

ESTRUTURAS SUTIS

La Société de Cour, Paris, Calmann-Lévy, 1974, 323 pp.; O Processo Civilizador — Uma História dos Costumes, Rio de Janeiro, Zahar, 1990, 271 pp., de Norbert Elias.

Heloisa Pontes

Merleau-Ponty, em um ensaio dedicado à avaliação das contribuições teóricas de dois dos maiores representantes e atualizadores da sociologia francesa, Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss (Merleau-Ponty, "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1980, pp. 193-206) faz uma reflexão instigante sobre as maneiras distintas de qualificar e realizar a sociologia, expressas nas obras de Durkheim e de Mauss. Por tratar os fatos sociais como "coisas" e definir a sociedade como uma realidade *sui generis*, distinta de um somatório de indivíduos, Durkheim, ao mesmo tempo em que lança as bases epistemológicas necessárias para a construção de uma ciência do social, cria um problema analítico de solução insatisfatória. Isto é: a relação entre o indivíduo e a sociedade, fixada por ele através de uma antinomia irreduzível, permanece exterior, "como se fora a relação entre duas coisas. Aquilo que se outorgava à explicação sociológica era roubado da explicação psicológica ou fisiológica e reciprocamente" ("De Mauss a Claude Lévi-Strauss", p. 193).

Em Mauss, ao contrário, esta relação ganha mediações analíticas importantes, através de sua maneira particular de entrar em contato com o social e de apreender o fato social. A idéia de que o social só é real quando integrado em sistema lhe permite definir o fato social como um siste-

ma eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos, que irá inserir-se, para dizer nos termos de Merleau-Ponty, "no individual mais profundo". Contudo, "a regulação que circunscreve o indivíduo não o suprime. Não há mais que escolher entre o individual e o coletivo. Assim como também não há mais o simples absoluto, nem a pura soma, mas em toda parte, totalidades ou conjuntos articulados mais ou menos ricos" (*ibidem*, p. 194).

Por conceber o social como sistemas de relações simbólicas, Mauss consegue "encontrar o meio para respeitar a realidade do indivíduo, a do social e a variedade das culturas sem torná-las impermeáveis uma à outra" (*ibidem*, p. 195). A antinomia que, nos trabalhos de Durkheim, aprisiona a relação entre o indivíduo e o social, cede lugar, em Mauss, à noção de intersubjetividades que se expressam e se enfrentam por meio de conjuntos sociais articulados, na base dos quais operam simultaneamente as dimensões sociológica, histórica e fisio-psicológica.

A reflexão de Merleau-Ponty sobre a originalidade e a importância da obra de Mauss para a sociologia francesa encontraria — se o seu propósito fosse uma avaliação desta disciplina na Alemanha — pontos de ressonância na leitura da obra de um outro sociólogo, Norbert Elias (1897-1990). Alemão, de ascendência judia, Elias iniciou sua carreira em Heidelberg, em 1925, como amigo e colaborador de Karl Mannheim. Posteriormente tornou-se seu assistente no Departamento de Sociologia da Universidade de Frankfurt. Com a ascensão de Hitler ao poder, em 1933, emigrou definitivamente para a Inglaterra, após um curto período de refúgio na França, onde tentou, sem sucesso, conseguir um lugar no seu sis-

tema universitário. Cidadão europeu, como autodefinição, Elias lecionou sociologia em Londres, Paris, Ghana, Leicester e Bielefeld, tendo recebido ainda o título de Professor *Emeritus* da Universidade de Frankfurt.

Os livros de Elias que serão discutidos nesta resenha, *La Société de Cour* e *O Processo Civilizador*, fazem parte de um projeto de pesquisa mais ambicioso iniciado pelo Autor no período em que vivia na Alemanha. O primeiro livro (publicado em alemão em 1969 e traduzido para o francês em 1974) resultou de um extenso estudo da nobreza, realeza e sociedade de corte na França, realizado nos anos 30. Este estudo, por sua vez, constitui a base de seu outro livro, *O Processo Civilizador*, publicado em alemão em 1939, traduzido para o inglês em 1969 e para o francês em 1973, mas só editado aqui em 1990.

Esta menção às datas de publicação dos trabalhos de Elias visa chamar a atenção, por um lado, para o fato de que, se traduzido antes para o inglês e o francês, o reconhecimento do peso de sua contribuição para a sociologia (e para outras áreas do conhecimento com as quais o Autor estabelece um diálogo extremamente pertinente, como a história, a psicologia e a antropologia) seria hoje indiscutivelmente muito maior. Por outro lado, esta referência tem a intenção de estabelecer uma conexão entre Elias e Mauss. O trabalho do antropólogo francês, "Ensaio sobre a Dádiva — Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas" (*in Sociologia e Antropologia*, São Paulo, EPU/Edusp, 1974, pp. 37-84), reconhecidamente de maior envergadura analítica, é de 1924; os estudos de Elias, como disse, iniciam-se na década de 30. A proximidade cronológica sugere, neste caso, um enfrentamento semelhante por parte de ambos, de questões teóricas centrais — como a definição dos fenômenos sociais e a qualificação da relação indivíduo e sociedade —, feitas, no entanto, a partir da análise de objetos distintos, produzidos em contextos societários diversos, seja do ponto de vista temporal ou espacial.

Mauss renovou o campo conceitual da etnologia, através de análises comparativas sobre temas como a magia e a troca, por exemplo, realizadas por meio de um conhecimento sólido de um vasto conjunto de dados etnográficos produzidos por outros — pois, como se sabe, ele nun-

ca fez trabalho de campo. Elias, por sua vez, volta-se para a análise da civilização ocidental, através de uma incursão sobre determinados aspectos e processos de sua história. Isto é feito menos com a intenção de renovar o conhecimento historiográfico das sociedades que toma por objeto (ainda que indiscutivelmente este seja um dos saldos de seus trabalhos) e mais com o objetivo de circunscrever uma série de problemas sociológicos de alcance analítico mais geral. Digamos assim que Elias se utiliza da história para se livrar dela, ou melhor, para através dela garantir um acesso a formações sociais distintas das contemporâneas, modeladas por processos históricos de longa duração, de forma a enfrentar questões sociológicas de ordem mais estrutural.

Mauss e Elias, apesar de formados no interior de tradições intelectuais distintas e de estudarem sociedades diferentes, perseguem objetivos comuns. Partilham com os historiadores o pressuposto de que é preciso observar o que é dado. Ora, o dado, para dizer nos termos de Mauss, "é Roma, é Atenas, é o francês médio, é o melanésio dessa ou daquela ilha, e não a prece, ou o direito em si" ("Ensaio sobre a Dádiva", p. 181). O dado, conforme veremos em Elias, é o aristocrata de corte, o indivíduo modelado por um conjunto específico de códigos de conduta "civilizados", tributário de uma multiplicidade de indivíduos interdependentes. O desafio perseguido por ambos é o de integrar estes dados na recomposição do todo, de forma a assegurar, segundo Elias, aos homens destas formações sociais particulares, "o seu caráter específico, único e diferenciado" (*La Société de Cour*, p. 237). Ou, no entender de Mauss, de forma a viabilizar "o princípio e o fim da sociologia: perceber o grupo inteiro e seu comportamento global" ("Ensaio sobre a Dádiva", p. 181). Nas sociedades, como lembra o antropólogo, "mais do que idéias ou regras, apreendem-se homens, grupos e seus comportamentos" (*ibidem*, p. 181).

Através da observação concreta da vida social e da consideração do conjunto de suas múltiplas dimensões, Mauss procura resgatar aquilo que lhe parece essencial: "o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugidivo em que a sociedade e os homens tomam consciência sentimental deles mesmos e de sua situação em face de outrem" (*ibidem*, p. 180). Elias, por sua vez,

na análise do processo civilizador em curso no Ocidente a partir do século XVI, busca também recompor "o movimento em toda a sua polifonia de muitas camadas" (*O Processo Civilizador*, p. 104). No entanto, como indica o sociólogo, "não é tarefa das mais fáceis tornar esse movimento bem visível, sobretudo porque ele ocorre com grande lentidão — em passos bem pequenos, por assim dizer — e porque nele acontecem também múltiplas flutuações, seguindo curvas mais curtas ou mais longas. É evidente que não basta estudar isoladamente cada fase à qual esta ou aquela declaração sobre costumes e maneiras se refere. Temos que tentar focar o próprio movimento, ou pelo menos um grande segmento dele, como um todo, como se acelerado. Imagens devem ser postas juntas em uma série, a fim de nos proporcionar uma visão geral, de um aspecto particular, do processo civilizatório que se desenrola: a transformação gradual do comportamento e emoções" (*ibidem*, p. 94).

