no cerne da "conexão" entre colonizador e colonizado que convém, sociologicamente, buscar as razões da arrogância colonial. Longe de ser somente um traço de personalidade, um erro pessoal de apreciação, a arrogância colonial deve ser compreendida como o resultado histórico da interação colonial que faz "que a maioria das condutas do colonizador tivessem uma repercussão sobre a existência do colonizado e sobre suas condutas." E vice-versa. Arrogância e humilhação ilustram a força do "duo colonizador-colonizado".[17]

O antissemitismo colonial como ilustração da arrogância simbólica ou performativa

Se, como acabamos de indicar, "quase sempre o colonialista se entrega igualmente à desvalorização sistemática do colonizado" (*Ibid.*, p. 96), pode-se compreender o forte laço que existe entre o desenvolvimento da "arrogância colonial" e as formas ainda mais radicais de negação do outro e da propriedade de si: escravagismo, racismo e antissemitismo. Os trabalhos de G. M. Fredrickson, evocados anteriormente, mostraram muito bem a articulação histórica que convém estabelecer entre essas diferentes formas de arrogância que se alimentam mutuamente, ao menos depois do final do século XVII. Exacerbação das diferenças, afirmação de uma supremacia "racial" que justifica o aviltamento de outras "raças", obsessão pela distância, sacralização da autoctonia e das origens: todos esses elementos estão no centro dos discursos, das representações e das práticas antissemitas e racistas, particularmente reforçadas pelo fato colonial. Nesse contexto específico, a dominação colonial[18] favorece uma pluralidade de formas de recusa do outro que fazem das terras coloniais laboratórios particulares da xenofobia, do racismo e do antissemitismo: recusa do colonizado, recusa do mestiço,[19] recusa do estrangeiro. O fundamento das atitudes e discursos do ódio que aí se revelam deve, em nossa opinião, ser procurado principalmente na busca de uma "distância" que a arrogância permite simbolizar e manifestar publicamente. Como escreve A. Memmi, "é preciso explicar essa distância que a colonização coloca entre ele [o colonizador] e o colonizado; ora, para se justificar, ele é levado a aumentar ainda mais essa distância e a opor irremediavelmente as duas figuras: a sua, tão gloriosa, aquela do colonizado, tão desprezível" (*Ibid.*, p. 84).

Por não poder desenvolver tudo nesse texto, vamos apoiar nossa demonstração conclusiva essencialmente em um caso estudado: esse do antissemitismo veemente que a Argélia vai conhecer na segunda metade do século XIX até a sua descolonização. Sabe-se que a situação dos judeus na Argélia será profundamente afetada pela decisão do Gouvernement de la Défense Nationale (decreto de Adolphe Crémieux, de 24 de outubro de 1870, chamado comumente "decreto Crémieux", conforme o nome do Ministro da Justiça da época) de conceder cidadania aos 35.000 judeus da colônia e colocá-los, assim, em pé de igualdade jurídica com os colonos que ali se encontravam instalados desde 1830.

Como mostramos em outro texto,[20] essa emancipação jurídica vai ser acompanhada de uma virulenta reação antissemita por parte da sociedade colonial, que recusará obstinadamente reconhecer essa igualdade de fato, de tal modo que o governo de Vichy, do Marechal Pétain, revogará esse decreto em outubro de 1940. Ao contrário, longe de acabar, a diferença entre a população judaica argelina[21] e os colonos não cessará de aumentar, a ponto de fazer surgir fortes violências antissemitas, tanto no momento do Affaire Dreyfus[22] como mais tarde, no período entre guerras.[23] Juridicamente iguais, judeus e colonos não participarão do mesmo imaginário cívico: de maneira constante, o discurso antissemita dos colonos, às vezes revezados por aqueles dos outros europeus instalados na Argélia, não cessará de negar aos judeus argelinos emancipados seus direitos de participarem da mesma comunidade política imaginada.

Presos numa série de estereótipos de aparência contraditória – que denunciarão tanto a sua "covardia" como a sua "arrogância" –, os judeus argelinos são sistematicamente remetidos a duas formas de diferença incomensurável: "obsequiosos" e "hábeis" quando procuram atingir os seus objetivos, eles se tornam "arrogantes" e "imbuídos" de si mesmos quando são bem sucedidos social ou politicamente. O que resume bem esse retrato contrastado redigido por um autor antissemita em 1883. Num primeiro tempo, o autor os descreve assim: "Ele está passando... Vejam, a cabeça baixa, o olho baixo, tentando não se mostrar, arrastando o que resta de uma babucha. Ele suputa com os dedos alguma nova tentativa de lucro, e o 'por cento' se debate em sua boca". Para melhor, num segundo tempo, revelar a seus leitores os verdadeiros traços de sua personalidade: "Saciados, fartados, bebendo o excedente de seus crimes. Chafurdados em almofadas macias, no fundo de uma caleça, eles debocham de suas vítimas, esparramando, sem pudor, os ricos despojos dos mártires... eles, os assassinos".[24] De apagados por razões táticas, os judeus se revelam no final, publicamente, nessa mostração impudica que revela o poder que ele não cessa de acumular no imaginário colonial: "... eles nos tomaram tudo: comércio, terra, empregos, honras, banco, Imprensa e Poder!".[25]

Denunciar "a arrogância judaica" é certamente uma figura de estilo frequente, compartilhada tanto pela literatura geral como pelo discurso antissemita, mas ela toma uma força performativa particular na "situação colonial". Como outras palavras, essas acusações injuriosas têm a capacidade de ferir aqueles que são o seu objeto e de rebaixá-los a um lugar do qual eles não deveriam jamais ter saído. Como indica J. Butler, é em sua "historicidade discursiva"[26] como em sua repetição antiga que convém procurar a autoridade de tais injúrias antissemitas. Em terras coloniais, essas injúrias visam legitimar a dominação colonial: por uma estranha reviravolta na situação, "a arrogância colonial" se encontra de certa forma atenuada pela capacidade do discurso antissemita de imputar a responsabilidade dessa dominação aos judeus recentemente emancipados. Nesse discurso e nesse imaginário coloniais, de dominadores os colonos se tornaram dominados; de arrogantes, tornaram-se mártires; ao passo que, pelo mesmo movimento, os judeus teriam transformado o estigma da humilhação numa forma de arrogância sem limites, numa sede[27] de reconhecimento que faz esquecer a vontade de destruição que anima o discurso colonial e racista. Essa transmutação oferece, assim, ao discurso colonial, a vantagem de restabelecer definitivamente uma distância essencial entre os colonizadores e aqueles que o decreto Crémieux havia impudentemente, por um tempo, tornado semelhantes no plano cívico. Ao final desse discurso de ódio, a distância foi reconstituída e os judeus foram encerrados num antigo estigma: esse de uma "arrogância" que justifica, de agora em diante, as perseguições que os aguardam. A denunciação simbólica e injuriosa da "arrogância judaica" permite ocultar em parte a arrogância material que está no cerne da política colonial. Essa denunciação oferece, assim, a vantagem de afastar (em todos os sentidos do termo) todos aqueles que ameaçam a reprodução da ordem colonial e de suas desigualdades tanto materiais como simbólicas.

Traduzido do francês por: Yolanda Vilela

Notas:

[1] BUTLER, 2004.

[2] REY, 1992, tome 1, p. 117, 2ème colonne.

[3] O que explica a frequente proximidade, no francês antigo, da palavra com o vocabulário da injúria. O que ilustra esta citação tomada de um texto de 1397: "Pierot *arrogoit* le suppliant de paroles injurieuses" [Pierot *arrogava* o suplicante com palavras injuriosas] (ver anexo I).

[4] No francês antigo, o termo "arrogation" designa "o ato solene pelo qual se adota como filho uma pessoa que não está mais sob o poder paterno" (GODEFROY, F. *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècles*, Paris, 1881. Disponível em: <http://micmap.org/dicfro/chercher/dictionnaire-godefroy/>.

[5] REY, A. 1992, tome 1, p. 117, 2ème colonne.

[6] Substantivo feminino, atualmente esquecido, que traduz "uma satisfação excessiva ou ainda uma admiração ridícula que uma pessoa sente pelo que ela acredita ser, pelo valor que ela atribui ao que faz" (*Trésor de la langue française*. Disponível em: <http://atilf.atilf.fr>).

[7] Disponível no site do Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. A lista dos termos apresentados aqui é oriunda da tela de proximidade (sinonímia) proposta pela aplicação informática do site do CNRTL (<http://www.cnrtl.fr>). Os números entre parênteses indicam as ocorrências dos termos colocados em proximidade.

[8] Pour reprendre ici la définition proposée par le *Trésor de la langue française* déjà cité. Para retomar aqui a definição proposta pelo *Trésor de la langue française* já citado.

[9] FREDRICKSON, 1988. Ver também Fredrickson (2003).

[10] MEMMI, 1973.

[11] Ver aqui o texto fundador de BALANDIER, G. "La situation coloniale: approche théorique". In: *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, 1951, p. 44-79.

[12] Ver aqui FREDRICKSON, 2003, cap. 2. Para o caso francês, nos reportaremos também ao estimulante livro de BANCEL; BLANCHARD; VERGÈS, 2003.

[13] Ver RUSCIO, 2002.

[14] MEMMI, 1973, p. 78 e seg.

[15] Não podendo estar completamente enganado quanto ao discurso colonial, o colonizador deve aprender, segundo Memmi (citado aqui à p. 86), a "[...] viver permanentemente com sua própria censura. O panegírico de si mesmo e de seus próximos, a afirmação repetida, até mesmo convencida, da excelência de seus costumes, de suas instituições, de sua superioridade cultural e técnica, não apagam a condenação fundamental que todo colonialista traz no fundo de si mesmo".

[16] O autor observa, evidentemente, que trajetórias inversas se observam: "Frequentemente, são os muito jovens, os mais generosos, os mais abertos que, ao sair da adolescência, decidem de não construírem suas vidas nas colônias" (*Ibid*., p. 77).

[17] MEMMI, A. "La sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés" [1957]. Disponível em: <http://sociologies.revues.org/2922>.

[18] Dominação colonial que Georges Balandier definia como uma "dominação imposta por uma minoria estrangeira, 'radicalmente' e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou ética) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior" (BALANDIER, 1985, p. 34).

[19] Ver aqui os trabalhos de E. Saada assim como as reflexões mais antigas de Fanon (1952).

[20] Permitam-me de remeter aqui a uma pesquisa universitária antiga, que permaneceu inédita: DÉLOYE (1987). Ver também Laskier (1994).

[21] E isso apesar dos esforços de assimilação da comunidade judaica argelina.

[22] Cf. BIRNBAUM, 1994.

[23] Cf. COLE, 2010, p. 3-23.

[24] TERRAYL, 1883, respectivamente p. 9 et 13.

[25] ANÔNIMO. 1889, p. 15.

[26] BUTLER, 2004, p. 91 e seg.

[27] A figura de uma sede inextinguível, de uma cupidez sem fim faz surgir, no discurso antissemita colonial, formas de animalização muito reveladoras: particularmente degradantes, as imagens utilizadas comparam os judeus argelinos com "polvos com suas ventosas absorvendo o sangue" (ANÔNIMO. 1883, p. 9), com "répteis hediondos" (*Petit Africain*, 20 juillet 1897), com "pulgões ávidos", com as "upas", essa árvore exótica cuja substância é utilizada para envenenar as flechas (MEYNIÉ, G. *Les juifs en Algérie*. Paris: 1898, p. V et VI).

___

Referências:

ANONYME. *À la France ma mère, protestation de l'Algérie française accusée au Parlement.* Alger: [s. n.], 1889, p. 15.

BALANDIER, G. La situation coloniale: approche théorique. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie* II.

BALANDIER, G. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris: PUF, 1985.

BANCEL, N.; BLANCHARD, P.; VERGÈS, F. *La République coloniale. Essai sur une utopie*. Paris: Albin Michel, 2003.

BIRNBAUM, P. (Dir.). *La France de l'affaire Dreyfus*. Paris: Gallimard, 1994.

BUTLER, J. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif.* Paris: Éditions Amsterdam, 2004. (1ª ed. americana: 1997).

COLE, J. Antisémitisme et situation coloniale pendant l'entre-deux-guerres en Algérie: les émeutes antijuives de Constantine (août 1934). In: *Vingtième siècle*, 108, octobre-décembre 2010, p. 3-23.

DÉLOYE, Y. *Citoyenneté et sens civique dans l'Algérie coloniale. L'émancipation politique de la minorité juive au XIX*ème *siècle* (Monografia de DEA em sociologia política. Université de Paris I, out. 1987, 222 f.).

FANON, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.

FREDRICKSON, G. M. *The Arrogance of Race. Historical Perspectives on Slavery, Racism and Social Inequality.* Middletown: Wesleyan Unversity Press, 1988.

FREDRICKSON, G. M. *Racisme, une histoire*. Paris: Liana Levi, 2003 (1ª ed. americana: 2002).

LASKIER, M. M. *North African Jewry in the Twentieth Century: Jews of Morocco, Tunisia and Algeria*. New York: New York University Press, 1994.

MEMMI, A. La sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés [1957]. Disponível em: <http://sociologies.revues.org/2922>.

MEMMI, A. *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*. Paris: Payot, 1973. (1ª edição 1957).

REY, A. *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 1992.

RUSCIO, A. *Le credo de l'homme blanc. Regards coloniaux français XIXe-XXe siècles*. Bruxelles: Éditions Complexe, Préface de A. Memmi, 2002.

TERRAYL, H. *Lambes algériens. Le juif*. Alger: Imprimerie de l'Association ouvrière P. Fontana et Cie, 1883, respectivamente p. 9 et 13.

A SITUAÇÃO COLONIAL OU A ARROGÂNCIA DO COLONIZADOR

Maria Stella **Bresciani**
CIEC-IFCH-UNICAMP*

Expansion is everything, said Cecil Rhodes, and felt into despair, for every night he saw overhead "theses stars ... these vast worlds which we can never reach. I would annex the planets if I could". Hannah Arendt[1]

Nada fácil aproximar-se da noção "arrogância" em suas várias implicações. As definições recolhidas por Yves Déloye em seu artigo "A arrogância do político" a circunscrevem a um traço de caráter que se explicita quando um indivíduo se arroga superioridade ou afirma diferença fundamental em relação a outro indivíduo, o despreza de maneira altaneira ou assume um comportamento de insolência e de desprezo. Trata-se de comportamento formado a partir de posições sociais rígidas em sociedades altamente hierarquizadas e perdura mesmo se passamos dos rituais do Antigo Regime aos da democracia representativa, e até quando numerosos pensadores do século XIX buscaram por fim ao exercício da força arbitrária e aos privilégios das elites. Encontra-se presente nas formas representativas ou democráticas de governo, nas esferas dirigentes das sociedades dos séculos XIX e XX do mundo ocidental.

Modos insidiosos de manifestação de arrogância subsistiram e até as noções de civilidade e os rituais associados às normas civis das sociedades democráticas se viram desfigurados, explicitamente ou não, a fim de desculpar atitudes de extrema arrogância e de insolência depreciativa. Comportamentos arrogantes e cruéis, sentimentos por vezes fundados no pressuposto da inferioridade de certos grupos da população de seus territórios foram acobertados pelo silencio cúmplice de governos que fecharam seus olhos, se calaram e mantiveram uma indiferença em relação a eles. Reforçaram-se ainda, quando governantes encorajaram a exploração econômica genocida da população nativa das colônias em nítidas formas violentas e persistentes de manifestação de arrogância. A figura simbólica do Outro se encontra frequentemente no centro do comportamento arrogante daqueles que se recusavam e ainda se recusam a reconhecer até mesmo a humanidade dos que não "figuram" como seus semelhantes.

Déloye apresenta os vários substantivos e verbos correlatos à palavra arrogância, sugere a possibilidade de explorar o amplo leque de significações que permanecem até hoje inalteradas, explora as duas dimensões aparentemente sedimentadas progressivamente no emprego do termo "arrogância" e as formas semânticas a ele associadas: uma dimensão *descritiva (ou material)* e uma dimensão *simbólica* (*ou performativa*).[2] Esta tipologia lhe permite se aproximar das configurações históricas e psicológicas que se encontram na base das atitudes ou das políticas de arrogância. Trago para este texto uma acepção do Outro, aquela que expõe de modo nítido a figura histórica do colonizado nos processos de colonização. Figurações instituídas pela arrogância, arma poderosa na expansão das áreas colonizadas e na montagem de impérios.

Ao comentar que "Imperialismo não é construção de impérios e expansão não é conquista", Hannah Arendt expõe uma das dimensões da "mentalidade imperialista":

> Contrariamente às verdadeiras estruturas imperais, em que as instituições da nação-mãe se integram de várias maneiras às do império que criam, é característico do imperialismo permanecerem as instituições nacionais separadas da administração colonial, embora se lhes permita exercer controle. O verdadeiro motivo dessa separação estava na curiosa mistura de **arrogância** e **respeito** – a arrogância dos administradores que sabiam lidar com "populações atrasadas" ou "raças inferiores", contrabalançada pelo respeito dos **estadistas antiquados** no país de origem, que acalentavam as ideias de que nenhuma nação tinha o direito de impor sua lei sobre um povo estrangeiro. A **arrogância** veio a ser um meio de domínio, enquanto **o respeito idealista**, tornado negativo, não produziu nenhuma nova forma de convívio entre os

> povos, mal conseguindo conservar dentro de certos limites as autoridades imperialistas que governavam por decretos. (Arent, 2012: 198) [3] [sublinhado por mim]

Autora de texto seminal para entendermos comportamentos pautados pela "arrogância", Arendt enfrentou sérias resistências quando da publicação da trilogia *The Origins of Totalitarianism,* em 1949, ao reunir sob um mesmo epíteto ou denominação diversas formas brutais de desprezo pela dignidade humana. Suas reflexões impuseram o debate sobre a arrogância expressa na indiferença e no desprezo de parte de pessoas da alta hierarquia do exército e da burocracia governamental. Questão sensível lida por Yves Déloye nas duas dimensões propostas: *descritiva (ou material)* e *simbólica (ou performativa).*

Busquei as dimensões propostas por ele em textos de autores contemporâneos, já que também eles ousaram enfrentar e expor a indiscutível atualidade desse tema sensível e por vezes visto como um tabu em suas próprias sociedades.

Uma dimensão substantiva da arrogância em situação colonial

Começo pela coletânea organizada por Marc Ferro, *Le livre noir du colonialisme XVI*ème*-XXI*ème *siècle*: de l'extermination à la repentance (2003)[4]. No livro, de cerca de 850 páginas, uma sequência de artigos acompanha a trajetória da empresa colonizadora nas Américas no século XVI, passa pelo tráfico de escravos africanos, pelo colonialismo na Ásia e na África do século XIX e chega aos difíceis processos de descolonização nos séculos XIX e XX. Autor do artigo "Une race condamnée. La colonisation et les aborigènes d'Australie", Alastair Davidson retira a definição da palavra "coloniser" de *The Universal Dictionary of the English Language* de Henry C.K. Wyld (1870-1945): 1) se estabelecer em um país, geralmente subdesenvolvido, longe de seu próprio país, e desenvolver os recursos agrícolas e outros: os ingleses e holandeses colonizaram a África do Sul. 2) Estabelecer pessoas em uma colônia com o objetivo de livrar deles a mãe-pátria, na esperança de que serão mais úteis no novo país: nos ordenam enviar nossos criminosos e indesejáveis para colonizar terras estrangeiras[5]. Para o autor, esta classificação subtrai, em sua pretensa "objetividade", "a ideologia dos Brancos e funda a ideia que eles próprios fazem da colonização da Austrália" (Davidson, 2003:69-99). Davidson propõe ultrapassar a "fronteira", termo que designa o limite das terras colonizadas, para fixar em contraponto, a voz dos aborígenes e, a meu ver, faz o percurso pela dimensão descritiva "fixação simbólica e performativa da figura do colonizado":

> Estamos sob a clara evidência de um povo que eles (os colonos) combateram e conquistaram. (...) Recusam nos reconhecer enquanto grupo distinto de pessoas – o povo aborígene oriundo desta terra. Quando a sobrevivência de um povo é ameaçada, ele contra-ataca. (...) não era, entretanto, do interesse do ministério do Interior britânico reconhecer que as tribos aborígenes formavam uma nação, de lhes conceder, portanto, um estatuto. No decorrer dos dois séculos posteriores a 1788, o povo foi maciçamente assassinado, violado, mutilado e destituído de suas terras tribais. (...) Hoje, constituímos a fração mais pobre do país[6] (Davidson, 2003:70)(tradução minha).

As sérias consequências da atitude colonizadora, dimensão descritiva ou material, proposta por Déloye, se faziam ver nos domínios da saúde, da educação, da taxa de desemprego e do número dos prisioneiros. (Davidson, 2003:69-70, apud Irene Watson, *The White Invasion Blooklet*, Adélaïde, 1982) Afinal, não esqueçamos que a colonização da Austrália ocorreu em pleno "Século das Luzes", tempo dos eruditos que lançaram as bases da proclamação dos "direitos do homem" e "da descoberta da racionalidade científica". Eruditos imbuídos da intenção de descobrir as "leis naturais" que regiam o Universo e lançaram as sementes do movimento racista

cientificista.

Talvez surpreenda encontrar entre os filósofos do século XVIII opiniões contraditórias. Se Diderot denunciava a "barbárie europeia" ao afirmar criticamente que "civilizar" significava "tratar o mundo e os homens que o habitam como extensões desérticas onde se podia massacrar os povos"[7], Voltaire era "declaradamente *racista* tanto em relação *aos judeus como aos negros*", afirma Catherine Coquery-Vidrovitch[8]. "Nos Negros, ele só via 'animais'", diz a autora e o cita: "Seus olhos redondos, o nariz achatado, lábios sempre grossos, orelhas de formatos diferentes, a lã de suas cabeças, *a própria medida de suas inteligências*, colocam entre eles e as outras espécies de homens diferenças prodigiosas"[9]. Voltaire complementa ao sublinhar não serem essas características atribuíveis ao clima, pois quando transportados para países de clima frio, reproduziam-se identicamente e dos mulatos disse nada mais serem "do que uma raça bastarda" (*Essai sur les moeurs*). Se bem que menos agressiva, a figura do "*bon sauvage*" de Rousseau e a opinião de Hegel ao considerar que "os não europeus eram seres inferiores por não terem a plena consciência de seu ser" (*Lectures on the Philosophy of World History*, 1822-1828), não menos ajudaram a fixar a imagem simbólica dos não europeus, com forte poder performático: deram-lhe características de seres vivendo em "estado de inocência, um estado primitivo [que] de fato é um estado de animalidade" (Coquery-Vidrovitch, 2003:660-661)[10].

Não surpreende, portanto, reconhecer, em 1787, nas palavras de Thomas Jefferson, "diplomata e erudito relacionado aos meios revolucionários franceses", redator da constituição dos Estados Unidos, a extensão ultramarina da atitude arrogante:

> Coloco, portanto, como dúvida a suspeita de que os negros, quer sejam originários de uma raça diferente ou que sua especificidade se deva ao tempo e às circunstâncias, são inferiores aos brancos tanto em seus dotes de corpo como de mente.[11]

Posição que não impediu os "Pais fundadores" de nomearem "democracia" o novo país e ser ele reconhecido com tal, pelos contemporâneos. É bom lembrar as considerações de Alexis de Tocqueville, em 1840, ao avaliar a população dos Estados Unidos:

> Descobrem-se entre eles, à primeira vista, três raças naturalmente distintas, e poderia dizer quase inimigas. A educação, a lei, a origem e até a forma exterior dos traços, criaram entre elas uma barreira quase intransponível; (...) Entre aqueles homens tão diversos, o primeiro que atrai os olhares, o primeiro em saber, em força, em felicidade, é o homem branco, o europeu, o homem por excelência; abaixo dele surgem o negro e o índio. Essas duas raças infelizes não têm em comum nem o nascimento, nem a fisionomia, nem a língua, nem os costumes. (...) Não se poderia dizer, ao ver o que se passa no mundo, que o europeu é para os homens das demais raças o que o próprio homem é para os animais? Faz com que sirvam ao seu uso, e quando não os pode curvar, os destroi.

Embora atribua a condição de "homem por excelência" ao colono europeu, Tocqueville reconhece ter sido a escravização do africano o motivo da perda de sua condição humana, assim como a progressiva ocupação do território norte-americano ter ocasionado a eliminação física dos indígenas:

> O negro dos Estados Unidos perdeu quase todos os privilégios da humanidade! O negro dos Estados Unidos perdeu até a lembrança de sua origem; (...) O negro não tem família (...) perdeu até a propriedade de sua pessoa. (...) O índio, pelo contrário, tem uma imaginação cheia da pretensa nobreza da sua origem. Vive e morre no meio desses sonhos do seu orgulho. Longe de querer curvar os seus costumes aos nossos, fixa-se à barbárie como se fosse um sinal distintivo de sua raça e repele a civilização menos ainda talvez por odiá-la que por temer parecer-se aos

> europeus. (...) Todas as tribos indígenas que outrora habitaram o território da Nova Inglaterra, os Narragansetts, os Moicanos, os Pecots, não mais vivem senão na lembrança dos homens. (...) À medida que os indígenas se afastam e morrem veem crescer em seu lugar, incessantemente, um povo imenso. Jamais se vira entre as nações um desenvolvimento tão prodigioso nem uma destruição tão rápida[12].

Contudo, pode-se dizer que dos critérios de diferenciação postulados no século XVIII, o clima e a cultura como determinantes da raça, somente a raça subsistiu no século XIX (Coquery-Vidrovitch, 2003: 665).

Penso, assim, ser importante sublinhar a longa e íntima relação entre a "cultura colonial" e os escritos dos pensadores dos séculos XVIII e XIX. Verifica-se uma cumplicidade solidária entre a construção da "cultura colonial" e os escritos dos naturalistas e filósofos, tais como Buffon, Montesquieu, Diderot, De Paw, entre outros. O estudioso Antonello Gerbi diz que "com Buffon, o eurocentrismo se afirma na nova ciência da natureza viva. E por certo não é mera coincidência que isso acontecesse exatamente quando a ideia da Europa se tornava mais plena, completa e galharda, como tampouco é gratuito que a Europa política e civil se definisse, então, em oposição à Ásia e à África, (...) e afrontasse impávida o mundo americano" (Gerbi, 1996: 37-41).

As teorias da inferioridade dos não europeus persistiram para além da colonização das "wilderness" das Américas ao recobrir ações nas terras "bárbaras" ou carentes de "civilização" em outros continentes. Assim, se o livro de Arthur de Gobineau *Essai sur l'inégalité des races humaines*, publicado em 1853, somente no início do século XX "se tornaria fundamental para as teorias racistas da história", como afirma Arendt (*Origens do totalitarismo*, 2012: p. 249), a teoria proposta por Charles Darwin teve seus adeptos já no século XIX. Coquery-Vidrovitch mostra que "a favor da vaga da expansão colonial da segunda metade do século, os sociólogos darwinistas fizeram da seleção natural das espécies um apoio para as implicações da conquista: a dominação e a destruição". Afirmaram ser "normal e justificado o domínio dos povos inferiores pelos vencedores, mas também sua eliminação como modo a assegurar uma longa sobrevivência à espécie humana". A autora reproduz as palavras de Darwin que, aliás, não deixam dúvidas sobre sua posição: "As raças humanas civilizadas quase certamente exterminarão e substituirão as raças selvagens em todo o mundo"[13]. (Coquery-Vidrovitch, 2003:665, apud Darwin. *The descent of Man*, 1888, p.159-160)

As dimensões descritiva e simbólica da arrogância colonial

Em 2008, outra coletânea dirigida por Pascal Blanchard, Sandrine Lemaire e Nicolas Bancel, oferece perspectivas críticas no mesmo sentido: *Culture coloniale en France.* De la Révolution française à nos jours[14]. No Prefácio, o antropólogo Gilles Boëtsch coloca uma indagação: A *cultura colonial*, uma cultura partilhada? O objetivo dos autores envolvidos em trabalho coletivo desde 1990 define-se, afirma Boëtsch, pela clara intenção de ir além "dos debates binários a respeito do 'arrependimento' ou dos 'aspectos positivos' da colonização", já que os consideramos bastante deslocados da complexidade originária das questões em jogo quando se aborda o campo da *cultura colonial*." Ao tratar deste tema central, ele reconhece a importância "da questão das heranças e das polêmicas que giram em torno de um passado colonial compartilhado obrigatoriamente, e "nos lembra que a história é mal partilhada com o Outro". Para ele, seria justamente "o trabalho de integrar o "Outro" à história" o eixo constitutivo da coletânea (Boëtsch, 2008:7-9).

Como reverter a perspectiva do olhar metropolitano? Como empreender o trabalho de "desconstrução de um conjunto de dispositivos culturais, jurídicos, políticos, (...) uma *configuração histórica*, marcada profundamente pelo processo imperial e seus prolongamentos pós-coloniais (...) nomeado com a expressão 'cultura colonial'"? Afinal, afirmam os coordenadores da coletânea, "a França empreende a colonização na mesma época em

que nasce a IIIª República", e em sincronia se esboçam os fundamentos de uma *cultura colonial* que "se fixa duradouramente na opinião" e "atinge seu apogeu quando das comemorações do centenário da conquista da Argélia e da Exposição Colonial Internacional de 1931". O agenciamento da propaganda desta *cultura* recorre a "poderosos suportes de difusão – literatura, canção, cabaré, propaganda, teatro, imprensa, exposições, espetáculos, cartões postais, cartazes, manuais escolares, livros, imagens fixas, cinema" (Blanchard, Lemaire e Bancel, 2008:14-15).

Essa propaganda conduz às dimensões tanto descritiva como simbólica da colonização. Exemplo flagrante do esforço de propaganda consta no programa da Exposição Universal de 1889 em Paris, onde uma das atrações não deixa dúvidas quanto à intenção dos organizadores de exibir seres humanos como espécimes exóticos, verdadeiro "zoológico humano de negros, taitianos e Kanaks" (Blanchard, Lemaire, Bancel, 2008, p.18). O recurso a exposições apoiadas em teorias pretensamente científicas obedecia à intenção pedagógica de "vulgarizar o axioma da desigualdade das "raças" humanas e justificar em parte", junto ao público de visitantes, "o domínio associado à colonização" (Lemaire e Blanchard, 2008:116)[15].

A produção do "imaginário racializante do Outro, fundamentado na teoria científica da 'hierarquia das raças', seguia os progressos da antropologia física", afirmam os autores, e sustentou "a edificação de um império colonial então em plena expansão". Entre 1877 e 1931, foram realizadas "mais de 40 exposições etnológicas (...) no Jardim Zoológico de Aclimatação, sempre com sucesso. Esquimós, Lapões, Gaúchos, Argentinos, Núbios, Ashantis, Índios galibis, Cosacos... se apresentaram e serviram tanto como espécimes de estudos antropológicos como atração para o grande público." Entre as duas guerras, "época do apogeu colonial", "imagens estereotipadas" se impuseram; a mensagem valorizava a colonização, pois dava nascimento "a *une Plus Grande France*"; igualava-a ao Império britânico – "'uma França onde o sol jamais se punha", onde as colônias se dispunham como prolongamentos da metrópole (Lemaire e Blanchard, 2008:16).

Procedimento arrogante e persistente, embora "a Grande Guerra constituísse uma ruptura com a descoberta da alteridade encenada pelas populações colonizadas, com a chegada maciça de contingentes de soldados e trabalhadores magrebinos, indochineses ou africanos". Com a presença dos recém-chegados, "o 'selvagem' se tornou 'o filho adotivo' da 'Plus Grande France'", e modificou profundamente um dos aspectos mais importantes da cultura colonial: "as barreiras físicas então desapareceram, porém a distância cultural manteve-se real no espírito de todos"[16].

Talvez tenha sido, justamente, essa nova representação simbólica da figura do Outro o estímulo para Henri Berr, responsável pela Coleção "L'évolution de l'humanité", publicar, em 1937, o livro de Georges Hardy *La Politique Coloniale et le Partage de la terre aux XIXe et XXe siècles*[17]. O autor na época ocupava os cargos de Reitor da Academia da Argélia e de Diretor honorário da Escola colonial, compõe um balanço do que Henri Berr denominou ***le fait historique de la colonisation***. Hardy repassa a colonização desde a antiguidade fenícia e greco-romana, porém é, sobretudo, a ação colonizadora dos séculos XIX e XX na África, Ásia e Oceania que merece maior atenção. Período em que Rússia, Bélgica, Alemanha, Itália, Estados-Unidos e Japão se lançam à partilha do mundo. Seu livro traz 14 mapas que surpreendem pela dimensão e rapidez da progressão da *weltpolitik*. Antes de iniciar sua exposição, Hardy coloca lado a lado "o mundo colonial em 1815 e o mundo colonial em 1937", dois mapas elucidativos da enorme parte do mundo ocupada por nações estrangeiras no decorrer do século XIX e início do XX.

Nele, o autor reconhece terem os conflitos de interesse, de hábitos e de ideias permeado a ocupação colonial, pacífica ou sangrenta, e gerado debates sobre sua legitimidade. O levantamento das motivações da ação colonial pode sugerir uma atitude crítica de sua parte: "o apetite da expansão comercial, a necessidade de

buscar produtos alimentares ou matérias primas e abrir mercado para indústria metropolitana", ou, acrescenta oportunamente, "o que parece dominar as origens da colonização contemporânea, (...) as intenções propriamente políticas" (Hardy, 1937:453). Hardy empreende inclusive um balanço dos custos externos e internos da empresa colonizadora e se indaga se após um século de experiência, as colônias valiam realmente tantos sacrifícios e problemas. Seu balanço se inclina, entretanto, para o lado positivo, ao concluir ser a colonização "antes de tudo, uma 'escola de energia'" e finalizar sua análise afirmando: "Esta grande obra de interpenetração do mundo, esta fecundação de raças que o isolamento esterilizava, foi a Europa que, em menos de cem anos, realizou por sua conta. Que tenha cometido erros, que às vezes tenha abusado de sua ascendência e mesmo cedido a instintos deploráveis, deve-se lhe perdoar, eram sem dúvida inevitáveis..."(Hardy, 1937;466-467). Justificativa exemplar da ação colonizadora.

A arrogância colonial nos textos literários

> *For Augustine the eye was an organ of conscience, as it was for Plato; indeed, the Greek work for 'theory" is theoria, wich means "look at," "seeing", or – in the modern usage that combines physical experience of light with understanding – "illumination*". Richard Sennett[18]

Foi a audaciosa tarefa de prefaciar o livro de Marion Brepohl, *Imaginação Literária e Política. Os Alemães e o Imperialismo*,[19] que me levou ao livro de Hardy, no intuito de ter acesso à voz do colonizador de grandes áreas ocupadas na África. Em seu livro Brepohl trouxe também vozes de colonizadores e de literatos ao expor a dimensão e a força dos textos ficcionais em apoio, estímulo e justificativa da ação colonizadora. Suas incursões por esses textos abriram-lhe os meandros da específica experiência colonizadora do Estado alemão e sua análise sensível e inteligente lhe permitiu aceder ao poder da escrita literária como propaganda e justificativa dos empreendimentos em terras africanas. Ato contínuo, a releitura do romance *O sonho do celta*, de Mario Vargas Llosa[20] foi incentivada pelo poder de sedução e convencimento do texto literário, detalhado na análise de Brepohl. Detive-me de modo muito atento ao poder de fixação de imagens e de percursos, no caso, históricos, da escrita ficcional.

O sonho do celta ampliou a gama de relatos sobre países ocupados, ao aceder os meandros da "ação colonizadora" dos belgas no território do Congo e da empresa inglesa na Amazônia peruana. Nos dois casos, a extração do látex das seringueiras movia a presença de representantes desses dois países na África e na América do Sul. Permitiu também conhecer o porquê do discurso de Anatole France no protesto contra a França colonial, em 30 de janeiro de 1906:

> Oh! Sabemos muito bem que os Negros do Estado livre do Congo, os escravos de S.M. o rei dos Belgas são cruelmente torturados. Sabemos que na África, na Ásia, em todas as colônias, seja lá qual for o povo a que pertencem, levantam-se as mesmas queixas, os mesmos uivos de dor em direção ao céu surdo. Isto é o que se chama a civilização moderna. (...) Os Brancos só se comunicam com os Negros ou os Amarelos para sujeitá-los ou massacrá-los[21]. (France, apud Marcel Merle. "L'anticolonialisme" in Ferro, *Le livre Noir du Colonialism*, 2003:635)

Em contraponto à avaliação dos textos acadêmicos, a escrita literária de Vargas Llosa nos conduz por um percurso de ritmo alucinante. Na apresentação de situações documentadas e apreensões subjetivas, seu texto permite penetrar os meandros tortuosos e cruéis da ação colonizadora movida pelos interesses econômicos de um rei, Leopoldo II da Bélgica, proprietário exclusivo do Congo Belga, e pelos interesses similares da *Peruvien*

Amazon Company, empresa inglesa cotada na Bolsa de Londres. Llosa refez esses caminhos por meio das anotações pessoais, cartas e relatórios oficiais de Roger Casement, diplomata irlandês a serviço do governo da Grã-Bretanha, redigidas entre 1903 e 1916, quando, após ser denunciado e condenado como traidor da pátria por militar pela independência da Irlanda, foi executado. (Llosa, 2011:254)[22]

A longa pesquisa e o recurso à documentação, recolhida em viagens ao Congo, à Amazônia, Irlanda, Estados Unidos, Bélgica, Peru, Alemanha e Espanha, conferem ao relato literário de *O sonho do Celta* uma dimensão multifacetada. Llosa desenha um personagem cuja trajetória como cônsul o levou a vários lugares da África - Old Calabar, Nigéria, Lourenço Marques, atual Maputo, Moçambique, São Paulo de Luanda, Angola – e a São Paulo no Brasil, antes de assumir a tarefa de averiguar as denúncias de maus tratos dos nativos em territórios colonizados.

De sua experiência no Congo Belga, iniciada em maio de 1903, e perante todos os horrores e crueldades por ele presenciados, seria a forma debochada das autoridades ao se referirem aos africanos e os tratarem como escravos o que lhe causou maior impacto. Em carta a sua prima Gee, Casement confessa ter sido acometido por um sentimento de desespero e desesperança:

> Acho que estou perdendo o juízo, querida Gee (...). Temo que, se continuar esquadrinhando a que extremos podem chegar a maldade e a ignomínia dos seres humanos, não escreva meu relatório. Estou à beira da loucura. Alguma coisa está se desintegrando na minha mente. (...) vou também acabar dando chicotadas, cortando as mãos e assassinando congoleses entre o almoço e o jantar sem o menor problema de consciência e nem perder o apetite. (Llosa, 2011:95).

Uma atitude certamente generalizada e confirmada por Casement quando, ao indagar a um oficial se não lhe pesaria na consciência a morte de um garoto nativo submetido a chicotadas, este lhe respondeu: “Quando vim para o Congo, tomei a precaução de deixar a consciência no meu país” (Llosa, 2011:52).

A despeito de todo o horror, ou talvez até mesmo estimulado pelas denúncias dos abusos cometidos por empresas europeias, somados à forma pela qual seu Relatório foi bem acolhido pelo *Foreign Office* e demais autoridades inglesas, Casement aceitou uma nova empreitada: a de investigar a denúncia de maus tratos e mesmo de escravização de trabalhadores peruanos nativos a serviço da *Peruvien Amazon Company*, em Iquitos, onde chega no final de agosto de 1910 (Llosa, 2011:100,172,125). Os horrores já vistos no Congo repetiam-se; as mesmas atrocidades eram toleradas pelo complacente cônsul inglês. Sua investigação quase lhe custou a vida, tanto ao ser acometido por doenças, mas sobretudo pela crescente e preocupante hostilidade do administrador e seus asseclas. Quando indaga a um administrador da companhia sobre denúncias de que “matava os Índios por puro esporte”, dele recebeu uma resposta de insolente ironia: “Protesto porque nestes últimos dois meses só morreram uns quarenta índios na minha estação” (Llosa, 2011:139).