Esta tentativa de apreender o movimento do todo encontra-se presente nos trabalhos de Mauss e de Elias. É claro, porém, que ela apresenta dificuldades analíticas distintas em função dos objetos e campos de investigação particulares estudados por eles. Feita esta ressalva, vale sublinhar que tanto Mauss como Elias perseguem, em seus estudos, um objetivo comum: analisar a estrutura e o funcionamento dos sistemas e formações sociais investigados. Nos trabalhos de ambos registra-se, ainda, uma perspectiva analítica semelhante, referente ao projeto de desvendar e simultaneamente articular o domínio das experiências sociais dos grupos estudados às dimensões econômica, simbólica, política e psico-individual que o recobrem.

☆☆☆

O livro de Elias que será discutido a seguir, *La Société de Cour*, tem como campo empírico de investigação a corte de Luís XIV, e como objeto de análise um conjunto complexo de grupos interdependentes de elites, de caráter pré-industrial, que se enfrentam e se rivalizam inin-

terruptamente, no interior de um campo social marcado por uma tensão estrutural.

A força analítica do trabalho deve-se, de um lado, ao arsenal conceitual e empírico utilizado para circunscrever as dimensões econômicas, política, simbólica e social presentes na sociedade de corte e, de outro, à sua perspectiva metodológica, relativa à definição mais geral do trabalho sociológico, graças à qual a análise pode realizar-se. Começamos pelo mais geral. Segundo Elias, para estudar adequadamente a estrutura desta sociedade é necessário olhá-la a partir da nossa perspectiva (o que implica falar dela na terceira pessoa) e, ao mesmo tempo, a partir da sua perspectiva (escutando seus membros falarem dela na primeira pessoa). A articulação deste cruzamento, por sua vez, vai ao encontro, segundo o Autor, da própria "missão do sociólogo". Não consiste ela, pergunta-se Elias, em "promover a compreensão dos homens por eles mesmos, independentemente das formações sociais a que eles pertencem?" (p. 234).

Esta alteridade dos integrante da sociedade de corte não é, entretanto, interpretada por ele a partir de uma perspectiva relativista, como algo estranho ou bizarro, condenado a petrificar-se no exótico. Também não é reduzida, como faz a perspectiva absolutista, à determinação de alguns elementos "universalmente e eternamente humanos". Ao contrário, o que sua análise assegura é a possibilidade de deixar aos homens desta formação social particular "seu caráter específico, único e diferenciado" (p. 237).

Isto é assegurado, do ponto de vista conceitual, através da articulação analítica de três noções básicas, que servem de fio condutor para a investigação do objeto proposto. São elas: a noção de formação social, de interdependência e de constrangimentos sociais.

A noção de formação social ancora-se, no trabalho de Elias, em uma crítica a duas posições da teoria sociológica relativas à questão mais geral da relação entre o indivíduo e o social, quais sejam: a teoria da ação e a do sistema social. A primeira parte do conceito de indivíduo sem nenhuma referência a um sistema social; a segunda tende a considerar os sistemas sociais se situando para além dos indivíduos. Igualmente insatisfatórias, segundo o Autor, para explicar a particularidade

de uma sociedade como a de corte — mas não apenas dela.

Diferentemente da noção de sistema social, a de formação social não "evoca a idéia de uma entidade completamente fechada sobre ela mesma ou dotada de uma harmonia imanente" (p. 149). É uma noção neutra que pode se aplicar tanto a um grupo harmonioso como a um outro submetido a tensões, como é o caso da sociedade de corte. Além disto, esta noção permite avançar a pesquisa sociológica empírica e, fundamentalmente, o problema das relações entre o indivíduo e a sociedade. Em que sentido? Na medida em que se articule com a noção de interdependência.

A teoria sociológica da interdependência constitui-se sobre a "observação de que cada indivíduo é tributário de uma multiplicidade de indivíduos interdependentes. É no interior desta malha de interdependências, na qual o homem se insere desde o seu nascimento, que se desenvolve e se afirma — com graus e segundo modelos variados — sua autonomia relativa" (p. 151). Esta "comprovação" empírica circunscreve, no entender de Elias, um dos problemas mais importantes, para não dizer o mais importante, de toda a sociologia: a "questão de saber de que maneira e através de que razões os homens se ligam entre eles e formam conjuntos de grupos dinâmicos específicos" (p. 232).

A análise sociológica fundada sobre a idéia básica de que as estruturas sociais são formações de indivíduos interdependentes, abre, no entender do Autor, "a via para a realização de uma sociologia realista". Pois o fato de que "os homens não se apresentem como seres totalmente fechados sobre eles mesmos, mas como indivíduos dependentes uns dos outros, formando entre eles agrupamentos de uma grande diversidade, pode ser observado e provado por pesquisas empíricas". Estas pesquisas, por sua vez, permitem apreender "o nascimento e a evolução de formações sociais específicas" (p. 233); modeladas por conjuntos expressivos de interdependências e por tipos particulares de "circulação de constrangimentos" que os grupos e os indivíduos que a compõem exercem uns em relação a outros.

Este quadro conceitual é utilizado pelo Autor para dar conta da estrutura do campo social no centro do qual se atualiza uma formação co-

mo a corte de Luís XIV, escolhida como objeto de investigação por seu caráter representativo e central: no Antigo Regime, não era a cidade que "reinava sobre todo o país, mas a corte e a sociedade de corte" (p. 10). A análise de sua estrutura conecta-se com uma investigação de seu funcionamento, realizada através de um exame minucioso dos grupos que a integram (a monarquia, o rei, a nobreza de "robe", a nobreza "d'épée" e certos segmentos da burguesia), do modo específico de interdependência e de enfrentamento de uns em relação a outros, e do tipo particular de circulação de constrangimentos por eles acionado.

Trata-se em suma de uma tentativa, muito bem-sucedida, de explicar a sociedade de corte francesa a partir do cruzamento de um enfoque historiográfico (uma vez que para se entender a posição, a situação de cada um dos grupos que a compõem e as condições do exercício do poder absolutista faz-se necessário um exame de sua formação e evolução) com uma perspectiva propriamente sociológica (revelada nas análises pontuais sobre a estrutura e a significação da habitação de seus membros, de seu sistema de gastos e de consumo, de sua racionalidade aristocrática, da lógica do prestígio e da etiqueta, e do campo de dominação do rei).

☆☆☆

Em sua incursão pelos séculos XVI, XVII e XVIII, Elias procura dar conta das transformações por que passa a sociedade de corte francesa, com o objetivo mais geral de analisar o modo específico de realização das relações de interdependência entre os diversos grupos de elite que a constituem. O resultado é uma radiografia densa da posição sempre tensa e instável de cada um desses grupos, apreendida por meio de uma perspectiva relacional, onde se encontram conectadas as dimensões econômica, política, social e simbólica.

A corte, enquanto centro de sociabilidade do rei, da nobreza de "robe" e da nobreza "d'épée", expressa uma tensão particular e estrutural entre os grupos e as pessoas que devem ao rei sua garantia social e a possibilidade de sua ascensão, e

entre aqueles que disputam um título de nobreza hereditária. É jogando com esta tensão que o rei governa e assegura o exercício do seu poder. A dimensão estrutural desse campo social "se manifesta por meio do equilíbrio instável" na corte real, com suas inúmeras camadas e grupos sociais em disputa permanente, sem que nenhum disponha de uma "base suficientemente forte para estabelecer sua dominação em face dos outros grupos sociais e em face do rei" (p. 189).

A nobreza da corte é, para Luís XIV, a sua sociedade. Ela lhe pertence, ao mesmo tempo em que dela se distancia. Esta atitude ambivalente do rei diante da nobreza não é, entretanto, a expressão de uma escolha arbitrária de um soberano isolado. Ao contrário, resulta de razões históricas e estruturais. Como mostra Elias, as transformações que se operaram no plano econômico, em função do afluxo de metais preciosos e do aumento dos meios de pagamento, produziram modificações significativas na estrutura social francesa. A nobreza, por exemplo, sofre alterações em sua composição interna e no modo de relacionar-se com a monarquia. Por se encontrar privada de suas bases econômicas — a terra não mais lhe assegurava rendas fixas —, torna-se, simultaneamente, mais dependente do rei para garantir a sua existência social. Este, por sua vez, passa a ser o único nobre do país que, graças a sua função, não vê diminuir sua base econômica. Parte expressiva de seus recursos provém de impostos e de "redevances" de todos os tipos. Assim, de possuidor e "dispensateur" de terras, o rei torna-se paulatinamente possuidor e "dispensateur" de dinheiro.

No curso dos séculos XVII e XVIII, a corte real, em função do aumento contínuo do poder do rei e de seu prestígio social, aparece como o verdadeiro centro do país. Para a nobreza, esta transformação significa a passagem do feudalismo para uma aristocracia de corte. À medida que se perdem as funções tradicionais do suserano, do vassalo, do cavaleiro — funções sobre as quais estava fundada a distância que separava a nobreza de outras camadas da sociedade —, aumenta a vantagem de pertencer à corte real. Esta se torna, para uma parte da nobreza que nela consegue se integrar, a única garantia para a manutenção de seu prestígio e de seu valor social.

Ao longo desses séculos, assiste-se também à constituição de segmentos burgueses — numerosos, ricos, potentes e conscientes de seu valor — que opõem uma resistência tenaz às reivindicações da nobreza. No entanto, são incapazes, ainda, para o exercício do poder político. O embate entre estes segmentos e a nobreza encontra seu ponto de equilíbrio — tenso e instável, frise-se — por meio da atuação do rei.

A nobreza, privada de suas bases financeiras e de suas funções administrativas e judiciárias, tem necessidade do rei para se contrapor a certos segmentos burgueses (a nobreza de "robe" que desde o século XVII apresenta-se como uma camada intermediária entre a nobreza "d'épée" e a burguesia comercial), os quais ascendem à corte por meio da compra de cargos públicos e pelo exercício das funções parlamentares. Estes também dependem do rei para lhes proteger contra as ameaças e a arrogância de uma nobreza ainda fortemente arraigada na tradição cavaleiresca, de forma a impedir que esta última fosse por demais privilegiada. Junte-se a isto o fato de que nem a burguesia nem a nobreza são, nesse período, entidades homogêneas.

O rei governa, seu governo é absoluto, porque tanto um como outro dos grupos rivais, em disputa permanente, mas sem condições reais para o exercício efetivo do poder político, têm necessidade dele. O rei pode, portanto, se utilizar de um contra outro. Em certas circunstâncias pode se apoiar sobre os grupos burgueses, deixando de ser um *primus inter pares* da nobreza ao se distanciar dela; em outras, pode se apoiar na nobreza para se afastar da burguesia. Protetor de cada um contra a ameaça que representam os outros, o rei é, neste contexto, o assegurador da paz social.

Em comum, todos os grupos que se relacionam na corte — o rei inclusive — lutam para a manutenção dos privilégios de sua existência social, vistos como um valor em si. Os conceitos de nação e de Estado inexistem na consciência dos funcionários mais influentes dessa sociedade: o rei e seus representantes. A sorte das massas se situa para além de seus horizontes. A idéia de que se pode promover o desenvolvimento do país e aumentar o nível de vida de sua população também lhes é estranha.

De posse desse enfoque histórico sobre a formação e a evolução da sociedade de corte francesa, resta levantar o conjunto de questões sociológicas centrais, trabalhado por Elias com o intuito mais geral — anteriormente mencionado — de assegurar aos homens dessa formação particular o "seu caráter específico, único e diferenciado". Dirigindo sua análise para a captação de suas dimensões mais estruturais, Elias utiliza-se amplamente do enfoque comparativo como meio de precisar a especificidade da racionalidade da corte e, simultaneamente, de iluminar a sua diferença em relação à racionalidade burguesa.

Tal racionalidade tem origem, segundo o Autor, nas relações de interdependência social e mundana das elites do Antigo Regime. "Cada ação do rei — ação que se realiza talvez sob a forma de uma decisão tomada em toda liberdade — estabelece, ao mesmo tempo, sua dependência em relação aos grupos e pessoas com os quais se relaciona, na medida em que estes podem se opor a seu ato ou ao menos reagir a ele de uma maneira imprevisível" (p. 152). Ressalve-se que esta oposição é limitada, pois todos dependem do rei para a sua sobrevivência social. A vontade destes grupos de permanecerem como "grupos de elite, cujo desaparecimento equivaleria a sua autodestruição, vai na mesma direção das ambições do rei" (p. 115). Uns e outros encontram-se, pois, irremediavelmente atados; o que implica reconhecer que a tendência para sua autodominação e a dominação do rei são duas faces da mesma moeda. É exatamente isto que a noção de interdependência, quando aplicada neste campo, expressa.

O que caracteriza as "estruturas desse campo de ação primordial do rei, enquanto sistema de dominação" (p. 117) é a exploração, por parte do monarca, dos antagonismos entre os grupos com o intuito de aumentar a dependência deles em relação a si mesmo. O exercício de seu poder é assegurado através de uma sorte de equilíbrio precário entre os grupos e, simultaneamente, por meio da manutenção de suas tensões.

A exploração sistemática destes antagonismos, que envolvem os menores detalhes da vida social dos membros da corte, assim como a produção ininterrupta de segmentações entre eles, evidenciam a dimensão estrutural do exercício do poder absolutista e do seu campo de dominação.

Como mostra Elias — recorrendo às análises de Weber sobre as diferenças existentes entre a dominação corporativa-patrimonial e a de tipo carismático —, trata-se de entender a posição do rei e as condições do exercício do seu poder político a partir de um enfoque estrutural e não personalista, como faz a historiografia mais tradicional. Diferentemente do líder carismático — para quem os ciúmes, as rivalidades, as dissidências e as tensões no interior do grupo que lidera constituem uma ameaça —, o soberano absolutista dirige seu grupo social se apoiando precisamente nestes mecanismos de segmentação. É através de uma ação reguladora dessas tensões que o seu poder se realiza. A corte e a etiqueta são, aos olhos do rei, a instância máxima de regulação e de consolidação da sua dominação.

O caráter corporativo-patrimonial desse campo político revela-se, também, no fato de que o soberano (como Luís XIV, por exemplo, analisado como um caso exemplar) organiza todos os instantes e os menores detalhes de sua vida segundo uma "tradição que não separa, ainda, na posição do rei, as funções de 'maître de maison' e 'maître du pays'" (p. 145). A distinção entre o público e o privado, própria do mundo burguês, é praticamente desconhecida nesta formação. É por isto que no castelo de Versalhes, assiste-se diariamente à reposição de um ritual, congregador de inúmeras pessoas previamente escolhidas, que se desenrola no interior do quarto do rei. O ato de se levantar do rei e o trabalho de vesti-lo apresentam-se como um verdadeiro espetáculo público, coberto pelas prescrições próprias de um cerimonial de Estado, atestando a inexistência de qualquer espaço destinado à privacidade do rei — mas não apenas dele.

A análise do campo de ação do rei e dos instrumentos que asseguram o exercício de seu poder não esgota a compreensão da sociedade de corte. É necessário ainda, segundo o Autor, entender quais são os mecanismos que a constituem e que tornam possível a sua auto-reprodução, de geração em geração, paralelamente à edificação da monarquia. Isto exige o trabalho de circunscrever alguns objetos de análise, que sejam simultaneamente densos do ponto de vista empírico e conceitual.

A chave para a compreensão da reprodução da corte encontra-se, por um lado, no exame de

sua estrutura social, feita, como vimos, através da abordagem da composição interna dos seus grupos, de suas relações recíprocas, e da utilização de noções como as de interdependência e de circulação de constrangimentos. Por outro lado, encontra-se no enfrentamento analítico de sua racionalidade, da lógica do prestígio e da etiqueta, do seu sistema de gastos e de moradia. Objetos estes que, articulando domínios múltiplos da realidade (econômico, político, simbólico, social e até mesmo psico-individual), fornecem o quadro necessário para o deslindamento desta formação social.