A forma mais insidiosa de arrogância, a arrogância silenciosa, Casement a encontrou nos escritórios da *Peruvian Amazon Company* em *Salisbury House*, no coração financeiro de Londres. Um lugar espetacular, com paisagem de Gainsborough na parede, secretárias de uniforme, salas atapetadas, sofás de couro. E, no outro extremo do mundo, “no Putumayo, huitotos, ocaimas, muinanes, nonuyas, andoques, rezigaros e boras ninguém sequer mexia uma palha...”. (Llosa, 2011:192)

Aos horrores da colonização europeia em terras africanas e sul-americanas acrescenta-se a “descoberta” por Casement da situação da Irlanda, seu país. E se indaga: “Por acaso a Irlanda também não é uma colônia, como o Congo?” (Llosa, 2011:96). Recordações infantis trazem à memória seu tempo de estudante: “Na Ballymena

High School (...) as crianças e adolescentes eram levados a pensar que a Irlanda era um país bárbaro e sem passado digno de memória, elevado à civilização pelo ocupante, educado e modernizado pelo Império que o despojou da sua tradição, de sua língua e da sua soberania." (Llosa, 2011:119)

Llosa desenvolve pela escrita um movimento de persuasão racional com riqueza de detalhes de situações vivenciadas por Cassement no Congo Belga, em Iquitos no Peru e no próprio Reino Unido. Compõe uma escrita saturada de sentimentos de horror e de compaixão. Sua maestria literária revela ao leitor os sentimentos, medos, entusiasmos e arrependimentos que perpassaram a trajetória de Roger Casement. Nos conduz a uma posição de cumplicidade com os colonizados em um texto no qual a arrogância colonial se apresenta tanto na dimensão descritiva ou material, como substantiva e simbólica. Talvez sua maior maestria esteja em, por ser peruano de nascimento, assumir o "lugar" de autor que lhe permitiu tecer a figura do personagem Casement em seu percurso de formação da autoconsciência na condição de colonizado, esgarçando aos poucos a própria arrogância de britânico colonialista, ferido pelo aguilhão da ação "colonizadora" dos europeus. Permitiu-nos compartilhar a denúncia de algo que se situa em um tempo passado e em terras afastadas de nós, mas, sobretudo, sublinho enfaticamente, que diz respeito a uma questão sensível, dramaticamente atual, não só, mas muito em especial, à Europa.

O reverso das colônias - fronteiras de limites "incertos"

Certamente, vagas de imigrantes provenientes de diversos países e culturas aportam já há várias décadas em países europeus, nos Estados Unidos e em menor escala no Brasil; causam apreensão e problemas complexos, cujas avaliações se apresentam contraditórias. No início desta década, filósofos alemães, franceses e portugueses se propuseram a refletir sobre o significado de se "viver na Europa hoje" particularmente atentos às essas vagas de imigração "com frequência originárias da África francófona e lusófona, e cada vez mais, também do Brasil".[23] Publicados em 2010, seus textos analisam sob diversas perspectivas a complexa e difícil coexistência de países da Comunidade Europeia com a população oriunda de suas antigas colônias. Menos do que os dados estatísticos, o que interessa para o argumento que desenvolvo neste texto é o campo conceitual, eixo das análises dos autores: a origem europeia, na Grécia clássica, das palavras *cosmopolis, cosmopolíticos, cosmopolitès*, nas quais "a ideia de "política" se coloca em relação direta com da "constituição de cidadania" (*politeia*)".

Escolhi o artigo de Étienne Balibar "Cosmopolitisme, internationalisme, cosmopolitique"[24] por constituir um ensaio de reunir várias tentativas de reflexão e compreensão desse viver em meio a múltiplas culturas no início do século XXI. O autor expõe abertamente duas posições dos Europeus sobre o cosmopolitismo: "uma diz respeito à crítica das tradições dos cosmopolitismos e do internacionalismo (...) herdados dos últimos dois séculos de filosofia e política democráticas; a outra busca refletir novamente sobre a questão da democratização das fronteiras, considerada a tendência atual das políticas de Estado (...) na busca de sobrepor a categoria "estrangeiro" à de "inimigo'" (Balibar, 2010 :44).

Balibar expõe uma dimensão sensível e contraditória da democratização das fronteiras frente aos desafios da nova experiência de convívio multicultural ao dizer que o "componente do imperialismo, dos antigos imperialismos coloniais e da dominação" fora substituído por "um néo-imperialismo fundado na dominação financeira e na hegemonia comercial, na arbitragem e na intervenção 'humanitária', etc.", e inclui nesse jogo os Estados-Unidos. Para superar a situação, evoca a possibilidade de um "cosmopolitismo inclusivo oposto ao cosmopolitismo exclusivo/excludente". Em sua opinião, este deveria ser um "cosmopolitismo ativo" direcionado a um projeto de nova esfera pública mundial oposta à sociabilidade das redes; ou seja, afirma, "um cosmopolitismo que

assuma a irredutibilidade das diferenças, o reconhecimento mútuo das singularidades, que aceite preservar ou reconstituir a figura do 'estrangeiro'" (Balibar, 2010 :45-46).

Apoiado em noções de Zygmunt Bauman, Balibar propõe reatar a ideia de "tradução entre as culturas", que a seu ver provém de certo discurso pós-colonial, à de cidadania transnacional. Dessa maneira, afirma citando Bauman, "a universalidade não é a antítese das diferenças, ela não pressupõe 'homogeneidade' ou 'pureza' culturais. (...) A universalidade nada mais é do que a capacidade de comunicação e compreensão mútua, (...) com o sentido de saber como ligarem-se entre si, (...) e face aos outros." Para a União Europeia, sugere "instituir uma cidadania de residência de modo a unir o 'país legal' ao 'país real'; ou seja, "conferir o direito ao voto para os 'residentes permanentes' de cada país (...) um modelo de diáspora da cidadania". Em suma, Balibar oferece argumentos importantes para uma profunda reflexão ao retomar palavras de Hannah Arendt em sua proposta de uma cidadania "em termos de *direito de 'cité'* ou de direito de residir na 'cité' com os direitos da 'cité', uma '*citoyenneté partagée'"* (Balibar, 2010:37,46-47).

Sem dúvida a proposta de Balibar seduz pela extensão bem intencionada do acolhimento na União Europeia de pessoas oriundas de países e culturas diversas, até mesmo internas à própria Europa. Aceitar a presença dos imigrantes e conferir-lhes a condição de participantes do que denomina 'pais legal' conduz à noção de cidadania não excludente. Entretanto, resta uma questão: estaria implícita em sua proposta uma cidadania democrática, entendida democracia nos termos comtemporênos ? A meu ver, em suas palavras algo parece se manter como arrogância residual, silenciosa que, talvez, de tão naturalizada passa pouco perceptível a ele e a seus companheiros de coletânea: o eurocentrismo presente em uma reflexão autoreferida para qual a base conceitual ainda se apresenta na figura do Outro.

——

Notas:

[1] Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York, Meridian Books, Inc., 1958, p.124

[2] Esta tipologia se inspira livremente na proposta por Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967, apud Déloye.

[3] No original: "In contrast to true imperial structures, where the institutions of the mother country are in various ways integrated into the empire, it is characteristic of imperialism that national institutions remain separate from colonial administration although they allowed to exercise control. The actual motivation for this separation was a curious misture of **arrogance** and **respect**: the **new arrogance** of the administrators abroad faced "backward populations" or "lower breeds" found its correlative in **respect of old-fashioned statesmen** at home who felt that nation had the right to impose its law upon a foreign people. It was in the very nature of the things that the **arrogance** turned out to be a device for rule, while **the respect**, which remained entirely negative, did not produce a new way for peoples to live together, but managed only to keep the ruthless imperialist rule by decree within bounds". (Arendt 1958, p.126). *Origens do totalitarismo*. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

[4] Ferro, Marc *Le livre noir du colonialisme* XVIe – XXIe siècle: de l'extermination à la repentance, Paris: Robert Laffont, 2003.

[5] No original : "1) s'établir dans un pays, genéralement dans un pays sous-développé, loin de son propre pays, et développer ses ressources agricoles et autres: les Anglais et les Hollandais colonisèrent l'Afrique du Sud. 2) Établir des personnes dans une colonie en vue d'en débarasser la mère patrie, dans l'espoir qu'elles seront plus utiles dans le pays neuf: on nous enjoint d'envoyer nos criminels et nos indérisables coloniser des terres étrangères".

[6] No original : "Nous sommes de toute évidence un peuple qu'ils [les colons] combattirent et conquirent (...) On refuse de nous reconnaître en tant que groupe distinct de personnes – le peuple aborigène issu de cette terre. Quand la survie d'un peuple est menacée, il contre-attaque.(...) mais il n'était pas de l'intérêt du Ministère de l'Intérieur britannique de reconnaître que les tribus aborigènes formaient une nation ni de leur accorder un statut en conséquence. Le peuple fut massivement assassiné, violé, mutilé et dépossédé de ses terres tribales" au cours des deux siècles postérieurs à 1788. "Aujourd'hui, nous constituons la fraction la plus pauvre du pays".

[7] No original : "traiter le monde et les hommes qui l'habitent comme des étendues désertiques où on pouvait massacrer les peuples, les piller et les asservir".

[8] No original : "ouvertement raciste aussi bien contre les juifs que contre les Noirs". O artigo de Catherine Coquery-Vidrovitch – "Le

postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire" traz informações preciosas sobre a antiga e longa persistência de opiniões preconceituosas na figuração do Outro desde os antigos gregos, in Ferro, Marc 2003, op.cit., pp.646-685.

[9] No original: "Leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent eux et les autres espèces d'hommes des différences prodigieuses".

[10] Remeto a Antonello Gerbi. O Novo Mundo. História de uma polêmica (1750-1900). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

[11] No original: "I advance it therefore as a suspicion only, that blacks, wether originally a distinct race, or made distinct by time and circunstances, are inferior to the whites in the endowements both of body and mind". (Catherine Coquery-Vidrovitch (p. 664) apud John Stockdale. Notes on the State of Virginia, 1787).

[12] Tocqueville consagrou o cap. X de *De la Démocratie en Amérique*, para avaliar a posição das "três raças" nos Estados Unidos: "On découvre en eux, dès le premier abord, trois races naturellement distinctes, et je pourrais oreque dire ennemies. L'éducation, la loi, l' origine, et jusqu' à la forme extérieure des traits, avaientre élévé entre elles une barrière presque insurmontable. (...) Parmi ces hommes si divers, le premier qui attire les regards, le premier en lumière, en puissance, en bonheur, c'est l'homme blanc, l'Européen, l'homme par excellence ; au-dessus de lui paraissent le nègre et l'Indien. [...] Ne dirait-on pas, à voir ce qui se passe dans le monde, que l'Européen est aux hommes des autres races ce que l'homme lui-même est aux animaux ? Ils les fait servir à son usage, et quand il ne peit les plier, il les détruit. [...] des Áfricains ont perdu presque tous les privilèges de l'humanité ! Le nègre des États-Unis a perdu jus'u'au souvenir de son pays ! [...] Le nègre n'a point de famille... [...] il a perdu jusqu'à la proprieté de sa personne (...) L'Indien, au contraire, a l'imagination toute remplie de la prétendue noblesse de son origine. Il vit et meurt au milieu de ces rêves de son orgueil. Loin de vouloir plier ses moeurs aux nôtres, il s'attache à la barbarie comme un signe distinctif de sa race... [...] Toutes les tribus indiennes qui habitaient autrefois le territoire de la Nouvelle-Angleterre, les Narragansetts, les Mohikans, les Pecots, ne vivent plus que dans les souvenir des hommes. [...] A mesure que les indigènes s'éloignent et meurent, à leur place vient et grandit sans cesse un peuple immense." in Tocqueville, Alexis. De la Démocratie en Amérique, livre 1 de la Première édition historique-critique revue et augmentée par Eduardo Nolla, Paris : Vrin, 1990, pp. 246-250 Edição brasileira A democracia na América, Belo Horizonte : Itatiaia ; São Paulo : Ed. USP, 1977 (pp. 243-247).

[13] No original: "The civilized races of man will almost certanly exterminate and replace the savage races throughout the world."

[14] Exibition, exposition, médiatisation et colonies in *Culture coloniale en France*. De la Révolution française à nos jours. Blanchard, Pascal; Lemaire, Sandrine et Blancel, Nicolas (dir.), Préface de Gilles Boëtsch, CNRS Éditions, 2008.

[15] Exibition, exposition, médiatisation et colonies in *Culture coloniale en France*, op. cit, p. 115.

[16] Sandrine Lemaire et Pascal Blanchard. "Exibitions, expositions, médiatisation et colonies (1870-1914)" in Lemaire e Blanchard, 2008:111-119.

[17] Hardy, George. *La Politique Coloniale et le Partage de la terre aux XIXe et XXe siècles*. Paris: Albin Michel, 1937.

[18] Sennett, Richard. *The Conscience of the Eye*. The Design and Social Lifes of Cities, New Yor/London : W.W.Norton & Company,1990, p.8.

[19] Brepohl, Marion. *Imaginação Literária e Política*. Os Alemães e o Imperialismo.1880/1945, Uberlândia : EDUFU, 2010.

[20] Vargas Llosa, Mario. *O sonho do celta*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

[21] No original: "Oh ! Nous savons bien que les Noirs de l'État libre du Congo, les esclaves de S.M. le roi des Belges ne sont pas moins cruellement torturés. (…) C'est ce qu'on appelle la civilisation moderne. (...) Les Blancs ne communiquent avec les Noirs ou les Jaunes que pour les asservir ou les massacrer".

[22] Hannah Arendt comenta que "Os antigos 'fundadores de impérios' britânicos, confiando na conquista como método permanente de domínio, jamais conseguiram incorporar à vasta estrutura do Império Britânico ou da Comunidade Britânica de Nações os seus vizinhos mais próximos, os irlandeses. Essa antiga 'possessão' denunciou unilateralmente sua condição de domínio (em 1937) e rompeu todos os laços com a nação inglesa quando se recusou a participar da guerra. A conquista permanente (...) despertou (...) nos irlandeses o espírito de resistência nacional." in *Origens do Totalitarismo*, op.cit., p.194.

[23] *Vivre en Europe*. Philosophie, politique et science aujourd'hui (Bertrand Ogilvie, Diogo Sardinha, Frieder Otto Wolf, orgs.). Paris: L'Harmanttan, 2010.

[24] Balibar, Étienne. Cosmopolitisme, internationalisme, cosmopolitique, *Vivre en Europe*, op. cit., pp. 19-49.

Referências:

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York, Meridian Books, Inc., 1958; Edição brasileira: *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Blanchard, Pascal; Lemaire, Sandrine et Blancel, Nicolas (dir.), Préface de Gilles Boëtsch,, orgs. *Culture coloniale en France*. De la

Révolution française à nos jours. CNRS Éditions, 2008.

Bancel, Nicolas, Blanchard, Pascal, Boëtsch, Gilles, Deroc, Eric e Lemaire, Sandrine, (orgs.), *Zoos Humains*. *De la vénus hottentote aux reality shows.* Paris, La Découverte, 2002.

Brepohl, Marion. *Imaginação Literária e Política*. Os Alemães e o Imperialismo. 1880/1945, Uberlândia : EDUFU, 2010.

Ferro, Marc *Le livre noir du colonialisme* XVIe – XXIe siècle: de l'extermination à la repentance. Paris: Robert Laffont, 2003.

Gerbi, Antonello. O Novo Mundo. História de uma polêmica (1750-1900), São Paulo, Companhia das Letras, 1996,

Gobineau. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Ed. Librarie de Paris Firmin-Diderot, Paris: 1983.

Hardy, George. *La Politique Coloniale et le Partage de la terre aux XIXe et XXe siècles*. Paris: Albin Michel, 1937.

Ogilvie, Bertrand; Sardinha, Diogo; Wolf, Frieder Otto, orgs. *Vivre en Europe*. Philosophie, politique et science aujourd'hui. Paris: L'Harmanttan, 2010.

Sennett, Richard. *The Conscience of the Eye*. The Design and Social Lifes of Cities, New Yor/London : W.W.Norton & Company,1990.

FORMAS DA **ARROGÂNCIA** E HISTÓRIA

CITAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Jacy Alves de **Seixas**
Universidade Federal de Uberlândia

Os acontecimentos que cercam o historiador, e dos quais ele mesmo participa, estarão na base de sua apresentação como um texto invisível. A história que ele submete ao leitor constitui, por assim dizer, as citações deste texto, e somente elas se apresentam de uma maneira legível para todos. Escrever a história significa, portanto, citar a história. Ora, no conceito de citação está implícito que o objeto histórico em questão seja arrancado de seu contexto. [W. Benjamin, *Passagens, N*]

Arrogância e modernidade: enquadramentos sem centro

O tema da arrogância revela-se num primeiro olhar estranho para pensarmos os percursos do "liberalismo ao neoliberalismo contemporâneo" – proposição central deste colóquio.[1] Estranho, mas também instigante e inovador. *Estranheza* advinda da evidência de que o indivíduo moderno internalizou, ao longo do tempo, o sentimento de desmedida e, com ele, a reivindicação de uma superioridade absoluta qualquer – em relação a outras formas de racionalidade e culturas, por exemplo – como uma virtude *natural* e, como tal, interpelá-lo parece incomum e mesmo descabido. A coroa de louros, adorno externo e simbólico cobiçado pelos primeiros modernos como prêmio por sua obra e reconhecimento mundanos,[2] parece ter se esgarçado ao longo das tensões e crises definidoras da modernidade e ganhado a forma de uma "postura de espírito" [Vernant], que prescinde – ou ambiciona prescindir – dos jogos de alteridade para se afirmar e existir, aparentemente de maneira independente dos processos de subjetivação que lhe deram vida.

Temática *instigante*, também, porque interpelar o sentimento moral da arrogância como forma histórica possibilita-nos a abertura de numerosas portas, até aqui apenas entreabertas, que deslocam sua compreensão como um traço ou sentimento humano, universal e metafísico (de que alguns indivíduos, grupos sociais e/ou povos seriam dotados), inserindo-o, ao contrário, como peça indispensável dos dispositivos responsáveis por processos singulares de subjetivação na modernidade.

A arrogância – as atitudes de arrogância, individuais ou partilhadas social e coletivamente – não possui uma face única, nem pode, possivelmente, ser encontrada em toda configuração histórica. Podemos evocar, por exemplo, antiga tradição ainda atuante na cultura japonesa que estimula o artista a introduzir "intencionalmente um detalhe imperfeito em sua obra, relembrando assim a modéstia" e desviando-o da crença em sua auto-suficiência e soberba (ZOJA 2000, p. 22). A arrogância, portanto, é portadora de práticas e significações culturais que "reúne[m] em si vontade e inteligência, individualidade e afetividade" (SIMMEL 1988, p. 188), ou seja, impossível surpreendê-la fazendo abstração dos efeitos psíquicos a que induz. Hoje, a arrogância é usualmente identificada ao sentimento de orgulho e, como tal, aproximada ao egoísmo; ambos os sentimentos morais reivindicam sua herança e inscrição na tradição e filosofia religiosas cristãs.[3] Sob este prisma, sob o qual a arrogância circula pelo mundo, a humildade – face ao poder e às vontades de um deus criador – seria, então, a sua contrapartida. Enormes também são as discussões sobre o egoísmo na filosofia, problematizando sua negatividade e, também, sua positividade, de Kant à Nietzsche e Max Stirner.

Não é este o mote de minhas reflexões.

Busco compreender a arrogância como uma **forma cultural** e uma **ética**, imprescindíveis à construção e ao exercício daquilo que reconhecemos como racionalidade e subjetividade modernas. Como forma cultural, ela ganha autonomia e objetividade e seu exercício passa a modular psiques, ligadas a condições de lugar e de tempo, e relações subjetivas singulares. Há igualmente uma **ética da arrogância** em ação nas sociedades capitalistas liberais, do passado e do presente, que invade e perpassa os vários campos da ação humana, do espaço público ao íntimo – *ethos* compreendido no sentido grego do termo como "a maneira de ser e a maneira

de conduzir" (FOUCAULT 2001, p. 1533), o que supõe a arte de governar e estar no mundo e uma singular relação consigo mesmo e com os outros.

Gostaria, portanto, de enfocar a arrogância como forma cultural e ética da desmedida, do excesso; uma categoria mental instituinte da(s) subjetividade(s) moderna(s) a partir do final do século XVI, e pensar sua genealogia em relação a uma outra forma da desmedida humana, a *hybris* grega. O campo de exercício da ética da arrogância, esta espécie de *hybris* da(na) modernidade, é amplo: manifesta-se, ou melhor, participa das relações econômicas regidas pela forma mercadoria, do liberalismo social e político (colonialismos, imperialismos, jogos identitários formulados pela lógica dual que opõem "excluídos" e "incluídos"), das relações culturais (o eurocentrismo, por exemplo), da construção e visibilidade do sujeito. Participa, incisiva e sutilmente, do modo do indivíduo moderno conhecer o mundo e nele se dar a conhecer. A arrogância não se manifesta abertamente "pelo que ela é", claramente formulada e definida; a arrogância não é um conceito, não se presta a definições estabelecidas a priori, ela "não é dada em um texto que entregaria de cara os [seus] fundamentos" e dispositivos de funcionamento, como alertaram Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne a propósito da *métis* grega. Como esta última, a arrogância moderna também opera nos "vãos" e nos espaços invisíveis, algumas vezes de forma inconsciente, "imersa numa prática que não se preocupa em nenhum momento [...] em explicitar sua natureza, nem em justificar seu procedimento." (VERNANT; DETIENNE 2008, p. 11) Sua presença, silenciosa e efetiva, conquistadora, é marcante ao longo do processo histórico que foi definindo os contornos dominantes do projeto moderno, aparando e arredondando suas arestas e dissonâncias, e afunilando-o, a partir do século XVII, ao encontro de dispositivos atrelados à racionalidade científica e à noção de progresso.

Simmel, no início do século XX, refletindo sobre a cultura moderna, em seus traços sociológicos mais gerais e também nos ínfimos detalhes que a exprimiam, traça um diagnóstico perturbador da modernidade sua contemporânea, que lhe parece potencializar, como nenhuma outra, o caráter trágico próprio a toda cultura: a "profunda estranheza" e ambivalência entre o incessante movimento renovador e criador da "vida" e as formas culturais que lhe dão visibilidade e, de algum modo, a "fixam", a "cristalizam". Escreve: "dir-se-ia que a mobilidade fecunda da alma morre em virtude de sua própria produção." (SIMMEL 1988, p. 185) Ao pensar a cultura e os objetos culturais – Simmel dedicou-se aos temas mais variados: o dinheiro, a moda, a estética do rosto, o cristianismo, a ponte e a porta, a alça do vaso, a paisagem, as metrópoles urbanas, as artes, a pintura e a escultura, os sentimentos morais como a fidelidade, a gratidão, a confiança, o cinismo, o amor... – importava-lhe, sobretudo, realçar a dinâmica de vai-e-vem que confere potência criativa tanto aos seres humanos como aos objetos culturais responsáveis por sua objetivação no "mundo humano", como diria Hannah Arendt. Mais do que o fluxo de vai-e-vem entre sujeito e objeto, parece-me que Simmel insiste sobre a porosidade entre ambos, que faz com que sejam indissociáveis. É esta dimensão ambivalente (e não dual) que lhe permite precisar a especificidade de todo processo cultural: "Aqui o sujeito se objetiva e o objeto se subjetiva [...]". (SIMMEL 1988, p. 185) Ou seja, as formas culturais existem para testemunhar, em permanência, a passagem criativa do indivíduo no mundo, suas possibilidades amplas de ação e subjetivação.

Ora, é este elo, esta porosidade, este tenso fluxo vivificador entre formas culturais e sujeitos que Simmel interroga, na aurora do século XX, percebendo a ação de processos complexos que intensificam ao extremo a dimensão trágica própria à cultura; para ele a "funesta autonomia com a qual o universo dos produtos culturais não cessa de se expandir" transforma o elo em um... elo partido (perdido?). No lugar do fluxo, que faz com que qualquer objeto cultural seja potencialmente uma forma de subjetivação, pois carrega, segundo Simmel, "uma validade fora dele e uma chance de re-subjetivação independente dele [...]" (SIMMEL 1988, p. 207), algo se interrompe, as "pontes" são destruídas. Obstaculiza-se e, mesmo, interrompe-se o "fluxo dos sujeitos aos sujeitos, passando pelos objetos", ou seja, a dimensão de subjetivação inscrita na cultura, em seus

objetos culturais. Produz-se, assim, uma dissociação profunda[4] que arranca dos objetos e artefatos culturais sua dimensão humana; uma dissociação – própria à modernidade – inscrita numa "lógica" produtora agora de dispositivos de dessubjetivação (e não mais de subjetivações), e onde a desmedida, que caracteriza a arrogância, ganha relevo e joga um papel que não deve ser negligenciado.

Em textos escritos no início do século XX – no cultuado e pouco lido *Filosofia do dinheiro*, publicado em 1900, e no ensaio de 1911 "O conceito e a tragédia da cultura" –, Simmel revisita a fina análise efetuada por Marx acerca do fetichismo inscrito na forma mercadoria, dominante no capitalismo moderno, e a reificação e coisificação do mundo, das relações sociais e dos indivíduos daí decorrentes. Marx ao fazer a crítica do liberalismo alertara para um fato para o qual Simmel foi sensível: a forma mercadoria tende a se introduzir *entre* os sujeitos aparecendo (social e psiquicamente) como mediadora das relações entre os indivíduos e classes sociais – o ponto de partida do capitalismo sendo a transformação da força de trabalho em mercadoria, algo inédito na história. Assim, o trabalhador – sujeito e produtor direto de objetos econômicos (convertidos em mercadorias), inserindo-se na divisão capitalista do trabalho (regida pela especialização, hierarquia e produtividade) que o expropria de suas habilidades e *savoir faire* em prol do trabalhador coletivo – aparece para si mesmo e para os outros não como produtor mas como sendo produzido por "algo", por mecanismos e dispositivos que lhe escapam totalmente, por um sujeito (o capitalista) que tudo pensa e ordena do exterior.[5] A este processo histórico, que dissocia o produtor direto do produto de seu trabalho e também o expropria, "extropia" e "mutila" (os termos são do próprio Marx) no interior mesmo do processo de produção, Marx chamou, como sabemos, de alienação e coisificação do mundo, da qual o produtor direto não pode ter consciência.

Simmel segue esta trilha aberta pelo jovem Marx, mas amplia e desloca sua análise remetendo-a ao campo sensível e afetivo pertinente ao conjunto dos objetos culturais, projetando a dissociação sujeito-objeto, inerente ao aspecto de reificação e que Marx denunciara em relação aos objetos econômicos – o produtor não se vê como criador, o objeto produzido *aparece-lhe* como estranho e dotado de uma potência que o submete do exterior –, em direção a uma nova forma de dissociação, que opera internamente à cultura moderna: "O valor de fetiche que Marx atribui aos objetos econômicos na era da produção mercantil não é senão um caso, um pouco diferente, no destino universal de nossos conteúdos culturais." (SIMMEL 1988, p. 207)

Sob esse prisma Simmel ilumina o seu tempo e, ao fazê-lo, introduz a clave da desmedida e da arrogância como temas incontornáveis à apreensão da modernidade. Constata, primeiramente, a lógica da "especialização abusiva" e crescente que afeta todas as áreas de investimento do trabalho humano (economia, sociedade, política, arte), que faz com que os elementos culturais "se afastem da direção na qual poderiam integrar-se à evolução psíquica individual dos seres humanos." (SIMMEL 1988, p. 210) Assim, sugere, acelera-se e intensifica-se o processo de coisificação e dissociação subjetiva:

> [...] a fabricação industrial de produtos manufaturados pode sugerir a de produtos secundários dos quais não existe verdadeiramente uma necessidade; [...] assim nascem ofertas de mercadorias que suscitam por sua vez necessidades artificiais e, do ponto de vista da cultura dos sujeitos, insensatas. (SIMMEL 1988, p. 208)

Enfatiza que a cultura na modernidade vai se caracterizando cada vez mais pelo excesso, pelo "ilimitado" e "informal" num processo frenético que se apresenta como carente de limites, incomensurável, pois os objetos culturais passam exclusivamente a se auto-referenciar, descolados dos indivíduos, de suas energias psíquicas e necessidades não regidas estritamente pelos valores produzidos e colocados em circulação pelo mercado. Escreve:

> [...] a reserva [dos "conteúdos culturais objetivados"] não tem razão de não crescer ao infinito, de não alinhar livro após livro, obra-prima após obra-prima, invenção após invenção; a forma da objetividade enquanto tal possui uma capacidade ilimitada de realizações. Mas, esta capacidade, por assim dizer, inorgânica de acumulação torna-se [...] incomensurável com a forma da vida individual. (SIMMEL 1988, p. 212)

As ciências e os saberes, e a racionalidade que as in-formam, não são excluídas dessa lógica e dispositivos que fazem a arrogância e a desmedida funcionarem. Pelo contrário. Simmel denuncia enfaticamente os recursos gigantescos voltados para pesquisas que não apresentam um "interesse verdadeiro", que apenas remetem umas às outras apartadas dos desafios colocados pelo presente, que giram no vazio "continuando a funcionar sobre uma via independente que não encontra mais a da cultura como realização da vida." Observa-se, então, como nunca antes na história do conhecimento, o apego ao "pedantismo", às sinecuras e ao "trabalho sobre o não essencial", a autovalorização do "saber supérfluo" que se caracteriza pela "soma de conhecimentos metodologicamente impecáveis, inatacáveis sob o ângulo da noção abstrata do saber e, no entanto, estranhos em seu espírito à finalidade própria a toda pesquisa" e cujos produtos não passam de "flores estéreis". (SIMMEL 1988, p. 208-209)[6] Análise irretocável em sua contemporaneidade.

Ora, a desmedida e a arrogância, sem serem explicitamente nomeadas, são aqui claramente enunciadas. A ética da arrogância parece inscrever-se na dinâmica mesma, interna, de produção e consumo dos objetos culturais, de sua visibilidade e autovalorização, da estética onipotente que assumem; o que provoca e acentua a dissociação – trágica na avaliação de Simmel – que atinge o cerne do sujeito moderno obstaculizando novos processos de subjetivação (inscritos na cultura e, portanto, em seus objetos e criações). Escreve, avançando um preciso diagnóstico: "o desenvolvimento dos sujeitos não pode mais, agora, seguir a via tomada pelos objetos; se eles entretanto a seguirem, se perderão em um impasse ou em um terreno vazio da vida mais íntima e mais específica." (SIMMEL 1988, p. 211)

Esta análise não poderia ser mais atual quando a sensação de excesso, vacuidade e insignificância ronda como um espectro o indivíduo contemporâneo sobrecarregado de/pelas novas tecnologias digitais e de/pelas possibilidades mais ou menos virtuais e falaciosas de afastar a morte, a solidão e a finitude. Simmel, no início do século XX, avança argumentos extremamente atuais para uma compreensão mais profunda do indivíduo e das individualidades na era do computador e das redes sociais:

> Assim nasce a situação problemática, tão característica do homem moderno: o sentimento de estar cercado por uma multidão de elementos culturais que, sem lhe serem desprovidos de sentidos, não são, no fundo, significantes; elementos que, no conjunto, tem alguma coisa de sufocante, pois ele não pode assimilá-los todos internamente, nem tampouco os recusar pura e simplesmente, porque eles entram, por assim dizer, potencialmente na esfera de seu desenvolvimento cultural. (SIMMEL 1988, p. 212)

Quando comecei a pesquisar e refletir historicamente sobre o sentimento moral da arrogância, armei-me de cuidados para não cair no mais óbvio, ou seja, enredar-me em uma historicização do tema, algo do tipo "a arrogância *na* história". Quero propor outro enfoque, outra narrativa – ela também historiográfica – que a afaste da tentação de inserção em qualquer filosofia da história, sempre um facilitador que afasta as surpresas e imprevistos, pois o caminho, previamente traçado, não necessitaria mais ser percorrido. E que a afaste também da sedução da submissão resignada à episteme racionalista-racionalizante moderna com suas verdades bem acomodadas na lógica dual que as ordena e reproduz em todas as suas variações. Proponho, assim, à continuidade desta discussão, duas *citações*; escolhas inspiradas na teoria da história benjaminiana, que

buscou levar a sério as descontinuidades e os acasos nos processos históricos de subjetivação. Citações sobre a arrogância, intencionalmente arrancadas de seus contextos, pois o que me interessa fundamentalmente é surpreender a ética da arrogância no "tempo do agora" [Benjamin], nosso contemporâneo, aberto menos às luzes do que ao "facho de trevas" (AGAMBEN 2009, p. 63-64) que nos chega incessantemente do passado, pleno de intuições e projeções futuras.

Existem duas figuras de desmedida opostas e, no entanto, em estreita relação: a *hybris* grega e a arrogância moderna. Citemo-las.

Citação I: *hybris* e *métis* gregas

Os gregos antigos deixaram-nos registros e sugestões, preciosos, sobre formas diversas de como pensar, imaginar e figurar a alteridade em ação nos processos de subjetivação, sobre como – escreve Vernant – "abordar o problema do outro" em seus múltiplos desdobramentos, "desde o outro homem, diferente de si, até o outro do homem, o absolutamente outro", este "outro" face ao qual frequentemente (ainda) emudecemos, "impotentes a dizer e a pensar"; por exemplo, o vagamente enunciado como caos, nada ou morte. (VERNANT 1991, p. 289) E quero acrescentar: o que é percebido e vivenciado como desmedida, excesso.

Esta seria a "grande lição" dos gregos (termo forte de que se vale o autor), radicalmente contemporânea, a de colocar insistentemente a questão da alteridade como dispositivo ordenador central dos vários "mundos" que, articulados, servem a instituir o sujeito, possibilitar suas ações e, mesmo, inviabilizar umas e inibir outras. Importante considerar a inexistência aqui de um "eu" íntimo que se forja na interioridade (tópos moderno por excelência); ao contrário, releva-se a teoria do olho, da visão, do olhar que remetem insistente e exclusivamente os homens para fora de si, em sua relação com os outros homens e com os outros mundos.

Os gregos designaram pelo termo de *hybris* a noção e disposição psíquica que nomeia o excesso, o descomedimento, a ausência de limites, a desmedida que poderiam colocar em risco a distribuição das forças, em permanente relação e disputa, que governam e ordenam internamente o universo em seu dinamismo. Uma noção de universo – *kósmos* – que se edifica potencializando os exercícios e formas da alteridade, posto que concebido como constituído pela *physis* (natureza animada, dotada de potência e psiquê), pela esfera do sagrado (deuses e mitos) e pelos homens, criaturas por definição incertas e efêmeras, mortais. Nenhuma dessas esferas existe sem as outras, nenhuma delas ambiciona, sobre todas outras, a transcendência: natureza, deuses, homens integram o mesmo *kósmos*. Os deuses imortais do politeísmo grego não criaram o mundo, o *kósmos*, participam dele e têm responsabilidades singulares em seu equilíbrio e manutenção. Não existe um corte radical entre as esferas do profano e do sagrado, do mundano e do divino – como o operado na modernidade. No entanto, os gregos têm consciência da distância intransponível que separa homens e deuses, por mais versáteis e vigorosos que possam ser os recursos do espírito e razão humanos. Se esta fronteira – que não está jamais previamente traçada nem registrada em livro – for, voluntária ou involuntariamente, transposta os homens incorrem em *hybris*:

> [...] o futuro continua sendo indecifrável, a morte sem remédio, os deuses fora do seu alcance, muito além de sua inteligência, assim como o esplendor de seu rosto é insustentável a seus olhos. [...] uma das regras principais da sabedoria grega relativa às relações com os deuses é que o homem não poderia pretender... igualá-los. (VERNANT 2001, p. 174)

Medir-se ou igualar-se aos deuses significa, para o homem grego com seu "estilo particular de ser no mundo", romper de alguma forma a "comunidade íntima" que experimenta e cultiva em relação ao universo-*kósmos* ao

qual “tudo o liga” (VERNANT 2001, p.182, 179), que lhe é indissociável. A noção de *hybris* fecunda, portanto, a religião grega e, como ela é inseparável da vida política, irá também normatizar e atuar regulando as relações entre os cidadãos e o intercâmbio, conflituoso, entre as várias cidades-estados, o sentimento de pertencimento à vida da polis que é o privilégio dos gregos e marca de sua superioridade.

A noção de *hybris*, e também as de *sophrosine* e *métis* que lhe são próximas, edifica-se como uma ética, como governo de si e dos outros, dispositivos mentais que fazem funcionar as capacidades de realização humana, a capacidade de pensar, intuir e imaginar a alteridade, a diversidade e o heterogêneo, e de se inserir no interior desses *alter*, agindo e criando. A *hybris*, portanto, é uma ética reguladora que age no e do interior do *kósmos*; dispositivo central de agenciamento e gestão da alteridade, dos outros.

Os deuses e os heróis incorrem em *hybris* assim como os cidadãos na pólis. Vernant falará da *hybris* do guerreiro em ação, de sua “raiva furiosa”, da “raiva demente” que faz o guerreiro que “combate com o rosto desfigurado pela fúria” ser comparado ao lobo ou ao cão ensandecidos (VERNANT 1991, p. 294), assim como de sua busca de uma glória estritamente particular. A *hybris* ganha também a significação de violência extremada e desmedida, conduzindo, por exemplo, ao estupro de crianças e mulheres. (MATHIEU 2005, p. 199) Em Tucídides, *hybris* significa a conduta de “selvageria” que pode levar ao massacre e aniquilação de uma cidade, como fazem os atenienses com Melos,[7] ou mesmo a aspiração que nutre Atenas de uma expansão ilimitada.

Em Homero, Aquiles é o herói que personifica a desmedida, o excesso desenfreado (sem freios) e apaixonado, o “irado desvairio”[8] (Homero, *Ilíada I*, 31), tanto em relação aos deuses quanto em sua relação com os helenos seus pares (seu ódio incontido a Agamenon é um dos vetores da epopeia) e com seus adversários, os bárbaros troianos. Ao chegar a Tróia, num gesto de ira incontida, destrói o tempo de Apolo, e, posteriormente, no confronto com Heitor não se contenta em matá-lo em combate, mas viola seu corpo arrastando-o pelo acampamento e privando-o de sepultura. O próprio deus Apolo pronuncia-se, na *Ilíada*, sobre a *hybris* de Aquiles:

> Mas optastes, deuses, por dar vosso favor ao mortífero Aquiles, que não tem juízo são na mente malsinada, nem é flexível de ânimo; selvageria é só o que ele conhece, feito um leão fortíssimo e soberbo, que, para saciar-se, ao rebanho médio preda. [...] Exânime Héctor, guia Aquiles, ao redor do túmulo do amigo, os corcéis, arrastando o morto. Isso não é bom nem belo. Valente, embora, tema Aquiles que nós nos indignemos contra ele: furioso, desandou a ultrajar um húmus já insensível! (Homero, *Ilíada XXIV,* 443)

Prometeu, Hércules, Édipo, Creonte, Alexandre... e muitos outros são personagens emblemáticos que figuram e problematizam a complexidade da *hybris* na cultura grega antiga. E se a desmedida à condição humana é constantemente evocada e estetizada é para remetê-la ao seu avesso, à *sophosyne* – relacionada à temperança e ao equilíbrio, à “prudência” aristotélica, à noção de *diké* (justiça) – e à importância de uma ética que valoriza os “freios”, os limites no interior dos quais pode se mover e expandir a potência da ação humana. Este último aspecto interessa-nos particularmente.

Vernant alerta-nos que a prescrição “conhece-te a ti mesmo” do oráculo délfico não se refere absolutamente ao movimento de introspecção de um “´eu´ oculto, invisível aos outros” – essa seria sua tradução moderna dominante -, mas significa “conhece teus limites”. (VERNANT 2001, p. 183) A palavra de Apolo traduz amplamente uma forma de *métis* – termo com o qual os gregos nomeiam os dispositivos que servem de barreira e obstáculo à *hybris* destruidora e que não podem minimamente ser aproximados das noções de humildade, modéstia ou reserva. Pelo contrário.

Métis integra a mitologia: é uma deusa, a primeira das esposas de Zeus, mãe de Atena e avó de Eros, possui o poder da metamorfose e vale-se disso para evitar, em vão, os assédios de Zeus. Grávida, é engolida pelo marido que, assim, adquire como seus os predicados de transfiguração a ela atribuídos.

A *métis* grega designa uma forma de inteligência e de sensibilidade, uma "inteligência astuciosa", que conjuga em seu exercício a astúcia, a malícia, a artimanha e o cálculo técnico, a expertise na "arte de maquiar" (VERNANT, DETIENNE 2008, p. 29, 169) e de inventar. A métis possibilita, em suma, a percepção sagaz e avisada dos limites e uma ação oportuna e adequada à ocasião. Ela intervém num mundo percebido como instável e imprevisível, um mundo "móvel", "múltiplo" e "ambíguo" e onde as diferenças e conflitos são reconhecidos e valorizados. "Ela trata das realidades fluidas que não cessam nunca de se modificar e que reúnem nelas, a cada momento, aspectos contrários, forças opostas. Para apreender o *kairós* fugaz, a *métis* devia tornar-se mais rápida que ele." (VERNANT, DETIENNE 2008, p. 27)

Ou seja, a métis não é uma inteligência acumulativa e abstrata, não reúne saberes universais transmissíveis de geração a geração e que se aplicam a um tempo cronológico feito da somatória e sucessão dos dias que transcorreriam de forma homogênea – esta a temporalidade da arrogância moderna. O tempo da métis é o "tempo do agora", kairológico, feito de flashes de passado que se atualizam no presente, im-previsíveis e in-calculáveis.

Há duas metáforas interrelacionadas – presentes em inúmeras narrativas míticas e heroicas[9] – importantes para a compreensão da postura relativa à métis grega. Ela exprime-se nas figuras do freio do cavalo – em Pégaso, por exemplo, "o freio colocado na boca do cavalo age sobre ele como uma tomada mágica. É um liame, é um entrave à sua violência." (VERNANT, DETIENNE 2008, p. 175) –, que serve ao mesmo tempo de contenção e direção, e também na figura do condutor, do cocheiro**,** que comanda o carro com ousadia e prudência por caminhos imaginados como tortuosos, cheio de curvas e obstáculos. Imprevisíveis.

> O indivíduo dotado de métis, seja deus ou homem, quando é confrontado com uma realidade múltipla, mutável, cujo poder ilimitado de polimorfismo torna quase inapreensível, só pode dominá-la, isto é, cercá-la no limite de uma forma única e fixa, sobre a qual ele a capturou, mostrando-se mais múltiplo, mais móvel, mais polivalente ainda que seu adversário. [...] é preciso que ele mesmo proceda *enviesando*, tornando-se a *inteligência suficientemente artificiosa e flexível* para ceder em todos os sentidos, o procedimento bastante "curvo" para abrir-se em todas as direções ao mesmo tempo; ou, para empregar o termo grego, pode-se dizer que cabe ao *ankylométes, àquele que dispõe de uma métis curva,* combinar com a máxima retidão a via que leva o projeto à sua realização efetiva. (VERNANT, DETIENNE 2008, p. 13. Eu sublinho)

A métis, a inteligência astuciosa dos gregos antigos, que me parece conjugar cálculo racional e intuição, é múltipla, curva e ondulante (*aióle*), colorida (*poikíle*);[10] em contraposição à *hybris* que é retilínea, incontrolável, desenfreada, ascendente. Ulisses/Odisseu é a personagem que encarna paradigmaticamente suas performances, o misto de ousadia, prudência e astúcia: "Odisseu, multiardiloso", canta Homero (*Ilíada I,* 49) É o herói persistente em suas intenções de retorno à Ítaca, que conduz a cada passo seus movimentos atento às tentações e aos riscos da desmedida, a não cruzar as fronteiras invisíveis que prescrevem, em silêncio, os espaços e limites da ação pertinente à sua condição humana. Ulisses é o "experto em astúcias variadas", é "*polýmetis*" (VERNANT, DETIENNE 2008, p. 25).

Em que medida a ética que articula *hybris* – desmedida des-estruturante e, digamos, incapacitante de processos de subjetivação para os antigos gregos – e *métis*, a inteligência astuciosa que operando por desvios atua como freio e condutor, ousado e avisado, das ações do homem no mundo, migra para a modernidade?

Quais formas novas assumem? Quando e como começou o homem moderno – ao contrário dos gregos – a valorizar e cultivar a *hybris*, e mesmo a naturalizá-la?

Citação II – "Os homens, por si só, tudo podem; basta que queiram." [Leon Battista Alberti, séc.XV] ou... para uma genealogia da arrogância moderna

Seria impertinente a consideração de que o "homem camaleão" moderno, metáfora paradigmática de Pico della Mirandola, reivindica-se herdeiro do grego Ulisses, o de múltiplos ardis?

Seu *Discurso sobre a dignidade humana*, publicado em 1486, saúda este novo homem – o indivíduo moderno, multifacetado e universal –, capaz de, valendo-se da razão e do livre arbítrio inerentes a todos os seres humanos, assumir o aspecto e as formas que desejar, "tudo segundo o teu parecer e a tua decisão." Abrem-se, assim, as portas à desmedida – "nascemos na condição de sermos o que quisermos". Mas, alerta Pico (comentário que o singulariza dentre os primeiros modernos), todas as escolhas são de sua inteira responsabilidade e têm efeitos dos quais é responsável, podendo o homem "degenerar" em estúpida besta ou "regenerar-se" alcançando "realidades superiores". Estes limites à vontade e potência humana são, portanto, fixados (ou não) pelo próprio homem, "por decisão do teu ânimo." (MIRANDOLA 2008, p. 57,61) Para o "homem camaleão", voltado para o conhecimento e conquista da natureza (inclusive a natureza humana) não é mais a "inteligência astuciosa" (*métis*), mas o exercício conjugado da liberdade e da razão – uma outra concepção da razão humana, desconhecida dos gregos, pois introduz a radical valorização da experiência operando e experimentando a natureza – que rege e ordena as dimensões e limites das ações do novo homem-indivíduo universal.

Penso que a *métis* grega transforma-se e é continuamente ressignificada, ao longo de toda a modernidade, nas várias figuras do "incógnito" e do "auto-encobrimento" (BACON 2007), nos jogos de simulação e dissimulação, nas "máscaras" sociais, na importância do *parecer ser* instituinte do espaço público – enunciados já no século XVI, sem meios tons, por Francis Bacon, pela dramaturgia de Shakespeare, pela noção de *vertu* política do príncipe em Maquiavel.[11] Mas, essa "astúcia" moderna perderá paulatinamente, a partir do século XVII, sua função de freio e condução, própria à sua acepção grega, assim como – o que é fundamental – deixará de ser aplicada em um mundo percebido como ambíguo e incerto posto que, doravante, regido pela noção linear e reta de progresso. Voltaremos a este tema.

A enunciação da desmedida, da ausência de limites, viabilizada pelo exercício da liberdade, pelo intelecto e pelo trabalho humanos direcionados para o conhecimento da natureza, é um tópos presente desde o século XV. Sua enunciação é vigorosa:

Giordano Bruno [1548-1600]:

> Os deuses deram ao homem o intelecto e as mãos e fizeram-no semelhante a eles, dando-lhes poder sobre os outros animais; este poder consiste não só em ser capaz de trabalhar de acordo com a ordem normal da natureza, mas ainda em ultrapassar as leis desta; de tal modo que, dando forma ou podendo dar forma a outras naturezas, outros rumos, outros sistemas com sua mente, com essa liberdade sem a qual a referida semelhança não existiria, acaba por se assemelhar a um deus na terra. (Apud HELLER 1982, p.354-355)

Marsílio Ficino [1433-1499]:

> Quem poderia negar que o homem possui quase o mesmo gênio que o Autor dos céus? E quem pode negar que o homem também poderia de algum modo criar os céus, obtivesse ele os instrumentos e o material celeste, pois até agora o faz, se bem que com um material diferente

> mas ainda segundo uma mesma ordem? (Apud HELLER 1982, p.358)

Nicolau de Cusa [1401-1464]:

> O mundo existe aqui como um mundo humano... Nada impõe limites à atividade da humanidade, exceto a própria humanidade. (Apud HELLER 1982, p.355)

Parece-me que a primeira configuração da modernidade (séculos XIV a XVI) convive, interpela e se confronta com a *hybris* e, também, com a necessidade de limites; procura reelaborá-los como exigências éticas inscritas em uma nova e inédita antropologia. Nenhum pensador renascentista, insistem Agnes Heller e outros, falou em razão ou liberdade absolutas, a ação do homem concebia-se "dentro de certos limites e no âmbito das possibilidades apresentadas por determinadas alternativas concretas." (HELLER 1982, p. 344) A ironia de um Montaigne face à *hybris* da razão moderna é contundente na formulação da necessidade ética de limites:

> Que ele [o homem] me faça compreender, com seu discurso, sobre quais fundamentos construiu as grandes vantagens que pensa ter sobre as outras criaturas. Quem o persuadiu de que esse movimento admirável da abóboda celeste, a luz eterna dessas tochas que giram altaneiras sobre sua cabeça, os movimentos assustadores do mar infinito foram estabelecidos e persistem durante tantos séculos para sua conveniência e serviço? Será possível imaginar coisa tão ridícula como esta miserável e insignificante criatura [...] chamar-se a si própria senhor e imperador do universo, sem que consiga sequer conhecer um mínimo dele, quanto mais dominá-lo? (MONTAIGNE, Ensaios II, XII)[12]

Talvez possamos falar destes primeiros séculos modernos ainda como uma modernidade *encantada*, onde a ideia da unidade e harmonia universal é um lugar comum e o indivíduo não se vê jamais como um ser isolado e fragmentado, dissociado do universo, mas, ao contrário, imagina-se como inserido na natureza e dela fazendo parte. Natureza que não existe para servir ao homem, mas para desafiá-lo em suas possibilidades de conhecimento e experiência – uma natureza, portanto, "que conduz necessariamente ao homem, mas não que exista por causa do homem." (HELLER 1982, p. 306,310) Uma concepção de mundo onde filosofia, religião, estética e ciência são inseparáveis e onde as noções de evolução, do homem e da sociedade, não têm lugar.

A forte presença da filosofia do hermetismo com sua teoria do paralelismo entre o macro e o microcosmo[13] serviram, possivelmente, de anteparo às seduções da *hybris* fomentada pela tríade razão/liberdade/trabalho instituinte da subjetividade moderna. Gostaria de refletir mais sobre este ´elo perdido´ – a relação entre a tradição mágico-hermética renascentista e a elaboração da ciência moderna – pois, nesta ruptura, que marca a afirmação da "nova ciência" e do racionalismo filosófico a partir do séc.XVII, parece-me localizar-se uma genealogia possível da arrogância moderna.

Primeiramente a ideia, fundamental à arrancada das ciências, de que o conhecimento não é contemplação da verdade, como pretendia a antiguidade grega, mas potência e domínio sobre a natureza é uma elaboração do hermetismo renascentista. Assim como são pontos-chave da filosofia mágico-hermética o apelo à natureza, a valorização das observações e das experiências, de uma razão que opera no mundo, o fascínio e o investimento na técnica, nos instrumentos, nas máquinas maravilhosas que permitiriam, mais e mais, a descoberta das leis do mundo natural. E, também, a importância das abstrações, sobretudo da matemática. Todos estes aspectos migram e fecundam o novo espírito científico; no entanto, há outros que, do ponto de vista da moderna ciência, são inegociáveis.

Contra estes últimos é que a razão e liberdade modernas ressignificam-se, reinventando novos dispositivos para sua efetivação. *Contra* a visão de um saber com caráter iniciático, acessível a poucos, que se traduzia em

fórmulas e enigmas de difícil decifração, impõe-se a noção de um saber acumulativo e universal, que tenha um caráter público, baseado na colaboração das gerações e na publicidade dos resultados. E *contra* a valorização de um passado imemorial e a desconsideração total da noção de evolução por parte dos herméticos, impõe-se a noção de aperfeiçoamento constante e de progresso crescente, de uma temporalidade histórica que se volta determinada para o futuro. A ideia de progresso é institutiva, portanto, da imagem moderna de ciência. É nesse sentido que Paulo Rossi afirma que a ciência moderna se impõe como uma "alternativa a uma visão mágico-hermética do mundo." (ROSSI 2000, p. 48)[14] É em contraposição a ela que a nova ciência e a racionalidade científica se afirmam no século XVII, trazendo a ideia inédita de "progresso interminável", reto e "irresistível", "correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade", conforme análise de Walter Benjamin. "A representação de um progresso do gênero humano na história – prossegue Benjamin – é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio." (BENJAMIN 2005, p.216) Temporalidade histórica imaginada doravante como sucessão cronológica, evolução que alinha dias, anos e séculos.

É nesse momento, quando o indivíduo moderno começa a pensar em si mesmo como "como capaz de um crescimento indefinido que se realiza por um processo de sucessivas autocorreções" (ROSSI 2000, p. 47), que a preocupação ética com os limites se esvaece enredada nos múltiplos dispositivos com vocação para a desmedida presentes na episteme racionalista moderna acoplada à noção de progresso, doravante inseparáveis. É nesse momento, parece-me, que podemos surpreender a genealogia da *hybris* moderna ressignificada como arrogância. Aqui as formas da astúcia – a antiga *métis* – abandona toda veleidade de freio e limite para inscrever-se inteira nas estratégias impulsionadas pela própria vocação à desmedida.

O homem moderno deixará, paulatinamente, de se representar e se imaginar como fazendo parte do universo para situar-se fora dele num processo que se deseja, se reivindica, infinito de realizações, potencializador das máquinas maravilhosas[15] advindas da cultura tecnológica, num processo realmente avassalador. Processo enunciado plenamente no famoso aforismo CXXIX do *Novo Organum* [1620] de Francis Bacon que, operando o axioma saber é poder, determina que "o império do homem sobre as coisas se apoia unicamente nas artes e nas ciências"; império a ser construído na temporalidade medida e eurocêntrica do progresso dito civilizador. Emblemática e veemente expressão da arrogância moderna, que fecundará, intensificada, os séculos seguintes:

> [...] parece-nos que a introdução de novas descobertas ocupa de longe o mais alto posto entre as criações humanas [...] além disso, os inventos são como criações e imitações das obras divinas [...] Considere-se, ainda, [...] quanta diferença há entre a vida humana de uma região das mais civilizadas da Europa e uma região das mais selvagens e bárbaras da Nova Índia [América]. Ela parecerá tão grande que se poderá dizer que ´O homem é Deus para o homem´, não só graças ao auxílio e benefício que ele pode prestar a outro homem, como também pela comparação das situações. E isso ocorre não devido ao solo, ao clima ou à constituição física. [Bacon traça as benesses da "força, a virtude, as consequências" de invenções como: imprensa, pólvora, agulha de marear] [...] A esta altura, não seria impróprio distinguirem-se três gêneros ou graus de ambição dos homens. O primeiro é o dos que aspiram ampliar seu próprio poder em sua pátria, gênero vulgar e aviltado; o segundo é o dos que ambicionam estender o poder e o domínio de sua pátria para todo o gênero humano, gênero sem dúvida mais digno, mas não menos cúpido. Mas se alguém se dispõe a instaurar e estender o poder e o domínio do gênero humano sobre o universo, a sua ambição (se assim pode ser chamada) seria, sem dúvida, a mais sábia e a mais nobre de todas. Pois bem, o império do homem sobre as coisas se apoia unicamente nas artes e nas ciências. A natureza não se domina, senão obedecendo-lhe. [...] Que o gênero humano recupere os seus direitos sobre a natureza, direitos que lhe competem

> por dotação divina. Restitua-se ao homem esse poder e seja o seu exercício guiado por uma razão reta e pela verdadeira religião. (BACON 1979, p. 86-89)

Numa sociedade regida pela forma mercadoria como é a sociedade liberal capitalista, a desmedida seguirá a tendência de, permeando relações sociais reificadas, instalar-se e incrustar-se nos próprios objetos culturais fetichizados. No século XIX, a teoria da evolução irá coincidir com a do progresso impondo-se ao pensamento e às sensibilidades a ideia – que será objeto de críticas, obviamente – de que a libertação do homem "poderia ser confiada à ciência e à técnica como tais." (ROSSI 2000, p. 98) A liberdade – o grande vetor das metamorfoses do "homem camaleão" no mundo humano – passa decisivamente a subsumir-se à razão num processo de falência das significações centrais da modernidade que Castoriadis, em 1993, caracterizará como de "ascensão da insignificância." E que Hannah Arendt, anteriormente, em 1958, já apontara como "o desejo de fugir à condição humana" presente nos esforços da ciência "para tornar artificial a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza." (ARENDT 1981, p. 9)

In-conclusão – sobre "nossa vida entulhada de mil supérfluos"

Retomemos Simmel (1988, p. 216):

> Tudo aquilo que deploramos como carga e sobrecarga em nossa vida entulhada de mil supérfluos de que não podemos, no entanto, nos liberar; como um perpétuo "estado de excitação" do homem cultivado que não incita, entretanto, à criação própria; como simples conhecimento ou fruição de mil coisas que nosso próprio desenvolvimento não pode integrar e que o sobrecarregam com um peso inútil – todos esses males culturais específicos tantas vezes formulados são fenômenos que caracterizam esta emancipação do espírito objetivo. Ela aconteceu, e isso significa precisamente que os conteúdos culturais seguem, enfim, uma lógica independente de sua finalidade *cultural* e dela se afastam cada vez mais, sem que o caminho do sujeito se desembarace de todos os conteúdos tornados quantitativa e qualitativamente inadequados.

Quando olhamos o mundo que nos rodeia e perpassa, povoado por uma miríade de maquininhas maravilhosas cuja breve durabilidade é minuciosamente calculada e programada segundo as exigências de renovação do mercado, por objetos e artefatos tecnológicos sofisticados e em grande medida supérfluos e fúteis porque dissociados de processos de subjetivação – da "vida", na terminologia simmeliana –, percebemos o aprofundamento da dissociação de que nos falou Simmel no início do século XX. Nesse sentido, as formas da cultura - amplamente falando, sem restringi-las aos objetos de consumo imediato – não promovem mais subjetivações, mas, sim, processos de dessubjetivação. A arrogância contemporânea exerce-se sobre um terreno tenso e agônico, mas, posto que inscrito na lógica do progresso e na episteme racionalista, é percebido como cristalizado e esvaziado em grande parte dos jogos de alteridade, numa situação onde são – contra todas as evidências – varridas as incertezas e ambiguidades. A arrogância contemporânea que se movimenta num mundo representado como dado parece avessa às imprevisibilidades, ao contrário da *métis* grega que se armava para este enfrentamento; ela acomoda-se no tempo cronológico contínuo e vazio, que se quer, se deseja, totalmente previsível e controlado.

O contrário da arrogância não me parece ser, como frequentemente afirmado, a contenção, a reserva calculada, mas uma outra forma de resistência política e psíquica, de criação imprevisível. Ora, a reserva – se seguirmos as linhas-de-força da análise aqui sugerida – não representaria o oposto, mas precisamente uma das formas do exercício mesmo da arrogância – o saber usar e manipular as aparências, a contenção, a gestão

da proximidade e da distância, a simulação e a dissimulação, seu aprendizado como elemento importante no processo civilizador.

Retenhamos alguns dos traços da arrogância moderna (e que a distingue da *hybris* grega): avessa às imprevisibilidades, desatenta da alteridade, acomodada ao tempo contínuo (onde a morte e a finitude são recalcadas) e aos múltiplos dispositivos do progresso que vêm obstaculizar as possibilidades de subjetivação e de criação do novo. Nesse sentido, a arrogância constitui-se em sentimento moral que reproduz e reforça a noção do sujeito fixo, autocentrado e unificado da modernidade, que se percebe e quer ser percebido como "sem limites" e, hoje mais do que nunca, não precisar pensar ou ajuizar muito sobre isso.

> *O quadro autêntico pode ser antigo, mas o autêntico pensamento é novo. Pertence ao presente. É certo que o presente pode ser pobre e considerado certo. Mas, como quer que seja, é preciso agarrá-lo firmemente pelos chifres, para poder consultar o passado. É o touro cujo sangue deve preencher o poço para que as sombras dos mortos possam aparecer à sua borda.* [W. Benjamin Apud ARENDT 2008, p.215]

Notas:

[1] Uma versão preliminar deste artigo foi primeiramente colocado em discussão no "I Colóquio Internacional Arrogância – investigações antropológicas, estéticas, filosóficas, históricas e políticas das formas de arrogância entre o liberalismo e o neoliberalismo", ocorrido na UFMG de 2 a 4 de setembro de 2013.

[2] Lembremos que Dante Alighieri coroa a si mesmo – "esta nova modalidade de mérito voltada para o exterior" – e, após a cerimônia ter sido disputada por várias cidades italianas, escolhe receber a distinção maior da coroa de louros em Roma. "Dante ansiou pelos louros poéticos com toda a força de sua alma", ainda que, na *Divina Comédia*, enfatize a "nulidade da glória". (BUCKHARDT 2009, p. 155)

[3] Os "pecados capitais" foram definidos no início da religião cristã; o orgulho seria aquele que resume em si todas as faltas, segundo os teólogos medievais. Tomás de Aquino, no séc.XIII, inclui o orgulho entre os sete pecados capitais, juntamente com a gula, a acédia, a luxúria, a avareza, a cólera e a inveja.

[4] Dissociação não entre "sujeito" e "objeto", entre sujeitos e cultura(s), mas no interior da dinâmica, do "fluxo", responsável pelos processos culturais de subjetivação, conforme pensado e projetado pela modernidade. Ou seja, a subjetivação se dá no "mundo humano" passando irrevogavelmente pelos outros [alteridade] e pela cultura ["formas culturais", segundo Simmel]. A escrita de Simmel a exprime nos seguintes termos: "Ora, acontece que este fluxo dos sujeitos aos sujeitos, passando pelos objetos, no qual uma relação metafísica entre sujeito e objeto torna-se uma realidade histórica, se interrompe; o objeto pode, mais radicalmente do que foi até aqui indicado, abandonar sua significação de mediador e cortar assim as pontes por onde passava o caminho da aculturação." (SIMMEL 1988, p.203-204).

[5] Relembremos Marx, n´*O Capital:* "Esse mecanismo coletivo de produção composto de numerosos indivíduos, os trabalhadores parciais, pertence ao capitalista. A produtividade que decorre da combinação dos trabalhos aparece, por isso, como produtividade do capital. […] Não só o trabalho é dividido e suas diferentes frações distribuídas entre os indivíduos, mas o próprio indivíduo é mutilado e transformado no aparelho automático de um trabalho parcial […]. Originariamente, o trabalhador vendia sua força de trabalho ao capital por lhe faltarem os meios materiais para produzir uma mercadoria. Agora, sua força individual de trabalho não funciona se não estiver vendida ao capital." (MARX 1971, p. 412-413).

[6] Escreve Simmel, de forma arguta, sobre o "fundamento deste fetichismo": "reside aqui o meio muito astucioso que permite legitimar e avaliar um número infinito de trabalhos, cortados da evolução do conhecimento, de seu sentido, de seu contexto [...]." (SIMMEL, 1988, p. 209)

[7]Cito: "Atenas como demonstração de força, retaliou tomando de assalto em 416 a ilha de Melos, de colonização dórica, que se recusava aderir ao império e, com a maior selvageria, massacrou homens em idade militar e escravizou os demais habitantes [...]." (TUCÍDIDES 2001, p.XXXVII)

[8] Passagem famosa que inicia o poema: "A ira, Deusa, celebra do Peleio Aquiles, o irado desvairio, que aos Aqueus tantas penas trouxe [...]."

[9] Remeto à fantástica análise contida no ensaio "O freio insone". (VERNANT, DÉTIENNE 2008, p. 167-189).

[10] "O colorido e a ondulação pertencem tão intimamente à natureza da métis que o epíteto *poykílos* , aplicado a um indivíduo, basta para

designá-lo como um espírito astucioso, um esperto fértil em invenções [...], em artimanhas de todo tipo.". (VERNANT, DETIENNE, 2008, p. 26)

[11] "[...] é necessário [ao príncipe] saber disfarçar bem essa natureza e ser capaz de fingir e dissimular. Os homens são tão simples e tão obedientes às necessidades presentes que quem engana sempre achará quem se deixe enganar. [...] A um príncipe, portanto, não é necessário ter, de fato, todas as qualidades acima descritas, mas é bem necessário parecer tê-las. Ou melhor, ousarei dizer que, tendo-as e observando-as sempre, são nocivas; parecendo tê-las, são úteis. [...] É indispensável que tenha um ânimo disposto a mudar, conforme comandarem os ventos da sorte e as variações das coisas. Como disse antes, não se desviar do bem, se possível, mas saber sempre como usar o mal, se necessário." (MAQUIAVEL, *O Príncipe,* 88-89).

[12] "Qu'il me fasse entendre par l'effort de son discours, sur quels fondements il a bâtit ses grands avantages qu'il pense avoir sur les autres créatures. Qui lui a persuadé que ce branle admirable de la voûte céleste, la lumière éternelle de ces fambleaux roulant fièrement sur sa tête, les mouvements épouvantables de cette mer infini, soient établis et se continuent tant de siècles pour sa commodité et pour son service? Est-il possible de rien imaginer si ridicule que cette misérable et chétive créature [...] se dise maîtresse et impératrice de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de connaître la moindre partie, tant s'en faut de la commander?" Eu traduzo.

[13] Noção de que o homem, o microcosmo, participa do macrocosmo e contém em si, em escala reduzida, tudo o que o macrocosmo encerra. Ou seja, micro e macrocosmo, sendo distintos, participam de um único cosmos.

[14] Ver, também, sobre o hermetismo renascentista e sua relevância à compreensão da primeira modernidade o livro fundamental de YATES 1995.

[15] Escreve Descartes: "As maravilhosas lentes, em uso há bem pouco tempo, já nos revelaram novos astros no céu e novos objetos sobre a terra [...] elas parecem ter-nos aberto o caminho para chegar a um conhecimento da natureza muito mais vasto e perfeito [...]." Apud ROSSI 2000, p. 62.

Referências:

AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo? In: _____ **O que é o contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009, pp. 25-73.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

ARENDT, Hannah. Walter Benjamin: 1892-1940. In: _____ **Homens em tempos sombrios.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2ª reimpressão, 2008, p. 165-222.

BACON, Francis. Da simulação e dissimulação. In: _____ **Ensaios**. Petrópolis: Vozes, 2007. p.24-27.

BACON, Francis. [1620]. **Novum Organum**. Trad. José A. Reis de Andrade. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BENJAMIN, Walter. N [Teoria do conhecimento, teoria do progresso]. **Passagens**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1ª reimpressão, 2007.

BENJAMIN, Walter. [1940] Sobre o conceito de história. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

BUCKHARDT, J. **A cultura do renascimento na Itália**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

FOUCAULT, Michel. [1984] L´ethique du souci du soi comme pratique de la liberte. In: **Dits et écrits.** Paris : Quarto Gallimard, 2001.

HELLER, Agnes. **O homem do Renascimento**. Editorial Presença: 1982.

HOMERO. **Ilíada.** Canto I. v. I. Trad. Haroldo de Campos. 3ª ed. São Paulo: Arx, 2002.

HOMERO. **Ilíada**. Canto XXIV. v. II. Trad. Haroldo de Campos. 3ª Ed. São Paulo: Arx, 2002.

MAQUIAVEL, Nicolau. [1532] **O Príncipe**. 20ª reimpressão. Trad. Maria Lucia Cumo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MARX, Karl. Cap. XII Divisão do trabalho e manufatura. In: _____ **O Capital -** Livro 1. São Paulo: Ed. Civilização Brasileira, 1971.

MATHIEU, Jean-Marie. **Hybris-démesure? Philologie et traduction**. Disponível em: http://www.unicaen.fr/puc/ecrire/revues/kentron/kentron20/k2010resumes.pdf. Acesso em: 10 jan 2013.

MIRANDOLLA, Pico della. [1486] **Discurso sobre a dignidade do homem**. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. **Essais.** Livre II. XII – Apologie de Raymond Sebond. Disponível em: http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Montaigne_Essais.htm. Acesso em: 07 ago 2013.

SIMMEL, Georg. [1911] Le concept et la tragédie de la culture. In : _____ **La tragédie de la culture.** Paris: Rivages Poche, 1988. Tradução de minha responsabilidade.

TUCÍDIDES. *A guerra do Peloponeso*. Prefácio. Trad. Mário da Gama Cury. 4ªed. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Ed. Imprensa Oficial de São Paulo, 2001.

VERNANT, Jean.-Pierre. La mort dans les yeux [questions à Jean-Pierre Vernant]. **Persee,** v. 6, n°1-2, p. 283-299, 1991. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/metis_1105-2201_1991_num_6_1_972. Acesso em: 05 ago 2013. Tradução de minha responsabilidade.

VERNANT, Jean.-Pierre. O homem grego. In: _____ **Entre mito e política**. São Paulo: Editora da USP, 2001, p. 169-187.

VERNANT, Jean.-Pierre; DETIENNE, Marcel. **Métis** – as astúcias da inteligência. Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

YATES, Frances. [1964] **Giordano Bruno e a tradição hermética**. São Paulo: Cultrix, 1995.

ZOJA, Luigi. **História da arrogância.** São Paulo: Axis Mundi, 2000.

O *RANKING* DO LAZER: UMA PARÓDIA DA ARROGÂNCIA PRODUTIVISTA[1]

Teodoro Rennó **Assunção**
Faculdade de Letras da UFMG

"Nada é tão insuportável ao homem quanto estar em um pleno repouso,
sem paixões, sem afazer, sem divertimento, sem aplicação."
(Pascal, *Pensamentos*)

Um grupo – até então seus membros se desconhecem absolutamente – de quatro casais heterossexuais de profissionais bem-sucedidos em suas distintas áreas de competência (e já cinquentões e com os filhos crescidos não mais os acompanhando nas férias de verão) se reúne aleatoriamente, pela primeira e última vez, em uma pousada de médio luxo em uma praia paradisíaca ainda de difícil acesso no sul da Bahia. O que os une é a afinidade econômico-cultural entre seus médicos esclarecidos, pertencentes à mesma empresa privada de atendimento clínico, que diagnosticaram *stress* (na primeira metade do século XX dir-se-ia *surménage* na América Latina) e recomendaram esta mesma pousada com cuja cadeia hoteleira esta empresa médica estabelece convênio. Apesar de terem de suportar ainda, antes das libações natalinas, um duríssimo último mês de trabalho, os quatro profissionais começam, entre bocejos de tédio e desejos inconfessos de suicídio, a sonhar com a estranha e já quase esquecida possibilidade de nada ter que fazer.

Nos primeiros dias, a memória recente e fresca tanto dos dias de trabalho extenuante quanto das noitadas de fim-de-ano regadas a álcool e a encontros mundanos parecia sabotar o efeito transfigurador do álcool, gerando um tédio e uma ansiedade aparentemente gratuitos e que podiam ser temporariamente minimizados pelo mimetismo de formas ordinárias de trabalho (de fato, acabando por se confundir com este) como telefonemas urgentes nos constantes celulares, a verificação da caixa de e-mails (e a epistolografia eletrônica) em um *iphone*, ou a leitura meio dispersa de um artigo científico/erudito em PDF (ou de um jornal do dia, ou de um *site* de notícias, ou de blogueiros inteligentes) em um *lap-top* leve ou um *ipad* (os livros em papel começando a se tornar raros...). A beleza absurda e sem sentido do céu e do mar era uma evidência oca e indiferente que sorria silenciosa e brandamente do desamparo de quem, automatizado nos hábitos do trabalho, se sente de súbito inútil, não sabendo o que fazer, e começa a achar tudo sem-graça e bobo, bocejando diante da consciência, razoável mas pouco consoladora, da necessidade do repouso forçado.

Certos lugares-comuns dos psiquiatras que os atenderam, como "deixe de lado um pouco a obsessão pelo trabalho", "esqueça as leituras muito sérias e pesadas", não sofreram grande resistência por parte deles, pois o divertimento mais qualificado proporcionado pela leitura, por exemplo, de uma obra literária (que faz jus a este nome) parecia demandar um tremendo esforço de atenção cognitiva, em meio aos bocejos, alguma dor de cabeça e uma estranha vontade de dormir, fazendo com que logo ela fosse abandonada pela primeira diversão ou passeio que aparecesse. Mesmo os romances policiais com boas histórias urbanas, muita ação e diálogos frequentes (e com um conteúdo de crítica social explícito) eram lidos tão espaçadamente que era comum a releitura do último capítulo lido pra poder de novo entrar na história, pra logo depois abandoná-la mais uma vez, como se o leitor jamais se deixasse inteiramente levar pelo suspense e a intriga, distanciado, pelo cansaço e pela indiferença, de qualquer identificação possível com uma personagem. E, no entanto, um vago desejo de fazer algo intelectualmente mais substantivo contaminava de mal-estar a leveza demasiado ostensiva da dispersão e da disponibilidade.[2]

Era estranho que um dos objetivos longamente acalentados em um regime de trabalho febril – as custosas férias de fim-de-ano em algum lugar distante, belo e "selvagem" – se resolvesse concretamente em um surdo mal-estar (acompanhado inevitavelmente das recorrentes mesquinharias das relações conjugais e familiares) que instilava, no seio mesmo do luxo de simplesmente estar, a sensação sufocante e realíssima do sem-saída. A endorfina produzida pelas caminhadas assim como os banhos de mar refrescantes cortavam um pouco o

sono, a irritação e as intermitentes cefaléias, mas o desejo de se evadir ou desaparecer – totalmente insatisfeito neste bem organizado e previsível campo de lazer forçado – se deslocava de maneira ineficaz para sucedâneos meramente paisagísticos como uma praia deserta (areia, areia e água) ou a linha distante do horizonte no mar, eventualmente cortada por algum grande e lento navio de carga cujo destino era desconhecido, e que logo desaparecia sem deixar traço.[3]

Os encontros, a princípio furtivos e sem contar ainda necessariamente com o grupo todo, dos protagonizantes oito profissionais bem-sucedidos (todos, homens e mulheres, trabalhavam, e não pouco)[4] aconteceram no bar da piscina ou algum outro bar dos mais próximos à beira-mar. Se a aproximação foi facilitada pelo fato de os quatro casais morarem em uma mesma cidade (Belo Horizonte) e acabarem por descobrir conhecidos comuns assim como alguns mesmos elementos muito semelhantes de um circuito de frequentação e lazer urbanos, o começo sem-graça e entrecortado das primeiras conversas a dificultava muito e não foi sem algum esforço que eles superaram a desesperada certeza, entre cinquentões, de que é muito improvável uma nova amizade que valha realmente a pena, já sendo trabalhoso o bastante (isto é: consumindo demasiado tempo útil) manter as antigas – além, é claro, da inevitável e complexa rede familiar.

Não era difícil, assim, simplesmente falar de pessoas conhecidas comuns ou de assuntos aparentemente anódinos como outras férias, futebol mineiro, cinema, televisão, internet (com suas múltiplas entradas): *Netflix*, *YouTube*, *Facebook*... Mas, movidos inexoravelmente por um inconfesso desejo de confronto de poder, eles acabaram por manifestar sinais inequívocos (ainda que nem sempre explícitos) dos valores em torno dos quais suas vidas estavam organizadas: dinheiro, dinheiro, dinheiro, reconhecimento científico, viagens e, em uma escala menor, tempo livre ou ócio. Não seria difícil adivinhar a pertinente crítica recíproca que se endereçavam veladamente os dois tipos extremos de profissionais burgueses: para os executivos (ou altos funcionários do Legislativo e do Judiciário) o tempo livre de um professor universitário do Estado era não só relativamente improdutivo, como também não gerava o dinheiro suficiente para adquirir os bens e serviços (como aquelas férias precisamente) que dão sensação de poder e sabor à vida; para os funcionários de Estado (ou profissionais liberais) com algum tempo livre, as mercadorias de luxo consumidas pelos executivos serviam apenas como sucedâneos – certamente emblemáticos de poder e *status* – de um desfrute deleitoso da existência impossibilitado a quem jamais tem tempo para perder.[5] Mas, através de uma diferenciada escala social burguesa, reverberava a – obsessiva, mas (como se por pudor) jamais explicitada – mesma palavra de ordem produtiva: mais trabalho, mais dinheiro, mais bens, mais tecnologia, mais artigos científicos, mais viagens (de negócios científicos ou outros), mais reconhecimento, mais, mais e mais[6].

Deixando-se conduzir sonambulicamente por uma imperceptível mas imperativa – espécie de segunda natureza neutra e multiforme – necessidade de criar uma rotina qualquer, os quatro casais (em composições numéricas variadas) passaram, depois da primeira semana, a se reunir todos os dias a partir das duas da tarde no – distante apenas uns quinhentos metros da pousada pela praia – *Bar do Francês***.** Eles passaram a exercer ali diariamente uma comensal convivência onde – como *deipnosophistae* comuns e tropicais – eles podiam conversar bebendo e comendo. A conversa, porém, podia sem nenhum problema se esgarçar indefinidamente até desaparecer, pois o marulho das ondas era coberto quase continuamente por música de rádio FM baiana (ou algum CD de MPB ou pop) e ainda pelo murmúrio, como se mimeticamente marinho, das vozes que vinham de outras mesas (ao fundo o ruído quase inaudível de gaivotas se sobrepunha por vezes ao de outros bares mais distantes). O silêncio, assim, incomodava menos e criava também ocasiões favoráveis a interrupções do estar grupal em escapadas mudas e solitárias (ou a dois) pra uma nadada no mar ou mesmo – e sobretudo depois das nadadas pra secar um pouco a pele – meramente estar um pouco ao sol e não sob a amena e civilizada sombra produzida pelos tetos de palha da grande cabana que constituía o bar.

Mas as conversas não deixavam de ser de algum modo essenciais àquele programa de férias, pois era ali que eram contadas as coisas vistas ou feitas em passeios e caminhadas assim como outras formas ordinárias de ocupar lazerosamente o tempo em um lugar outro que a cidade onde se mora. Assim como o registro fotográfico – elemento imprescindível e constante das viagens turísticas tornado hoje muito fácil e imediato com as câmeras dos celulares e *iphones* (que podem também postar rapidinho as fotos de "felicidade individual" da grande coluna social eletrônica que é o *Facebook*) – as conversas confirmavam enquanto fenômeno a máxima pascaliana de que "curiosidade é apenas vaidade", ou seja: só se viaja por mar pra conhecer coisas novas porque é possível depois contá-las como tendo sido vistas ou experimentadas pelo euzinho vaidoso que toma a palavra.

Dissimulada pelo cansaço ainda impregnado nos nervos e pelo mínimo de civilidade que aconselha alguma lúdica negligência no trato de jogos e passatempos, a *competitividade* não tardou a se manifestar nas vestes de gala moral da "melhor ocupação possível do tempo de lazer" (ou, um pouco mais cruamente, "do melhor rendimento em lazer das horas pagas para isto"), justificando, de maneira algo óbvia mas não menos irônica, seu deslocamento da esfera do trabalho para a do lazer, já assinalado patentemente pelo título mesmo deste ensaio. Seu exemplo mais imediato era o do cumprimento mais eficaz dos roteiros locais do "que há para ser visto e feito". No contexto mais estrito dos roteiros locais, não só os *sight-seeings* eram privilegiados como também pequenas especializações como o maior número de horas de observação de paisagens (flora e fauna) submarinas em mergulho nas imensas piscinas naturais que se formavam à beira-mar, ou o maior e melhor número de ondas pegadas a braço livre ("jacaré") ou deitado em pranchas e não de pé sobre elas (pois entre aqueles mineiros ninguém sabia surfar), ou ainda o maior número de quilômetros andados a pé em um só passeio diário pela praia, ou mesmo quantas vezes se conseguia atravessar a piscina da pousada de um só fôlego sob a água.

Os esportes coletivos – como o futebol de praia (com os ultra-vigiados golzinhos marcados na areia com tocos ou varinhas e sem goleiros), o vôlei e mesmo o futevôlei – simplesmente não eram praticados, devido à dificuldade de reunir num mesmo local e hora todos os participantes em condições de jogar e em número suficiente pra formar duas equipes. Já o frescobol – que parecia exigir mais a cooperação do que proezas que, desequilibrando o companheiro, impedissem a continuidade do jogo – só poderia constituir uma excelência a dois, passível apenas de uma comparação indireta com outras duplas. Mais favorável ao fatal destaque do vencedor (que, ganhando o direito de permanecer na mesa, poderia desafiar indefinidamente o próximo pretendente), o pingue-pongue tinha lugar em uma das cabanas à beira da piscina e era uma das atrações mais concorridas da tarde, formando-se às vezes uma longa e ameaçadora fila de desafiantes do atual vencedor, que, se perdessem, teriam de esperar longamente até ter uma nova e preciosa chance.

Signo imemorial das bodas da "sorte" e do "cálculo" (ou, em outra figuração do casal, do "acaso" e da "astúcia"), ícone aziago da ruína para o viciado em apostar e perder, o baralho continha múltiplas possibilidades de jogos que renovavam a cada partida ou jogada o fascínio do imprevisível. Desde o ameno e sociável *buraco* (sobretudo se em duplas), permitindo longas e sequenciadas conversas entre as jogadas, até o (necessariamente em duplas) absorvente e teatral (ou mesmo melodramático e gritador) *truco*, se estendia uma pequena lista dos jogos populares que, se excluía a sofisticação do *bridge*, podia abrigar o cálculo memorioso da *negrinha*, a destreza aritmética da *escopa de quinze*, a perversidade oportuna do *mau-mau*, a atenção quase física (pra cuja falha o castigo poderia ser penoso) do *copo d'água*, o senso de ocasião e a ousadia dramática no *sete-e-meio* e no *pôquer*, e, enfim, o absorto cuidado de se medir solitariamente com o baralho (ou com a telinha de um *ipad* ou de um *iphone*) na *paciência*.