A análise desses objetos só pode ser feita a contento se o pesquisador se livrar de, ou ao menos relativizar, suas noções a respeito do que sejam atitudes "racionais" ou "irracionais" em matéria de gastos, de consumo, de se comportar frente aos outros, de habitar etc. Sem isto, a apreensão de um objeto como a racionalidade de corte estará fadada ao insucesso sociológico. Esta perspectiva metodológica é acionada por Elias através do enfoque e das análises comparativas. Única maneira de determinar, por um lado, o que há de comum entre a racionalidade aristocrática e a de outras sociedades, tradicionalmente estudadas pelos etnólogos, que praticam o ato de dar-receber-e-retribuir como parte de uma mesma e única operação destinada à aquisição de prestígio e de reconhecimento social. Por outro lado, só a perspectiva comparativa permite definir, no plano conceitual, as similitudes e as diferenças estruturais entre a sociedade de corte, com sua racionalidade aristocrática, e aquela que lhe sucede no tempo, a sociedade industrial, criadora de uma racionalidade profissional de tipo burguês.

Diferentemente da racionalidade burguesa que se sedimenta no cálculo de ganhos e de perdas de oportunidades monetárias, na de tipo aristocrático é o cálculo de oportunidades, em vista da aquisição ou aumento de prestígio e de *status*, que joga um papel primordial. Este cálculo aristocrático recobre a totalidade da vida dos membros da corte, sendo acionado com o intuito deliberado de sublinhar a sua diferenciação social. Por esta razão, a busca de prestígio, correlata a um sistema de habitação, gastos e de consumo marcado pelo "excesso" e pelo "luxo", aparece como elemento decisivo na sociabilidade de seus integrantes. Como mostra Elias, recorrendo

a Weber, o que "nos aparece hoje como 'luxo', é na realidade uma necessidade dentro desta sociedade extremamente hierarquizada". Em que sentido? No sentido de se constituir como um dos "instrumentos indispensáveis de auto-afirmação social" (p. 43).

O desejo e a necessidade que os grupos de elite têm de se diferenciarem e de se distinguirem (entre si e em relação aos outros segmentos da sociedade, com os quais procuram demarcar e sublinhar a sua distância social) encontra, segundo Elias, "sua expressão verbal em palavras tais como 'valor', 'consideração', 'distinção', entre outras, de forma que seu uso corrente é, ao mesmo tempo, um signo de pertencimento a um grupo social e apelo às obrigações que decorrem da adesão aos seus ideais sociais" (p. 44). Esta "dimensão discursiva" ancora-se na "materialidade" da vida da corte, através de seu sistema de gastos, de moradia, de consumo, da arte de se observarem, de controlarem os outros e a si mesmos, da maneira particular como concebem e utilizam a etiqueta.

A auto-representação desta sociedade constrói-se a partir da etiqueta em ação: "cada um se distinguindo do outro, todos em conjunto se distinguindo das pessoas estranhas ao grupo, cada um e todos em conjunto se administrando a prova do valor absoluto de sua existência. Cada um dependendo de cada um, todos dependendo do rei" (p. 98).



"A vista do contraste aguça a alegria de viver." Com esta frase Elias, no livro *O Processo Civilizador*, procura sintetizar os sentimentos da classe alta medieval em relação a si própria e ao conjunto da sociedade. Como revela o sociólogo, é gratificante, para os nobres, saber que são diferentes dos demais, assim como é natural, para eles, que as classes trabalhadoras existam. "Elas são, mesmo, figura indispensável na paisagem da existência feudal. O senhor vive entre elas. Não o choca ver os servos trabalhando a seu lado, nem também se estes se divertem à sua maneira. Muito ao contrário, constitui parte integrante de sua auto-estima ter em volta de si pessoas que não

são iguais a ele e dos quais é senhor" (*O Processo Civilizador*, p. 207)

Com a substituição gradual da nobreza feudal para a nobreza de corte, o espetáculo dos trabalhadores em sua faina diária passa a ser visto como algo "vulgar", "comum", "embaraçoso", a exigir espaços próprios e nitidamente separados para a sua execução. Paralelamente a isto, assiste-se à criação de novas modalidades de controle, de regulação e de comedimento, acionadas pelos membros da nobreza como resultado da situação inédita de sua maior dependência em relação ao rei e a outros grupos de elite com os quais se relacionam e se rivalizam. O nobre, neste contexto, "não é mais um homem relativamente livre, senhor de seu castelo, do castelo que é a sua pátria. Agora vive na corte. Serve ao príncipe. Presta-lhe serviços à mesa. E na corte vive cercado de pessoas. Tem que comportar-se em relação a cada uma delas em exata conformidade com a sua posição e a delas na vida. Precisa aprender a ajustar seus gestos exatamente às diferentes estações e posições das pessoas na corte, medir com perfeição a linguagem, e mesmo controlar exatamente os movimentos dos olhos. É uma nova autodisciplina, uma reserva incomparavelmente mais forte, que é imposta às pessoas pelo novo espaço social e os novos laços de interdependência" (*ibidem*, p. 212).

A sedimentação da vida na corte não altera, entretanto, o sentimento mais geral que os grupos de elite têm em relação a outros grupos e pessoas estranhas a ela. Pelo contrário, como mostra Elias, assiste-se a uma renovação, em novas bases, do sentimento mais geral de distância social que os separam dos "outros". A vista do contraste aguça-lhes, ainda mais, a alegria de viver.

O desconforto, para dizer o mínimo, que este sentimento nos provoca hoje, resulta, em parte, do fato de vivermos em uma formação social que, construindo o indivíduo como um valor absoluto, sedimenta a sua ideologia sobre a idéia básica da igualdade entre os homens. Que as coisas não se passem assim ao nível de sua realidade concreta é um outro problema. O que importa sublinhar é a quase impossibilidade que temos, atualmente, de conceber formações sociais que se estruturam sobre mecanismos e práticas hierarquizantes. Estas tendem a aparecer na fala do senso comum e também em certos discursos aca-

dêmicos como uma espécie de escândalo lógico. Alia-se a isto a cantilena da "história dos vencidos", sedimentada em certos setores da academia, que, tratando a realidade social como resultado de uma dicotomia básica entre "opressores" e "oprimidos" — versão moderna da idéia de "algozes" e "vítimas" —, revela-se incapaz para o entendimento do jogo complexo de interdependências entre os grupos e as classes sociais. E mais: tal ideologia — pois é disto que afinal se trata —, produzida por esta vertente da historiografia e por certos segmentos das ciências sociais, mostra-se completamente despreparada para apreender, do ponto de vista analítico e conceitual, os constrangimentos sociais que atravessam as classes dominantes.

Daí também um dos trunfos da análise de Elias. Contrapondo-se a esta visão maniqueísta da realidade, o Autor mune-se de ferramentas analíticas poderosas para mostrar que "não se pode compreender verdadeiramente os constrangimentos sociais que atravessam e recortam as camadas dominadas sem que se proceda, ao mesmo tempo, a uma análise das camadas superiores" (*La Société de Cour*, p. 304).

Sua investigação da sociedade de corte, por revelar os constrangimentos sociais a que estavam expostos os grupos dominantes e seu representante mais poderoso, o rei absolutista, deve ser tomada como um modelo de análise para o aprofundamento, cada vez mais necessário, do estudo das elites. Parafrazeando Elias, diremos que a "vista do contraste" aguça, também neste domínio, a vontade de pensar.

☆☆☆

As implicações do estudo de Elias sobre a sociedade de corte não se esgotam, porém, na análise dos grupos de elite que a integram. Conforme indicado no início desta resenha, este estudo serviu de base para a elaboração de seu outro livro, *O Processo Civilizador*, mencionado, de passagem, no segmento anterior. Cabe agora uma discussão mais pormenorizada desta obra, com o intuito de estabelecer não só a sua conexão com o primeiro livro discutido aqui, mas fundamen-

talmente de circunscrever suas questões mais gerais.