Como jogos de salão que, além do cálculo, pressupunham o acaso, desta vez acionado pelos dados, figuravam os conhecidos mas sempre reatualizados *Banco Imobiliário* (ou *Monopólio* ou ainda *Jogo da Vida*), *Detetive* ou *Scotland Yard* e o há quatro décadas bem-sucedido *War*. Eles eram acompanhados por outros jogos de sociedade que exercitavam mais puramente (ou seja: sem o concurso explícito do acaso) a memória e a destreza verbal tais como a velha *Forca* (que podia também ser jogada na areia), a *Dedanha* e a *Leréia*, às quais se juntava a modalidade solitária – como a *paciência* no baralho – das *Palavras Cruzadas*. Podendo, enfim, assim como estas últimas, serem compartilhados – sobretudo se aumentado o número de peças e o grau de dificuldade –, os *quebra-cabeças* acionavam antes uma destreza visual e tátil a ser experimentada pela paciência metódica do "ensaio e erro".

Se o objetivo óbvio em cada um desses jogos era vencer (ou cumprir em menos tempo a meta proposta), a vitória em si, realizando o fim do jogo, era menos buscada do que o estar buscando a vitória, ou seja: do que o próprio estar jogando. Assim, apesar de as ocasionais listas de vitórias excitarem uma instintiva vaidade nos vencedores, os jogos, ao se insubordinarem – em sua gloriosa futilidade – a qualquer fim externo a eles mesmos, funcionavam como mero *divertissement* que em seu luxo insensato preenchia com mais presteza o lento e irrefreável escorrer das horas, desviando intermitentemente a atenção da de outro modo grave questão prática do "como ganhar mais dinheiro" ou da quase despercebida e imediata questão moral d'"o quê fazer" sabendo-se mortal e sujeito à ação vertiginosamente destrutiva do tempo.

Mas, depois de uns nove dias de estadia, em que a tácita e não oficializada competição pelo "melhor emprego possível do tempo de lazer" ou pelo "maior número de vitórias no maior número de jogos" começou a cansar e a se esvaziar, revelando de súbito sua incômoda bobeira, as férias daquele que agora era um grupo que se reunia ao menos uma vez por dia (às duas da tarde no *Bar do Francês*) tomaram um rumo bizarro, ainda que não propriamente ameaçador, pois o prazo de duas semanas se esgotaria logo e a volta ao trabalho dissolveria rápido o mal-estar de uma experimentação breve e inconsequente.

Excitada pelo só então explicitado paradoxo irônico do *"ranking* do lazer*"*, a conversa, em uma tarde indolente e alcoolizada, se encaminhou insensivelmente para uma nova e mais audaz formulação (do modo de viver em férias) que invertia ou trocava o *mais* pelo *menos*: quem conseguiria "fazer o menor número possível de coisas" (ou "fazer mais o menos ou o nada" ou ainda "mais não fazer") ou, em termos ligeiramente mais positivos, quem conseguiria "perder ou desperdiçar mais o tempo de lazer" (ou "o pior ou mais vazio emprego possível do tempo de lazer").[7] A máxima minimalista de Mies van der Rohe: "menos é mais" era assim, em um procedimento "artístico" contemporâneo até certo ponto tornado vulgar hoje (e intitulável, por exemplo, de *performance* espontânea da preguiça), deslocada dos suportes tradicionais da obra de arte para a irregistrada, anônima e indistinta arte de viver.[8]

Mas, como seria de se esperar, o mero e despojado repouso, em seu *far niente* quase literal, se manifestou a princípio como um horroroso e perturbador vazio.[9] Era como experimentar ainda em vida, podendo respirar e se movimentar para satisfazer as necessidades fisiológicas elementares, o já estado de morto. O primeiro e mais imediato desejo era o de (pelo amor de Deus!) fazer alguma coisa, e, desta maneira, como as refeições, os banhos, as cagadas/mijadas, as dormidas não poderiam – enquanto mínimo necessário à continuidade – ser de todo abolidos, eles se tornaram uma festa ocupacional e passaram a ser realizados com uma atenção e gosto jamais antes experimentados. Em um dos dias, a coincidência de vários banhos demorados (de até uma meia hora ou quarenta minutos, apesar de toda a ameaça da falta de água no planeta) esvaziou rapidamente a caixa d'água da pousada, levando o sensato proprietário-gerente a adotar uma medida de urgência restringindo a duração de um banho a no máximo dez minutos. Uma espécie de mole e imperturbável desinteresse pelas

coisas parecia tornar mais fácil o sono a qualquer hora do dia e alguns eram vistos dormindo profundamente durante horas a fio em uma rede (numa das cabanas) ou à sombra de um guarda-sol na praia.

O dia seguinte ao da proposição radical do "*ranking* do *far niente* literal" foi o último em que o grupo se encontrou no começo da tarde no *Bar do Francês*. Os risos e gargalhadas, diante dos relatos dos recém-nascidos desacertos e incômodos quanto ao "nada fazer", não dissimulavam – antes acentuavam – o desamparo e miséria dos que descortinavam, por instantes, no caroço mesmo da solidão mortal, um estranho e inconsolável vazio. O próprio desejo de relatar, assim como a vaidade que era seu pressuposto, tinham sido minados por dentro por uma brutal inércia, desqualificando como inadequado e sem propósito – por não dizer absolutamente respeito à diversidade incomparável do que é – qualquer intuito de comparar e estabelecer superioridade.

Dos meios de informação e entretenimento (já abandonada a internet, por preguiça de clicar e digitar, nos *ipads* e *iphones*) passaram a ser utilizados apenas aqueles (fornecidos pelo próprio quarto) que permitissem uma recepção passiva – e, no limite, desatenta e indiferenciada – como o rádio ou a TV. Esta, sobretudo, por conjugar imagem e som, era um sorvedouro fácil pra uma atenção cansada do imediato besta das férias e da promessa nunca inteiramente esquecida da volta ao trabalho. O exercício cru da crítica através da mudança de canais por controle remoto era tão raro quanto o seu ponto ótimo: um *zapping* contínuo e automático que jamais pudesse se fixar em um só canal. Do leque já restrito de canais (pois não havia TV a cabo), apenas um – e, ainda por cima, dos mais tradicionais como Globo, Bandeirantes ou SBT – permanecia, em um ou mais dos quartos, ligado ininterruptamente durante horas e horas de programação, sem que, uma vez deitado na cama, ninguém manifestasse o menor gesto pra mudar de canal, diminuir ou aumentar o volume, ou simplesmente apagar. Era como se a TV funcionasse como mero ambientalizador que suprisse, com o acréscimo da presença humana mimetizada, os enormes buracos entre os cada vez mais raros diálogos entre os cônjuges mudos, imóveis e apáticos como peixes doentes e moribundos no fundo de um aquário abandonado.

O embaralhamento dos horários de sono fazia até mesmo com que algum dos casais passasse horas seguidas na madrugada assistindo, inertes, ao monótono chuvisco do "fora do ar". O recurso mais eficaz pra desligar ao menos a imagem, tornando a TV uma espécie de rádio antiga (com seus programas ficcionais e ainda não inteiramente dominada pela música e o jornalismo), era meramente descer as pálpebras e mantê-las fechadas. Neste estado de abandono acontecia às vezes de o escuro despovoado ser repentinamente ocupado por imagens e cenas de um entressonho que, usando o som da TV, compunha breves unidades ficcionais tão tolas e absurdas (ainda que não subordinadas às mercadorias à venda) quanto os disfarçadamente hegemônicos comerciais ou propagandas.

O silêncio – interrompido apenas por aqueles diálogos absolutamente imprescindíveis (e, ainda assim, no mais das vezes monossilábicos) em que alguma coisa de ordem prática precisava ser decidida – parecia abrir espaço não só à contemplação assombrada dos objetos mais banais, mas também à rememoração de eventos, coisas e seres há muito dissolvidos na irrealidade fantasmagórica do passado. Mas assim como esta rememoração era fragmentária e aleatória, não conduzindo a nenhuma reconstituição da habitualmente irreconhecível identidade em *continuum* entre passado e presente, assim também a dimensão do futuro, com o esquecimento progressivo dos projetos que organizam e dão ilusório sentido a uma vida, se tornava rarefeita e chegava às vezes a desaparecer, deixando então irromper soberano um eterno e animalesco presente. A felicidade neutra e indistinta daí advinda (e que mal se deixava nomear como "felicidade") parecia conter – além da óbvia ameaça de estupidez – a possibilidade ambígua e fugidia de uma revelação.[10] O brusco fim do prazo daquelas férias – sacudindo-os, como um despertador civilizatório, da letargia e do esquecimento – impediu, no entanto, que esta possibilidade fosse verificada.[11] Sem saberem bem por quê, ao começarem – em um então

ingente e silencioso esforço – a arrumar as malas pra voltar, os quatro casais tinham os rostos inundados de lágrimas.

——

Notas:

[1] Este texto é uma versão reduzida (mas com notas ampliadas), corrigida e atualizada do 'conto/ensaio' "O *ranking* do lazer", publicado no meu livro *Ensaios de escola* (Rio de Janeiro: 7Letras, 2003, p. 148-161).

[2] Na crônica paródica "Como tirar férias inteligentes", Umberto Eco sugere pras férias, em contraposição à leitura de clássicos (como as *Afinidades eletivas* de Goethe, a *Recherche* inteira de Proust ou Petrarca em latim) que já deveria ter sido feita no 2º grau, leituras verdadeiramente inteligentes e nunca citadas pelas revistas de cultura antes das férias de verão. O seu primeiro exemplo é o seguinte: "Para quem pretende passar longas horas na praia, eu aconselharia a *Ars magna lucis et umbrae*, do Padre Athanasius Kircher, fascinante para quem, exposto aos raios infravermelhos, queira refletir sobre os prodígios da luz e do espelho." (Eco, Umberto, "Como tirar férias inteligentes" in *O segundo diário mínimo*. Tradução de Sérgio Flacksman. Rio de Janeiro: Record, 1993, p. 100-102, p. 100). Ele cita ainda na sequência as seguintes obras: "o delicioso *Kitab al-s'ada wa'Lis'ad*, de Abul'l-Hassan Al'Almiri", "a ótima coletânea completa da *Patrologia* de Migne", "o *Sefer Yezirah*, o *Zohar*", "Moisés de Córdoba e Isaac Luria", "o *Corpus hermeticum* e os escritos gnósticos (melhor escolher Valentino, Basílides é não raro prolixo e irritante)."

[3] Talvez seja estranho pensar que o cansaço e a "depressão" que aparecem como aquele núcleo diamantino e individual de mal-estar insolúvel sejam também um sintoma comum no mundo capitalista contemporâneo, tais como, por exemplo, descritos por Jean Baudrillard, sob a rubrica "cansaço", em *A sociedade de consumo*: "Como a nova violência é 'sem objeto', este cansaço também é 'sem causa'. Ele não tem nada a ver com o cansaço muscular e energético. Ele não vem do desgaste físico. Fala-se, é certo, espontaneamente em 'desgaste nervoso', em 'depressividade' e de conversão psicossomática. Este tipo de explicação faz parte agora da cultura de massa: ela está em todos os jornais (e em todos os congressos). (...) Certamente este cansaço significa ao menos uma coisa (...): é que esta sociedade que se dá e se vê sempre em progresso contínuo em direção à abolição do esforço, à resolução das tensões, a mais facilidade e automatismo, é, de fato, uma sociedade de *stress*, de tensão, de *doping*, onde o balanço global de satisfação acusa um déficit cada vez maior, onde o equilíbrio individual e coletivo está cada vez mais comprometido à medida mesma em que se multiplicam as condições técnicas de sua realização. Os heróis do consumo são cansados." (Baudrillard, Jean, "La fatigue" in *La société de consommation*. Paris: Gallimard, 1970, p. 291-297, p. 291-292).

[4] Se cada casal é considerado como grupo mínimo e se mesmo subgrupos maiores em tensão (como a entre os que, assalariados burgueses, têm uma super-remuneração em dinheiro e os que a têm em tempo livre) se formam no interior do grupo como um todo, a personagem maior desta estória continua a ser o grupo enquanto tal, o que talvez possa justificar como intencional nesta estória – em seu *approach* quase sociológico – o baixo grau de individualização e a ausência de diálogos.

[5] Para a definição destes dois grupos básicos (e em tensão) de assalariados burgueses eu me inspirei largamente no livrinho instigante de Jean-Claude Milner, *Le Salaire de l'idéal. La théorie des classes et de la culture au XXe siècle* (Paris: Seuil, 1997).

[6] Mas – apesar da admissão ocasional de valores como o reconhecimento entre os pares – o incômodo imperativo ético aristocrático de ser sempre o primeiro e ultrapassar-se era caricaturizado no contexto do capitalismo tardio, e convertido, em última instância (já que a glória também só se justificaria finalmente assim), no único valor irrefutável: mais dinheiro, dando o poder de comprar mais...

[7] Quase inconscientemente este exercício irônico de um "modo de existência" aparentemente absurdo evidenciaria um dos maiores problemas do lazer (pensado negativamente a partir da lógica hegemônica do trabalho e da produção): a dificuldade ou impossibilidade de "perder tempo". Uma formulação sagaz desta questão foi feita já há algum tempo por Jean Baudrillard: "O repouso, a distensão, a evasão, a distração são talvez 'necessidades', mas eles não definem neles mesmos a exigência própria do lazer, que é o consumo do *tempo*. O tempo livre é talvez toda atividade lúdica com a qual ele é preenchido, mas é primeiro *a liberdade de perder seu tempo*, de 'matá-lo' eventualmente, de gastá-lo em pura perda. (É por isso que dizer que o lazer é 'alienado' porque ele é apenas o tempo necessário à reconstituição da força de trabalho é insuficiente. A 'alienação' do lazer é mais profunda: ela não depende de sua subordinação direta ao tempo do trabalho, ela está ligada à IMPOSSIBILIDADE MESMA DE PERDER SEU TEMPO.)" (Baudrillard, Jean, "Le drame des loisirs ou l'impossibilité de perdre son temps" in *La société de consommation*. Paris: Gallimard, 1970, p. 238-252, p. 243-244, tradução minha).

[8] Ainda segundo Jean Baudrillard, na imediata sequência do trecho citado na nota anterior: "O verdadeiro valor de uso do tempo, aquele que o lazer tenta restituir desesperadamente, é ser perdido. As férias são esta busca de um tempo que se possa perder no pleno sentido do termo, sem que esta perda entre, por sua vez, em um processo de cálculo, sem que este tempo seja (ao mesmo tempo) de alguma maneira 'ganho'. Em nosso sistema de produção e de forças produtivas, não se pode senão *ganhar* seu tempo: esta fatalidade pesa sobre o lazer como sobre o trabalho. Não se pode senão '*fazer valer*' seu tempo, mesmo que seja fazendo dele um uso espetacularmente vazio." (Baudrillard, Jean, "Le drame des loisirs ou l'impossibilité de perdre son temps" in *La société de consommation*. Paris: Gallimard, 1970, p. 238-252, p. 244, tradução minha).

[9] Parecia, portanto, conter um grão de inquestionável verdade a conhecida proposição de Pascal de "que toda a infelicidade dos homens vem de uma só coisa, que é não saber ficar em repouso em um quarto." (Pascal, Blaise, "8. Le divertissement" in *Pensées* in *Oeuvres*

complètes – Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1954, p. 1137-1148, p. 1138-1139, tradução minha, como também a da epígrafe). Uma formulação mais ácida da inconstância e necessidade de movimento do homem está no seguinte aforismo: "*Agitação* – Quando um soldado se queixa do sofrimento que ele tem, ou um trabalhador, etc., que eles sejam colocados sem fazer nada." (Pascal, *op. cit.*, p. 1138, tradução minha).

[10] Um ponto de partida crítico possível (mas que colocaria, por sua vez, novas e inevitáveis questões práticas e morais por seu contorno basicamente negativo) seria a seguinte reflexão de Theodor W. Adorno: "Talvez a verdadeira sociedade se farte do desenvolvimento e deixe, por pura liberdade, possibilidades sem utilizar, ao invés de se precipitar, com uma louca compulsão, rumo a estrelas distantes. Uma humanidade que não conheça mais a necessidade começará a compreender um pouco o caráter ilusório e vão de todos os empreendimentos realizados até então para se escapar da necessidade e que, com a riqueza, reproduziram a necessidade numa escala ampliada. Até mesmo o prazer seria por isso afetado, visto que seu esquema atual é inseparável da industriosidade, do planejamento, da intenção de impor a sua vontade, da sujeição. *Rien faire comme une bête*, flutuar na água, olhando pacificamente o céu, 'ser, e mais nada, sem nenhuma outra determinação nem realização', eis o que poderia ocupar o lugar do processo, do fazer, do realizar, e, assim, cumprir verdadeiramente a promessa da lógica dialética, de desembocar em sua origem." (Adorno, Theodor W., "*Sur l'eau*" in *Minima moralia*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca; revisão de Guido de Almeida. São Paulo: Ática, 1992, p. 137-138, p. 138).

[11] Assim como Adorno, o pintor e pensador russo Kazimir Malevitch, no opúsculo *A preguiça como verdade efetiva do homem*, inverte a direção da finalidade na dualidade opositiva e complementar do trabalho e da preguiça (ou inércia): em vez da preguiça ser um simples meio de recomposição das forças para o trabalho, ela passa a ser a verdadeira finalidade deste: no capitalismo a acumulação de dinheiro (baseada na exploração do trabalho alheio) funcionaria como obtenção de títulos de preguiça futura, e no socialismo – com a ajuda das máquinas e da distribuição do trabalho – o trabalho deveria não ser glorificado, mas permitir apenas a sua própria redução, abrindo um espaço maior pra preguiça, que, identificada como o modo de ser de Deus (afinal, depois que criou o mundo, o que estaria Deus fazendo?), constitui a imagem da perfeição para os homens. Mas não apenas o trabalho é uma necessidade econômica a ser satisfeita para a manutenção da vida e a obtenção periódica de uma cota de preguiça, como é ele apenas que permite configurar, pela sua oposição, a preguiça enquanto algo sumamente desejável, tal como ocorre na dualidade complementar latina do *negotium* e do *otium*. Como imaginar com alguma verossimilhança a felicidade cósmica imaculada de algum humano que, como um animal que não faz nada ("*rien faire comme une bête*"), continuamente "flutua na água, olhando pacificamente o céu", e consegue não se entediar depois de algumas horas? Ou como imaginar, segundo os termos de K. Malevitch, o homem atingindo a perfeição e Deus, justamente quando chega "o momento da plena inatividade", "o momento da 'total preguiça', ou da atividade como contemplação da autoprodução"? (cf. Malevitch, K., *La paresse comme vérité effective de l'homme*. Traduit du russe par Régis Gayraud. Paris : Éditions Allia, 2013, p. 28).

Em uma época como a nossa, em que o grande fantasma é o desemprego (ou a depressão que vem com a aposentadoria), compreende-se bem a irônica solução fantástica, imaginada por H. Bustos Domecq (pseudônimo de Borges e Bioy Casares) em uma de suas *Crônicas*, de máquinas cuja função seria nada fazer ("Os ociosos"), liberando então os humanos, tão necessitados dele, para o trabalho: "Aqui vai um esboço do Ocioso (...). O monumental artefato cobre a largura do terraço que centra o ponto da usina. Assim, a olho, lembra um linotipo desmesurado. (...) seu peso se computa em várias toneladas de areia; a cor é de ferro pintado de preto; o material, de ferro. Uma passarela em escadaria permite que o visitante o escrute e toque. Sentirá lá dentro como um leve pulsar e, se aplicar o ouvido, detectará um longínquo sussurro. De fato, há em seu interior um sistema de condutos pelos quais corre água na escuridão e uma que outra pedra. Ninguém pretenderá, no entanto, que são as qualidades físicas do Ocioso as que redundam na massa humana que o rodeia; é a consciência de que em suas entranhas palpita algo silencioso e secreto, algo que brinca e dorme." (Borges, Jorge Luis e Bioy Casares, Adolfo, "Os ociosos" in *Crônicas de Bustos Domecq/ Novos contos de Bustos Domecq*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Editora Globo, 2010, p. 127-129, p. 128-129).

A ARROGÂNCIA
NOS GRUPOS

Eugène **Enriquez**

Parece-me importante precisar, antes de qualquer desenvolvimento, o sentido do termo arrogância. Este não deve ser confundido com palavras como orgulho, desdém, desprezo, sentimento de superioridade, etc. Por uma razão essencial: é o único que qualifica a ascendência sobre o outro, o rapto de sua individualidade. Arrogância significa exercer arbitrariamente um poder sobre outrem, despossuí-lo parcial ou completamente de sua característica de homem livre.

Esse termo, que parecia reservado às sociedades altamente hierarquizadas, retorna atualmente de forma importante em nossas sociedades democráticas e nos interroga sobre o seu futuro.

A arrogância ligada às sociedades altamente hierarquizadas

O fato de nessas sociedades os homens poderem dar provas de arrogância em relação a outros parece ser algo natural. O estatuto que lhes confere o nascimento, a riqueza, o mérito reconhecido e o favor dos mais poderosos permite que eles tratem os outros com condescendência (desprezando-os e humilhando-os muitas vezes), pois estão seguros de suas posições, o que lhes dá precedência sobre os outros.

Nesse tipo de sociedade, as práticas mais violentas (que chegam à tortura e ao crime), evocadas nas obras de Sade (1740-1814), são comuns. As pessoas "importantes" podem, com efeito, se deixar levar impunemente por uma libertinagem que não tem nada de leve, visto que elas não estão no mesmo patamar que o mais comum dos mortais.

Encontraremos igualmente essa segurança tranquila nas sociedades em que as mulheres não têm direito algum, ou poucos direitos, nas quais elas correm o risco de serem violentadas durante dias ou em que temem ser mortas. Naturalmente, a arrogância que contém em seu cerne a possibilidade assassina não cede sempre a esse excesso. Nas comunidades camponesas, tão louvadas (frequentemente sem razão) por Tönnies (1855-1936), existe uma hierarquia estrita das funções e, acima de todos, estão o senhor, o fidalgo provinciano e o padre, aos quais todos devem deferência, e eles fazem sentir a sua superioridade em todas as circunstâncias.

A arrogância vai se exprimir particularmente nas relações "face a face" ou nos pequenos grupos, onde é mais fácil manter tal postura, do que nas relações à distância. Nesses últimos anos, temos sido particularmente afetados pelo desdém, pela vontade de humilhação, mas, é possível, longe das observações mordazes, manter um certo limite de "estima de si". A distância tem um caráter protetor.

A arrogância, postura normalmente proscrita nas sociedades democráticas

Como a democracia é formalmente o reino da liberdade de cada um, ela não pode, em hipótese alguma (ao menos teoricamente), produzir arrogância, visto que ninguém pode abandonar a "propriedade de si" (R. Castels e Cl. Haroche).

Além do mais, cada pessoa que esteja vivendo "uma igualdade de condições" é igual a outra, ou seja, um semelhante, e não um superior ou um inferior. Sobre isso Tocqueville (1805-1859) escreveu:

> [...] os gênios mais profundos e vastos de Roma e da Grécia nunca conseguiram chegar a essa ideia tão geral e ao mesmo tempo tão simples que é a similitude dos homens. Nos povos aristocráticos, cada casta tem suas opiniões, seus sentimentos, seus direitos, seus costumes, sua existência à parte... os semelhantes são vistos somente nos membros de cada casta... quando, ao contrário, as classes são mais ou menos iguais em um povo... cada um pode julgar, em um momento dado, as sensações de todos os outros; cada um dá uma olhada rápida sobre

> si mesmo; isso basta. Não há, portanto, miséria que não se conceba sem pena e cuja extensão não seja mostrada por um instinto secreto (TOCQUEVILLE, ANO, p. 171-174).

Assim, Tocqueville mostra que a compaixão se torna um elemento central das sociedades democráticas, pois ela está ligada à maneira segundo a qual cada um é afetado pelo que acontece com um outro pouco diferente de si mesmo.

Além disso, ele observou que os Americanos não viviam somente como iguais, mas também como indivíduos que buscam a companhia de outrem, tanto nas relações bilaterais quanto nos grupos que eles forjavam em todas as circunstâncias, como se o fato de serem reconhecidos como "sujeitos" devesse levá-los, necessariamente, não a cultivar sua singularidade, mas, ao contrário, sua similitude, seu conformismo, criando comunidades onde cada um se sentisse confortável.

Como ele ressalta, a república não deve ter lutado, como na Europa, contra o princípio monárquico. O que explica a preeminência da sociedade civil sobre o Estado. Ora, para que haja sociedade civil é preciso que ela seja o produto "de crenças semelhantes e de ações comuns resultando da similitude dos sentimentos e da semelhança das opiniões".

O contrário sobreveio na Europa. O que explica a tentativa revolucionária constante nos países europeus, que devem sempre se opor à tendência dos chefes a recriar Estados hierarquizados e promover arrogância, orgulho e humilhação. Certamente, o quadro desenhado por Tocqueville é um pouco idealizado. Contudo, em suas linhas gerais, ele continua sendo pertinente.

O que precede faz-nos compreender melhor as razões pelas quais a psicossociologia se desenvolveu inicialmente nos Estados Unidos.

A psicossociologia como construção do grupo em que cada sujeito é respeitado como igual a qualquer outro

Trata-se aqui simplesmente de mostrar que o projeto da psicossociologia conforme ao ideal americano é amplamente difundido na Europa, em particular, e que ele visa estabelecer uma democracia real entre todos os indivíduos que participam de agrupamentos diversos.

Os americanos se deram conta de que havia desigualdades "sociais" e que estas podiam ocasionar formas de superioridade (de arrogância) inaceitáveis pela população. Um despotismo sutil pode se estabelecer a partir da produção e da posse das riquezas. Eles fizeram essa constatação ao mesmo tempo que os europeus. Mas, ao passo que estes deram um lugar essencial à transformação das estruturas sociais, os americanos voltaram-se para uma mudança das "subjetividades" e das "relações humanas".

Como é impossível transformar todo o mundo, os psicossociólogos fizeram, sob a impulsão de Kurt Lewin (1890-1947), o projeto de formar "agentes de mudança" que levariam outras pessoas a adotar atitudes mais compreensíveis em relação a seus colaboradores. A psicossociologia se estabelecia como um método e uma ética "de aprendizagem da democracia".

A invenção e a difusão do "*training group*", pelos alunos de Lewin, foram o elemento dinâmico dessa psicossociologia democrática que favorecia, nos indivíduos, um novo questionamento de suas "conservas culturais" (expressão de J. L. Moreno / 1889 -1974), uma exploração de seus sentimentos negativos e a passagem progressiva para sentimentos positivos entres os membros do grupo e a tomada de decisões coletivas pertinentes. Consequentemente, toda arrogância de uma ou várias pessoas devia ser (teoricamente)

definitivamente banida.

O movimento não diretivo de Carl Rogers (1902-1987) foi ainda mais longe. Ele privilegiou a expressão das emoções a fim de favorecer uma melhor "compreensão" entre os membros do grupo. Assim, estes serão levados a se libertar das atitudes "avaliativas", consideradas como um bloqueio a uma verdadeira comunicação, e de comportamentos de desconfiança em relação a outrem, cuja diferença é sempre propensa a provocar angústia e medo. Eles poderão, consequentemente, escutar melhor uns aos outros, desenvolver sentimentos amicais e facilitar a tomada de decisões coletivas pertinentes.

Atualmente, os psicossociólogos, sobretudo ingleses e franceses, são menos "ingênuos". Eles se deram conta de que os sentimentos exprimidos não eram os únicos a irrigar os grupos e que era indispensável levar em conta interesses em jogo, que podem gerar conflitos estruturais, e astúcias do inconsciente, que podem fazer prevalecer as pulsões destrutivas sobre a pulsão de vida.

Além disso, como os "institucionalistas" enfatizaram, é necessário se preocupar com a maneira pela qual as instituições (nas quais os grupos agem) foram instauradas, se transformam ou perderam sentido [*vider de l'intérieur*] (Nietzsche) e também com as normas que elas promulgaram.

O fato de se colocar pessoas em grupo não culmina obrigatoriamente numa melhor compreensão mútua nem no desaparecimento de manifestações de arrogância nem tampouco em decisões ideais.

O que nos dizem as sociedades "arcaicas

Claude Lévi-Strauss (1908-2009), em seus estudos sobre as tribos indígenas do Brasil, as comparou a "relógios", ao contrário de nossas sociedades, que funcionariam como "máquinas a vapor". Essas sociedades "selvagens" são, portanto, pouco instáveis, elas vivem mais sob o registro da reprodução (dos mitos e dos ritos, do modo de divisão do trabalho entre os sexos, da atribuição de status particulares, por exemplo: Xamã) do que sob o registro do movimento. Logo, elas **têm poucas decisões a tomar.** A maior parte do tempo elas contam com os costumes, com os gestos e com as palavras que tão bem escandiram a sua existência.

Quando, excepcionalmente, ela tem que tomar decisões, a comunidade dos homens se reúne e se põe a falar, a trocar palavras o tempo que for preciso para que se chegue a uma decisão coletiva ou, ao menos, a uma decisão aceitável pelo conjunto dos membros. Quando ela tiver conseguido criar um "estado de unanimidade" (Lévi-Strauss), ela poderá estudar lucidamente o problema que os reúne (por exemplo: mudança de território) trocando argumentos racionais. A decisão final será, então, aceita e colocada a trabalho pelo conjunto da comunidade.

P. Clastres (1934-1977) dará continuidade à obra de Lévi-Strauss. Ele mostrará em *A sociedade contra o Estado*, que as tribos brasileiras por ele estudadas **não conhecem o Estado porque são visceralmente contra todo poder transcendente separado**. O chefe não comanda, ele tem apenas um "dever de palavra". O que ele diz é perfeitamente conhecido de todos. Assim, quando fala, ele quase não é escutado. O discurso do chefe se resume a lembrar os mitos da tribo, a evocar seu nascimento, seus costumes e a dizer que os membros das tribos devem continuar a viver como os seus ancestrais. Ele [o chefe] **não deve trazer nenhum elemento novo ao seu discurso.** Ele não passa de um recitante da gesta de seu povo.

Em seu artigo "O infortúnio do guerreiro selvagem", P. Clastres, que mostrara anteriormente o caráter agonístico das comunidades primitivas, se interroga sobre o grupo de "guerreiros" que possui, no interior da tribo, o estatuto mais elevado e que, no entanto, quase não é procurado.

A razão disso é simples: para que o guerreiro seja admirado, é necessário que ele realize feitos extraordinários sozinho. Ele deve ir de façanha em façanha, das mais fáceis (matar um inimigo e escalpá-lo) **às** mais temerárias (atacar sozinho uma tribo em seu território). Assim, tendo que se superar sempre, o guerreiro sabe que, um dia, contra inimigos reunidos, ele só poderá ser morto. Ser um guerreiro, diz Clastres, **é** ser um "ser-para-a-morte". Ele poderá, talvez, dar provas de arrogância enquanto for aclamado. Mas, ele pagará um preço alto por isso. Compreende-se, então, por que o estatuto de guerreiro **é pouco** invejável.

Assim, vemos que, nessas tribos, ninguém, nem chefe nem guerreiro, pode se instalar numa posição constante de superioridade ou manifestar arrogância (exceto excepcionalmente). Os membros da tribo são membros de um coletivo. Eles não devem se esquecer disso.

Para melhor compreender os casos em que a arrogância pode se manifestar é preciso explorar, inicialmente, as origens da arrogância.

As origens da arrogância

A) As origens psicológicas

1. A mônada psíquica

O *infans* (a criança antes da fala) pode ser caracterizado como um ser habitado por um "sentimento oceânico", pois ele não distingue o dentro e o fora, o que, consequentemente, faz com que ele não conheça os limites de seu corpo, do qual, aliás, ele não tem consciência. Ele funciona como uma "mônada psíquica" (Castoriadis / 1922-1997) centrada em suas sensações de prazer, quando seus educadores se ocupam ativamente dele, colocando-o no centro do mundo, e em suas sensações de desprazer, de dor psíquica e física, quando se sente abandonado, jogado num universo hostil.

O *infans* quer tudo imediatamente. Ele tenta viver a "onipotência" sobre um fundo real de total impotência, na medida em que a criança [*petit d'homme*] não tem a possibilidade de cuidar de si mesma. Quando ele começa, progressivamente, a estabelecer "relações objetais", permitindo que a palavra de outrem o penetre, ele passa a compreender que não é o centro do mundo e que, para existir, precisa do outro, com o qual poderá se identificar, [outro] que tem seus próprios desejos e que pode reconhecê-lo ou neg**á**-lo. Termina assim o sentimento de onipotência, ainda que isso leve tempo. Antes disso, a criança ter**á começado a forjar** para si um "eu ideal", resto da onipotência suposta que se atenuará ou se apagará durante a sua vida, mas que pode permanecer solidamente ancorada em alguns (como os "homens de poder"). Podemos até mesmo nos perguntar legitimamente se esse desejo de onipotência desaparece nos comuns mortais. Entretanto, na maioria dos casos, a passagem pelo "estádio do espelho" (Lacan / 1901-1981) irá favorecer, na criança, por antecipação, a percepção de seu corpo unificado, o reconhecimento do outro e pelo outro, e o estabelecimento de um narcisismo temperado, um "narcisismo de vida" (A. Green / 1927-2012) necessário para viver sem "Ego grandioso", mas com estima de si.

Dessa forma, os homens que não renunciaram **à fantasia** e ao desejo de onipotência serão sempre levados a atitudes de arrogância em relação a outrem, em particular àqueles que em seus países são considerados "subalternos".

2. O homem, ser do excesso

Podemos ir mais longe ao consideramos as obras de Sade e Bataille (1897-1962). Sade proclama veementemente: os libertinos se conduzem como "Deuses". Assim, eles são capazes de decretar suas próprias

leis, que são leis apenas de seu desejo de onipotência e de volúpia contínua e que implicam a transformação dos outros em simples instrumentos de um gozo perverso.

Sade é um verdadeiro romancista kantiano. Ora, o objeto da razão **é,** para Kant (1724-1804), o único entendimento que rejeita todas as crenças e que é sistemático. O sistema deve ser mantido em harmonia com a natureza, da qual nos tornamos mestres somente ao obedecê-la. Seus princípios são esses da conservação de si. Para ser operante, o sistema deve permitir o cálculo, pois o cálculo é o elemento indispensável para a constituição de uma ciência. A razão emitirá apenas argumentos provados logicamente ou experimentalmente, jamais contaminados por sentimentos. A sequência dos princípios decorre logicamente daí. Se, [por um lado], podemos ver seres livres, [por outro], ninguém jamais viu seres iguais. Embora a razão seja o bem de todos, cada um a utiliza ao seu modo.

Assim, os homens são desiguais por natureza e se nem sempre eles são capazes de se referir à razão e de dispensar as paixões, é normal que os mais duros, aqueles que não são "perturbados pelas emoções e as paixões" governem, explorem e até matem aqueles que têm almas fracas.

Se forem livres, os homens podem querer aceder a uma liberdade total, não renunciar a nenhum de seus desejos e gozar constantemente por todos os meios. Eles são livres também para se vender a quem pagar mais e, desse modo, entrar no reino da "venalidade generalizada".

Assim, sendo livres, todos os homens podem se elevar à altura dos libertinos e se permitir todos os excessos. Para Sade, ser republicano **é estabelecer, é** aprofundar as desigualdades entre os homens fortes, racionais e os homens fracos e sentimentais. É da natureza do homem tudo querer. O homem não é um ser submisso, o ser submisso não é um homem.

Não teríamos citado Sade se ele **não tivesse sido um "profeta"** dos tempos atuais, quando se desenvolve a arrogância mais pura dos homens mais ricos em relação aos mais pobres. Warren Buffet, terceira fortuna do mundo, diz: "Não há luta de classes, há uma guerra de classes. É a guerra dos ricos contra os pobres e os ricos estão vencendo". Não se pode ser mais claro. Os "ricos" estarão (ou já estão) em condições de dominar, explorar, matar psiquicamente e às vezes fisicamente aqueles que são menos iguais a eles mesmos, a riqueza em nosso mundo vem substituir a "libertinagem" desmedida do mundo de Sade.

Embora fascinado por Sade, G. Bataille **não pronuncia o mesmo discurso. Certamente,** ele também considera o homem um ser excessivo, mas, para ele, o excesso tem no horizonte a perda, o dispêndio, a ruina, a orgia, a falta. O homem é um ser que deve "soltar as amarras", se "consumir" e viver "um erotismo que é a aprovação da vida até à morte". Durante toda a sua vida, Bataille deu provas de uma lucidez e honestidade profundas. Ele quis ser tudo, mas no déficit, no inútil, no dispêndio. Na época da *Acéphale* (sociedade secreta) ele quase chegou a se sacrificar fisicamente para selar o pacto comunitário. Ele nunca teve indulgência por aqueles que se acreditavam superiores. À razão ele opôs a paixão; à riqueza, o dom; ao poder, a perda, a insuficiência. Como Sade, ele mostrou que o homem quer tudo, que ele é uma "mônada psíquica" obcecada pela onipotência; porém, ao contrário de Sade, [Bataille] mostrou que esta última só pode levar à catástrofe quando é posta em prática.

Em definitivo, se o homem sonha ser Deus, ele deve se contentar em ser um homem "dentre os homens" (Sartre), vivendo em instituições duráveis fundadas, como ele, na aceitação da "autolimitação" e repudiando a arrogância, que não pode senão criar um mundo mortífero.

B) As origens sócio-históricas

1. O dinheiro, a posse das riquezas

As sociedades democráticas viram o retorno da hierarquia. Sade já havia previsto que a tendência geral das sociedades era recriar hierarquias que repousam no poder do dinheiro e da produção industrial. Ele havia mostrado a homologia entre a produção de sentimentos e de prazer no século XVIII e a produção de instrumentos, de máquinas e de mercadorias. Os mestres estariam, portanto, aptos a colocar suas paixões ao serviço da produção industrial e da criação de riquezas.

No século XX, Claude Lévi-Strauss tenta dar uma forma invariante a essa intuição. Não se pode, segundo ele, haver sociedades funcionando como "máquinas a vapor" sem que elas instaurem um ou mais "intervalos diferenciais". O triunfo do capitalismo no século XIX ia dar razão a todos aqueles que viam que a base da hierarquia seria a possessão de riquezas. Para alguns, o dinheiro e os lazeres, para outros, o trabalho. Basta nos referirmos ao que escreviam Engels (1820-1895), Marx (1818-1883), Saint-Simon (1760-1825), etc., para compreender que o reino do dinheiro seria o mais terrível dos reinos. Depois do século XIX, as desigualdades entre classes assim como as desigualdades entre nações só fizeram prosperar e a arrogância se legitimar. Pois, como considerar como semelhantes os pobres, os sem-domicílio, os miseráveis que vivem nas ruas ou os "assistidos"? Consequentemente, diminuíram-se as medidas de proteção social que permitiam que os "indivíduos por falta" não fossem "desfilhados" (R. Castel).

2. A classe atribuída pela sociedade

Em certos casos, contudo, a riqueza não basta. Ela poder ser combinada com uma classe oficial (ou implícita) para estar em condições de provocar submissão e deferência. Desse modo, as "grandes famílias" que, graças às heranças acumularam grandes fortunas, não são admiradas apenas por sua riqueza, mas pela duração dessa riqueza que lhes forneceu o equivalente em títulos de nobreza. Da mesma forma, pessoas de alto nível que perderam parte de sua fortuna conservam um lugar privilegiado na hierarquia social.

Pode-se constatar também que algumas pessoas provenientes de "meios simples ou médios" puderam, pelo *mérito de* uma carreira brilhante, chegar a ocupar funções que fazem esquecer suas origens modestas. Esse caso é mais raro e mais ambíguo (exemplo: o presidente Pompidou).

Acrescentemos que, algumas vezes, pessoas que tiveram uma vida marginal, habitualmente reprimidas, originárias da "ralé" [*bas-fonds*], emergem de repente e vêm tomar um lugar invejável na sociedade policiada. Marx percebeu muito bem que a alta sociedade não passava do espelho "de antigos bandidos, traidores, mafiosos e uma apetência particular em relação a ela. Sendo assim, quando os indivíduos conseguem obter um certo nível na escala social, eles cedem frequentemente à tentação de olhar de cima e explorar seus antigos correligionários.

3. A referência ao sexo

De modo geral, em todas as sociedades, os homens minoraram o papel das mulheres. As expressões arrogantes não faltam. Mas essa arrogância, atitude central, é pouca coisa quando comparada à posição verdadeiramente desvalorizada que é dada às mulheres em certos países.

Quando as mulheres são arrogantes em relação aos "inferiores", homens, outras mulheres, é porque possuem riquezas, porque têm um nível elevado na sociedade ou porque sabem utilizar os recursos de seus charmes (que lhes ensinaram a cultivar) para manipular ou seduzir os outros.