A sociedade de corte — enquanto núcleo de sociabilidade e eixo que dá direção e solda a vida mundana das elites — apresenta-se também como um ateliê de produção de modelos de comportamentos. Criados a princípio pelos membros das elites como forma de demarcar a sua diferença social, estes modelos de comportamento difundem-se, paulatinamente, para segmentos cada vez mais amplos da sociedade. Novas maneiras de se portar à mesa, de manejar o garfo, a faca, as mãos, o guardanapo; de lidar com as funções corporais, com os cheiros, a comida, a sexualidade, o escarro, o banho, a limpeza; de se comportar frente aos outros, os superiores, os inferiores, os mais próximos; de se relacionar com pessoas do mesmo sexo, de sexo diferente, com os adultos e crianças; de expressar e controlar a agressividade, as emoções, os sentimentos; de se comportar, sozinho ou em companhia, no quarto, na sala e demais espaços da casa e da rua, sedimentam-se no decorrer do século XVIII. Estes novos códigos de conduta são, simultaneamente, indicadores e expressão do comportamento civilizado.

Na corte, a princípio, posteriormente em estratos cada vez mais amplos da sociedade, "ergue-se entre um corpo e outro como que uma parede invisível de emoções, repelindo e separando, parede que é freqüentemente perceptível à mera aproximação de alguma coisa que esteve em contato com a boca ou as mãos de outra pessoa, e que se manifesta como embaraço à mera vista de muitas funções corporais de outrem, e não raro à sua mera menção, ou como um sentimento de vergonha quando nossas próprias funções são expostas à vista de outros" (p. 82).

Cabe indagar sobre o que faz Elias neste estudo do processo civilizador. Uma história das emoções, ou uma história dos costumes, conforme sugere o subtítulo da edição brasileira? Ambas as coisas, e nenhuma delas em separado. Uma leitura apressada do livro talvez o classifique sob o rótulo de história da vida cotidiana, uma vertente da historiografia em voga atualmente. Os objetos selecionados no livro, assim como algumas das fontes utilizadas — como os manuais de boas maneiras — sinalizam esta classificação. Mas não se engane o leitor desavisado. O trabalho de

Elias, sob muitos aspectos pioneiro no tratamento desse tipo de temática (aproximando-se, também neste caso, ao de Mauss: *As Técnicas Corporais*, vale lembrar, é de 1934), não se esgota nesta novidade. Sua força analítica resulta das ligações que o Autor estabelece entre as mudanças nos comportamentos, nos sentimentos, nos costumes e na constituição psíquica dos indivíduos, com as alterações que se verificam na estrutura da sociedade. Aí sim a novidade e o impacto intelectual do livro que, articulando um conhecimento historiográfico sólido com uma perspectiva sociológica mais abrangente, consegue resgatar as dimensões mais estruturais do processo civilizador, em curso no Ocidente a partir do século XVI.

Para se entenderem as mudanças nos padrões de comportamento, acionadas ao longo desse processo civilizador, é preciso, segundo Elias, estudar "o seu movimento em toda a sua polifonia de muitas camadas, não como uma linha, mas como uma espécie de fuga, com uma sucessão de movimentos-*motifs* semelhantes, em níveis diferentes" (p. 104). Este movimento indica com clareza a disseminação dos costumes e comportamentos, de cima para baixo, e culmina com a sua adoção pela "sociedade civilizada" como um todo. A busca pela polifonia, neste caso, significa conectar as dimensões econômica, social, política e cultural, imbricadas neste processo, ao domínio das experiências regionalizadas dos grupos sociais que o vivenciam sob a forma de avanço dos patamares de vergonha, de repugnância, de controle e, principalmente, de autocontrole. Por isto, a importância das fontes documentais selecionadas para a investigação: os manuais de boas maneiras — uma fonte "menor" do ponto de vista literário mas que, lida em uma perspectiva diacrônica, revela informações importantes sobre processos sociais.

Entre os vários manuais selecionados, um, no entanto, é tomado pelo Autor como fio condutor da análise: *De civilitate morum puerilium* (*Da civilidade em crianças*), de autoria de Erasmo de Rotterdam (1469-1536), editado em 1530. Este curto tratado discorre sobre um assunto muito simples: o comportamento que as pessoas devem ter em sociedade — e acima de tudo, mas não exclusivamente, "do decoro corporal externo". Mas por que este tratado e não outro? Por-

que nele Erasmo deu um novo impulso ao conceito de civilidade, situado a meio caminho entre o conceito de cortesia que o antecede, e o de civilização que o sucede. O tratado é exemplar: "menos como fenômeno ou obra isolada do que como sintoma de mudança, uma concretização de processos sociais" (p. 69).

Exemplar também é a maneira como Elias trabalha com esta fonte. Ela fala abertamente de bons comportamentos mas, nas entrelinhas, pode ser lida como expressão de um processo social de transição, após o afrouxamento da hierarquia social medieval e antes da estabilização da era moderna. "Ponto alto de uma série de trabalhos humanistas sobre o assunto", o tratado de Erasmo apresenta, segundo Elias, "uma dupla face. Em muitos aspectos, situa-se inteiramente na tradição medieval. Uma boa parte das regras e preceitos dos escritos cortesões reaparece em seu tratado. Mas, simultaneamente, este anuncia com clareza alguma coisa nova" (p. 83). Nele desenvolve-se gradualmente um conceito que empurraria para o segundo plano o conceito de cortesia do cavaleiro feudal. No decorrer do século XVI, o uso do conceito de cortesia diminui lentamente na classe nobre enquanto o de civilidade torna-se mais comum, assumindo a preponderância na França do século XVII, até ser substituído, a partir do século XVIII, pelo conceito de civilização.



O rastreamento da sociogênese dos conceitos de *civilisation* (formulado pela *intelligentsia* francesa de classe média) e de *Kultur* (elaborado por sua congênere alemã), constitui-se como uma outra chave de explanação do processo civilizador. Mais que uma história das idéias contidas nesses conceitos, Elias realiza neste rastreamento uma sociologia de sua produção e de seus produtores. A análise dos segmentos intelectuais, responsáveis pela formulação mais sistemática desses conceitos, é feita a partir do esquadramento de suas relações — de proximidade, aceitação, ou recusa — com os grupos de elites vinculados à sociedade de corte.

O conceito de civilidade, sistematizado por Erasmo, expressa a auto-imagem típica do intelectual do século XVI. Por viver em uma época de transição e de reagrupamento social, Erasmo teve "oportunidade de elevar-se socialmente, obter renome e autoridade, usar a franqueza e imparcialidade que não estiveram presentes no mesmo grau nem antes nem depois. Esta oportunidade de distanciar-se permitiu a Erasmo e aos demais representantes individuais da classe intelectual secular não se identificarem total e incondicionalmente com quaisquer grupos sociais do mundo em que viviam" (p. 85). O mesmo, entretanto, não ocorrerá com os intelectuais nos dois séculos seguintes.

Os conteúdos distintos, em certo sentido antagônicos, dos conceitos de *civilisation* e de *Kultur*, resultam de sua inserção em tradições intelectuais distintas — francesa e alemã, respectivamente — e, sobretudo, da situação e posição social diferenciadas das *intelligentsias* que os formulam. Com efeito, como mostra Elias, enquanto na Alemanha a universidade constituiu-se, no século XVIII, como o centro social mais importante na disseminação da cultura de sua classe média, na França, é a corte e sua sociedade — com seu núcleo próprio de sociabilidade — que dá direção à vida mundana das elites e dos segmentos intelectuais burgueses que nela se incorporam.

A *intelligentsia* de classe média alemã, excluída da corte (onde se fala francês e decide-se a política) e de seu universo de sociabilidade, dota de conteúdo e substância o conceito de *Kultur*, usa o livro como o meio de comunicação mais importante, pratica o alemão culto como língua escrita unificada, e forja um estilo de vida frontalmente contrário ao das classes altas. Principal responsável pela constituição de um sistema de pensamento de origem acadêmica, esta *intelligentsia* trava "em território politicamente neutro" todas as batalhas que não podem ter lugar "no plano político e social porque as instituições e relações de poder lhe negam instrumentos e mesmo alvos" (p. 55). Impotente na política, "mas intelectualmente radical, forja uma tradição propriamente burguesa, divergindo radicalmente da tradição da aristocracia de corte e de seus modelos" (p. 63).