4. A dificuldade de pensar um mundo sem chefe, sem poder separado

Seremos breves quanto a essa dificuldade, pois ela foi frequentemente explorada com muita propriedade

por analistas do poder. Quatro elementos entram aqui em jogo: (1) somente os atributos primitivos constituem comunidades, sociedades sem Estado. Todas as outras sociedades são sociedades de Estado, portanto, com poder separado. (2) O reforço de todos os Estados durante os séculos XX e XXI ocasionou uma grande quantidade de poderes e a construção de novas hierarquias. Pode-se verificar, assim, uma miríade de poderes que se sobrepõem e que por vezes se misturam. (3) A complexidade do desenvolvimento das grandes empresas favoreceu a criação de uma série de níveis na grande empresa (recentemente, a inflação burocrática diminuiu) que mesmo quando ela se inclina a tomar decisões coletivas, sua tendência é de endossar a responsabilidade de uma só pessoa. Os grandes, os médios e os pequenos chefes pululam e todos mostram ter ciúmes de suas parcelas de poder. (4) O fato de ter aparecido, no século XX, "grandes chefs" amados, exaltados e, em seguida, negados, rejeitados, acostumou-nos com um mundo de chefes, e não com um mundo que caminha para a auto-gestão.

A arrogância descerá na escala hierárquica. Pode-se constatar empiricamente que são os grandes chefes que tratam os outros (o nível diretamente subordinado) com comiseração ("meus homens", "meus colaboradores"); da mesma forma, são os pequenos chefes que esmagam com seu desdém os poucos empregados que estão sob as suas ordens.

Assim, tanto as origens psicológicas como as origens sócio-históricas nos indicam que a arrogância pode se manifestar em todas as sociedades e em qualquer momento da história.

Os grupos arrogantes

Mas nem todos os grupos são arrogantes e nem todos os grupos são arrogantes em relação aos mesmos grupos. É preciso que examinemos as condições que favorecem a emergência da arrogância.

A) Os grupos que incitam a irrupção da arrogância em relação a outros grupos

O critério é simples: mais um grupo se fecha, e mais ele pensa ser dirigido por um homem (ou um grupo) encarnando a verdade, mais ele tende a recalcar as questões que o colocariam em perigo e mais ele terá tendência à arrogância.

Os grupos mais arrogantes se apoiam:

1) Na religião

Os adeptos ortodoxos das religiões do livro (Judaísmo, Cristianismo, Islamismo) são particularmente arrogantes, visto que acreditam possuir todas as respostas para todas as questões, uma vez que elas estão inscritas nos livros sagrados ou são fornecidas pelos sábios que souberam comentar, interpretar e completar tais obras (rabinos célebres, concílios, eremitas). Quando as religiões "instaladas" parecem não mais responder validamente aos problemas atuais, as seitas com seus profetas e gurus farão o revezamento. Elas se mostrarão mais arrogantes do que as religiões codificadas, pois elas não comportam senão os eleitos que foram convertidos e que estão prontos a morrer por elas.

2) Na ciência

A ciência em nosso mundo positivista é a referência absoluta. Os pesquisadores (os bons e os menos bons) são chamados a se pronunciar sobre os mais variados temas. Mesmo que eles desenvolvam teorias opostas, o grande público, incapaz de compreender os meandros da pesquisa científica, tem fé absoluta em seus dizeres.

E apesar de todas as críticas atuais da ciência, o homem comum não está pronto a renunciar às suas ilusões.

3) Na ideologia

A ideologia é preocupante somente quanto se apresenta como ciência ou como religião, quando lhes tomam emprestado a sua "verdade incontestável". Se é normal que um ser humano tenha uma ideologia (uma maneira de pensar e de sentir), é igualmente normal que ele evolua, que se coloque em questão. É o que o ser arrogante não pode suportar, uma vez que ele estima ter sempre razão.

4) Na competência

Embora vaga, a noção tem serventia diariamente. Assim, peritos serão ouvidos religiosamente. Ora, não é por que se é competente que não se pode dizer "asneiras em seu campo de competência, ainda mais que esta é sempre questionada pela invenção de novas tecnologias e de novos métodos.

5) Na encenação [*mise en scène*] nos grandes grupos

Nas manifestações, nas "grandes missas laicas", o corpo de cada um desaparece na multidão, [que é] o único corpo aceitável. Dessa transformação, o chefe não é o único a tirar proveito ao seduzir a multidão. Os homens comuns [*petits hommes*], transfigurando-se de repente num grande corpo coletivo, estão certos de deter a verdade que se exprime em slogans. O grande grupo pode, então, dar provas de arrogância em relação a outros grupos que não souberam ouvir "a palavra da verdade".

De toda forma, tanto nos grandes grupos como nos pequenos grupos certos de deter a verdade, manifesta-se o espírito tribal, isto é, o conformismo mais absoluto. Ora, como diz Devereux (1908-1985), fiel a Freud (1856-1939), que observara no nível das nações a existência de um "narcisismo das pequenas diferenças": "Se não formos um habitante de Esparta ou de Atenas, um capitalista ou um proletário, estaremos muito perto de não sermos grandes coisas, e talvez de não sermos nada mesmo".

Esses momentos de fusão, de "ilusão grupal" (D. Anzieu / 1923-1999) são, às vezes, somente momentâneos. Pode haver, nos grupos, uma tomada de consciência. Mas ela é sempre difícil, pois, como diz R. Kaës, os grupos evitam frequentemente os problemas inquietantes que poderiam ameaçar sua bela unidade instaurando um "pacto denegativo" que assim os protege de tomadas de consciência dolorosas.

B) Os grupos sobre os quais se exerce a arrogância

Grupos privilegiados suscitam a arrogância. Nós os mencionaremos brevemente.

1) As mulheres

A arrogância de muitos homens em relação às mulheres pode ser sem limites. Como diz um provérbio árabe: "Bata em sua mulher todos os dias, se você não souber por que, ela sabe". Observemos apenas que depois que as mulheres acederam à cena da grande e da pequena história, os atos agressivos em relação a elas se multiplicaram.

2) Os povos ditos "inferiores"

Cf. Os textos de Yves Déloye e Stella Bresciani

3) As outras nações

A globalização (fracassada) culmina num julgamento negativo generalizado entre as nações. Os grandes organismos internacionais e as grandes agências de avaliação de riscos não deixam de contribuir com essa difamação. O que explica as tentativas de fechamento em si mesmo ou de desprezo pelos outros.

4) As pessoas precarizadas ou de poucas posses e as pessoas em dificuldade

Cada vez mais, as pessoas em estado de precariedade ou ganhando pouco (a plebe), os desempregados, os que estão à procura de emprego suscitam irritação e os poderes públicos tendem a retirar delas as proteções sociais que lhes permitiam ter um papel de cidadãos.

Ao concluir, podemos fazer somente uma constatação. A arrogância não tende a desaparecer, ela tende, ao contrário, a se estender, pois entramos na era do triunfo da desconfiança e do salve-se quem puder. O egoísmo cresce, o pensamento está moribundo, a intolerância tende a se instalar. Como já disse o austríaco Karl Kraus (1834-1936), antes da Primeira Guerra Mundial: “Estaríamos assistindo aos últimos dias da humanidade”?

Traduzido do francês por: Yolanda Vilela

Referências:

CLASTRES, P. *A sociedade contra o estado* [1974]. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

CLASTRES, P. O infortúnio do guerreiro selvagem [1980]. In: *Arqueologia da violência.* São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique,* tome II. Paris: *É*ditions, p. 171-174.

O FATO ARROGÂNCIA, FONTE DO ATO JURÍDICO

Geneviève **Koubi**

Professora de Direito Público,
Université Vincennes Saint-Denis (Paris 8),
CERSA-CNRS UMR 7106 (Paris 2)

1. A arrogância coloca-se, exprime-se, afirma-se, independentemente se ela está sujeita a sua recepção individual, coletiva ou social. Nas ciências humanas e sociais, a abordagem moderna da arrogância repousaria sobre a formação das sociedades liberais e individualistas, pelas quais o domínio próprio torna-se a propriedade de si,[1] em seguida a visibilidade de si.[2] Nas ciências jurídicas, a arrogância pareceria evocar o abuso, o abuso de *poder*, de *autoridade* e de *direito*, o que constituiria em se apoiar na arrogância oriunda dos exageros ou dos excessos. A arrogância seria, então, desmedida e desproporção.

A noção de *abuso* reside nos desequilíbrios das relações de dominação/subordinação que podem suscitar ou atiçar, indo do excesso de poder[3] às diversas formas de assédio.[4] Composta no entorno de costumes feitos de uma posição, de um direito, de um poder, o abuso é um excesso das convenções e regras, da normalidade e da razoabilidade – assim que o Código Penal descreve o abuso dos fracos e ignorantes,[5] da confiança,[6] da posição dominante ou da dependência econômica.[7]

O *abuso de poder* se estende do exercício excessivo de um poder pela autoridade – qualquer que seja – que, no entanto, dispõe de maneira legítima a faculdade de dominação que lhe é atrelada se sua prática restringe-se aos limites ditos razoáveis. Na cena político-administrativa, o abuso de poder é distinto do abuso de autoridade.

O abuso de poder é alteração, o *abuso de autoridade* é transgressão. O abuso de poder traduz o espaço existente entre o *discricionário* e o *arbitrário*, o primeiro permite utilizar a margem de apreciação misturando objetividade e subjetividade ao risco de injustiça; o outro é a expressão de uma escolha repleta de parcialidade e inquietude.[8] O abuso de autoridade é determinado à luz de garantias de direitos e liberdade de que gozam os cidadãos. De uma parte, ele designa as violações a esses direitos por um órgão ou por aquele que exerce uma função pública;[9] por outro lado, assinala a inércia desse órgão ou a indiferença desse titular face às medidas privativas de liberdade.[10]

O *abuso de direito* se coloca como o exercício 'anormal' de um direito pelo seu titular. Ele pode significar um desvio de finalidade de um procedimento. Ele pode aparecer em todo o campo, no direito fiscal como no direito social, durante uma ação na justiça como na ocasião das relações contratuais. Ele consiste em uma falha, uma infração que é sancionada tanto no plano civil como no plano penal. Ele pode interessar o comportamento que se inscreve no limite da fraude como nos modelos reivindicados de uso da força, ou até nas armas sob o caráter indevido de legítima defesa.[11]

Esses excessos são aqueles que um enfoque jurídico da arrogância pressupõe. Ora, na medida em que "não existe arrogância, mas arrogâncias que se consagram e que são a repetição da mesma, variando segundo as situações, os tons pelas quais ela se exprime",[12] as pistas para a reflexão aqui propostas no campo do direito público não contribuem ao discernimento da noção entorno das atitudes ou de inclinações.

2. Para Philippe Malaurie, "aquilo que salta aos olhos acerca de nosso direito contemporâneo não é um direito de humildade, ele é recorrentemente repleto de ambições orgulhosas, de excessos inflados de arrogância, tornando-o difícil de conhecer e de dominar o real: em seu orgulho, ele se torna cego e conduz ao caos."[13] Essa apreciação coloca em evidência as pessoas, enquanto as situações, os *fatos*, a origem de ditas em direito, atos jurídicos e decisões judiciais, mesmo que realizadas pela arrogância, não são por esta causa repudiadas ou culposas.

No direito público, o peso da autoridade é de natureza política, implicada no jogo estratégico de domínio. Se, em um espaço democrático construído a partir de um conceito de *igualdade*, suas posturas arrogantes parecem manifestar um *desprezo pelo direito,* o que poderia ser de *aparência.* Seu objetivo primário é a emissão de

disposições jurídicas. São assim os *atos* jurídicos derivados dos *fatos* de arrogância que retêm a atenção. Distinções devem, então, ser feitas entre as instituições, os organismos, as corporações, as pessoas segundo o lugar que eles ocupam no funcionamento do sistema político, jurídico ou social. Contudo, desde o instante em que uma apropriação ilícita do poder de edição de atos – de forma – jurídica é detectada, esses atos adquirem uma qualidade normativa ou prescritiva. A coerção, inerente ao discurso jurídico, realça certamente a força do direito,[14] mas, mistificando, ela é também a presunção da aparência.

I – O 'direito à arrogância' dos governantes: o ato de governo.

3. A *saisie* dos comportamentos revelatórios de um poder exorbitante, de um ascendente excessivo, de uma autoridade extrema, tem sua fonte nos instrumentos jurídicos que condenam a *tirania.* Se o valor acordado à noção de 'justiça social' é uma das fases fomentadoras de revoltas e revoluções, nas sociedades democráticas contemporâneas a via privilegiada pela qual se passa a mudança, articula-se em torno das leis e regulamentos. A construção de um Estado de Direito, que respeita os direitos humanos, realiza-se pelo direito.

Ora, mesmo nos Estados democráticos, o respeito do direito e dos direitos é repleto de nuances, mais ou menos sutis, que fazem referência a um conjunto de reflexos ou de respostas, que vão de uma suficiência pesada de superioridade para com as populações ou os indivíduos até uma insolência forte de uma resistência a toda forma de autoridade. A localização dessas configurações pouco importa, os governantes podem ser tão arrogantes quanto seus oponentes, qualquer que seja sua respectiva estratégia.

Ora, todo poder instituído dispõe de um *direito à arrogância.*

4. O direito à arrogância de que dispõe os detentores de um poder registrado nos *arcanos* políticos, administrativos e sociais, é estabelecido não segundo os lugares adquiridos, mas segundo as qualidades orgânicas. Estas, enquadradas por normas constitucionais ou legislativas, as atividades de decisão dos órgãos governantes são a fonte de atos de arrogância quando são extraídas da gama do direito e quando, apesar dessa diferença, elas são confirmadas por juízes – constitucionais, administrativos ou judiciários. Discutir sobre a arrogância do poder significa identificar uma arrogância decisional legítima e discernir os atos e comportamentos de arrogância que se encontram no limite da lei. A *arrogância do poder* evolui em um registro indo da *arrogância de decisão* – legal ou legalizada – a uma arrogância *exactionnelle* – ilegal ou proibida.[15]

Mesmo legítima ou autorizada, uma vez que ela quebra as linhas de força da noção de democracia, pois mantém a distância entre os cidadãos e as instituições políticas, a arrogância deve ser sancionada. Não é sempre o caso da doutrina do consenso[16] que a noção de interesse geral[17] interfere, tolerando assim o poder dos governantes de dizer e fazer a despeito ou para além da lei.

5. A noção de *ato do governo*[18] pode sustentar uma ilusão de um direito à arrogância por parte dos órgãos do poder. Esquematicamente, um ato do governo que, emanando de uma autoridade do poder executivo, é reconhecido pelos juízes como um ato jurídico dotado de uma "imunidade jurisdicional". Ato que beneficia desta presunção irrefutável de legalidade, que produz efeitos de direito sem que seja possível examinar as razões e as conseqüências. É um ato que se encontra na *razão de Estado.*[19]

Inicialmente, a noção de ato de governo era invocada para todo ato editado por uma autoridade estatal dentro de um objetivo estritamente político, esta percepção não é totalmente abolida. De uma parte, os autores dos atos de governo são os órgãos intitulados – o Presidente da República, o Primeiro Ministro, o Ministro das Relações Exteriores, principalmente. Por outro lado, essas áreas mencionadas apresentam um caráter político ou dizem respeito às relações entre os poderes públicos. Assim, "as decisões correspondentes às questões

políticas não são submetidas ao judiciário, porque não existe parâmetro jurídico de referência para operar como um controle; porque o Constituinte pode escolher deixar os poderes políticos livres para decidir; porque eles refletem, em última análise, o poder discricionário dos órgãos constitucionais. Nessas condições, é claro que o juiz, fosse ele juiz constitucional, não saberia, sem exceder a esfera propriamente jurisdicional de suas atribuições, conhecer as questões políticas. Ultrapassar esses limites seria, de fato, para o juiz, desempenhar um poder de decisão política que a ordem jurídica reconheceu que cabe somente ao órgão competente analisar o ato objeto do controle."[20]

A noção do ato de governo foi, então, construída por juízes que, recusando-se em realizar ato de arrogância, deixaram o campo livre para a arrogância das instituições do poder. Sua particularidade, ainda, é conceder aos atos de força política do poder executivo uma qualidade de segurança jurídica, colocando-os fora do alcance das jurisdições.[21] Os atos de governo são atos políticos transmutados em atos administrativos "insuscetíveis a serem discutidos pela via contenciosa."

6. A área do ato de governo é variável. A fim de não acordar poder público a uma grande latitude, o juiz administrativo tem procurado o limitar, a evolução jurisprudencial traduz uma resistência do juiz às arrogâncias dos governantes. Ela se compreende em relação ao aprofundamento do pensamento democrático e da determinação de um direito a um recurso efetivo.[22] Mas os esclarecimentos elaborados pelos juízes não conseguiram neutralizar o escopo desses atos.[23] Esses atos são abordados como sendo derivados das atribuições conferidas pelas constituições aos detentores do poder executivo.

A noção de ato de governo agrega, assim, a aplicação de disposições constitucionais, as vezes controvertidos, destinados a atribuir plenos poderes aos chefes de Estado ou de Governo,[24] a deixá-los decidir sobre a nomeação do primeiro ministro, da dissolução de assembléia parlamentares,[25] a oportunidade de deposito de projetos de lei diante das Assembléias.[26] Na França, ele domina as área do pensamento 'reservadas' aos atores do poder executivo, ao chefe de Estado para as relações internacionais,[27] ao governo para a condução da política da nação.[28]

A noção continua substanciada em abordagem jurídica do poder como da arrogância. Talvez seja essa uma das razões pelas quais a "teoria dos atos de governo constitui uma das matérias mais controvertidas do direito administrativo".[29] O que não impede que a arrogância dos dirigentes seja ratificada. Ela participa da organização do mundo do direito "porque o direito é o exercício do poder e que, em primeira vista, o exercício do poder será antinômico à humildade".[30]

7. O exercício efetivo do *direito à arrogância* não saberá, no entanto, justificar as pretensões dos poderes públicos a restringir os direitos coletivos (greves, manifestações de rua, reuniões), nem absorver as coisas da vida privada em ladainhas comportamentalistas ditadas pela industrialização de produtos de consumação (saúde, educação, alimentação, cultura).

A arrogância de privilégios está transmutada em uma *arrogância do interesse geral* que funda o direito à arrogância dos governos. Sob o efeito de diretivas que contabilizam as despesas públicas, desde o fim do século XX, essa arrogância do interesse geral se desloca para uma *arrogância de interesses econômicos*. A passagem semiótica dos privilégios aos interesses econômicos, marcadores do liberalismo político e econômico dominante, densifica o dogma da competividade dentro da fábrica de interesse do Estado. A extensão contínua no espaço econômico das sociedades liberais faz com que as dimensões atribuídas à noção de *gouvernance* invistam por sua vez no terreno da injustiça ...

II – O "direito de arrogância" dos servidores: *os funcionários de fato*

8. O paradoxo da arrogância se desenvolve na refração contínua do olhar; de certa maneira, ela "evoca somente o ponto de vista daquele que ressente e se vê como vítima"[31] ou daquele que, provável a reconhecer, admite se submeter. Ora, a arrogância não é abordada pelas ciências jurídicas nos termos do *ressentimento* mas freqüentemente seguindo um método de qualificação jurídica que, usando os standards de normalidade, afasta as sensações ou sentimentos. Para atribuir um sentido, seja para condená-la ou justificá-la, colocar na perspectiva jurídica, a arrogância retém as formas e as razões do exercício do poder, os motivos do ato de poder. Que seja a expressão de uma postura (governo), da realização de uma função (direção), da execução de um missão (atribuição), da manifestação de uma posição estatutária (comando), de uma capacidade ou de uma aptidão (habilitação), a arrogância pode ser certificada, apoiada, seus efeitos podem ser ratificados pelo ordenamento jurídico.

Os 'fatos' ou/e 'atos' de arrogância são assim acolhidos como participantes da construção da ordem social ou jurídica. Pois, a apreensão da noção de arrogância no direito público não visa sistematicamente os poderosos, governantes e órgãos de autoridades. No que os tange, as ilustrações imperam, seja na organização ardilosa de plebiscitos pelos quais as disposições constitucionais consagradas ao *referendum* por um Presidente da República da França ou de pretensões da União Européia a se atribuir competências que o tratado não lhe outorga, por exemplo em direito de família ou em matéria econômica e social. Em uma parte, composta pelos *fatos de arrogância à origem de um ato jurídico,* a representação da arrogância tocaria servidores e funcionários do Estado, às vezes subordinados aos seus ditames, que captam ou tentam distribuir uma função que eles não possuem. Mais que a usurpação de função, trata-se da utilização de uma competência, prerrogativa, por parte de um agente ou por uma pessoa que não está habilitada a realizá-la.

Poderíamos, assim, discernir dois modelos: um dentro da retórica jurídica e outro situada à margem : os fatos de arrogância que reparam a desordem do direito abrindo em uma teoria de funcionários de fato e a arrogância da influência da doutrina apontando para a ascendência dos especialistas e dos professores de direito nos circuitos de fabricação de normas jurídicas e das decisões da justiça.[32]

9. Devido ao fato de ela interferir na legitimação da arrogância, a *teoria dos funcionários de fato* nos parece essencial. Ela abrange os comportamentos, os fatos e os atos dentro de um mesmo quadro, não são os transbordamentos dos funcionários e servidores do Estado que devem ser considerados, mas os atos que eles foram tomados pelas circunstâncias dadas e que são estimados pelo juízes, indispensáveis ao restabelecimento ou a manutenção da ordem social como o funcionamento regular do serviço público. A usurpação de uma competência ligada à função ou à missão por um não-titular dela, mostra-se, finalmente, prática, eficaz e determinante.

As primeiras situações distinguidas seriam reveladoras de uma *arrogância* que nós poderíamos qualificar como *incompetente*. Elas se relacionam com a eleição, nominação ou a ocupação irregular de posições chaves que supõe o exercício de funções decisórias, de/para pessoas determinadas. Isto retorna a situação dos eleitos, funcionários ou agentes públicos, que entram ou são mantidos em suas funções de modo irregular. Essa ilegalidade só é constatada posteriormente ao intervalo temporal no qual após o exercício dos poderes e as decisões terem sido tomadas ou executadas durante o referido tempo.

As anulações contenciosas da entrada ou da manutenção na função são objeto de regulações administrativas. As decisões que foram tomadas por responsáveis declarados incompetentes porque foram ilegalmente nominados, são absorvidos astuciosamente na noção de 'funcionário de fato'. Os atos, decisões, projetos,

operações ou despesas são autentificadas mesmo que esses eleitos ou agentes que não disponham do poder de decidir, que não possuem a competência de emitir ordens. A teoria do funcionário público mostra a gravidade das conseqüências prejudiciais da incompetência legal de um eleito ou funcionário. Ela poderia traçar uma das dimensões da segurança jurídica colocando em evidência o funcionamento dos serviços públicos e a estabilidade das situações, um retorno a ordem anterior é indispensável. "O funcionário irregularmente nomeado para exercer as funções que ele ocupa deve ser visto como investido dessas função enquanto sua nominação não for anulada"[33] e todas as decisões tomadas antes da constatação da ilegalidade e anulação de sua nominação ou de sua manutenção na função são regulares.[34]

A questão de uma arrogância incompetente abrange também a arrogância *clairvoyante*, isto é, quando a situação justifica a emissão de uma ato de tonalidade jurídica por uma pessoa sem título oficial. A teoria do funcionário de fato encontra respaldo na noção de 'circunstancias particulares' autorizando qualquer pessoa, desde que possua conhecimento da situação, a se posicionar como tomador de decisão, a assumir os poderes de decidir atos, que impõem a cada um obrigações, ou concede a cada um direitos. Deve-se, portanto, estabelecer uma distinção entre as situações consideradas pelo juiz de modo a regularizar tais atos, a despeito de sua ilegalidade fundamental e de usurpação de um título por uma pessoa, um eleito ou um funcionário – às vezes a contragosto. Dois aspectos são suscitados: aquele dos funcionários de fato 'em período normal' e aquele de funcionários de fato 'em período conturbado'. Os princípios da aplicação não podem ser idênticos nos dois casos, mas eles, a cada vez, possuem como finalidade não o vício, mas a *virtude da arrogância*.

10. A teoria dos funcionários de fato, principalmente em períodos conturbados, manifesta-se juridicamente *a posteriori* – durante períodos normais –, mas concretamente desde o aparecimento desses fenômenos que obrigam a tomada de uma decisão. Ela possui sentido nas situações de guerra, de catástrofe natural, de qualquer outra crise, significando geralmente que a autoridade constituída ou o agente habilitados são ausentes, desapareceram, e que, como suas atribuições são essenciais à manutenção do laço social ou da segurança pública, eles devem de qualquer maneira ser exercidos. Essas medidas são exercidas por 'cidadãos de boa vontade', por uma ou mais pessoas que, conscientes da arrogância que elas exercem, estimam necessário o exercício do poder diante do 'vazio' político, jurídico, administrativo, social, suscitado pela situação presente.

Contudo, é sempre o juiz que deve discernir se houve ou não a situação de funcionário de fato ou simplesmente um colaborador ocasional de um serviço público dado.

III – A arrogância de direito: os ofícios do juiz

11. Antoine Garapon, durante uma entrevista sobre a eventual reforma da justiça em 1998, relembrou que "a arrogância dos altos funcionários não deixa a desejar aquela dos juízes, nem aquelas dos grandes chefes do direito divino".[35] Por outro lado, Philippe Malaurie notou que "o poder e a regra, em si mesmo, podem ser justos ou injustos, eficazes ou prolixos, lícitos ou ilícitos, oportunos ou não (...), eles não são nem orgulhosos nem humildes, salvo se ligados ao seu objetivo: como para uma pessoa, a humildade de uma lei, de uma jurisprudência ou de uma doutrina é a consciência que ela tem de seus limites, de suas imperfeições e da vontade de corrigi-los. O orgulho, ao contrário senso, é o excesso deliberado, alimentado da sua sorbeba, conquistas e seu aparente poder: uma confiança exclusiva e ilusória de suas próprias forças, a humildade se aproxima, portanto, da competência: ser humilde, para o legislador, para o juiz ou para um professor, é primeiramente, não sair de sua competência."[36]

Distinguir os indivíduos e os textos, entre os órgãos e os atos, entre as situações e as decisões é indispensável.

Essa dissociação mantém-se a distância da função subjetiva da arrogância. A noção do 'respeito do direito' é presumida. Se, ao longo de um processo, um juiz usa métodos de interpretação que anunciam um excesso do texto de referência, ele o faz para as instituições e não para si mesmo. Quando o texto da constituição possui lacunas ou a lei é ambígua, se alguns valores essenciais não são transcritos, o juiz se autoriza a os completar, explicitar, esclarecer. O respaldo desse processo que expõe uma apreciação da intenção do legislador ou de um recurso aos objetivos da lei, o que pode assinalar a desorganização oriunda da proliferação das leis experimentais, sujeitas a reexame ou a reavaliação, apreender como "uma 'coisa', permitindo ao governo o fato de passar uma lei com receios da oposição a sua adoção ou à sua aplicação."[37] Dentro do campo que chama os valores, intervém o juiz. E, desse fato, seus atos de arrogância são, talvez, integrantes dos direitos humanos no sistema jurídico.

Essa modalização interessa aos "princípios gerais do direito". Nesse campo, no entanto, a noção de arrogância interage somente à margem. Contudo, quando os juízes, quaisquer que sejam, são suscetíveis a exceder o campo de suas atribuições, a desenvolver o terreno de suas prerrogativas, a questão deve ser posta sobre o objetivo de suas extensões, a fim de retirar o espectro do 'governo de juízes'.[38]

12. "Nenhum juiz, mesmo o constitucional, não saberia assumir o poder de substituir sua vontade àquela do Parlamento, salvo para atingir o coração mesmo do regime político";[39] o juiz deve "se ater necessariamente aos textos dos quais ele é encarregado de fazer a aplicação em função de interpretação do Conselho Constitucional, salvo para a usurpar o ato da função interpretativa deste último e assumir um poder que não lhe é atribuído",[40] adiciona outro.

Mas, em um exemplo, o Conselho Constitucional relembrando o legislador que a garantia de direitos[41] exigia de sua parte, durante a abordagem ou a modificação de uma lei anterior, "não levar às situações legalmente adquirida uma violação que não seja justificada suficientemente por um motivo de interesse geral", podia, deste modo, fazer um impasse sobre o princípio segundo o qual "a lei é a expressão da vontade geral".[42] Foi portanto estimado que "*a vontade do legislador* de assegurar em 2013 receitas suplementares... *não constitui um motivo de interesse geral suficiente* para questionar a reatroatividade de uma imposição na qual o legislador atribuiu um caráter liberatório (...)"[43] A referência da noção de interesse geral, mesmo mítica e mitificante, asseguraria uma pacificação social. Nada, portanto, é formalizado, a qualidade de "juiz" do Conselho Constitucional na França não nos parece que deve ser mais contestada.

Desse fato, a arrogância do juiz é endossada. A reprovação geral de todo governo dos juízes se mede doravante à luz dos circuitos de fabricação de opinião pública, através de uma concepção pseudo-democrática dos negócios políticos.

13. A postura dos juízes no exame dos textos votados pelos legisladores ou editados pelos governantes como as decisões de administradores, conduz a um aprofundamento das referências que aproveita uma pesquisa de melhora das relações jurídicas e das relações sociais. Na França, o exemplo dos *princípios gerais do direito* que o Conselho do Estado aplica em certos casos contenciosos embasaria o estudo de uma *virtude* da arrogância no que introduz o pensamento dos direitos fundamentais na evolução dos discursos políticos e jurídicos.

O raciocínio a propósito dos princípios gerais do direito não é idêntico para o Conselho Constitucional e para o Conselho do Estado na França.[44] A construção de um princípio fundamental ou de uma princípio geral do direito não é fácil nem para um[45] nem para o outro, tampouco a localização desses princípios na hierarquia das normas. Os princípios gerais do direito, — que podem ser entendidos como os princípios fundamentais reconhecidos pelas leis da República, ou até mesmo os princípios e objetivos de valores constitucionais — são

normas que, a partir dos textos jurídicos ou seguindo os entendimentos jurisprudenciais, os juízes se autorizam a extrapolar. Deles são extraídos uma linha de conduta que empunha o princípio geral. O princípio que se impõe a todo poder intitulado se emana do Conselho Constitucional,[46] ao poder executivo e a administração é utilizado pelo juiz administrativo. A violação desses princípios é analisada em seguida como uma violação da Constituição da Lei.

A força jurídica dos princípios é primordial nas teorias democráticas e sociais e é derivada dos seguintes princípios: igualdade, liberdade de associação, liberdade de consciência, dignidade, continuidade do serviço público, segurança jurídica, etc. Se eles perturbam a hierarquia das fontes do direito, os princípios são rapidamente inseridos no ordenamento jurídico, nas normas de constitucionalidade do fato da autoridade, que é atribuída às decisões das Cortes Constitucionais, nas normas de valor legislativo quando são enunciadas pelos juízes administrativos. Aplicáveis "mesmo na ausência de textos", eles contribuem à disseminação da retórica de direitos humanos no sistema jurídico. Qual que seja, o juiz se concede o direito de os fazer surgir e os sobre determinar. Essa arrogância dos juízes contribui paradoxalmente para a luta contra a instrumentalização dos meios de recusa da arrogância no poder.

14. Para além desse poder normativo que os juízes atribuem a eles mesmos, outras ilustrações da noção de arrogância se fazem presentes, por meio de um poder de julgar que ultrapassa as linhas do direito, poderiam ser propostas as imediações das funções de avaliação, colocando em cena os especialistas. Esta predisposição descomporia a tentativa de discernir as *gamas jurídicas da arrogância*, em razão da diluição dos sentimentos e posicionamentos individuais ou do pessoal que atua nos julgamentos, de avaliação de expertise – que é um dos vetores possíveis da expressão da *arrogância técnica* de conselheiros fortes de seu próprio conhecimento e da sua própria experiência.

15. Contudo, nas ciências jurídicas, a arrogância – do poder, do funcionário, do juiz, do especialista – não é analisada no fato de abusar de um direito ou de um poder; ela não se reduz, tampouco, a um fato de assumir um direito ou um poder que não se detém legalmente, - ato de governo, funcionário de fato, poder normativo do juiz, governo dos juízes, sendo essas representações. Ela não se revela igualmente no fato de um órgão ou um agente exercer um poder legalmente atribuído e usar um direito ao qual ele é habilitado ... com o objetivo de orientar, de guiar, de orientar, de decidir sem possuir a função.

A arrogância no direito é sempre uma arrogância do poder. Em síntese, ela deixa pensar que todo ator da vida política é, pelo fato e ato, potencialmente um tomador de decisões, ou até mesmo um dirigente...

___

Notas:

[1] HAROCHE, Claudine ; CASTEL, R. **Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi**. Paris: Fayard, 2005.

[2] AUBERT, N. ; HAROCHE, Claudine (dir.). Les Tyrannies de la visibilité. Paris : Érès, 2011.

[3] Cf. BLANCO, Fl. **Pouvoirs du juge et contentieux administratif de la légalité**, Paris : PU.A.-M., 2010; BRISSON, J.-F. **Le recours pour excès de pouvoir**. Paris : Ellipses, 2004.

[4] Por ex., KOUBI, Geneviève ; SANCHEZ-MAZAS, M. (dir.), **Le harcèlement**. Bruxelas : Éd. Univ. de Bruxelles, 2005.

[5] FRANÇA. **Code de la consommation,** art. L. 122-8.

[6] FRANÇA. **Code pénal,** art. 314-1.

[7] FRANÇA. **Code de commerce,** art. L. 420-2.

[8] FRANÇA, **Declaração de direitos do homem e do cidadão de 1789**, art. 7, *in verbis* : "Ninguém pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela lei e de acordo com as formas por esta prescritas. *Os que solicitam, expedem, executam ou*

mandam executar ordens arbitrárias devem ser punidos..."

[9] É realizado "por uma pessoa depositária de autoridade pública ou encarregada de uma missão de serviço público, agindo no exercício ou durante o exercício de suas funções ou de sua missão, ordena ou realiza arbitrariamente um ato viola a liberdade individual." *Code pénal, op. cit,* art. 432-4.

[10] Nesse caso, é o fato de "se abster voluntariamente de colocar um fim caso tenha o poder para tanto ou, no caso contrário, de provocar a intervenção de uma autoridade competente." *Code pénal, op. cit.,* art. 432-5.

[11] KHERAD, R. (dir.), **Légitimes défenses**. Poitiers : éd. Faculté de droit et des sciences sociales de Poitiers, 2007.

[12] VILAIN, Ph. **Éloge de l'arrogance**. Paris : Éditions du Rocher, 2012, p. 27.

[13] MAULARIE, Ph. *L'humilité et le droit*, **LPA**, 1º de junho de 2006, n° 109, p. 6.

[14] BOURDIEU, P. *La force du droit*, **ARSS**, 1986, n° 64, p. 3.

[15] Convidando a se preocupar com a corrupção, desfalques, golpes, confiscos, abusos.

[16] "O imperativo do consenso revela-se uma herança inesperada para todo poder que procura colocar um freio às propensões políticas das pessoas. Ele agrega toda forma de dissidência dentro de um grupo obrigando os atores a utilizar um jargão único e a concordar com um mesmo objetivo" DENEAUT, Alain. **Gouvernance. Le management totalitaire**. Quebec : Lux Éditeur, 2013. Pag. 79.

[17] CHEVALLIER, J. "Réflexions sur l'idéologie de l'intérêt général", *in* **Variations autour de l'idéologie de l'intérêt général** (I.), PUF, CURAPP, 1978, p. 13.

[18] DUEZ, P. **Les actes de gouvernement**, Paris: Dalloz, 2006 (reed. 1935).

[19] SFEZ, G. **Les doctrines de la raison d'État**, Armand Colin, coll. U Philosophie, 2000.

[20] CARPENTIER, E., " La résolution juridictionnelle des conflits entre organes constitutionnels. Principaux apports d'une étude comparée", **RIDC,** 2007, p. 822.

[21] VONSY, M., " Actes de gouvernement et droit au juge", **RFDA,** 2008, p. 728.

[22] Art. 13 da Convenção Européia dos Direitos do Homem: "Qualquer pessoa cujos direitos e liberdades reconhecidos na presente Convenção tiverem sido violados tem direito a recurso perante uma instância nacional, *mesmo quando a violação tiver sido cometida por pessoas que actuem (sic) no exercício das suas funções oficiais*."

[23] FAVOREU L., " Pour en finir avec la "théorie" des actes de gouvernement", *in* **Mél. Pierre Pactet**, Paris: Dalloz, 2003, p. 615.

[24] FRANÇA, **Constituição**. Art. 16 al. 1: " Quando as instituições da República, a independência da Nação, a integridade de seu território ou o cumprimento de seus compromissos internacionais são ameaçados de forma séria e imediata e o funcionamento regular dos poderes públicos constitucionais é interrompido, o Presidente da República toma as medidas exigidas por essas circunstâncias,...".

[25] CE, 26 maio 2006, *René-Georges A*, req. n° 293768.

[26] CE, 30 dez. 2003, *Josiane A*., req. n° 230715.

[27] CE, 6 out. 1969, *Sieur X*, req. n° 74169; CE, 18 dez. 1998, *SARL du parc d'activités de Blotzheim et a*., req. n° 181249; CE, 8 jul. 2002, *Commune de Porta*, req. n° 239366; CE, 21 maio 2003, *Fouzia X*, req. n° 251690; CE ass., 9 jul. 2010, *Féd. de la Libre pensée*, req. n° 327663. Existe inclusive no direito interno, uma decisão do Presidente da República relativa aos testes nucleares: CE, Ass. 29 set. 1995, *Assoc. Greenpeace France*, req. n° 171277.

[28] FRANÇA, **Constituição**. Art. 20 al. 1 : "O Governo determina e conduz a política da Nação".

[29] CARPENTIER, E., " L' "acte de gouvernement" n'est pas insaisissable", **RFDA,** 2006, p. 661.

[30] MALAURIE, Ph., "L'humilité et le droit ", **LPA**, 2006, *op. cit.*

[31] VILAIN, Ph. *Éloge de l'arrogance*, 2013, *op. cit.* p. 19.

[32] Esse tema não será tratado aqui. MARIS, B. **Les sept péchés capitaux des universitaires**, Paris: Albin Michel, 1991; FONTAINE, L. **Qu'est qu'un grand juriste ?**, Paris: Lexenso, 2012 ; SUPIOT, A. "Grandeur et petitesses des professeurs de droit", **Les Cahiers de droit**, vol. 42, n° 3, 2001, p. 595.

[33] CE, 16 maio 2001, *Préfet de police c/ Ihsen M.,* req. n° 231717.

[34] WEISS, J.-P. *L'apparence en droit administratif français,* Thèse Paris 2, 2009.

[35] Entrevista com A. Garapon, "*La révolution invisible*," **LPA**, 9 nov. 1998, n° 134, p. 4.

[36] MAULARIE, Ph. **L'humilité et le droit**, *op. cit.*

[37] *Ibid.*

[38] TROPER, M. **Le gouvernement des juges, mode d'emploi,** Quebec: Presses Université Laval, 2007.

[39] DISANT, M., "La responsabilité de l'État du fait de la loi inconstitutionnelle", **RFDA,** 2012, p. 1181.

[40] MATHIEU, B. "L'autorité des décisions du Conseil constitutionnel," **Cah. constitutionnels de Paris I**, 2010, p. 78.

[41] Art. 16, Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, *op. cit*..

[42] Art. 6, Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, *op. cit*.

[43] Conselho Constitucional. caso n° 2012-662 DC de 29 dez. 2012, lei de finanças para 2013.

[44] MAILLOT, J.-M. **La théorie administrativiste des *principes généraux du droit***, Paris: Dalloz, 2003.

[45] BOURRACHOT, F., concl. s/ CAA Lyon, 21 jun. 2001, Nardone c/ Région Rhône-Alpes, ***RFDA*** 2002 p. 735 : "se não é impossível de descobrir dos princípios gerais do direito que enquadram as atividades de polícia e do serviço público da coletividade territorial, nos parece muito mais difícil de descobrir dos princípios gerais do direito que regem o funcionamento das coletividades territoriais devido o princípio da livre administração das coletividades territoriais [...]. Os princípios gerais do direito são descobertos pelo juiz *mas nos parece difícil de se arrogar um direito negado ao poder regulamentar e reservado ao legislador.*"

[46] Art. 62 al. 3 Constituição Francesa, *op. cit.*: "As decisões do Conselho Constitucional não são sujeitas a recurso. Impõe-se aos poderes públicos e todas as autoridades administrativas em geral."

DEBATE À INTERVENÇÃO DE GENEVIÈVE KOUBI: O FATO DA ARROGÂNCIA FONTE DO ATO JURÍDICO

Marion **Brepohl**[1]
Universidade Federal do Paraná

O tema que se coloca em debate versa sobre a arrogância e o Direito: Direito que dita, edita, interdita. Arrogância, conforme Koubi, significa se arrogar um direito, um poder ilegalmente praticado, ou mais profundamente, um poder ilegitimamente praticado. Arrogância significa falar ou agir de maneira a prescindir da autoridade, da lei e da argumentação.

Outro aspecto que Koubi enfatiza é a arrogância praticada pelo Estado, ou melhor, pelos atos de governo. Se a violência extraordinária do tirano se revela num poder exorbitante, um poder em excesso se comparado a (todos) os outros, "iguais entre si por não possuírem qualquer poder",[1] nas democracias, as posições arrogantes não são apenas aquelas derivadas da transgressão à lei ou do menosprezo à lei; há poderes discretos, não contratuais, de curto ou médio alcance, cujas estratégias parecem derivar de certo tipo de chancela mais ou menos formal, que se institui como o "direito de arrogância". São decisões administrativas, atos em nome da razão de estado ou mais discreta, porém, intermitentemente, os atos cotidianos dos funcionários públicos. E a tentação autoritária toda a vez que uma medida considerada eficaz é posta em questão.

Isso me remete ao jurista Carl Schmitt. Desde seus primeiros escritos, ele antepõe a capacidade ou eficácia do soberano à lerdeza ou ineficácia da vontade geral, manifestada quer pelo parlamento quer pelas organizações societárias. Schmitt guardava muitas reservas às formas democráticas de governo, pois as julgava como ineficientes por sua própria lógica de funcionamento. E mais: porque não atendiam às necessidades da população pobre em situação de risco: o risco dos tumultos. A este propósito, o jurista chegou inclusive a elogiar (não dispensando, claro, alguma ironia) a expressão "ditadura do proletariado", pois segundo a filosofia marxista, tratava-se de um instrumento de transição para desalojar a burguesia de seu posto. [2]

Outra criação de Schmitt que me sugere uma ponte com a intervenção de Geneviève Koubi é o mecanismo jurídico que permite por lei suspender a lei, recuperado recentemente por Giorgio Agambem: Ato de emergência, ato de exceção, situação de necessidade, momentos em que, até para garantir a normalidade institucional, confere-se ao soberano poderes excepcionais que suspendem a clássica divisão dos poderes de um Estado de Direito.[3] Exemplos de longo alcance ou de larga escala podem ser citados: a ditadura militar no Brasil (em nome da necessidade de combate ao comunismo), a ditadura nacional-socialista (em nome da necessidade de ampliação do espaço vital e da limpeza étnica), o *Patriotic Act* na história recente dos Estados Unidos,[4] em nome da necessidade de combate ao terrorismo. E, como já mencionei, os atos de menor alcance, como as medidas preventivas de entrada ilegal de *sans papiers* na Europa como um todo, a repressão às manifestações de rua ocorridas em junho de 2013 em São Paulo (Movimento "Passe livre"), o tratamento dispensado aos presos comuns no Carandiru, etc.

O termo empregado por Geneviève Koubi para tratar destes "poderes discretos e cotidianos" praticados por pessoas que estão ou em funções para as quais não estão habilitadas ou que tomam decisões para além de suas funções, é "o funcionário de fato", algo que no Brasil talvez possa ser traduzido por funcionário em exercício, de confiança ou *pro tempore*.

Tendo em vista estas colocações iniciais, devemos admitir, todavia, que se por um lado o discurso jurídico dita, edita, interdita, se arroga um poder, por outro, o Direito foi e é também resultante das demandas por igualdade e liberdade desde o nascedouro das democracias modernas.

Recordando uma das máximas de Kant: o Direito não é a justiça, mas a chance de fazer justiça. Fazer justiça contra a tirania (o abuso de poder), ser respeitado, estar livre para ir e vir, foram questões que suscitaram o desejo do Direito, o Direito a ter direitos, recordando uma expressão arendtiana.

Tendo em vista este caráter ambivalente do discurso jurídico: por um lado, arrogante e auto-suficiente, por

outro, anteparo ao abuso de poder e por outro lado ainda, formador de opinião, pergunto-me: qual o papel do historiador na compreensão do Direito, ou qual a historicidade do poder construído e reconstruído pelo Direito? É o Direito o garantidor de princípios normativos cujo fim é fazer justiça (contra o arbítrio/violência) ou trata-se de um discurso que cristaliza práticas de assujeitamento do outro? (Foucault). Ou ainda, uma linguagem que permite à ação comunicativa promover o dissenso e logo o consenso entre os membros da sociedade civil? (Habermas).

Se sim ou se não, em que casos, em que região, com que palavras e com que ações?

Para discutir com as noções encerradas na palestra de Koubi, escolhi trazer à luz um acontecimento político que se definiu à margem ou por causa do Direito Positivo, desde finais do Século XIX até pelo menos a década de 90 do XX.

Por certo, não pretendo esgotar o tema, apenas introduzir, a partir de um estudo de caso, uma variável nem sempre considerada quando se trata da arrogância no discurso jurídico: refiro-me ao experimento colonial praticado pelos europeus, cujas arbitrariedades não ocorreram, segundo o que vou defender aqui, como uma afronta ao *Direito das Gentes*, mas como uma construção por ele justificada. Por meio dele, como tento sugerir, criou-se um conjunto de dispositivos jurídicos genericamente denominados de *Direito Colonial,* que suspendeu a divisão entre os poderes e relativizou o direito à determinação dos povos, permitindo que se criasse uma administração inflada de poderes arbitrários, *atos de exceção* tornados permanentes. Um tipo novo de governo totalmente alheio aos governados e voltado a seu chefe, real ou imaginário.[5] Esta configuração precedeu, a meu ver, a burocracia estatal que prevaleceria no Ocidente a partir dos fascismos, consolidando-se, curiosamente, após a Segunda Guerra Mundial e a generalização do intervencionismo estatal.

Para não cair em generalizações, deter-me-ei no caso alemão. Interesso-me por ele porque, embora suas possessões em África só fossem usufruídas apenas por cerca de 35 anos, as relações daí decorrentes foram pautadas, mais do que em outras potências, por princípios ditos científicos, incluindo-se as Ciências Jurídicas e Políticas, a Geografia, a Geopolítica, a Economia e a Biologia Aplicada.

Enfatize-se, sobretudo, a Biologia Aplicada, que orientou as condutas dos agentes coloniais de maneira a criar um governo a partir do racismo: o critério étnico foi o ato fundador da política pangermanista e o Estado Racial, sua maior utopia. Por estas razões, a subjugação dos nativos, considerados genericamente como negros, foi detalhadamente estudada e planejada. Do trabalho escravo ao genocídio, as práticas cotidianas cooperaram para a construção de um discurso que explicava a necessidade de uma autoridade centralizada e rigidamente hierarquizada. Um discurso que parece ter sido o reverso das constatações de Michel Foucault sobre a utopia da sociedade disciplinar: não vigiar, mas punir, não regenerar, mas exterminar, não corpos dóceis, mas supliciados.

Claro está que o Direito Colonial não foi uma construção exclusivamente alemã, e sim europeia. Desde a Convenção de Bruxelas, os estadistas se viam às voltas com o dilema entre a proibição da escravidão e os interesses econômicos de seus homens de negócios. Tanto assim que ainda em 1926, A Sociedade das Nações realiza uma convenção relativa a escravidão, reconhecendo que o trabalho forçado provoca condições análogas às da escravidão; por isto, propõe-se *a* perseguir a supressão completa da escravidão em todas as suas formas de uma maneira progressiva e o mais cedo possível (grifos meus).[6]

Em minha opinião, esses tratados não eram tão somente uma mentira, tampouco a aceitação tranquila da persistência à subjugação: refletem as tensões entre a opinião pública de influência humanista e socialista, a resistência civil em África e os *lobbies* dos homens de negócios.

Voltando ao caso alemão: segundo as tratativas jurídicas que acabaram por consolidar o *Kolonialrecht,*[7] concluiu-se que, em virtude da alteridade fundamental do povo da África Subsaariana, ou seja, sua condição de incivilizado ou atrasado, havia de se criar um corpo de leis que levasse em conta a singularidade, excepcionalidade e flexibilidade das relações entre governantes e governados.[8]

Segundo os juristas alemães, havia nas colônias três categorias de pessoas: os cidadãos do *Reich*, estando submetidos às leis do *Reich*; os *Schutzgenossen,*[9] compreendendo todos os povos civilizados não alemães que residissem nas colônias, estando doravante subordinados às leis do *Reich* e não às leis costumeiras dos nativos; e, finalmente, os nativos, divididos entre bárbaros e totalmente selvagens, que eram subordinados ao *Reich* mas não cidadãos. Os primeiros eram súditos, governados pelos agentes coloniais, ainda que pudessem preservar suas leis costumeiras, desde que não entrassem em conflito com as autoridades. Os segundos, também conhecidos como fora da lei, (talvez, numa outra tradução, ingovernáveis). Eram inúteis até para o trabalho escravo, habitando num território alemão, mas ainda não ocupado. Logo, passíveis de expulsão ou eliminação.[10]

No que diz respeito ao direito à apropriação de suas terras, partiu-se do princípio do *Res nullius,* termo latino empregado como base legal para referir-se a uma propriedade ou objeto que não tem dono ou que tenha sido abandonado (terra ou coisa de ninguém). Por este princípio, decidiu-se que aquelas terras não pertenciam a qualquer país, portanto, uma terra sem governo. Segundo Carl Schmitt, cuja franqueza é inquestionável, isso se justificava porque as grandes potências tinham força bélica (aliás, era por isto que se definiam enquanto tais) [11]; e porque o Direito das Gentes, válido apenas em solo europeu, levava a uma divisão do solo africano por acordos jurídicos inter-estatais, já que *"La línea de amistad del Acta del Congo se propone,(...) limitar una guerra europea al suelo europeo y mantener libre el espacio colonial del escándalo de una contienda entre europeos".* [12]

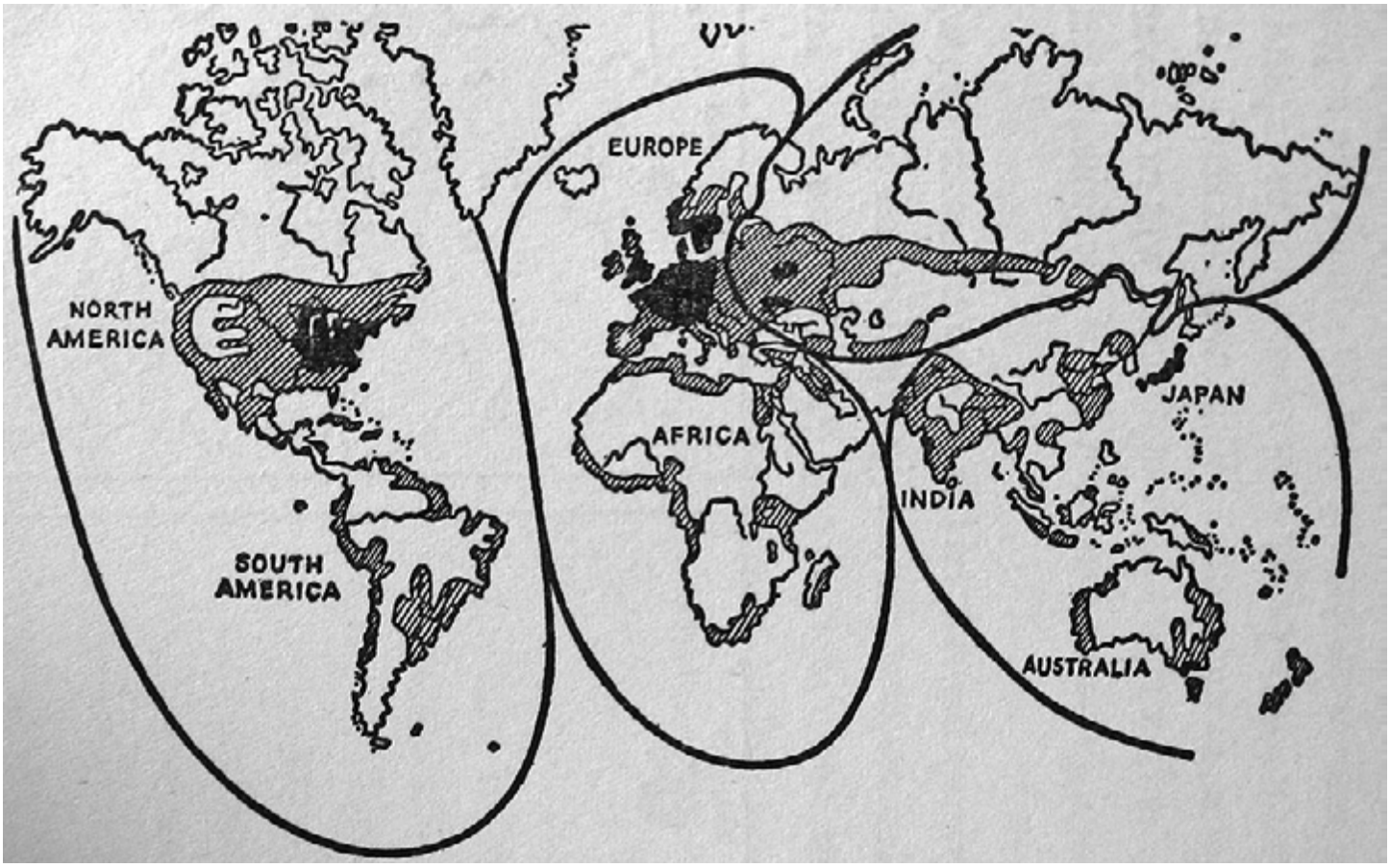
Em tais palavras reside, a meu ver, a correlação entre Direito Colonial e Direito Positivo. Aliás, a própria noção de política na Europa, elaborada por autores como Hobbes, Clausewitz e Schmitt; nenhuma possibilidade de debate em torno de questões comuns, ação concertada, amizade, consenso, sequer tolerância polêmica. Muito mais a dinâmica amigo-inimigo (Schmitt) ou a política como guerra por outros meios (Clausewitz).

Concluo com outro texto de Carl Schmitt. No entanto, quero interpretá-lo menos como um jurista e mais como um historiador, pois de fato, Schmitt se prende mais aos fatos que incidiram sobre o Direito do que aos seus princípios deontológicos.

Como se sabe, ele foi um estudioso dedicado a compreender os acontecimentos que ensejaram as leis e o político, este, entendido como poder de Estado; um estudioso de orientação católica e conservadora, além de nutrir certa nostalgia com respeito aos tempos pré-industriais e uma nostalgia maior devido à derrota alemã nas duas guerras, o que lhe valeu a perda de territórios e de população. Foi também influenciado pelo pangermanismo, tendo lido atentamente a obra de Karl Haushofer. Um dos fundadores da Geopolítica como ciência[13], Haushofer concebia o estado como organismo geográfico, tal qual se manifesta no espaço, fosse o estado o país, o território ou, de maneira mais significativa, o império. Seguindo as ideias e sentimentos dos movimentos *pan*, o autor fantasiava um mundo dividido em quatro regiões e seus respectivos chefes: a Euráfrica, englobando Europa, África e Oriente Médio, tudo isto, sob a tutela alemã; a Pan-Ásia, abarcando China, Coréia, Sudeste asiático e Oceania, sob o domínio japonês, a Pan-Rússia (Rússia, Irã e Índia) e a Pan-América, sob o domínio dos Estados Unidos.[14].

O domínio – no caso o domínio dos estados fortes sobre territórios não ocupados garantiriam o equilíbrio

de forças, senão mesmo a paz no espaço intra-europeu. Afinal, segundo ele, desde as primeiras conquistas ultramarinas, qualquer território não europeu foi considerado um espaço vazio de direito. Por essa razão, o outro não podia ser considerado adversário ou vizinho, mas um sujeito hostil a ser desapossado, um inimigo, não porque mau em si, mas porque resistente ao alargamento da fronteira pretendido pelo mais forte.



1. Mapa geopolítico segundo Haushofer – Distribuição territorial dos impérios, 1924
Fonte :http://geografiaconservadora.blogspot.com.br/2010/03/mitomania-eurasiatica.html

Segundo Battistella, esta é "a razão pela qual ele não utiliza a noção de lei, demasiada abstrata, demasiada universalista e usa a expressão *nomos* que significa lugar de habitação, *canton*, pastagem."[15] Afinal, a própria ordem moderna coincide com um determinado espaço, restrito ao continente europeu, onde se firma a lei para definir, somente ali, direitos e deveres em espaços interestatais. Fora destas fronteiras, o que valia era a força e a apropriação:

Em *Nehmen-Teilen-Weiden*, de 1953, ele afirma que o substantivo grego *nomos* é, em sua acepção primitiva, uma derivação do verbo *nemein*, tendo o seu sentido determinado por este último. Segundo ele, esse verbo teria três significados distintos e interligados; designa, em primeiro lugar, o ato de apropriação (*nehmen*); em seguida, o de divisão e partilha (*teilen*); e, por último, o de apascentamento, cultivo, produção. Em *Nomos-Nahme-Name*, de 1959, Schmitt incorpora um quarto possível significado da palavra *nomos*: o ato de nomeação, por meio do qual uma dada apropriação ganharia publicidade e visibilidade.[16]

Esse movimento de "longa duração" se reflete na história do Direito. Para Schmitt, o Direito não é um conjunto de leis que respondem às demandas por direitos, nem a objetivação de valores, regras morais e tradição de

um povo, mas um momento secundário na história, via de regra, um conjunto de normas resultante da força daqueles que sendo vitoriosos, constituíram um mundo político segundo o que decidiram.

Como sabemos, Schmitt foi estigmatizado como jurista maldito por ter apoiado a ditadura nacional-socialista. Em virtude de sua doutrina do estado de emergência, propiciou-se a suspensão da ordem constitucional durante toda a vigência do regime, dotando o ditador de poderes excepcionais. Apesar disto, eu o cito, por me parecer que ele foi um dos poucos juristas, em sua época, a considerar o Direito Internacional a partir de uma perspectiva transnacional, levando em consideração justamente o que quis colocar em relevo neste debate: as práticas imperialistas em África.

Retornando, pois, a partir de Schmitt, minhas reflexões sobre o Direito Colonial: em minha opinião, ele foi o garantidor do respeito *ao* Direito das Gentes no interior da Europa; foi a resposta racista que justificou a desigualdade entre os povos; foi o garantidor da presença europeia na África; e o regulador dos castigos disciplinares contra a desobediência civil.

E quem seguiu e aplicou estas leis?

Segundo Hannah Arendt, pelo menos três sentimentos morais tornaram possível a formação do caráter imperialista: primeiro, o terror do homem branco diante do "selvagem", que foi visto como seu *eu* não domesticado; segundo, a atração do homem civilizado pelo seu próprio submundo, por viver fora da contrição das leis e códigos de conduta, de jogar qualquer jogo desde que fosse para ganhar; e terceiro, o desinteresse. Sim, porque a fiel obediência às autoridades da Metrópole provocava no agente colonial uma enorme indiferença para com o que se passava com a vida do nativo. Tal arrogância o fazia isolado e indiferente à civilidade. Era um hóspede hostil que habitava uma região cujas regras ele extrapolava, cujo dono ele insultava.

Para concluir e abrir espaço para o debate, eu gostaria de citar as palavras corajosas e extraordinárias de um importante líder da resistência contra a dominação imperial alemã. Hendrik Wittboi (1830-1905), líder dos povos vermelhos, hoje considerado o principal herói da Namíbia, logrou bloquear a invasão militar na região que governava por pelo menos dez anos.

Sua opinião sobre as leis de propriedade dos brancos:

> *"*Nós não privamos qualquer pessoa de seus meios de subsistência ou de seu dinheiro; e não as sobrecarregamos exigindo que paguem pelo pasto ou lhe proibindo de usar nossas estradas. Mas com os brancos, o caso é diferente. As leis dos brancos nos são particularmente intoleráveis e insuportáveis, a nós, povo vermelho; eles nos sobrecarregam e nos cercam de todas as formas e maneiras e em toda a parte, estas leis sem clemência, desprovidas de qualquer compaixão e tolerância pelo homem, seja ele rico ou pobre*"* [17].

A propósito das palavras de Von François, comissário imperial alemão que lhe explica o objetivo do governo alemão naquele território, qual seja, o de proteger seus habitantes:

> "O que significa proteção? Contra o que seremos protegidos? De que perigo, de que dificuldade ou de que sofrimento pode ser um chefe protegido de outro? [...] Um chefe independente e autônomo é o chefe de seu povo e de sua terra – pois cada soberano é chefe de seu povo e de seu país; é ele quem protege seu povo e sua terra contra os perigos ou as catástrofes que os ameaçam [...] Eis o que se passa: logo que um chefe se coloca sob a proteção de outro, o subalterno cessa de ser independente e não é mais senhor de seu povo e de seu país; torna-se um subalterno, e todos os subalternos são súditos de seu protetor".[18]

Sobre os castigos:

> "Os oficiais alemães contaram a meus oficiais como eles bateram nos homens, escandalosa e brutalmente, tanto que pensam que nós somos estúpidas e ignorantes criaturas. Nunca fizemos uso de castigos tão brutais e fora de propósito. Eles estendem as pessoas de costas no chão e batem em seu ventre, e ainda entre as coxas, sejam elas homens ou mulheres".[19]

Em 2004, segundo Copetzee,

> "Por ocasião de uma cerimônia comemorativa do centenário da insurreição de 1904, um representante do governo alemão realizou um discurso, em homenagem ao povo namibiano, em que cada palavra foi cuidadosamente pesada, incluindo um "*Bitte um Vergebung*" (um pedido de perdão) pelos crimes alemães, evitando contudo a palavra "*Entschuldigung*" (desculpas). "As atrocidades cometidas naquela época seriam qualificadas hoje de genocídio" (*Völkermord*), disse ela, e "em nossos dias, o general von Trotha seria julgado e condenado".[20]

Notas:

[1]ARENDT, Hannah. *O sistema totalitário*. Tradução de Roberto Raposo. Lisboa: Dom Quixote, 1978. p. 284

[2]SCHMITT, Carl. *La dictadura*. Tradução de José Diaz Garcia. Madrid: Revista de Ocidente, 1968 [1921]. p. 25

[3] AGAMBEM. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci de Poletti Rio de Janeiro: Boitempo, 2004.

[4]*Idem*, p. 13 e ss.

[5] BREPOHL, M. Abenteuerroman und Arroganz im Imperialisticher Zeitalter; Hannah Arendt und die Rolle der Leidenschaft in der Politik. In: HEUER, Wolfgang. & LÜHE, Irmela. *Dichterisch denken*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2007. P.258-273

[6] Convention relative à l´esclavage, 60. L.N.T.S. 253, em vigor a partir de 9 mars 1927. In: www.1.umn.edu/humanrts/instree/french/flscf.htm. Pesquisa realizada em 2/02/2013

[7] Este é um conceito genérico para diversos dispositivos legais que normatizaram as relações entre as colônias e suas metrópoles.

[8] NUZZO, Luigi. Kolonialrecht. In: *www.ieg-ego.eu/de/.../luigi-nuzzo-kolonialrecht*, 2011. Tradução livre da autora. Pesquisa realizada em fevereiro de 2013.

[9] Termo que pode ser traduzido como companheiros do protetorado ou pessoas que gozam da proteção do protetorado

[10] Embora não seja o objetivo deste trabalho, é importante frisar que a ideia de genocídio, segundo algumas fontes consultadas, já se fazia presente nos planos dos colonizadores, como estratégia de esvaziamento demográfico caso não lograssem a obediência para o trabalho da parte dos nativos. A este respeito, ver: BREPOHL DE MAGALHÃES, Marion. Homens e mulheres falando de genocídio: a experiência imperialista alemã (1884-1945). *História: questões e debates.* P. 149-71 Curitiba: vol.52, 2010. Editora da UFPR. (www.ser.ufpr.br)

[11] SCHMITT, *El nomos de la tierra*. Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, 2005. p. 193

[12] *Idem*, p. 227

[13] SOUZA ARCASSA, Wesley. A. & MOURÃO, P. . Karl Haushoffer: a geopolítica alemã e o III Reich. Geo Atos. Departamento de Geografia FCTA/UNESP. Presidente Prudente, a. 11, v. 1, 2011. P. 1- 14

[14] BATTISTELLA, Dario, Le nomos de La terre dans Le droit des gens Du jus publicum europeaum. *Politique Étrangère*, 2/2003. In: www.persee.fr/.../polit_0032-342x_2003_num_68_... p.9, pesquisa realizada em fevereiro de 2013

[15] *Idem*, p. 424

[16] FERREIRA, Bernardo. O nomos e a lei: considerações sobre o realismo político de Carl Schmitt. *KRITERION, Revista de Filosofia.* Belo Horizonte: vol 49, 2008. p. 12.

[17] Lettre de Witbooi à Josef Frederiks, Hoornkrans, 1892 In : WITBOOI, Henrik. *Votre paix sera la mort de ma nation.* Le Pré Saint-Gervais : Editeur Clandestin, 2011, .p. 17. Tradução livre da autora.

[18] Rencontre de Witbooi et Von François, 1892, *idem*, p. 61-2. Tradução livre da autora.

[19] Lettre de Witbooi au magistrat britannique, Hoornkrans, *idem*, 1892, p. 78. Tradução livre da autora

[20] *Idem*, COTZEE, 2010 , p. 18

A *MEDIA* E AS MANIFESTAÇÕES DE JUNHO

CONTROLE E DISPUTA

Hélio Lemos **Sôlha**
Instituto de Artes
UNICAMP

Neste texto buscaremos analisar o tratamento arrogante dado pela *media* às "Jornadas de Junho". O nome, "Jornadas de Junho", que é a forma como alguns sociólogos tem se referido à tomada das ruas em protesto por uma multidão de jovens brasileiros, tem aqui um sentido designativo provisório, posto que sequer se pode afirmar estar circunscrito àquele momento. Longe de tentar explicar as Jornadas, tarefa deixada para os especialistas em movimentos sociais, trataremos do comportamento da *media* brasileira em relação a estas Jornadas, tendo em vista que esse momento nos parece esclarecedor sobre o clássico papel da *media* na sociedade e sobre as transformações recentes deste papel, decorrentes das tensões internas impostas pelo processo de convergência digital.

As Jornadas de Junho foram precedidas de inúmeras manifestações de protesto que, pelo mundo, partiram do Oriente Médio e caminharam para os EUA e Europa. Embora motivações nacionais e regionais tenham sido bastante diversificadas, todos esses movimentos sociais guardam fortes semelhanças nas suas formas de organização e nas táticas, das quais devem ser destacadas: a negação da representação política tradicional, um forte questionamento das instituições tradicionalmente tidas como democráticas, a heterogenia das pautas de protesto e o uso intensivo das ferramentas cibernéticas na autoconvocação dos protestos.

No final de 2010, um jovem desempregado tunisiano, em protesto contra as condições em que vivia no seu país, ateou fogo ao próprio corpo, desencadeando, inadvertidamente uma incontrolável onda de protestos na Tunísia, que rapidamente se alastrou por outros países do norte da África, com conseqüências políticas de todo imprevistas. Assumindo um discurso hegemonizado por interesses internacionais, a *media* tradicional imediatamente adotou, aludindo ao processo de reformas liberalizantes da Tchecoslováquia dos anos 60, o nome de "Primavera Árabe". Esta "primavera" das liberdades políticas – que, de resto, não são mais ainda do que promessas – foi intensamente atribuída às facilidades comunicativas da Internet. De fato, através do uso de ferramentas conhecidas como "redes sociais" (Facebook, Twiter, etc.) pessoas diversas rapidamente tomaram conhecimento dos fatos, foram mobilizadas e ocuparam as ruas. Em dezembro de 2011, o jornal diário "O Estado de São Paulo" publicava artigo do jornalista João Coscelli, com o sugestivo título de "A revolução será twittada", onde afirmava:

> "A chamada Primavera Árabe mudou o cenário geopolítico no Oriente Médio e no norte da África e a internet, afirmam analistas, teve um papel fundamental na consolidação do movimento. Foi por meio das redes sociais - como o Facebook, o Twitter e o Youtube - que a juventude organizou e espalhou informações sobre protestos, ainda que em alguns casos as comunicações estivessem sob controle do regime."[1]

Uma euforia noticiosa apontava as virtudes democráticas das tecnologias propiciadas pelo mundo liberal, como se fosse o corolário da própria idéia de Liberdade. Falar do potencial da Internet para romper o silêncio imposto por regimes autoritários fortalecia, naquele momento, o intenso movimento da *media* na sua autodefesa das Liberdades de Expressão e de Imprensa. Amorfamente mediática, a Internet serviu como espelho para os meios de comunicação, ao mesmo tempo em que fazia vazar detalhes dos acontecimentos, que alimentavam diariamente os veículos jornalísticos.

Por outro lado, inspirados por este cenário de mobilização popular, vários outros movimentos foram surgindo pelo mundo, utilizando-se das mesmas ferramentas, mas atingindo insuspeitos países ocidentais democráticos e de economias liberais. "Occupy Wall Street" rapidamente ganhou dimensão global e colocou no centro da cena dos protestos as estruturas político-econômicas de atores nacionais como os EUA, a Grã-Bretanha e a Alemanha. Os manifestantes ressaltavam, como nos casos do médio oriente, a importância das ferramentas da Internet para a mobilização das pessoas, fato que a *media* tampouco deixou de destacar.

Entretanto, *Occupy* não fazia apenas a apologia da eficácia comunicativa das tecnologias digitais ao colocar o uso das Redes Sociais como instrumento fundamental do movimento. Muito mais do que isto, acusava a *media* de ser subserviente aos poderosos interesses de corporações e governos, denunciando uma censura intrínseca ao funcionamento dos meios tradicionais, justificando o destaque dado à produção própria da informação noticiosa e de sua distribuição pela Internet. De seu lado, TVs, jornais e revistas tradicionais logo enchem as pautas de argumentos sobre as profundas diferenças entre os dois tipos de protestos, ignorando as críticas e reafirmando o fazer político ocidental, as instituições nacionais, o livre mercado e a própria *media,* como modelo universal de sociedades sadias. Não havendo um ditador a ser nominado, os protestos seriam inconsistentes, destituídos de qualquer coerência e vigor revolucionário, como bem exemplifica o trecho, abaixo, do artigo da jornalista Anne Applebaum, "O que os protestos Occupy nos contam sobre os limites da democracia", publicado na edição de 17 de outubro de 2011 do jornal Washington Post:

> "(...) Em Nova York, manifestantes gritavam: "Isto é o que a democracia parece", mas, na verdade, não é isto que a democracia parece. Isto é o que a liberdade de expressão parece. A democracia parece muito mais chata. A democracia exige que as instituições, eleições, partidos políticos, regras, leis, um sistema judiciário e muitas atividades, que consomem tempo sem glamour, nenhuma das quais é tão divertida quanto acampar em frente à Catedral de St. Paul ou cantar slogans na rua Saint-Martin, em Paris."[2]

A crítica ao compromisso da *media* com o *status quo* é respondida por um conjunto de declarações de princípios, que resvalam discretamente na questão e reafirma a posição de auto defesa mediática: Liberdade de Expressão. Liberdade coexistente com o livre mercado, com a sociedade de consumo massivo, que contrasta a diversão popular de manifestar-se em países principisticamente declarados democráticos com a legitimidade da luta pela "primavera" política naqueles lugares onde nem o capital, nem as palavras podem fluir livremente.

"Ao contrário dos egípcios na Praça Tahrir, a quem os manifestantes de Londres e Nova Iorque abertamente (e ridiculamente) se comparam, temos instituições democráticas no mundo ocidental", afirma Applebaum, em seu artigo, um pouco mais adiante. Simples assim, onde há democracia, há instituições que defendem, honesta e corretamente, os interesses do povo – e a própria *media* seria uma delas. No "mundo ocidental", como afirmou a jornalista, as coisas são assim. Portanto, tumultuar a tranqüilidade das ruas com críticas a estas instituições, buscando, ainda, a identidade com as lutas da Primavera Árabe, não passa de uma atitude "ridícula". A contradição da arrogante afirmação é sutil, pois desqualifica a manifestação justamente por existir liberdade para exercê-la. Subtrai-se o debate no júbilo à liberdade de debater; reduz-se a Liberdade de Expressão a uma declaração simplista e autônoma. Destituída de sua complexidade social e histórica, a defesa da Liberdade de Expressão torna-se fórmula de uma democracia tão fundamentalista quanto qualquer outro tipo de explicação baseado exclusivamente na fé.

Brasil 2013: jovens invadem as ruas e a *media* constrói as pautas

Entre os dias 6 e 20 de junho, multidões de jovens invadem as ruas das maiores cidades brasileiras em protesto. Inicialmente convocados ciberneticamente pela ONG "Movimento Passe Livre" (MPL), em protesto contra o aumento das passagens do transporte coletivo, as manifestações, fortemente reprimidas pelas polícias militares estaduais, rapidamente incorporaram bandeiras políticas diversificadas, exprimindo diferentes insatisfações populares.

Praticamente ignoradas pela imprensa tradicional brasileira, que centrava os seus destaques noticiosos nos episódios do Oriente Médio, muitas manifestações de protesto vinham sendo organizadas pelo país desde 2011,

com a força comunicativa concentrada nas Redes Sociais da Internet. No início de 2013 os atos ganham maior fôlego, atingindo o ápice nas manifestações de junho, logrando, consequentemente, uma maior visibilidade mediática. Uma certa tensão competitiva se instala entre os tradicionais jornais, TVs rádios e revistas e os atores cibernéticos: blogueiros, coletivos de criação digital e de difusão internética, sites de agitação cultural e política de diferentes matizes ideológicos. De um lado, as manifestações ganhavam cada vez mais visibilidade pública, adesões, simpatias e isto se dava através do que era veiculado nos meios tradicionais, muito embora a cobertura da imprensa tivesse mantido uma postura de opinião bastante dúbia e crítica aos protestos. De outro lado, organizações com reivindicações específicas ampliavam as bases dos protestos, convocando os manifestantes às ruas, através das das Redes Sociais, principalmente o Facebook e o Youtube. É interessante notar que esta mobilização cibernética se deu, e se dá, em duas frentes: pelo compartilhamento de informações contidas em outros sites, notadamente as versões eletrônicas da imprensa tradicional e pela produção de material informativo próprio, postado em sites da Internet. Os vídeos produzidos pelos próprios manifestantes, com ampla utilização das câmeras de telefones celulares, postados quase em tempo real, foram vitais para a abrangência da mobilização assistida nas manifestações.

O site da Interagentes, uma empresa especializada em monitoramento das redes digitais, apresenta um interessante relatório de acompanhamento e análise destes comportamentos. A partir de dois conceitos-chave, HUB e Autoridade, o documento demonstra a frequência com que fontes foram utilizadas durante os dias de protesto mais intenso na cidade de São Paulo. Segundo a sua explanação metodológica, Autoridade "estima o valor do conteúdo de cada página ou nó a partir do número de compartilhamentos de suas postagens", enquanto HUB avalia "o valor de suas ligações (links) para outras páginas ou nós". Explicando melhor, continua: "dito de outra forma, enquanto um bom HUB representa um nó que aponta para muitos 'nós' da rede, uma boa Autoridade é apontada por diversos outros HUBs. Em suma, um nó de rede (pessoa ou página) que tenha seus posts muito replicados tem uma grande Autoridade**.** Já quem compartilha muitos posts de outros perfis tem um valor de HUB mais elevado" [3]. A metodologia empregada permite a comparação com as tradicionais medidas de audiência dos veículos impressos e da radiodifusão. Com ela, puderam construir uma cronologia dos acontecimentos e é bastante esclarecedora sobre a relação entre o desenvolvimento das mobilizações populares e o papel desempenhado pelos diferentes veículos. Abaixo, um breve resumo do relatório:

- o movimento indicou uma forte hibridização entre as ruas e as redes: Facebook, Twitter, Youtube

- inicialmente convocados por movimento social, Movimento Passe Livre, logo passa a considerar, também, ilegítima a liderança dos movimentos sociais organizados

- a repressão policial, com a consequente ampliação da visibilidade dos protestos, faz crescer o número de mensagens no Facebook, considerando apenas o mês de junho, de 10.500 para mais de 300.000 (por dia de protesto)

- principais autoridades são: páginas do jornal O Estado de São Paulo (Estadão), do Movimento Passe Livre (SP), do Mídia Ninja, da Carta Capital, da Folha de São Paulo, Movimento Contra a Corrupção, Anonymous Brasil – as posições se alteraram durante o crescimento dos protestos, mas a imprensa tradicional manteve um permanente papel de destaque sobre os blogs e sites independentes na Internet.

- os HUBs são bastante diversificados, mudam muito ao longo do tempo: Anonymous Brasil, Movimento Contra a Corrupção, Passe Livre São Paulo, Movimento Passe Livre, Verdade Nua & Crua

O relatório continua, com uma análise mais aprofundada do movimento e da utilização das redes. Entretanto, parece sofrer de um vício decorrente de suas próprias virtudes. Tratando-se de uma da poucas metodologias

consistentes para o acompanhamento da visibilidade social da Internet, parece sobrevalorizar a rede cibernética, diminuindo as conhecidas influências dos meios tradicionais no imaginário cultural e político. Ao analisar o papel de Autoridade de veículos da imprensa nos protestos, conclui, ainda que secundariamente:

> "Muito longe de dizer que a presença destes veículos como **autoridades** nas redes tenham tido alguma influência no curso das manifestações, o que vimos foi o contrário, o curso das manifestações influenciou as principais linhas editorias de cobertura por parte dos grandes veículos."[4]

Se é verdade que a amplificação das vozes das ruas obrigou a grande imprensa a mudar o tom de suas narrativas noticiosas e das análises dos protestos, também chama a atenção que a alteração de uma postura crítica para um discurso de apoio às Jornadas de Junho veio acompanhada de uma vigorosa interferência nas pautas do movimento. Alguns fatos, ignorados no relatório do Interagentes, podem ajudar a verificação de que a influência da TV e da imprensa foi maior do que a destacada.

Os atos do dia 13 de junho foram marcados pela violência policial, que vitimou não apenas os manifestantes, mas também muitos jornalistas. Este episódio marcou o ponto de inflexão do movimento de protesto, que ganhou enorme simpatia popular – sem dúvidas, pelo impacto que as imagens produziram na rede – e forçou as editorias jornalísticas a criticar Estado e governantes pelo abuso do uso da força e desrespeito pelo trabalho da imprensa. O desenvolvimento da simpatia popular pelos protestos foi, entretanto, mais rápida que a indignação da imprensa, cuja pauta principal era, naquele momento, impedir a vitória de um projeto de Emenda Constitucional regulamentadora dos direitos de investigação criminal pelo Ministério Público, a PEC 37.

Na noite deste dia, o comentarista da Rede Globo de TV, Arnaldo Jabor, conhecido pelo destempero de suas verdades peremptórias, destila toda a arrogância da emissora em duras críticas aos manifestantes, que chama de "meninos de classe média", ignorantes e rancorosos. O comentarista afirma, dentre outras críticas, que os manifestantes protestariam por uma causa marcada pela "ausência de causas" e pergunta por que aqueles jovens, no lugar de lutar contra o aumento de R$ 0,20 nas passagens dos transportes coletivos urbanos, não estavam lutando por causas mais relevantes, como "a PEC 37, por exemplo"[5].

Quatro dias depois, no dia 17 de junho, a TV Cultura, emissora do sistema público de rádio e TV do Estado de São Paulo, entrevista, no programa "Roda Viva", a estudante Nina Capello e o professor Lucas Monteiro de Oliveira, líderes do Movimento Passe Livre. Neste mesmo dia acontecia na capital paulista uma das maiores manifestações públicas, com a estimativa oficial de mais de cem mil participantes. Entre os entrevistadores deste dia estava uma jovem jornalista da Folha de São Paulo, Giuliana Vallone, uma das vítimas da violência policial do dia 13, que estampava no rosto os hematomas decorrentes de um disparo de arma não-letal da polícia militar paulista, cuja agressão fora a notícia mais destacada daqueles dias. Veio de Vallone a primeira menção ao fato das manifestações terem pautas múltiplas, muito além do preço da passagem dos ônibus. Apesar dos entrevistados insistirem que o Movimento Passe Livre convocara as passeatas contra o aumento das passagens, não foram poucos os entrevistadores que insistiram que os protestos indicavam uma insatisfação popular muito mais ampla, destacadamente contra o governo federal e contra a PEC 37. Outro ponto a ser destacado na entrevista foi a insistência no questionamento sobre a relação do Movimento Passe Livre com partidos de esquerda[6].