Na França, ao contrário, a *intelligentsia* reformista, representada entre outros pelos fisiocra-

tas, permanece por muito tempo no contexto da tradição da corte: fala a sua língua, lê os mesmos livros, observa as mesmas normas, pratica a conversa "brilhante" como "arte" francesa e como um dos mais importantes meios de comunicação. Os integrantes desse movimento formulam um sistema amplo de reformas políticas e sociais, que não se limita a mudanças no plano econômico. No entanto, não criam modelos opostos ao da sociedade de corte, visto que esta é a sua base social. Os fisiocratas franceses exercem um papel político e aspiram a ampliar a sua participação nas questões sociais, econômicas e administrativas situadas dentro da faixa dos interesses dos grupos vinculados à corte. Como mostra Elias, essa tendência reformista pode ser aí representada, na medida em que seus grupos, em competição permanente por influência e cargos, são, ao mesmo tempo, "núcleos sociais através dos quais os interesses de grupos e classes maiores podem encontrar expressão neste centro controlador do país" (p. 57).



Os conteúdos antagônicos dos conceitos de *civilisation* francês e de *Kultur* alemão explicam-se em função das situações distintas dos estratos intelectuais de classe média nesses dois países. Suas posições diferenciadas nos planos econômico, político, social e cultural, encontram sua expressão mais acabada nesses conceitos. O rastreamento de sua sociogênese deve então revelar a sua conexão com as estruturas sociais diversas que permitem a sua constituição. A análise de Elias, por conduzir-se nesta direção, demonstra que esses dois conceitos "são instrumentos dos círculos de classe média — acima de tudo da *intelligentsia* de classe média — no conflito social" (p. 64). Ambos cumprem a mesma função: expressam a auto-imagem desses estratos intelectuais.

Como expressão da auto-imagem da *intelligentsia* reformista francesa, o conceito de civilização, subjacente a seu movimento de reforma, versa sobre o aprimoramento das instituições, da educação e da lei, através do aumento dos conhecimentos. Ou seja, alude sobretudo a fatos políticos, morais, sociais e econômicos. A referência

ao conhecimento não significa, entretanto, "erudição no sentido alemão do século XVIII, porquanto os que aqui se expressam não são professores universitários, mas escritores, funcionários, intelectuais, cidadãos refinados, unidos através do *medium* da 'boa sociedade', os *salons*" (p. 61).

Duas idéias se fundem no conceito de civilização. Em primeiro lugar, um "contraconceito geral" a outro estágio da sociedade, a barbárie. Em segundo, a idéia de que a civilização é não apenas um estado mas principalmente um processo. Como tal pode ser prosseguida, melhorada, acelerada, de forma a abarcar toda a sociedade francesa e o restante da humanidade. Nesta idéia reside a novidade do conceito.

Os membros da *intelligentsia* reformista francesa apresentam-se como os indivíduos mais qualificados para conduzir este processo civilizador. Eles são, ao mesmo tempo, os artífices e os vocalizadores dessa empreitada. Distintas, no entanto, são as aspirações dos estratos intelectuais alemães de classe média, no século XVIII. Estes também concebem-se como artífices para uma transformação profunda da sociedade alemã, vocalizando assim demandas sociais mais amplas. No entanto, por estarem excluídos da política e por se contraporem aos modelos de conduta, de pensamento e de ação da sociedade de corte, centrarão todas as suas aspirações e realizações no campo dos fenômenos culturais, artísticos e religiosos.

O conceito de *Kultur* opõe-se ao de civilização adotado pelos grupos de corte. Nele, encontra-se valorizada a idéia da auto-realização, do autoconhecimento, da erudição, da virtude, de um estilo de vida e de pensamento construídos a partir do esforço sistemático. Em contrapartida, revela um menosprezo pelas maneiras externas, superficiais e afrancesadas da corte alemã.

A fonte de legitimidade desta *intelligentsia*, aos seus próprios olhos e em relação ao conjunto da sociedade, situa-se, conforme Elias, "além da política e da economia. Reside no que, exatamente por esta razão, é chamado de *das rein Geistige* (o puramente espiritual), em livros, trabalhos de erudição, religião, arte, filosofia, no enriquecimento interno, na formação intelectual (*Bildung*) do indivíduo, principalmente através de livros" (p. 43). O conceito de *Kultur* expressa a

auto-imagem dessa *intelligentsia* e, simultaneamente, sinaliza a sua posição social.

☆☆☆

Os livros de Elias resenhados aqui perseguem temas variados e enfrentam, como vimos, desafios analíticos múltiplos. Ao mesmo tempo em que circunscrevem objetos precisos de estudo, deixam em aberto, para novas investigações, um leque instigante de problemas e de temas. Se nos reportarmos mais uma vez à data de publicação de sua primeira obra (1939), constatamos que ela enfeixa um quadro amplo de questões que, posteriormente, foi trabalhado pelos historiadores

vinculados à *Ecole des Annales*, pelos psicanalistas interessados nas conexões da cultura com o inconsciente, pelos antropólogos que se voltam para as dimensões simbólicas das sociedades ocidentais e, principalmente, pelos pesquisadores que se dedicam à história das idéias e à sociologia da produção cultural e intelectual. Os temas propostos, as fontes utilizadas e os objetos analisados em seus livros não só permitem como exigem esta empreitada interdisciplinar. Implementá-la é o desafio que nos cabe.

As citações do livro *La Société de Cour* que aparecem nesta resenha foram traduzidas pela Autora.

Helôisa Pontes é professora do Conjunto de Antropologia da Unicamp e pesquisadora do IDESP.

MÁS INTENÇÕES

A Máquina de Narciso — Televisão, Indivíduo e Poder no Brasil, de Muniz Sodré, S. Paulo, Cortez, 1990, 141 pp.

João H. Costa Vargas

Estamos em plena sociedade do controle. Gilles Deleuze, em entrevista concedida a Toni Negri [reproduzida neste mesmo número — NR], assim classifica o contexto no qual as relações humanas passaram a se organizar, não mais segundo um vigiar contínuo — à maneira que seria própria das sociedades disciplinares —, mas segundo uma forma de poder exercida sobre a comunicação. Fala e imaginação estariam assim constantemente sofrendo assédios de controle. Corresponderia a esses assédios um tipo de "máquina" de poder: máquinas cibernéticas e computadores no caso dessas sociedades de controle. Cenas como as de *1984* de George Orwell, nas quais indivíduos são constantemente vigiados por aquilo que seria um "olho do poder" (e são mesmo surpreendidos por ele nas situações mais inesperadas), pareceriam coisa desprezível, de importância como que arqueológica frente ao controle contínuo e ao mesmo tempo instantâneo que

tentaria impregnar essa atual sociedade. O próprio Foucault, como lembra Deleuze nessa mesma entrevista, já apontava para o fato de que a sociedade disciplinar, caracterizável por tentativas de "confinamentos", estava há muito deixando de ser hegemônica, eficaz mesmo. A sociedade de controle, transformando os mecanismos disciplinadores (e nunca destruindo-os), dava no-va feição às "máquinas de poder".

A Máquina de Narciso — Televisão, Indivíduo e Poder no Brasil, de Muniz Sodré, faz daquilo que seriam as facetas da "máquina" no Brasil a sua preocupação central. A "sociedade pós-moderna, a civilização pós-industrial tem gerado novas formas de poder assentadas precisamente naquilo que os gregos teriam repudiado, ou seja, a união de Narciso com a máquina" (p. 7). O "espaço social" seria, através da mediação de Narciso, organizado através de imagens, através daquilo que o Autor chama de uma "mobilização exacerbada do olhar".

Três partes compõem a empreitada. Na primeira, a tentativa é de fazer um leitura das "implicações psicossociais do desenvolvimento vertiginoso das imagens e da constituição de novas formas de relações sociais". Um jovem engraxate da favela da Rocinha, respondendo a uma pesquisadora a respeito do que gostaria de ver na televisão, diz que seu desejo é poder vislumbrar a

sua própria imagem. Dessa situação é que o Autor passa a incursionar pelos meandros da psicanálise freudiana, pela mitologia grega, por aquilo que seria a modernidade e a pós-modernidade, enfim, por caminhos que, segundo ele, de alguma maneira contribuiriam para interpretar tanto aquilo que seria transmitido pelas telas de televisão quanto as repercussões dessas transmissões entre as pessoas.