Na mesma noite do dia 17, Arnaldo Jabor volta a comentar as manifestações, fazendo a autocrítica: "à primeira vista, esse movimento parecia uma provocação inútil, que muitos criticaram, erradamente, inclusive eu...". Seu texto passa a elogiar os jovens manifestantes, mas não sem alertar para vários riscos, como a violência e a

falta de objetivos. Sublinha o que chama de paralisia da República, em decorrência de interesses "partidários ou privados". "É preciso uma política nova, se reinventando", continua, "mas com objetivos concretos, como, por exemplo, a luta contra o projeto de Emenda Constitucional, o PEC 37, que será votado a semana que vem, para limitar o Ministério Público, que defende a sociedade. Se tudo correr bem, estamos vivendo um processo histórico lindo e novo. Os jovens terão nos dado uma lição: democracia já temos, agora temos de formar uma República" [7].

Nos dias 18 e 19, proliferam nas Redes Sociais o compartilhamento de um vídeo com as marcas e a estética mascarada do movimento Anonymous Brasil, inspirada no filme "V de vingança". Neste vídeo, onde se sugere que as manifestações de junho são autoconvocadas e não tem liderança, é feita a afirmação de que "só a diminuição do valor das passagens de transportes públicos não nos satisfazem, mas realmente temos que saber por onde começar um novo Brasil!". Para tanto, decidem levantar bandeiras que não envolvam polêmicas, "sem bandeiras partidárias ou subjetividades", propondo lutar por "causas de cunho moral, que são unanimemente aceitas." Declara, então, "As 5 Causas" dos protestos[8], onde se destaca a questão da PEC 37, que surge como primeira causa[9].

O site AnonymousBrasil.com negou a autoria do vídeo e a sua postagem nas redes, mas afirmou que, baseado no principio do "hackerativismo", o Anonymous é um movimento e não uma organização. Assim, pode ser um Anonymous qualquer um que se identifique com a causa. Apesar disso, a rede RBS, afiliada à Rede Globo de TV no Rio Grande do Sul, exibiu, no dia 30 de junho, uma reportagem sobre o vídeo e uma suposta entrevista com "lideranças" da "organização", feita através da Internet, onde os rostos dos entrevistados apareciam cobertos por panos. A reportagem não questiona a falta de identificação dos entrevistados, que falariam por uma "organização internacional", mas destacou a vitória no arquivamento da PEC 37 e o debate de uma legislação que tornaria a corrupção crime hediondo[10].

Não há como deixar de estranhar a coincidência entre os discursos e pautas da *media* hegemônica com o de grupos de natureza coletivista, orientados por princípios próximos ao anarquismo. A mudança de posição da *media* foi absolutamente sincronizada com a incorporação das pautas mediáticas pelos jovens nas ruas. Até o 17 de junho, não eram vistos protestos sobre as PECs ou sobre "As 5 Causas", embora o tema da corrupção fosse permanente nas manifestações. No dia 20 de junho, "As 5 Causas" estavam presentes na maioria dos cartazes, as lideranças formalizadas foram banidas dos protestos e manifestantes identificados com partidos políticos e sindicatos foram agredidos e expulsos das ruas por outros manifestantes. O Movimento Passe Livre foi acusado de "negociar" com políticos, partidos e sindicatos, hostilizado e, no dia seguinte, declarou que abandonava a convocação das manifestações, sob um certo júbilo mediático[11].

Ao contrário de uma mera coincidência, a *media* vinha mantendo uma papel protagônico na catalisação de insatisfações massivas contra a corrupção, principalmente após a primeira vitória eleitoral do presidente Lula. A contínua denúncia de casos de corrupção, a maior parte deles informados por investigações do Ministério Público e distribuídos, em caráter privilegiado, à grande imprensa brasileira, vinha fomentando a sensação popular de impunidade no país, garantindo conteúdos mediáticos de grande interesse público. A forte adesão aos protestos convocados pelo Movimento Passe Livre, entretanto, surpreendeu até mesmo a *media*, que, num primeiro momento, reagiu negativamente à perda da primícia. Esta atitude custou muito caro, pois catalisou um dos alvos dos protestos, que era a própria *media* e seu comportamento arrogante contra os movimentos sociais. Carros de reportagens foram queimados e um jornalista da Rede Globo foi impedido de gravar a reportagem sobre uma das passeatas[12]. Entretanto, quando jornalistas de TV – e foram vários – passaram a se retratar em público, assumindo um discurso de positiva moralidade em relação aos protestos, ganham um enorme

fôlego para interferir nas agendas e mobilizar uma certa "insatisfação difusa". Desta mudança de postura, tiraram diversas vitórias: a neutralização de lideranças de movimentos populares organizados, a continuação de uma hostilização moral da política, das instituições e dos partidos e tudo isto emblematicamente embalado na vitória contra a controversa PEC 37. Vitória da iluminada arrogância do espetáculo sobre a razão política da democracia participativa. Vitória, também, da capacidade mediática de invisibilizar pautas incômodas, como os próprios protestos contra os veículos de comunicação de massa.

O Espetáculo é o Negócio: o show tem que continuar

Qual a origem de tamanho poder, o que sustenta a arrogância que legitima a *media* a pautar toda uma sociedade? A resposta certamente não é simples e a origem desta legitimidade é múltipla e complexa. Mas é preciso que entendamos a natureza social dos empreendimentos mediáticos, cuja realidade está sempre nublada pelo foco analítico nos seus conteúdos e nas taxativas reafirmações da Liberdade de Expressão, muito embora a *media* se configure como um negócio dos mais lucrativos do mundo contemporâneo. Como entender, pela simples interpretação dos textos e discursos mediáticos, a formação de um negócio comercial, que impacta numericamente a produção de riqueza mundial, superando até mesmo atividades industriais vigorosas, como a da produção de automóveis? Se a resposta para isto for a simples e transcendente ideologia, teríamos que entender a *media* como um negócio idealista e suicida, onde a defesa das ideias teria preferência aos lucros. Não é assim que as coisas parecem acontecer.

Para que se possa ter uma ideia da dimensão econômica da *media*, tomemos o exemplo espanhol. Em 2005, seu PIB era de cerca de € 900 bilhões[13], enquanto os investimentos em publicidade somavam perto de € 15 bilhões[14]. O que se pode facilmente perceber é que somente o mercado publicitário, o setor mais visível da *media*, representou cerca de 1,7% da economia do país, mais do que várias outras iniciativas isoladas de setores como os serviços, do comercio e da indústria. Entretanto, a publicidade não anda só no campo mediático, ela surge das próprias necessidades mercadológicas do setor produtivo e depende de produtos jornalísticos, de entretenimento e informação geral, veiculados por meios gráficos, eletrônico-informacionais, cinematográficos, etc., que fixam a atenção de olhares disponíveis para a exibição das mensagens publicitárias e propagandísticas. A lógica mediática nasce junto com a mercadoria industrial, na qual são investidas gigantescas somas nas pesquisas de mercado, *design*, identificação do produto com o consumidos e todas as outras atividades relacionadas ao *marketing*. Assim, se somados os investimentos totais no campo da *media*, envolvendo todos os atores e processos deste negócio, estes valores certamente representarão um impacto consideravelmente mais expressivo na economia, superando, com boa margem de certeza, atividades mais tradicionais.

É necessária, portanto, uma mudança no olhar sobre a *media*, se quisermos compreender a sua forma de atuação na sociedade e o significado dessas ações. Se aprendemos a entender o jornalismo na defesa do cidadão dos excessos do Estado, o rádio, cinema e TV como um lugar onde a produção e difusão do entretenimento, por outro lado é mais do que certo que tudo isto, oriundo do generoso olhar dos Iluministas sobre as transformações que as Revoluções Burguesas prometiam à sociedade, estão na gênese da *media*. A democracia moderna, sem dúvida, dificilmente se realizaria sem a sua atuação e o mundo das representações artísticas ainda estaria limitado a uma limitada elite, não fossem os milionários investimentos da indústria cinematográfica e editorial. Mas, tanto a notícia jornalística, como o cinema ou o livro só existem na medida em que podem produzir lucros superiores a estes investimentos.

Se olharmos com atenção o processo de construção social do valor – e dos lucros, consequentemente – nos

negócios mediáticos, entretanto, termos dificuldade de reconhecer a origem do lucro que justifica a existência do negócio. A TV aberta, o rádio e mesmo alguns tipos de jornais nos fornecem diariamente informações sem que desembolsemos qualquer quantia por elas. Todos sabemos como este negócio se financia e produz lucro: a venda de espaços de divulgação publicitária. Mas, se sabemos, por que continuamos a reafirmar que a *media* vende informação? Se assim fosse, não seria da relação comercial direta do produtor com o consumidor da informação que o lucro se originaria? A própria *media* insiste em afirmar cotidianamente que a natureza do seu negócio reside na produção e entrega da informação diretamente para a sua audiência, uma arrogância que esconde a essência de seus lucros.

Uma tentadora ferramenta teórica para atacar a questão é a noção marxista de fetiche da mercadoria. Para Marx, as relações sociais seriam mediadas pelas mercadorias, fazendo parecerem as relações entre as pessoas em relação entre coisas. Este processo de reificação esconde o trabalho, concretamente trocado no mercado, transformando-o na troca de valores abstratos fetichistamente atribuídos à mercadoria[15]. Buscando entender o processo mediático por esta ótica, qual seria o trabalho concreto realizado para a produção do valor na *media*? Se é verdade o que foi dito acima e sabemos que o lucro é produzido no processo de venda de espaço para a publicidade, será aí que encontraremos a produção de valor e a difusa mercadoria mediática. Mas a *media* não produz e vende um pedaço de papel ou a fatia de uma onda eletromagnética, pois seria mais fácil e barato o anunciante comprá-los diretamente do fabricante de papel ou de osciladores eletrônicos. O anunciante compra uma expectativa de visibilidade de sua mensagem publicitária e o valor atribuído a essa transação comercial é estabelecido pela capacidade dos trabalhadores do veículo de comunicação em produzir esta visibilidade. No negócio mediático, é o conteúdo – notícia, novela, filme, etc. – que faz as vezes da ferramenta – meio-de-produção – socialmente capaz de produzir esta mercadoria. Daí o expressivo investimento na produção de conteúdos, mas também revelador do seu caráter de "capital" e não de mercadoria consumida pelo leitor, pela audiência. A audiência não "consome" os conteúdos, é produzida por eles, ao mesmo tempo em que os incorpora no patrimônio daquilo que genericamente chamamos cultura.

A audiência é constituída por pessoas de carne e osso; pessoas que andam pelas ruas, que trabalham, que se vestem, que amam e se divertem. Esta abordagem já havia sido ensaiada, nos anos 1960 e 70, por autores marxistas como Dallas Smythe[16], dentre outros. Smythe foi fortemente criticado por atribuir um valor produtivo ao ócio. Caiu em certo esquecimento nas teorias da comunicação, mas deixou um incômodo intelectual na Economia Política das Comunicações, e nas teorias da comunicação como um todo, como descrevem Armand e Michelle Mattelart:

> "A economia política pretendia suprir as carências da semiologia da primeira geração, atenta antes de mais nada aos discursos como conjuntos de unidades fechadas sobre si mesmas e que contêm os princípios de sua construção (...)"

E continua:

> "(...) A economia política estimulou, naquele país (Grã-Bretanha), uma polêmica aberta com a corrente dos Cultural Studies, acusada de privilegiar de maneira isolada o nível ideológico."

Se a Economia Política, da qual Smythe é um dos pioneiros, traz à tona as limitações de uma compreensão da *media,* estabelecida exclusivamente pelo seu conteúdo (narrativas, discursos, ideologias), sua abordagem não consegue esclarecer o significado deste lado mais visível dos veículos de comunicação massiva. Para ela, a relação está fundada exclusivamente na produção da audiência, onde o próprio espectador, no processo de transformação em mercadoria, atua produtivamente, sem conseguir explicar o papel dos conteúdos (e dos

enormes investimentos em sua produção) na relação *media*-audiência. Indo um pouco mais além, se percebe que o espectador não pode ser visto apenas como ser passivo no processo, tenta explicar o seu caráter ativo pela transformação do ócio em trabalho. Ignora, com isto, toda uma complexa abrangência da *media* na sociedade contemporânea, onde as pessoas, audiência, representam mais do que a mercadoria. Transformadas pela lógica da massificação, as pessoas passam a ser o alvo do outro aspecto do processo mediático: são consumidores e interessam ao anunciante. Como audiência, são passivos, mas, na qualidade de consumidores, são seres ativos e é sobre esta condição que recai o interesse da publicidade. São igualmente cidadãos, que, na lógica mediática, no lugar de exercerem direitos civis, são consumidores de serviços e políticas públicas.

Colocando a produção da audiência no centro da cadeia de produção de valor na *media*, terminamos por perceber que este é o real foco da guerra competitiva estabelecida pelos diversos veículos: produzir a audiência com o maior valor adicionado. Entendemos também que todos os veículos e meios – cinema, TV, rádio, Internet, etc. – competem entre si e em um mesmo mercado. Não é para menos que as empresas do setor dificilmente estão presas ao negócio de um único veículo. Ao contrário, costumam formar milionários conglomerados de veículos, na disputa de cada olhar disponível, cada espaço de reunião pública, cada lugar por onde passem pessoas, a matéria-prima disputada com ferocidade. Na competição pela audiência, a *media* se expande, ocupa todos os espaços e se superpõe ao espaço público real e concreto. Transfere, pelo poder concedido a quem opera no centro de um capitalismo dependente do consumo de massa continuadamente crescente, toda a vida social para o virtual ambiente mediático. A política, a economia e a cultura passam a ter fraca influência social se estiverem fora do ambiente *media*. Com a cidadania, evidentemente, ocorre o mesmo. Diferentemente da mercadoria analisada por Marx, no ambiente *media* o que se obscurece é a transformação da audiência em mercadoria e do cidadão em consumidor[17].

O espetacular, o colorido, chamativo e bem diagramado são figuras chave na construção da mercadoria audiência. Neste aspecto não se diferem as notícias do show musical ou do filme cinematográfico. Todos operam na mesma lógica gráfica, visual. As passeatas de junho ou as novelas fazem parte do mesmo universo espetacular, ou, parafraseando o termo cunhado por Debord, a mesma sociedade do espetáculo[18].

Não é de se estranhar, portanto, que a *media* dispute até mesmo as pautas dos movimentos sociais, como visto acima. Ela assume um dever de mercado em manter os olhares voltados para si, mas educados e conformados para o consumo. E não há promessa de consumo na objetividade racional do movimento social organizado e nem esperança de emocionais ações consumidoras massivas nos seus apelos ao comportamento crítico[19].

A *Media* e a Privatização das Liberdades de Imprensa e de Expressão

Diferentemente da tentativa bem sucedida de pautar as Jornadas de Junho, através das sutis estratégias baseadas no marketing do convencimento, a *media* vem mantendo uma atitude bem mais conflitiva com os veículos noticiosos alternativos, contra quem está promovendo uma batalha de disputa de hegemonia.

Mídia Ninja, nome do projeto de produção e difusão cibernética de informações e notícias, vinculado à iniciativa cultural coletivista, “Fora do Eixo”, vem atuando com relativo sucesso há quase dez anos, mas teve os seus momentos de maior visibilidade pública durante as Jornadas. Sua estratégia é simples e se vale das tecnologias digitais disponíveis a qualquer consumidor comum, como as câmeras, bem como a capacidade de conexão à rede, dos telefones celulares. Desenvolvida a partir das experiências árabes, estadunidenses e européias, sua metodologia foi largamente empregada na cobertura dos eventos por diversos manifestantes, ainda que não vinculados ao coletivo, e garantiu um abastecimento intenso de informação para as Redes Sociais durante as

manifestações.

Sem edição de qualquer tipo, na maior parte das vezes, o material bruto era carregado no Facebook ou no Youtube quase em tempo real. O olhar "noticioso" é o do próprio manifestante, quase sempre antecipando em algumas horas a imprensa tradicional, e terminou por revelar uma incômoda surpresa: diferia notavelmente do que era exibido na TV ou comentado nos jornais. Não diferia apenas esteticamente ou no ponto de vista, mas mostrava acontecimentos simplesmente ignorados ou invisibilizados pelos veículos tradicionais. Evidenciou, ainda, que os protestos também eram dirigidos às grandes redes de TV e imprensa, como já citado anteriormente, que não pareciam gozar de mais confiança dos manifestantes do que a estrutura político representativa do país. As grandes corporações mediáticas passaram, então, a ser um dos focos dos debates políticos na rede.

Com a eclosão das Jornadas de Junho, a insatisfação com a *media* veio à tona e os debates sobre a democratização dos meios de comunicação começam a ganhar maior visibilidade, deixando as empresas de comunicação de massa em situação bastante incômoda. Enquanto os protestos, em geral, perdem o foco e a definição dos seus contornos, muitos dos manifestantes tem propostas bastante concretas sobre o tema: criar uma legislação que regulamente a aplicação de verbas públicas para a publicidade oficial do Estado, garantindo uma divisão equitativa e que inclua a chamada *media* alternativa.

A proposta, naquele momento representada pela atuação e questionamento do Mídia Ninja e do Fora do Eixo, não tardou a receber uma forte reação contrária das corporações mediáticas nacionais. Com uma articulação muito parecida com a utilizada para minar a liderança do Movimento Passe Livre, o líder do coletivo Fora do Eixo, Pablo Capilé, e o coordenador do projeto Mídia Ninja, Bruno Torturra, forma convidados para o programa Roda Viva, da TV Cultura, e submetidos a uma sabatina de jornalistas profissionais. Inicialmente, os entrevistadores questionaram o caráter jornalístico do Mídia Ninja, seguido-se críticas à forma de organização e financiamento do coletivo cultural Fora do Eixo. As reações da imprensa nos dias que se seguiram à entrevista, foram de uma virulência poucas vezes vista, em se tratando de atores sociais menores, como um coletivo de produção cultural. Foram publicadas fotos dos líderes do coletivo e do projeto ao lado de políticos, na sugestão de vínculos partidários; apresentaram-se documentos comprobatórios de que o coletivo capta recursos públicos e privados através de editais dos editais de financiamento de projetos culturais (prática legal e corrente no meio da produção cultural), à guisa de denúncia de que não há nada de alternativo na iniciativa; duas críticas de ex-integrantes do coletivo, foram amplificadas à condição de denúncias de trabalho escravo e exploração sexual; foram desqualificadas as ações jornalísticas do grupo, com base na pouca frequência de jornalistas diplomados nos quadros do Mídia Ninja.

Como exemplos, o jornal O Globo, na edição de 04 de agosto de 2013, na coluna de Chico Otávio, acusa "Ninjas querem dinheiro público para sobreviver"[20]; o blog de Reinaldo Azevedo, no site da revista Veja, no dia 05 de agosto de 2013, estampava "Estes são os candidatos a ditadores da mídia alternativa"[21]; a mesma revista Veja, em 12 de agosto de 2013, publicava, devidamente acompanhada de uma foto do ativista junto com a presidente Dilma, a matéria "Conheça Pablo Capilé, o líder por trás do Mídia Ninja. Ele vive entre dois mundos, com um pé fora do eixo e outro dentro do governo"[22]; em 18 de agosto de 2013, o jornal O Estado de São Paulo, publica reportagem de Bruno Paes Manso e Flávia Guerra, com a seguinte chamada "Coletivos travam em SP guerra virtual. No centro da discussão está grupo que usa dinheiro público e apoia jornalismo alternativo". Poucas vozes moderadas foram publicadas nestes dias nos grandes jornais, mas destacou-se um colunista de O Globo, Francisco Bosco, que, na edição de 13 de agosto de 2013, publicou "Melhor nos preocuparmos com os verdadeiros inimigos da democracia."[23]

Um verdadeiro linchamento mediático foi executado, com poucas provas e nada de tempo para a reflexão e

análise. O crime? Ousar disputar a hegemonia da produção da informação, da audiência e concorrer no espaço mediático com os conglomerados.

___

Notas:

[1] http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,a-revolucao-sera-twittada,812020,0.htm

[2] http://articles.washingtonpost.com/2011-10-17/opinions/35278895_1_spanish-protests-online-video-democracy

[3] http://interagentes.net/2013/07/11/cartografia-de-espacos-hibridos-as-manifestacoes-de-junho-de-2013/

[4] *Idem*

[5] Ver http://www.youtube.com/watch?v=IyiQH4QAbuQ e http://cbn.globoradio.globo.com/comentaristas/arnaldo-jabor/2013/06/13/REVOLTOSOS-DE-CLASSE-MEDIA-NAO-VALEM-20-CENTAVOS.htm

[6] http://www.youtube.com/watch?v=BYASRwXiQ4g

[7] Ver http://www.youtube.com/watch?v=o-Xv9QYG_YU e http://cbn.globoradio.globo.com/comentaristas/arnaldo-jabor/2013/06/17/AMIGOS-EU-ERREI-E-MUITO-MAIS-DO-QUE-20-CENTAVOS.htm

[8] http://www.youtube.com/watch?v=2jbOdvIx0Ng

[9] As 5 Causas: "1. Não á PEC 37. 2. Saída imediata de Renan Calheiros da presidência do Congresso Nacional (sic). 3. Imediata investigação e punição de irregularidades nas obras da Copa, pela Polícia Federal e Ministério Público Federal. 4. Queremos uma lei que torne a corrupção no Congresso crime hediondo. 5. Fim do Foro privilegiado, pois ele é um ultraje ao artigo 5º da nossa Constituição!"

[10] http://globotv.globo.com/rbs-rs/teledomingo/v/membros-do-anonymous-falam-sobre-seus-objetivos/2664894/

[11] http://oglobo.globo.com/pais/movimento-passe-livre-anuncia-que-nao-vai-mais-convocar-protestos-8766919

[12] http://entretenimento.r7.com/blogs/fabiola-reipert/globo-e-xingada-e-impedida-de-gravar-em-protesto-contra-aumento-das-passagens/2013/06/17/

[13] Scandiucci Filho, José Gilberto. Desequilíbrios Externos da Economia Espanhola. *In Economia Política: Análise e estratégia* nº 7, outubro-dezembro, 2005.

[14] Estudio INFOADEX de la Inversión Publicitaria en España 2007 – Resumen. www.infoadex.es

[15] Marx, Karl. Capital, a critique of political economy. Progress Publishers, Moscow, 1980.

[16] Smythe, D. W. "Communication: a blindspot of Western Marxism", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. I, n. 3, 1977

[17] Sobre este tema ver: Sôlha, H.L. Convergência en el Campo Mediático: algunas reflexiones sobre el control social y la regulación de los médios. In Susana Sel (Org), Imágenes, Palabras e Industrias de La Comunicación: estudios desde el capitalismo informacional contemporâneo. Buenos Aires, La Tinta ediciones, 2008 e Notas Sobre a Mídia e a Sociedade Brasileira. In Susana Sel (0rg.) *La Comunicación Mediatizada: hegemonías, alternatividades, soberanías*. Buenos Aires, Clacso, 2008

[18] Debord, Guy. A Sociedade do Espetáculo. Rio de Janeiro, Editora Contraponto, 2000

[19] Sobre a relação entre consumo, emoção e razão, ver Bauman, Z. Capitalismo Parasitário e Outros Temas Contemporâneos. Rio de Janeiro, Zaar, 2010 e Vida Para o Consumo. Rio de Janeiro, Zaar, 2008.

[20] http://oglobo.globo.com/pais/ninjas-querem-verba-oficial-para-sobreviver-9343258

[21] http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/estes-sao-os-candidatos-a-ditadores-da-midia-alternativa-ou-imprensa-presta-servilismo-etico-e-estetico-a-autoritarios-disfarcados-de-libertarios/

[22] http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/o-ninja-do-pt

[23] http://oglobo.globo.com/cultura/acusados-acusadores-9509047

O MEDO E A INSEGURANÇA PSÍQUICA NA ORIGEM DA ARROGÂNCIA: O ESPÍRITO DEMOCRÁTICO DIANTE DO ESPÍRITO TRIBAL

Claudine **Haroche**
CNRS/ Centre Edgar Morin IIAC -
École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

Inicio esse capítulo com a proposta de examinar os contextos e as condições – as épocas, os regimes, os sistemas – que sustentam os processos que favorecem a expressão e o desenvolvimento das maneiras de ser e de sentir que emanam de personalidades que designaremos como arrogantes.

Esse tipo de personalidade se inscreve numa relação social, psicológica e política que se define como uma relação de dominação, de ascendência que supõe maneiras de se apropriar dos bens ou das pessoas pela sedução, manipulação ou brutalidade.

Para começar, eu gostaria de enfatizar – outros o fizeram antes de mim – que embora seja muito difícil definir a arrogância, nem por isso ela é menos percebida, vivida como muito real, assim como o assédio. Ela faz parte desses fatos frequentemente insidiosos, imperceptíveis que podem se exprimir por uma atitude, por um gesto, um olhar, uma palavra.

A arrogância se traduz pela afirmação de uma forma específica de propriedade de si definida pela onipotência que Eugène Enriquez evoca em seu texto a propósito do *infans*[1] ou ainda pela vontade de poder que revela, logo de início, uma desigualdade profunda que induz a uma desvalorização do outro, da propriedade de si do outro. Parece-me que se pode situá-la entre a vontade de poder e a servidão voluntária.[2]

Em meu título, evoquei o medo e a insegurança psíquica associando-os à propriedade, à propriedade de si[3] e, para além disso, ao espírito, aos valores, aos modos de vida democráticos, por um lado, e aos modos de vida tribal, por outro. (Abro um pequeno parêntese para sublinhar que a propriedade de si é incerta, vacilante, consequentemente, a perda da propriedade de si é sempre possível). Eu quis lembrar que essa insegurança psíquica é induzida, entre outras coisas e de modo implícito, pela democracia, que é acompanhada de incerteza, de vulnerabilidade e de isolamento, o que reforça a insegurança e provoca mecanismos de defesa.

O tribal oferece, ofereceria, por outro lado, uma proteção: esta de um custo elevado em matéria de liberdade, de autonomia, de julgamento crítico; a ausência de liberdade se deve, aí, para dizê-lo rapidamente e segundo a análise extraordinariamente argumentada de Fromm, *Ao medo da liberdade*, mas também ao medo da solidão e do isolamento. [4]

Na origem da arrogância, a segurança e a insegurança

Eu gostaria, inicialmente, de retraçar uma breve genealogia da arrogância, as formas das quais ela se reveste, as causas que podem estar em sua origem.

1. Termo do Antigo Regime, a arrogância caracteriza os comportamentos e os valores de aristocratas onipotentes que exprimem o brilho, a desenvoltura, o orgulho, o prestígio, um sentimento de superioridade em relação às camadas que, por muito tempo, foram consideradas inferiores na sociedade.

2. A Declaração dos direitos e dos deveres do homem e do cidadão pretende acabar com a desigualdade; a abolição dos privilégios, na noite de 04 de agosto de 1789, irá permitir a estima de si, a dignidade, a autonomia, a liberdade e a propriedade de si garantida pelos direitos da Democracia. Recentemente, Frédéric Gros lembrou, muito justamente, que "[...] o Estado se construiu amplamente como uma instância de garantia para as identidades estatutárias. É pelo Estado, ressalta ele, que sou reconhecido como proprietário, como cidadão."[5] Gros observa que: "O Estado fornece a todos uma identidade estatutária que estabiliza, uma vez por todas, o seu ser"[6]. É o que Sennett havia observado a propósito do trabalho ao enfatizar que a ideia de carreira profissional, inscrita na duração e na continuidade, havia quase desaparecido para dar lugar às atividades fragmentárias, disjuntas, aos "bicos" [*petits jobs*].

Ora, é precisamente essa identidade estatutária que se encontra, hoje, minada, como veremos daqui a pouco, por normas novas induzidas pela aceleração e, por fim, pelo fato de a construção da subjetividade tender, atualmente, a se tornar, por inteira, um objeto do mercado[7].

3. Apesar da igualdade jurídica e política, a arrogância é um termo que, por um certo número de razões que abordaremos em seguida, perdurou, contudo, sob formas diferentes. Se a arrogância reveste formas distintas daquela das sociedades do passado, se ela se deve a outras causas, ela pode, no entanto, conservar marcas profundas nas personalidades, quer se trate das sociedades do Antigo regime, do feudalismo, da sociedade das cortes, ou, mais amplamente, das sociedades tribais ou clânicas das sociedades tradicionais. [8]

Dar provas de arrogância significa afirmar e, mais ainda, reivindicar, frequentemente com vigor, uma superioridade numa época dada, seja de modo explicitamente social, político, seja de modo racial. Nesse sentido, poderíamos dizer que desde os anos 1930 houve uma arrogância que se exprimia na raça. Observemos, entretanto, que todas as formas de racismo repousam fundamentalmente sobre a arrogância daqueles que se consideram superiores, seja ainda de modo religioso, identitário, no sentido amplo, facilitando, permitindo a obtenção de meios econômicos, sociais e também de estatutos.

4. O espírito democrático, acompanhado de um individualismo que aumenta pouco a pouco com o narcisismo das sociedades individualistas contemporâneas, atualmente neoliberais, vai ser incapaz de garantir a igualdade, o que, de fato, conduz a uma vulnerabilidade cada vez maior dos indivíduos[9]. Todo indivíduo se vê, hoje, incitado, para não dizer coagido, concretamente – considerando as condições de desigualdade, de concorrência no mundo contemporâneo, nas práticas ao menos, e pouco a pouco no valor exclusivo dado ao dinheiro – a ignorar a relação com o limite, com a própria ideia de limite, e se mostrar, dessa forma, arrogante, onipotente: a arrogância seria considerada doravante como inevitável ou mesmo natural nas sociedades narcísicas.

Gostaria de mostrar que a arrogância encontra-se, atualmente, intensificada pela aceleração, ela mesma decuplicada pelas tecnologias contemporâneas. Queria mostrar também que essa arrogância, de agora em

diante ilimitada é, além do mais, induzida por uma pressão contínua, um ultimato para se viver de um certo modo mais do que outros, e que é rápido, forte, dominador, competitivo, concorrencial e até mesmo brutal[10]. Queremos, por fim, mostrar que essa arrogância é fundamentalmente devida a reações, a mecanismos de defesa de medo e de vulnerabilidade psíquicas.

Detenho-me novamente um momento sobre os desenvolvimentos de Gros, que se dedica "[...] às consequências do [...] capitalismo financeiro desenfreado na estruturação da subjetividade e na temporalidade contemporâneas"[11]. Ele ressalta muito justamente – sem contudo dizê-lo explicitamente – que o princípio de segurança conduz ao que eu tento – no que me diz respeito – mostrar aqui: a avaliação contínua dos indivíduos[12] – de suas atividades profissionais em nome de um princípio de segurança, em nome das necessidades, das aspirações múltiplas, em nome dos outros, da sociedade, do mundo – aparece como uma manifestação de desconfiança profunda em relação a eles. Como observa Foucault (1926-1984) e Deleuze (1925-1995), ela os vigia e controla. Resumindo, a avaliação contínua dos indivíduos provoca medo, ansiedade profunda e vulnerabilidade psíquica.

Mas a avaliação contínua faz muito mais que controlar os indivíduos, ela os aliena e reifica: Gros lembra, com razão, que um objeto no mercado "[...] se constrói [...] por avaliações contínuas reatualizadas que modificam constantemente o seu valor". Ele acrescenta que "[...] quando o modelo do mercado se estende indefinidamente, a identidade das coisas e dos seres depende cada vez mais de uma série de avaliações repetidas".[13]

É preciso concluir que a avaliação contínua provoca efeitos importantíssimos sobre as subjetividades contemporâneas: ela contribui para fazer da formação da subjetividade um objeto do mercado que desestabiliza e desvaloriza profundamente os indivíduos.

A aceleração geral e a expansão do mercado ocasionam o declínio e até mesmo a ausência de identidade estatutária, a propriedade de si, e induzem à personalidade arrogante, à ausência de objetos duráveis – contribuindo, como havia observado Arendt (1906-1975) para privar o caráter de "durabilidade" dos objetos de sua objetividade; os objetos, escrevia ela, "[...] têm como função estabilizar a vida humana"; e prosseguindo: "[...] sua objetividade se deve ao fato de os homens poderem, apesar de sua natureza mutável, recobrar sua identidade em suas relações com a mesma cadeira, com a mesma mesa".[14]

É precisamente isso que me levou a enfatizar que o declínio e até mesmo a ausência de identidade estatutária[15] ocasionada por uma aceleração geral que se pode constatar (e que tem causas múltiplas e consequências devastadoras) e pela expansão do mercado, ocasiona e leva à personalidade arrogante. Gros ressalta por fim algo que me parece crucial: a avaliação substituiu – em nome do princípio de segurança – a confiança a longo prazo e a própria ideia de garantia, o que o levou a concluir que "[...] os indivíduos não têm mais as vantagens sociais adquiridas". [16]

Essa é a razão pela qual, parece-me, os indivíduos são e se tornam cada vez mais arrogantes: por medo e insegurança psíquica de não ter mais nada, nem mesmo a propriedade de si da qual se encontram atualmente desprovidos[17].

A aceleração e a ilimitação, fontes contemporâneas da arrogância

Como as questões de propriedade mudaram fundamentalmente, é interessante e até mesmo necessário voltar às origens da arrogância. Arrogar-se traz a questão da propriedade e da relação com a propriedade, dos modos de apropriação e dos tipos de personalidade daqueles que detêm ou se atribuem ilegitimamente a propriedade.

Os modos, as condições e os contextos de apropriação, o que se compreende por propriedade de bens materiais ou imateriais, virtuais, mudaram radicalmente. Com que tipo de personalidade, com que tipo de bens e de propriedade estamos lidando na aceleração contemporânea? A relação ao espaço supunha um certo tipo de identidade; atualmente ela se exprime mais na relação com a temporalidade, o que supõe um outro tipo de identidade[18].

Lembremos que a separação dos indivíduos no espaço acompanhou ou, antes, talvez, contribuiu para uma concepção de indivíduo que se define, no Ocidente, ao menos, por uma forma de propriedade de si que supõe uma delimitação de si – através de usos que implicam a moderação, a atitude. Esses usos constituem formas que vão, pouco a pouco na modernidade, no século XVIII, participar da formulação dos direitos que visam proteger o indivíduo. Por muito tempo, a concepção de indivíduo supôs balizas, limites[19]. A velocidade, a aceleração, introduziram no debate as balizas e os limites espaciais, mas também temporais, influenciando assim a formação da identidade: a presença contínua de telas substituiu a presença humana[20].

A fluidez, os fluxos – sensoriais e informacionais – acarretam, com efeito, uma não separação entre os indivíduos, entre os objetos e os indivíduos, em razão da extensão das tecnologias, das economias numéricas, em razão da evolução das formas de mercado ligadas à globalização.

A não separação, a falta de limite, a ilimitação conturba as relações entre indivíduos: as maneiras de perceber, de sentir, pensar, se ligar, as maneiras de trabalhar tornaram-se muito diferentes. A ilimitação entrava e, além do mais, influencia a percepção, a representação do outro, levando a condições novas de formação, de estruturação e de desestruturação do eu e do outro e, consequentemente, de suas próprias interações eventuais. Parece-me que é aí que se coloca a questão de saber se estamos confrontados a condições inéditas de propriedade de si: uma sensação, um sentimento de ilimitação, de onipotência tende a provocar formas inéditas de narcisismo em alguns, constituindo ideais e valores aos quais a maioria dos indivíduos aspiram, e induz, ao mesmo tempo, sensações e sentimentos de despossessão de si, de impotência.

A aceleração e a mudança permanente que ela induz provocam efeitos importantes sobre os tipos de personalidades: ao permitir formas essenciais de insegurança psíquica, instaurar e reforçar uma concorrência aumentada e até mesmo exacerbada entre os indivíduos, elas incitam a uma personalidade narcísica, a um si mesmo grandioso. Havia na ideia de propriedade – desigualmente, por certo – para alguns e não para outros – alguma coisa de permanente, de estável que garantia uma proteção e, como isso, tranquilizava.

Coloquemos uma primeira questão: o fato de arrogar-se é inevitavelmente violento? Fisicamente? Psiquicamente? Simbolicamente? Não necessariamente: lembremos, com os psicanalistas de crianças, que é o próprio gesto do bebê que se desenvolve – do pequeno primata –, o gesto da preensão é o gesto da criança que se agarra à mãe[21], é também aquele da necessidade de reconforto (FREUD, [1856] 1939); é ainda o gesto da curiosidade, da descoberta do outro, dos outros e do mundo; é, por fim, o gesto do movimento, da atividade, do jogo, do prazer[22].

Coloquemo-nos uma segunda questão: a arrogância não está hoje ligada muito mais apenas à acumulação, à aceleração desta e, inevitavelmente, à brutalidade disso que ela é susceptível de induzir? A arrogância aparece como uma questão de intensidade ligada aos funcionamentos temporais, à aceleração e ela é reforçada pelas tecnologias contemporâneas: essa intensidade se traduz num nível global, geral, esse de uma ilimitação geral que ocasiona, inevitavelmente, preocupações de ordem psicológica, provocando aflição, inquietude, medo, declínio dos direitos, todos provenientes do declínio e até mesmo de um apagamento da noção de limite. Essa ilimitação se traduz, no indivíduo, por uma sensação e até mesmo por um estado de onipotência culminando

numa ignorância do outro e dos limites, ou, ao contrário, por uma sensação que se define como uma tendência a um estado de impotência radical.

Os escritos de Bergson (1859-1941), no início do século XX, sobre a percepção da mudança permanente assim como, mais tarde, nos anos 1950, aqueles de Anders (1902-1992) sobre a ilimitação induzida pela técnica, são, parece-me, profundamente esclarecedores quanto aos funcionamentos psíquicos na ilimitação contemporânea.

A imobilidade, tal como enfatiza Begson, é condição da apreensão do real, do mundo, condição sobretudo de sua inteligibilidade. Bergson discerne uma outra razão para a imobilidade: ele vê nela uma resposta à angústia, profunda, impalpável suscitada pela mudança, pelo medo do desconhecido, do imperceptível, do inapreensível, medo da falta de sentido, "[...] nós temos medo institivamente das dificuldades que suscitaria ao nosso pensamento a visão do movimento no que ele tem de instável". [23]

Precisamos da imobilidade, mas, quando dela somos privados, experimentamos o medo e conhecemos a insegurança psíquica. É esse ponto que me parece particularmente interessante na medida em que a ilimitação e a aceleração estão no cerne dos funcionamentos contemporâneos. A impossibilidade de perceber se deve à rapidez do movimento (à técnica, e como veremos mais tarde, de agora em diante, à tecnologia); em suma, ela se deve à aceleração do movimento e à complexificação das mediações.

Prosseguindo os escritos de Benjamin (1892-1940), um certo número de autores perceberá como o movimento impõe a rapidez e, pouco a pouco, a instantaneidade, a imediatez, afastando a possibilidade mesma de perceber e levando a um estado de ensurdecimento e de cegueira tanto físico quanto psíquico.

Adorno (1903-1969) e Horkheimer (1895-1973) haviam, assim, observado a imaginação dos indivíduos através de mídias inéditas nos anos 1950. Eles concluíram que era preciso agora "[...] um espírito rápido, dons de observação, competência para compreendê-los perfeitamente, mas proibiam toda atividade mental ao espectador se ele não quiser nada perder dos fatos desfilando a todo vapor sob seus olhos" [24]: o que desenvolve no indivíduo uma competência técnica podendo ser totalmente desprovida de mentalização.

Günther Anders (1902-1992) parece ter mensurado o aparecimento de indivíduos que perderam toda ideia do próprio sentido de seu trabalho, para além de qualquer inteligibilidade do mundo. Em *L'Obsolescence de l'homme* (1956), Anders fornece um conjunto de observações importantes sobre os efeitos provocados pela técnica. Ele se dedica a mostrar – tanto nas sociedades totalitárias, e em particular o nazismo, como, mais tarde, nas sociedades de mercado – o caráter ilimitado de nossa "[...] capacidade de fabricação", que ele opõe ao caráter limitado de nossa "capacidade de representação"; e ele vai atribuir assim à ausência de limite, à ilimitação, o desenvolvimento de tipos de economia psíquica indiferentes, conformistas e capazes de todas as violências por falta de percepção.

Ao contrário de um tipo de personalidade estável – ou que pelo menos valorize a estabilidade –, que se inscreve num horizonte de continuidade, com consciência de uma continuidade passada e futura, é preciso constatar aqui que o tipo de personalidade contemporânea se define em função da velocidade. Os indivíduos tendem doravante a ser sem limites, eles acreditam em sua onipotência ou, ao contrário, experimentam uma profunda impotência. Eles estariam atualmente remetidos e isolados em si mesmos, um si mesmo privado de suporte, de apoio, de proteção tanto externa quanto interna, um si mesmo impreciso, indefinido, desengajado.

A arrogância multiplica as relações de força nas sociedades em que o indivíduo é, ao mesmo tempo, individualizado e massificado, obrigado a mudar permanentemente para se adaptar e isolado no si mesmo, numa identidade petrificada.

Essa intensificação leva a uma oposição radical entre os fortes e os fracos, o que conduz, por um lado, a massas atomizadas, pobres e impotentes e, por outro, à constituição de oligarquias transnacionais: todas potências e oligarquias manifestam reivindicações "descomplexadas", ou seja, quase sem embaraços quanto a preocupações morais, preocupações de proteção dos fracos: os pobres tendem a se tornar cada vez mais pobres, cada vez mais vulneráveis diante das 'elites' cada vez mais ricas, os fluxos financeiros vindo reforçar sua riqueza.

O que significa, então, de agora em diante, a propriedade de si no espírito democrático contemporâneo? O que ela significa no Espírito tribal? O que significa, atualmente, no neoliberalismo? Não terei tempo hoje de desenvolver longamente esse último ponto.

Tomo aqui o espírito tribal no sentido amplo, isto é, no sentido que lhe havia conferido Freud, que dele desconfiava consideravelmente[25]. Em 1911, foram necessárias a Weber (1864-1920) somente algumas frases para evocar o papel das comunidades no clima social e político da época para evocar as questões essenciais que incidem sobre a nação, o nacionalismo, as comunidades, as raças e, por fim, sobre a burocracia.

O que nos diz Weber? A que ele nos convida a pensar? Que o sentimento de pertencimento a uma comunidade não é neutro: se ele toma parte na construção da identidade, se traz proteção, apoio, reconforto, ele se torna rapidamente orgulho e sentimento de superioridade, rapidamente susceptíveis de induzir a arrogância. Weber nos previne: como Freud, ele teme os clãs, as comunidades, a estreiteza de espírito, tudo o que se opõe à sociedade, à democracia; ele evoca Mannheim (1893-1947), *Comunidade e Sociedade* (F. Tönnies / 1855-1933) e, mais tarde, Arendt (1906-1975).

Weber enuncia, inicialmente, o fundamento da existência de uma comunidade: estar "subjetivamente experimentada" como uma "característica comum"[26]; em seguida, ressalta o caráter paradoxal, intenso e ameaçador das relações entre comunidades. O pertencimento à comunidade compensa a frieza com a qual sempre se reconheceu a democracia, o isolamento e a vulnerabilidade que daí decorrem: esse pertencimento supõe e desenvolve um sentimento de superioridade que implica, ao mesmo tempo, a rejeição, a estigmatização e a exclusão do outro, daquele que é, então, definido como estrangeiro, provocando o sentimento de inferioridade e de humilhação daquele que é dela rejeitado.

> A atividade comunitária [...] é, em geral, afirmava Weber, puramente negativa, ela se exprime pela segregação e pelo desprezo ou, ao contrário, se manifesta pelo temor supersticioso daqueles que, de modo surpreendente, são de uma outra espécie.

Weber acrescenta, então:

> [...] o indivíduo diferente [...] é de todo modo desprezado enquanto tal ou, vice-versa, ele é adorado supersticiosamente (permanecendo) constantemente em estado de superioridade. Contudo, a repulsa é a atitude primária e normal. [27]

A arrogância na colonização ilustra muito bem os processos que operam nessa situação: a situação colonial exacerba o sentimento de superioridade do colonizador face ao sentimento do colonizado. Ao provocar a ausência e até mesmo a negação [*deni*] do valor de si, o sentimento de inferioridade acarreta o sentimento e a consciência da opressão, da alienação, da servidão, da dependência e, finalmente, da impotência: ele toca, fundamentalmente, nas diferentes formas de colonização, na propriedade de si, na qualidade mesma de ser humano[28].

Prolongando e transpondo alguns elementos isolados por Weber, Arendt vai, por sua vez, oferecer um quadro

panorâmico da evolução histórica, política e psicológica desses funcionamentos no contexto do nacionalismo, da expansão imperialista e do nacionalismo tribal. Ela enfatiza inicialmente

> [...] uma origem tribal comum como condição essencial da identidade nacional, formulada pelos nacionalistas alemães durante e após a guerra de 1914". Arendt evoca, então, o clima geral propício à arrogância no qual se desenvolveu o pensamento racial na Alemanha, lembrando que a ênfase dada pelos românticos à personalidade inata e à nobreza natural prepararam intelectualmente o terreno ao pensamento racial na Alemanha. [29]

Ao estudar as origens do totalitarismo, em particular o imperialismo, Arendt havia estudado a colonização, o racismo onde o outro é considerado como um ser inferior, até mesmo um sub-homem.

Trabalhando sobre os fundamentos da raça, Arendt discerne na raça uma explicação: esta se deve

> [...] à existência desses seres que nenhum homem que pertencesse à Europa ou ao mundo civilizado pudesse compreender e cuja natureza parecia tão terrificante e humilhante aos olhos dos imigrantes que eles não podiam imaginar, por mais tempo, pertencer ao mesmo gênero humano. [30]

Na burocracia, Arendt vai, então, entrever uma resposta ao medo, ao pânico provocado pela alteridade e, igualmente, meios políticos inéditos, formas de governo que, recorrendo à administração, visam impor uma organização política e uma dominação social às populações estrangeiras nos primeiros decênios do imperialismo[31].

Não é precisamente com isso que somos confrontados a partir da intensificação das avaliações contínuas nas novas formas de mercado?

Da burocracia aperfeiçoada na Argélia, no Egito e na Índia, Arendt afirma que ela "foi a sequela dessa administração graças a qual os Europeus haviam tentado governar povos estrangeiros nos quais eles não podiam decididamente ver senão povos inferiores tendo grande necessidade de sua proteção"[32].

A arrogância vai constituir a atitude característica dos administradores coloniais ingleses, dos burocratas e, mais profundamente, o modo de governo do nacionalismo expansionista. (Ainda que fundamentalmente desprezível, a arrogância dos administradores não impede a instauração de relações por vezes íntimas e paternalistas). Nessa atitude de arrogância, Arendt discerne um elemento que ela julga temível: o desapego, a indiferença. Esse desapego implica, com efeito, o distanciamento que suprime toda possibilidade de identificação. Ele pode ocasionar não apenas a ausência de valor do outro, mas o seu apagamento completo, a sua inexistência: na impossibilidade de identificação, Arendt percebe um verdadeiro sistema que se define por uma rigidez, por uma atitude que comporta uma dimensão implacável, cruel, na medida em que ela recusa toda diferença, toda fraqueza, todo erro, toda vulnerabilidade, essa atitude revela o ódio do fraco, do outro, do diferente, do estrangeiro.

Arendt entrevê, assim, o caráter eminentemente ameaçador desse tipo de narcisismo:

> [...] o desapego e a própria integridade da administração britânica tornava seu governo despótico mais desumano e mais inacessível a seus sujeitos do que haviam sido os chefes asiáticos ou os cruéis conquistadores. Em comparação, acrescenta ela, a opressão e a corrupção passam por muralhas da dignidade humana, pois explorador e explorado, opressor e oprimido... vivem ainda no mesmo universo [...]. [33]

Conclusão

Na época em que Arendt falara de banalidade do mal, estávamos num mundo em que a existência de limites, de referências, fronteiras e tabus era evidente: a ideia de transgressões dos limites tinha um sentido. O termo "lei" mudou de sentido: em vez de contribuir para formar o contexto em que as ações e os movimentos humanos podem se desenrolar, segundo o fato de autorizá-los ou interditá-los, ele tende a se definir atualmente de modo variável – constantemente instável e traduzindo a ideia de movimento. O contrato social tende, doravante, a se apagar diante do movimento que se torna lei. A lei se torna a expressão do movimento, o que vimos com os regimes de terror; por fim, atualmente, a lei tende a desaparecer nas sociedades marcadas pela ilimitação.

Ao passo que a crueldade nazista supunha um eu rígido, duro, agressivo e conformista, estamos, hoje, confrontados com outro tipo de eu: um eu fragmentado e narcísico que, ao modo da crueldade nazi, pode deixar que formas de poder ilimitado susceptível de crueldade deliberada ou involuntária, inconsciente se desenvolvam: estas se devem à falta de imaginação, de pensamento, de possibilidade de reflexão, de formas da mediação na aceleração e ilimitação contemporâneas. Ora, como Freud havia observado, "[...] o que o Eu teme do perigo externo e do perigo libidinal no Isso, não saberíamos precisá-lo; sabemos que é o transbordamento ou o aniquilamento, mas não podemos concebê-lo analiticamente"[34].

No final do século XIX, a questão da potência, da vontade de poder estão no centro de um certo número de escritos. Para dizê-lo de outra maneira, a impotência é objeto de uma preocupação, de um cuidado, de uma inquietude contínua. Freud ressalta, assim, que "[...] a impotência é a condição humana prévia aos laços de troca"[35]. Adam Phillips, psicanalista britânico contemporâneo, observa que Freud havia começado, no "Esboço", a tomar a defesa da impotência, ou, ao menos, a reconhecê-la: para Freud, "[...] é preciso ser um sujeito impotente, de modo a ser ajudado, a ser compreendido. Ao mesmo tempo, se vocês não puderem passar pela experiência da impotência, vocês permanecerão às margens das experiências humanas fundamentais"[36].

Assim como houve uma aprendizagem da força e da dureza na família autoritária, poderíamos considerar uma aprendizagem do poder – limitada –, uma educação da impotência que desse lugar ao outro, ao semelhante, o que admitiria o respeito.

De modo talvez menos utópico que Simmel (1858-1918), com a interação, os objetos transicionais de Winnicott (1896-1971) não permitem conceber de outra maneira a propriedade de si? Com efeito, Simmel abriu uma via particularmente interessante para o contemporâneo. A atualização do papel das interações leva, na virada dos séculos XIX e XX, a passar de uma representação tendendo à fixidez, à estabilidade do mundo a uma representação menos clara e mais difusa dos laços sociais entre indivíduos: ela conduz, efetivamente, a uma apreensão menos delimitada, menos delimitável das fronteiras entre funcionamentos subjetivos, individuais e sociais que, no entanto, podem, ao mesmo tempo, instaurar relações duráveis. Os movimentos de vai-e-vem incessante, a mobilidade permanente desses processos, a interação, que fazem surgir formas sociais e psicológicas, a construção, a formação e o funcionamento do indivíduo assim como aquele dos sistemas institucionais.

Winnicott, por sua vez, descreveu os fenômenos transicionais a partir do espaço transicional que a mãe estabelece para a criança entre ela e o mundo. Ele elabora a noção de objeto transicional, que ele define para a criancinha como a primeira possessão "não eu", mas não ilimitado. A criança, afirma ele: "[...] arroga-se direitos sobre o objeto e nós lhe autorizamos essa tomada de possessão"[37]. Ela vai, em seguida, estabelecer para além desse objeto transicional, um espaço, uma zona, um estado intermediário. Winnicott nos permite abordar as formas de desterritorialização, da falta de pertencimento, na ilimitação e na indiferenciação contemporâneas,

nos mundos, nas personagens virtuais, e conceber, assim, formas de interação "na noção de um estado intermediário" que ele situa nesse terceiro espaço da existência, que não se situa nem no indivíduo nem fora dele [*au dehors*]"[38].

"A única figura que pode oferecer como modelo hoje, o homem do poder, é um gozo sem complexo, sem tabu, sem limites", observa Christian Laval [39] num artigo recente dedicado ao tema do capitalismo contemporâneo. Ele prossegue, muito justamente: "[...] o poder, tal como ele se encarna na época neoliberal, não implica nenhum sacrifício, nenhum dom, nenhum risco. Ele está do lado da predação e da acumulação". [40]

Ora, parece-me que há, desde então, uma ligação contrária entre a acumulação e o adquirido: a acumulação não poderia, enquanto tal, permitir o adquirido, ela procede, com efeito, da consumação, e em caso algum do conhecimento, que supõe a duração, o cumulativo e não a acumulação.

Pode-se limitar a arrogância? E como? Abstendo-se, inicialmente, de ver nela um fato que responde a uma lei da natureza, retraçando a sua história, sua genealogia, para dela se apoderar e chegar, assim, a colocá-la em questão. Restaurar a relação com o limite e reconhecer o valor de uma potência limitada: o valor da impotência tornou-se uma exigência política, mais fundamentalmente civilizacional. É preciso, de fato, que o dinheiro da finança não leve a

> [...] uma regressão política maior... Pois, por não ser possível opor uma resposta global com os riscos que se delineiam, seria preciso temer que ressurjam, diante do dinheiro mestre, as únicas fortalezas diante das quais ele se inclina: aquelas dos valores dos quais não tira proveito, que são as ideologias nacionalistas e os fundamentalismos religiosos. [41]

É num contexto de radicalização no qual os orgulhos identitários se esforçam para responder às feridas narcísicas, ao ressentimento, à humilhação que eu queria lembrar o papel decisivo da cidadania.

É sem dúvida isso que eu me esforçava em pensar quando falava de espírito tribal como uma regressão ameaçadora, como de uma forma de proteção regressiva.

Traduzido do francês por: Yolanda Vilela

—

Notas:

[1] Ver nesse mesmo livro a comunicação de Eugène Enriquez.

[2] *La Boétie, Discours de la servitude volontaire* (1549), Paris, Payot, 2002 ; *P. Denis Le narcissisme* PUF, Que sais je, 2013

[3] Aproximo da noção de propriedade de si ao falar da não dependência, da não submissão a um sistema, a um grupo, a uma pessoa. A propriedade de si está ligada à propriedade social e à propriedade privada que permite ou facilita a propriedade de si (cf R. Castel, C. Haroche *Propriété privée, propriété sociale*, propriété de soi) A propriedade de si liga-se igualmente ao domínio de si, à contenção, à reserva, é uma questão de conduta, de maneira de ser ligada à civilidade do Renascimento como nos mostrou Norbert Elias em Civilisation des moeurs. Remete também ao que M. Foucault descreveu sobre o governo de si. Enfim está ligada à emergência do capitalismo e a suas relações com a ética do protestantismo como mostrou M. Weber. É uma questão fundamentalmente ligada ao individualismo como mostrou G Simmel em Filosofia do dinheiro. Ver R. Castel, Cl. Haroche, *Propriété sociale, propriété privée, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Fayard, 2001 (reed. Hachette Pluriel, 2005).

[4] E. Fromm *Fear of freedom*, 1941, *La peur de la liberté*, Paris, Parangon, 2010 ; ver também C. Haroche, "Puissance des masses, Impuissance de l'individu" *Autour de 1914*, nouvelles figures de la pensée: sciences, arts, lettres, chez Odile Jacob, 2015.

[5] F. Gros, *Le principe sécurité,* Paris, Gallimard, 2012, p. 235. Devo à Leandro Siqueira, doutourando da PUC de SP que realizou uma bolsa sanduiche sobre a minha responsabilidade, pela indicação da obra de Gros para a reflexão realizada aqui.

[6] F. Gros*, op.cit*. p. 235.

[7] Em especial, A. Deneault, *Gouvernance. Le management totalitaire*, Lux éditeur, 2013, Québec; Jonathan Crary, 24/7 Le *capitalisme à l'assaut du sommeil*, Editions la découverte, 2014.

[8] Referência ao trabalho de Pierre Clastres, sobre a limitação do poder do chefe em *A sociedade contra o Estado*, Paris, Minuit, 1974, São Paulo, Brasiliense, 1987.

[9] Lembrar aqui que Tocqueville via na distração o maior vício da democracia: a inatenção comporta, no início, uma dimensão da reivindicação de igualdade destinada a lutar contra as atenções ligadas aos privilégios conferidos à alguns. No presente, a arrogância decuplicada se explica pela midia, sua onipresença contínua que provoca uma competição, uma concorrência pela atenção conduzindo à insegurança psíquica.

[10] As normas temporais tomam um aspecto quase totalitário em nossa época … isso quer dizer que : a) elas exercem uma pressão sobre as vontades e as ações dos sujeitos ; b) não podemos escapar delas, quer dizer que elas afetam todos os sujeitos ; c) elas são onipresentes, quer dizer que a sua influência … se estende a todos (os domínios da vida social) ; e d) é difícil ou quase impossível de criticá-las ou de combatê-las. "Les normes temporelles prennent un aspect quasiment totalitaire à notre époque … c'est à dire que a) elles exercent une pression sur les volontés et les actions des sujets; b) on ne peut pas leur échapper, c'est à dire qu'elles affectent tous les sujets ; c) elles sont omniprésentes, c'est à dire que leur influence….s'étend à tous (les domaines de la vie sociale) ; et d) il est difficile *ou presque impossible de les critiquer et de les combattre ".* (Rosa, H *Aliénation et Accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive.* Paris, La Découverte, 2012.

[11] Gros, *op.cit.* p. 235

[12] Esse ponto é desenvolvido em outros artigos consagrados à avaliação, em particular, "L'inévaluable dans une société de défiance" *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, PUF, N° 128-129, 2010

[13] Gros, *op.cit.* p. 235

[14] Arendt, H. *Condition de l'homme moderne*, (1958), Calmann Lévy, Pocket Agora 1983, p. 188

[15] Sobre a identidade estatutária, uma observação: quando estamos desprovidos de estatuto perdemos as proteções.

[16] Gros, *op.cit.* p. 235

[17] Ver R. Castel, C. Haroche, *Propriété sociale, propriété privée, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, op.cit.

[18] M. Augé, *Les nouvelles peurs,* Paris, Payot, 2013.

[19] Acrescentamos que ela se constituía no olhar do outro.

[20] Les *tyrannies de la visibilité.* "*Être visible pour exister ?* (N. Aubert, Cl.Haroche, dirs.) Erès, 2011*,* na tradução brasileira*: Tiranias da Visibilidade. O Visivel e o invisível nas sociedades contemporâneas)* Editora Fap-Unifesp, 2013.

[21] Ver em especial os trabalhos de John Bowlby *Attachement et perte.* vol 1*, L'attachement,* Paris, PUF 2002.

[22] Ver em especial D.W. Winnicott, *Jeu et réalité, L'espace potentiel,* (1971) Folio Gallimard, 2005.

[23] H. Bergson "La perception du changement" (1911) in *La Pensée et le Mouvant* (1938), PUF, 2003, p. 161

[24] Adorno, Horkheimer, "La production industrielle des biens culturelles. Raison et mystification des masses" *La dialectique de la raison,* (1944) Gallimard, coll. Tel, 1974, p. 135

[25] Ver a maneira como o espírito corporativo *(l'esprit de corps*) é definido em *L'avenir du sensible, Les sens et les sentiments en question*, Paris, PUF, Chapitre VI "Les mouvements de jeunesse en Allemagne (1918-1933) ", p. 124

[26] Max Weber, *Economie et Société (*1956), T.2, Plon, coll. Agora, 1995, Chapitre IV : Les relations communautaires ethniques, p. 124.

[27] *Idem*.

[28] Ver nessa coletânea mesma os textos de Déloye e de Bresciani.

[29] Ela se deteve longamente nos valores da família autoritária que valoriza o poder e a força formando à resistência e à dureza.

[30] Arendt L*'Impérialisme* In *Les origines du totalitarisme* (1951), Paris, Fayard, 1982, p. 88-89

[31] A propósito da raça descoberta na África do Sul, Arendt sublinha que ela "representava em sua origem uma reação semi-consciente diante dos povos que traziam vergonha e medo ao homem europeu". (Ibid. p. 145)

[32] Arendt, *L'Impérialisme, op.cit.* p. 146

[33] *Ibid*.

[34] Freud "Le moi et le çà" (1923) *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, 1997, p.273.

[35] Freud L' *avenir d'une illusion*, (1927) PUF, 1980, p. 43

[36] Adam Phillips, "l'impuissance de Freud" Penser/ Rêver N°15, Printemps 2009, p. 23

[37] Winnicott, *Jeu et réalité, L'espace potentiel op.cit*. p.165

[38] *Ibid*. p. 28-29-31.

[39] Christian Laval, "Le nouveau sujet du capitalisme" in *Emancipation, Individuation, Subjectivation.* La Découverte . N°38, 2011, MAUSS, p. 296

[40] *Ibid*.

[41] C.H. Filippi *l'argent maître* Descartes & Cie, 2009, p. 94-95

Referências:

ADORNO, T. W. "La production industrielle des biens culturelles. Raison et mystification des masses" *La dialectique de la raison,* (1944) Gallimard, coll. Tel, 1974

ANDERS, G.. *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle.* Paris: Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2001.

ARENDT, H. *Condition de l'homme moderne*, Calmann Lévy,1958 ; Pocket Agora 1983.

ARENDT, H. L'*Impérialisme* in *Les origines du totalitarisme* (1951), Fayard, 1982

BERGSON, H. "La perception du changement" (1911) in *La Pensée et le Mouvant* (1938), PUF, 2003.

DELEUZE, G. Post-scriptum para uma sociedade de contrôle in *Pourparlers* Paris, Minuit, 2003.

FOUCAULT, M. Histoire de la sexualité III Le souci de soi. Gallimard, 1994.

FREUD, S. "Le moi et le çà" (1923) *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, 1997.

FREUD, S. L' *avenir d'une illusion*, (1927) PUF, 1980.

GROS, F. *Le principe* sécurité, Paris, Gallimard, 2012

HORKHEIMER, M. "La production industrielle des biens culturelles. Raison et mystification des masses" *La dialectique de la raison,* (1944) Gallimard, coll. Tel, 1974,

LAVAL, C. Le nouveau sujet du capitalisme " in *Emancipation, Individuation, Subjectivation.* La Découverte . N°38, 2011, MAUSS.

MANNHEIM, K.

PHILLIPS, A "l'impuissance de Freud" Penser/ Rêver N°15, Printemps2009

SENNETT, R.

SIMMEL, G. *Filosofia do dinheiro*.

TONNIES, F. *Communauté et Société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris: PUF, 2010.

WEBER, M. *Economie et Société (*1956), T.2, Plon, coll. Agora, 1995.

WINNICOTT, D. *Jeu et réalité, L'espace potentiel*

CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE
DA ARROGÂNCIA

Myriam Bahia Lopes
NEHCIT MACPS
Escola de Arquitetura e de Design da UFMG

Privilegiamos no texto um recorte que associa a arrogância à delimitação da propriedade e da constituição da propriedade de si em um cenário que frequentemente se denominou de modernidade. Apesar do processo analisado remontar ao século XIX, endereçamos nossas questões às características inéditas do comportamento contemporâneo associado à arrogância.

Dividimos o texto em duas partes. Na primeira seguimos o tema da historicidade da visão e o papel da aceleração nas formas contemporâneas de arrogância estabelecendo um diálogo com os autores – Claudine Haroche, Anne Cauquelin, Jeanne Marie Gagnebin, Richard Sennett – também leitores de George Simmel e de Walter Benjamin.

O olhar

Uma genealogia dos sentidos na sociedade contemporânea ocidental é elaborada por Haroche[1] e Sennett[2]. Haroche cita Simmel para diferenciar o alcance da audição e da visão[3]. Para esse sociólogo, enquanto o olhar é capaz de perceber a semelhança de todos, a audição singulariza e identifica o indivíduo pela voz. Para Haroche, a predominância da visão tem por efeito "um distanciamento, uma separação, uma dissociação entre o sentimento de si, as maneiras de sentir e de olhar" e [ela] também induz a uma ausência de reflexão[4].

A visão é mais rápida que o tato, o que possibilita aumentar a velocidade da percepção. O golpe de vista é **instantâneo** e denota acuidade. E não se trata de uma simples coincidência, o fato da arte da caricatura, que se inscreve na história do retrato, se consolidar, a partir da década de 1840, com o jornal ilustrado e a multidão nas metrópoles. A caricatura abre a possibilidade de se produzir uma série ilimitada de retratos: o primeiro artista que descobre um ponto que oscila entre o belo e o feio, o exagera e o fixa, constrói a *charge*, o *portrait-charge* que é, ao mesmo tempo, retrato simplificado, composto por poucas linhas e marca identitária do retratado. Realiza-se uma leitura rápida e certeira daquele que é o alvo do recurso ao exagero. A linguagem da caricatura exprime uma estética segundo a qual a imagem do outro se constrói por uma espécie de esvaziamento de sua *personalidade*; há um rebaixamento dos atributos de sua figura pelo humor. O traço cria uma espécie de cicatriz, marca visível e reconhecida na *charge,* ele evidencia o ponto da ferida que atingiu a imagem narcísica do retratado. Nessa direção a caricatura é um defeito descoberto e fixado pela ilustração. Seria oportuno perguntar nessa altura do texto, em que medida a caricatura impulsiona uma estética ou lança uma sensibilidade, segundo a qual a injunção a construir uma auto-imagem, a se expor e a se exibir tem por matéria-prima a arrogância?

Pois a visão, para Sennett, ao tornar-se nosso órgão sociológico libera a violência contida na simplificação operada pela vista. Em inglês, a palavra "consciência" significa o fato de ser consciente e o de julgar. Se o olho é o órgão que nós mais utilizamos para compreender a sociedade, Sennett pergunta-se, como a visão e a palavra julgam diferentemente? No ritmo acelerado da cidade produzimos veredictos visuais mais violentos sobre os seus habitantes. "Esses julgamentos imediatos estabelecem em geral um limite ao contato social; o olho tende a se retirar daquilo que ele julga estrangeiro"[5] e diríamos mais, a não enxergar aquilo que ele não reconhece ou identifica como similar em uma imagem anteriormente adquirida e que esteja disponível em seu próprio repertório imagético. A **arrogância** seria uma impossibilidade de imaginar o outro?

No cerne da retração do tato e da preponderância da visão encontramos o impulso à velocidade dos fluxos na metrópole. A aceleração produz uma espécie de defesa psíquica observável no automatismo e na ausência de reflexão. Walter Benjamin sublinha nos gestos do personagem dos filmes de Chaplin a sua crítica ao automatismo da cidade moderna. Para Benjamin, a novidade dos filmes de Chaplin reside no fato que ele rompe com os movimentos expressivos dividindo-os em séries menores. Cada movimento se recompõe a partir de uma série de pedaços de movimentos desmembrados[6]. O automatismo do trabalhador na esteira da linha

de montagem da fábrica é explorado pela mímica do ator-operário. Ao destacar-se da posição que ocupava na esteira, Chaplin expõe a incongruência e a artificialidade do ritmo industrial; ritmo mecânico que impregna-se em seu corpo que não para de se movimentar, alienado e que responde como um eco e de forma irrefletida à cadência da máquina. A mímica conecta a imaginação e o corpo e introduz uma reflexão sobre o gesto.

Na cidade que se adensa e acelera, a recepção cognitiva se descola de um aprendizado outrora ditado pela ação, por um domínio técnico do ofício pensado como um processo de maturação física do corpo em seu entorno sócio-técnico e a informação é substituída pela sensação[7].

Ainda em seu estudo sobre Baudelaire, Walter Benjamin indica como o choque é produzido pela imersão do corpo na multidão. O choque prepara o homem fisicamente para a linguagem do cinema. O choque é uma reação, uma barreira, uma suspensão, uma proteção face aos excessos de estímulos que o corpo recebe na cidade.

> "A medida que o elemento de choque se faz sobremaneira se sentir nas impressões singulares, é necessário que a consciência se defenda de maneira mais contínua contra a excitação; quanto mais ela consegue e mais as impressões penetram na experiência, mais importante torna-se por isso mesmo, o papel da experiência vivida (*expérience vécue),* a defesa contra o choque tem por resultado específico designar ao acontecimento – em detrimento da integridade de seus conteúdos – uma **situação temporal** precisa na consciência." [8]

A falha de transformar o acontecido em uma experiência vivida indica a falta de proteção contra o choque e a irrupção do pavor[9]. Na cidade contemporânea o lastro da percepção busca se situar na fugacidade do instante.

A multidão também provoca no corpo uma sensação de enebriamento, uma alteração de estado de consciência, uma espécie de deformação da percepção e um aumento da empatia pelo inorgânico e essa sensação é um dos fundamentos da dinâmica do cidade-empresa transformada em espaço de exposição de marcas. Como nesse processo de retração da consciência e de esvaziamento das relações emerge a atração ao inorgânico?

A arrogância

A exposição constante de si e o comércio de imagens que pauta as relações entre os indivíduos tende a instaurar uma propensão ao mimetismo. Para Octavio Paz, "o indivíduo ao se defender com o mimetismo exprime uma fascinação pela morte ou pelo espaço inerte, em repouso. Estender-se, confundir-se com o espaço é uma forma de inventar um novo uso para a aparência, mas é também de ser apenas aparência."[9]

Esse contexto, como veremos mais a frente no texto, propicia o esvaziamento das relações entre os habitantes e também da própria vida urbana, que passa a ser marcada pelo jogo das aparências, pela atração ao inorgânico, pelo fetiche da mercadoria e pelo ritmo da acelerada obsolescência dos objetos da moda.

É importante ressaltar e seguindo Claudine Haroche em sua apresentação do colóquio, a **arrogância** se traduz pela "afirmação de uma forma específica de **propriedade de si** (*propriété de soi*) definida pela força toda poderosa que revela uma desigualdade profunda e induz uma desvalorização do outro". Faz parte da dinâmica da arrogância não levar em consideração a propriedade do outro, não levar em consideração a presença do outro. Nessa direção a concorrência ilimitada pela visibilidade instantânea em um mercado mundial se objetiva também com a produção de milhões de invisíveis.

Octavio Paz discorre sobre o processo que consiste em transformar alguém em ninguém, o *ningunear. "*O nada se torna corpo e olhos, ele se individualiza, ele se torna ninguém". Seria impreciso dizer que os outros o

impedem de existir:

> *"Simplemente disimulan su existencia, obran como si no existiera. Lo nulifican, lo anulan, lo ningunean. [...] Ninguno es la ausencia de nuestras miradas, la pausa de nuestra conversación, la reticencia de nuestro silencio"* [10].

A cidade como espaço de visibilidade da mercadoria

Na multidão e para Benjamin, "aquele que fala é a mercadoria: Sim, essas últimas palavras nos oferecem a noção precisa […] [o] murmúrio ao pobre diabo que passa face a uma vitrine cheia de coisas belas e caras." As multidões" falam, o fetiche, com o qual a sensibilidade de Baudelaire vibra tão forte em uníssono. A empatia com o inorgânico torna-se uma das fontes de sua inspiração.[11]

Claudine Haroche ou Jeanne Marie Gagnebin, ao seguir Simmel, indicam que a densidade da população urbana, a presença da multidão, a proximidade física excessiva reforça os sentimentos de solidão e de hostilidade entre os indivíduos.

> "Simmel analisa esse paradoxo no domínio da percepção sensível, *aisthèsis*, a transformação histórica dos sentidos […] O sociólogo emprega a palavra em alemão, *Antlits*, palavra que pode ser traduzida por olhar e também por face (Levinas), para destacar a reciprocidade do olhar. A visão humana encontra sua plenitude na reciprocidade do olhar compartilhado, quando a atenção de um olhar responde ao outro".[12]

E no presente, se o compararmos ao contexto analisado por Simmel e Benjamin, é o próprio sentido da proximidade e da distância que é totalmente transformado pela noção de interatividade; habitamos um espaço topológico, sem distâncias.

A lírica da canção Vitrines de Chico Buarque de Holanda aborda a tentativa e a impossibilidade de se corresponder com o olhar que se esparrama na intermitência dos reflexos da cidade:

> Eu te vejo sumir por aí
> Te avisei que a cidade era um vão
> - Dá tua mão
> - Olha pra mim
> - Não faz assim
> - Não vai lá não
> Os letreiros a te colorir
> Embaraçam a minha visão
> […]
> Nos teus olhos também posso ver
> As vitrines te vendo passar
> […]
> Passas em exposição
> Passas sem ver teu vigia
> Catando a poesia
> Que entornas no chão

Se a **aura** é:

> "o quadro que se empresta à imagem enquadrada um campo de percepção próprio, uma abertura sobre uma dimensão diferente da superfície de nossas percepções quotidianas. A perda da aura não se resume, segundo Benjamim, à suas consequências para as prática artísticas, ela diz respeito a outras práticas pois ela assinala uma transformação radical das relações fundamentais entre a **distância** e a **proximidade**, mas também pela alteridade do mundo e do sagrado. Essa mudança toca, em especial, o domínio do erótico e aqui, novamente, a poesia baudelairiana deve ser um exemplo privilegiado" [13]

Gagnebin destaca que trata-se de uma **teoria estética** e também de uma **teoria da vida em comum**.

Em um percurso diferente, Sennett ao analisar, o desejo de neutralidade expresso na forma em grelha do urbanismo norte-americano e o medo de exposição de seus habitantes, ele se propõe comparar a cidade contemporânea com a cidade antiga. Para esse autor, os antigos utilizavam os seus olhos em suas experiências políticas, religiosas, eróticas, na cidade[14].

> "Em diversas circunstâncias, "no combate, sobre o seu leito de morte ou na rua, o Grego antigo não tinha nada de um grande sentimental com coração mole, emocionado às lágrimas pelo espetáculo da dor do outro. O fato de ser testemunho tanto das dificuldades que da diversidade dos outros tinha valor a seus olhos na medida que, ao se expor ao mundo, o indivíduo descobria, pouco a pouco, sua orientação e como guardar o seu equilíbrio. Os gregos chamavam esse estado *sophrosyné*, o que nós podemos traduzir por "graça" ou "*calme assurance*". Hoje, dissemos de uma pessoa que guarda assim seu equilíbrio no mundo, que ela é "centrada" ou "equilibrada". A cidade deve ser a escola onde aprendemos como levar uma vida centrada. Nos expondo aos outros, nós poderíamos aprender a pesar aquilo que é importante e o que não é. Nós não deveríamos considerar as diferenças, nas ruas ou com outras pessoas, nem como ameaças nem como convites sentimentais, mais como visões necessárias […] Nossa cultura tem necessidade de uma arte da exposição de si; essa arte não nos tornará vítimas uns dos outros, mas forjará adultos mais equilibrados, capazes de encarar a complexidade e dela aprender." [15]

A aceleração e o instantâneo

O ritmo da vida urbana aprisiona o seu habitante no instante. A velocidade, para Benjamin, transforma a temporalidade substituindo-a por "uma sucessão cada vez mais acelerada de momentos semelhantes, e ao espaço, com as técnicas cada vez mais rápidas de aproximação do distante."[16]

Paul Virilio elucida a relação entre a velocidade, a delocalização, a perda da memória do passado e da imaginação sobre o futuro. Esse autor indica um ***Kairos*** do tempo real, da imediatez e da ubíquidade, que domina o espaço real (em oposição ao virtual) da extensão geográfica e a duração, criando o i**nterativo**[17]. O tempo hiper-realista que domina o espaço real da atividade humana lança-nos em uma espécie de amnésia dromológica [associada à velocidade]. A "aceleração do real" que condiciona hoje, […] o instante, cada instante passado, em benefício de um instante mais onipresente do que presente, em um mundo […] onde a Terra, pequena demais para o Progresso e o lucro, a curto termo, torna-se repentinamente muito estreita para os nossos projetos futuros[18].

> "Esse efeito de campo entre uma percepção direta *de visu* e *in situ* e uma outra, à distância e instantânea, esse grande relevo, por sua vez, estereoscópio e estereofônico, devido a perspectiva do tempo real da emissão-recepção, vai alterar completamente as condições de visibilidade da existência de cada um, assim como a maior ou menor viabilidade de estar lá, aqui e agora."[19]

Na imagem empregada pelo autor o homem tornou-se, no presente, um anjo do instante[20].

A arrogância contemporânea estaria vinculada às mutações da percepção e da vivencia do tempo e do espaço? À perda da moldura que ao articular passado, presente e futuro permitia vislumbrar a profundidade do processo, da experiência, da vida?

Apropriar e sujar

Talvez fosse oportuno nos deter no cerne da definição da arrogância e da sua relação com a propriedade, no gesto de se apropriar. A propriedade, tal como Michel Serres a define, se relaciona a um contrato natural, ao lugar e ao tempo imprescindíveis à vida – no qual, para empregar ainda uma noção usada por Benjamin em diálogo com Goethe, a história natural acontece.

Da leitura de Rousseau sobre a origem da propriedade, Michel Serres[21] propõe reter apenas a ação de delimitar, cercar, marcar, limitar, estabelecer margens. Cravar a linha no espaço e se apropriar. A genealogia desse gesto torna visível a continuidade entre homens e animais em seus processos de apropriação e de territorialização. Além disso, essas considerações trazem uma chave possível para a leitura do comportamento do homem contemporâneo em seu ímpeto de se apropriar e poluir o planeta de forma ilimitada. Serres altera a frase de Rousseau: a primeira vez que o homem cercou um terreno e ao poluir afirmou a sua posse e consolidou a sua propriedade. E é a partir desse ponto que o autor ensaia indicar algumas formas diferenciadas de apropriação e da propriedade. E lembra que na etimologia da palavra Templo, temos que na língua grega ela designa recorte; o sangue do sacrifício firma o espaço interno, sagrado. Em uma leitura transversal, Serres aproxima dois momentos, por exemplo, ao mostrar como o limite que se constrói com o sacrifício, com o sangue que cerca, está presente na fundação da cidade, em Roma e nas Guerras nacionais e mundiais. A religião cristã e posteriormente o direito limpa as marcas dessa violência. Em outro momento, "a referência para a propriedade passa [...] dessa dureza – a terra arável, a tumba, os cadáveres e os deuses pagãos – ao suave: uma simples assinatura no papel. Do *pagus* à *página;* a antiga nomenclatura se repete, passando do duro ao suave" [22].

"Globalizada, a atual poluição resulta da luta pela posse do espaço em sua totalidade"[23] O que coloca, em teoria, a noção de propriedade face a uma aporia, pois a perda de limites, o progresso ilimitado suprime os limites da própria propriedade.

À guisa de conclusão

E se com relação à subjetividade contemporânea ultrapassássemos a divisão interior/exterior? E se deslocássemos a reflexão para além dos limites daquilo que compreende, encerra e fixa o Eu para pensar a espacialização da subjetividade contemporânea? A divisão entre o interior, local de produção do sentido e o exterior, nos lembra Sennett, remonta à uma tradição religiosa que também opera a divisão entre a alma e o corpo. Talvez o conceito de lugar aristotélico, em especial a leitura realizada por Anne Cauquelin[24] nos auxiliasse a dar continuidade às reflexões. Esse lugar é "interior e exterior, dentro e fora". Esse envelope técnico faz parte daquilo que contorna e o limita: o corpo, o pensamento, o ser. Não seria essa uma pista para se repensar no presente a relação entre a linguagem e a ação, as mutações da espacialização da subjetividade contemporânea?

Pois no diagnóstico de Paul Virilio, a ausência da duração posta pela aceleração e o domínio do instante implicaria na extinção da crono-diversidade da vida sensível e acrescentamos, na ameaça da vida.

—

Notas:

[*]O presente texto foi escrito para ser um comentário ao texto de Claudine Haroche e foi apresentado no Colóquio Internacional Arrogância (http://bharrogancia2013.wordpress.com).

[1]HAROCHE, C L´avenir du sensible. Les sens et les sentiments en question, Paris, PUF, 2008, p 165. Tradução em português A condição sensível. Formas e maneiras de sentir no Ocidente. Rio de Janeiro, Contracapa, 2008 (traduzido por Jacy Alves Seixas).

[2]SENNETT, R La conscience de l´oeil. Paris, Verdier, 2009

[3]HAROCHE, C. op.cit.,p 176

[4]*idem*, p. 188

[5]SENNETT, R. op.cit., p 13 14.

[6]BENJAMIN, W. Uber einige Motive bei Baudelaire, I, p 609 apud MORSS, Dialética do Olhar. Walter Benjamin e o Projeto das Passagens, Belo Horizonte, UFMG, 2002, p 322

[7]BENJAMIN, W. O Narrador em Benjamin, W – Benjamin, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores.

[8]BENJAMIN, W. Poésie et Revolution, Paris, Denoel, p 234.

[9] PAZ, O. El laberinto de la soledad. Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p 16

[10]PAZ, O op.cit, p. 17

[11]BENJAMIN, W op cit,

[12]GAGNEBIN, J.M. Limiar, aura e rememoração, Ed 34,p 122

[13]*idem*, p 134

[14]SENNETT, R op cit, p 20

[15]*idem*

[16]GAGNEBIN *idem*

[17]VIRILIO, P Le futurisme de l´instant: Stop – Eject Paris, Galilée, 2009, p 69

[18]*idem*, p 71

[19]*idem*, p 79

[20]*ibidem*, p 80

[21]SERRES, M O mal limpo: Poluir para se apropriar?, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

[22]*idem*, p 36

[23]*ibidem*, p 90

[24]CAUQUELIN, A Aristote. Le Langage, Paris, PUF, 1990