Haveria uma identificação de tipo narcísica entre o que seria veiculado pelo "fenômeno televisivo" e os sujeitos que a ele estariam ligados. "Pós-modernamente, essa sedução converte-se em fascinação: no universo de vertigem narcísica, que caracteriza a ordem telerealista da contemporaneidade, dá-se essa autonomia da ilusão, mas agora desligada da cosmogonia mítica e voltada para a operacionalidade da Organização" (p. 17).

Considerações a respeito de Zeus, Cefiso, da ninfa Liríope, do adivinho Tirésias, de Nêmesis, das relações entre homem e mulher ("O homem ama a mulher na medida em que ele é essa mulher, e vice-versa. É uma relação de espelho: cada um dos parceiros extrai do outro a si mesmo, ou melhor, a imagem de si mesmo"), que antecedem a última assertiva do parágrafo acima citado, plasmar-se-iam na idéia de que — e trocada em miúdos — essa "Organização" operaria através da construção de uma certa realidade à qual as pessoas se identificariam. De um desejo de ser visto nas telas dos aparelhos televisivos, captado e manipulado por um certo centro de poder, adviria um retorno, uma retroalimentação em forma de um jogo de ilusões de cujo domínio seria difícil sair. Tal jogo de ilusões seria próprio do que o Autor define como sendo a "modernidade", caracterizada, entre outras, por uma "centralização do olhar, centralização da produção e do poder político, redução dos elementos dispersos a equivalentes gerais [...]" (p. 19). A idéia básica seria, pois, a do panóptico, cujo princípio permitiria, no limite, o esquadrinhamento de muitos por um único centro e, não menos importante, a incomunicabilidade entre esses mesmos vigiados. Algo como o que pode ser extraído de *Vigiar e Punir* de Foucault. Em *A Máquina de Narciso* esse princípio do panóptico é interpretado como uma afirmação do "poder político do olhar" (p. 21). Onipresente, esse poder corres-

ponderia a um certo estágio de desenvolvimento da "história do Ocidente", no qual a "consciência individual" seria domada por instituições disciplinadoras.

Curioso nessa "história do Ocidente" do Autor que seu atual estágio corresponderia também a um certo "estádio de desenvolvimento da personalidade individual, denominado como 'anal' na teoria freudiana, definido por impulsos de acumulação e contenção, mas também de expulsão" (p. 24). A "cultura Ocidental moderna", a exemplo daqueles que estariam vivenciando esse estágio anal, daria um estatuto de realidade a tudo que fosse palpável. Para além do *revival* das relações entre ontogênese e filogênese — presentes em Morgan, Freud (em afirmações do tipo "os primitivos se comportam de maneira pré-lógica, semelhante às crianças ou aos neuróticos de nossa sociedade") e mesmo Piaget, entre muitos outros imbuídos de perspectivas derivadas de um certo evolucionismo oniabrangente —, o interesse no que o Autor vai escrevendo estaria na idéia que faz da "ordem social moderna". Os próprios termos utilizados dão mostra dessa idéia: trata-se de *uma ordem*, independente da forma pela qual os diversos sujeitos que a comporiam a assimilariam. O engraxate do morro teria, com relação a ela, os mesmos desejos que o morador do condomínio fechado ladeira abaixo. Ou pelo menos assimilariam as emanções da TV de uma mesma forma. Um poder único reinaria e disseminaria suas influências, através de um único feixe, de uma mesma e única forma, sobre todos aqueles por ele alcançados. Diferenças? A "ordem social moderna" e, como seu principal abre-alas, a "ordem da televisão, ou *macrotelevisão*", se encarregaria de normalizá-las, submetê-las, todas, a um denominador comum. Um novo *ethos* (*um novo ethos...*) marcaria uma liberação psicológica, propiciada por uma "estratégia de satisfação imediata dos desejos" — desejo análogo ao de se ver na TV? —, estratégia essa que seria mediada pelos meios de comunicação. Importaria integrar a população dentro de um modelo, dentro de uma "ordem".

Apesar de o Autor dizer que "a verdadeira questão está na articulação dos conteúdos e formas produtivas da indústria cultural com as formações ideológicas e práticas institucionais da sociedade civil" (p. 28), a ênfase acaba recaindo

muito mais — aliás, quase que exclusivamente — sobre o que constituiria as intenções de organização social que estariam subjacentes aos meios de comunicação eletrônicos de massa. Enquanto produção de um espaço-tempo social, a "telerrealidade", resultado das emissões da "Organização", faria do telespectador um ser anônimo e isolado, em relação somente com esse espelho eletrônico cuja imagem refletida acabaria sendo justamente um saciamento de desejos narcisísticos (o sujeito saciando sua vontade de ver sua própria imagem). A simulação desse universo desejável, mágico mesmo, ainda de acordo com o Autor, traria consigo um modelo de relações sociais. E é nesse modelo que recaem suas atenções. As menções feitas aos indivíduos, à "sociedade civil", acabam servindo como explicação para o modo pelo qual operaria a tal Organização. Muniz Sodré, imbuído de um olhar preocupado com constantes, com a ordem, com a "telerrealidade", capta aquilo que caracterizaria a "cidade pós-moderna": homogeneidade, funcionalidade, "telefluxos" (p. 35). A pretensão de pensar a relação dessa ordem com as instituições sociais fica apenas indicada. Mais tímida ainda ficaria a tentativa de interpretar a maneira pela qual chegam os tais "fluxos televisivos" aos telespectadores. Predominam, como o próprio Autor aponta, "as especulações de ordem sócio-político-cultural sobre a produção de um real próprio (a simulação pós-industrial, a telerrealidade) por parte dos circuitos ultramodernos de comunicação" (p. 36).

O problema seria que, estando em foco apenas essas especulações de pretensão alcance macroscópico, as referências aos indivíduos, aos modos pelos quais pensariam esses fluxos, ficariam subordinadas à tal da "Organização". Não caberia qualquer possibilidade de um diálogo entre emissor e receptor; mais grave, talvez: esses receptores seriam meras passividades perante um onipotente centro de controle. Não apenas hipnotizados por ele, como — sobretudo — fadados à mais completa paralisia de pensamento e capacidade de reação. De uma maneira mais simplificada: uma verdadeira sociedade de débeis mentais, cujos desejos seriam a matéria-prima através da qual o "Poder" atuaria sobre eles.

Tais especulações não chegariam a extrapolar a idéia de que essa telerrealidade, afinal, estruturaria as relações humanas mediante um po-

der de simular essas mesmas relações. Nesse movimento ocorreria (mais) uma morte do sujeito: o simulacro engendrado e transmitido pela televisão, ao submeter os desejos desse mesmo sujeito àqueles (de ordenamento) da "Organização", eliminaria esse mesmo sujeito enquanto ser autônomo, capaz de elaborar seus anseios, expectativas. A busca dos códigos subjacentes ao modelo faz o Autor perceber no sistema televisivo uma idealização de valores, de normas de reconhecimento social. Membros das mais diferentes classes sociais seriam sensibilizados por tais mensagens. (Seria possível interpretar essa idéia do Autor como um convite para pensar os diferentes modos pelos quais os membros dessas classes tornariam significativas tais mensagens. No livro, no entanto, parece que nem o convite é percebido e muito menos as implicações do mesmo. Tudo se passaria na maior tranquilidade. Por mais que os tais meios de comunicação saturassem a "sociedade civil" com suas irradiações, nenhum precipitado de pensamento a elas contrários aparece.) Resultaria da captação dessas mensagens um certo equilíbrio na sociedade, já que não haveria nelas qualquer faceta que permitisse uma interpretação diferente daquela que sustentaria essa harmonia. Simulando a tal ordem, a televisão tornaria realidade aquilo que seria, a princípio, apenas uma imagem. Consenso e ordem são o resultado disso; e também uma dissolução de "antigos laços comunitários" e uma "homogeneização da cultura" advêm dessa ordem de coisas (ver p. 45).

Não haveria um exagero nisso tudo? É o próprio Autor quem faz a pergunta (tirando-a, talvez, da boca de alguns leitores de seu livro). O espanato (do leitor, que parece ter sensibilizado o Autor), no entanto, dura pouco. Exagero haveria, segundo Muniz Sodré, somente se fosse levado em conta apenas o aspecto técnico da TV (o fato de esta ser um "dispositivo técnicoeletrônico de transmissão de imagens por ondas hertzianas e de recepção por tubo" — pp. 45, 46). Em se tratando de um meio através do qual a informação exerce um poder e um "projeto" de estruturação social ganha forma, a televisão poderia perfeitamente ser pensada nos termos acima. Mesmo tentando demonstrar uma preocupação com relação à "diversidade dos modos de recepção", acaba prevalecendo no texto de Muniz Sodré a

idéia de que a TV tanto horizontaliza — isto é, mostra tudo a todos —, quanto verticaliza. Nessa verticalização estariam os projetos de integração, hierarquização, enfim, de homogeneização do espaço social, projetos esses que culminariam no que o Autor denomina uma "telerrealidade". Implicada na verticalização, na "telerrealidade", estaria pois uma tentativa de mudança da sociedade. De um pólo irradiador, construtor de um simulacro de realidade (que não apareceria enquanto simulacro), pretensamente hierarquizante, imbuído de uma ordem, resultariam mudanças.

Irrresistíveis, tais mudanças teriam como um dos alvos principais a família. Não é, todavia, o fato de a família se constituir no centro das preocupações da "Organização" que empresta às elucubrações do Autor certa dose de surrealismo. A mudança pensada dessa forma — enquanto resultado previsível e único de um centro de poder — adquire tonalidades tão fortes e inapeláveis que a passividade passa a ser o único termo com o qual a sociedade como um todo poderia ser caracterizada. "A organização penetra agora na família graças ao seu enfraquecimento institucional e, através dos meios de informação — capitaneados pela tevê — constrói um espelho constitutivo da consciência tardo-burguesa, isto é, do sujeito-consumidor. A tevê (mas também jornais, revistas, filmes, discos, etc.) representa poder e apresenta modelos múltiplos de identificação. O telespectador (na verdade, o 'ator' de uma nova cena social) que, socialmente é indivíduo isolado, atomizado, uma 'parte' relacionada com outras, vai-se projetar em sua semelhança imaginária (algo ou alguém capazes de lhe indicar unidade e, portanto, identidade) e, através dela, sujeitar-se à forma televisiva, isto é, a uma forma de relação social estruturada pela organização monopolista" (p. 59).

O discurso acima, ao invés de argumentar, como que tentaria demonstrar a tese através da própria tese. Tal demonstração circular estaria calcada simplesmente na idéia de que, através da reprodução de sua própria imagem — da qual resultaria, entre outras conseqüências, a construção dos desejos dos sujeitos passivos, desejos estes mantidos em constante estado de insatisfação ao mesmo tempo em que, e por isso mesmo, levariam a um estado de paralisia hipnótica —, a

tal da "Organização" reproduziria também os imaginários das pessoas. Esse imaginário, por sua vez — e completando o círculo argumentativo —, possibilitando ao indivíduo um meio possível de identificação, manteria esse mesmo indivíduo imerso dentro do universo de significações proveniente da "Organização", circunscreveria os indivíduos à telerrealidade da qual qualquer tentativa de fuga seria vã. Poderia o Autor completar dizendo que, frente às determinações de um poder onipresente, onipotente, as identidades vão sendo formadas por esse mesmo poder à sua imagem e semelhança, amém. Que Aldous Huxley, suas viagens alucinadas e seu *Brave New World*, que nada; Orwell, então, ficaria espantado.

Já Durkheim, em sua ênfase sobre o social enquanto "coisa", enquanto algo distinto e maior que a soma dos indivíduos, teria tratado de forma talvez semelhante o pólo das relações entre as pessoas. Ele também aponta para uma certa coerção advinda da sociedade: o indivíduo teria seu pensamento regido segundo categorias forjadas externamente a ele. A sociedade — não enquanto ente abstrato, organização, simulacro, mas em Durkheim algo análogo a um composto químico cujas propriedades não são mais passíveis de serem retraçadas segundo as propriedades de suas partes — se encarregaria de prover elementos necessários à percepção de seus indivíduos. Uma relação assimétrica ficaria assim estabelecida: se, a princípio (e isso deriva de idéias contidas em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, texto de 1912), os indivíduos comporiam a coisa social — coisa esta que, uma vez formada, procederia como que independentemente de cada parte nela aglutinada —, em um outro momento essa mesma coisa faria incidir sobre seus componentes o resultado de sua constituição. Prevaleceria, no entanto, a idéia de que, na perspectiva durkheimiana, o indivíduo seria algo a ser domesticado. Dessa maneira, e uma vez postulada a preponderância do social sobre o individual, as pretensões de objetividade fariam do social o foco privilegiado de análise. Um conformismo lógico e moral sustentaria o organismo social — sua estabilidade seria assim garantida. Dotada de caráter natural, isto é, constituída de elementos sociais-naturais, a sociedade é, ela mesma, o sujeito (no sentido de constituir-se enquanto foco

do qual emerge aquilo que interessa no estudo de comunidades) para o qual um tratamento objetivo é destinado por Durkheim. De um lado, assim, os indivíduos, instáveis, passivos, em última análise, às determinações de um social; de outro o sujeito-coisa-sociedade, foco do olhar do Autor.

A pretensão de objetividade em Durkheim poderia fazer pensar a respeito da argumentação de Muniz Sodré. Não seria a ênfase nas intenções, procedimentos e influências da "Organização", em detrimento justamente da "sociedade civil", uma tentativa de tornar "objetiva" a análise da "máquina de Narciso"? Dizer que o "indivíduo será constituído, narcisicamente, à imagem da organização, como sujeito de uma consciência compacta, não dividida" (p. 65) não denunciaria um movimento analítico direcionado por argumentos que se autocompreendem, que dispensaria uma contextualização desses mesmos argumentos? A atitude é claramente monológica: não só o Autor escreve como se estivesse demonstrando — e nesse sentido privilegiar aquilo que seria ativo, estável, poderoso, em detrimento da outra parte passiva, hipnotizada, facilitaria demonstrar as facetas da "organização" e torná-las tão espetaculares quanto se queira —, mas também suas assertivas dispensam uma análise da maneira pela qual essa mesma organização é assimilada. Não há um diálogo com essa "telerrealidade" (refiro-me, aqui, ao Autor e seu "objeto", embora a assertiva seja também aplicável à situação descrita no livro); há apenas um conhecimento, pretensamente acabado, verdadeiro, sobre essa mesma coisa.

Fosse considerado esse diálogo (tanto entre Autor e "objeto", quanto entre os indivíduos e essa "telerrealidade"), e talvez a sociedade não se apresentaria como algo tão homogêneo, "passível de um controle tecnocrático e de redução ao universo individual". O tratamento das relações sociais como resultado de uma tecnologia, além de denunciar esse discurso que se autocompreende, derivado de uma exacerbação de tudo aquilo que seria regular, constante, ordenante — capaz de tudo, exceto pensar a sua relação com o "objeto" —, levaria o Autor a algumas considerações que, no mínimo, deixariam de lado parte não desprezível das questões abordadas.

Dizer, por exemplo, que "[...] se pode aventar a hipótese de uma afinidade estrutural entre o uso crescente de drogas por parte de jovens das classes médias e o aparecimento de novas tecnologias de relações sociais" (p. 67) equivaleria a considerar um necessário domínio dessa "tecnologia" sobre os indivíduos. Da mesma maneira seria explicada a atomização das pessoas no espaço das cidades: decorreria das irresistíveis influências da "Organização".

Richard Sennett, em *O Declínio do Homem Público* (S. Paulo, Cia. das Letras, 1988), explicaria essa atomização, e a conseqüente "tribalização" da vida nas cidades, através da psicologização crescente que teria, sobretudo a partir do século XIX, invadido a esfera pública. Passavam a importar, cada vez mais, os sentidos que os eventos, das mais variadas naturezas, tinham para o "eu". A antiga esfera pública, na qual as pessoas do Antigo Regime (por exemplo) desempenhavam "papéis" que a princípio independiam da vida íntima de cada um para serem levados a cabo, era progressivamente esvaziada dessa faceta teatral, impessoal. O mundo dos sentimentos íntimos tornava-se, de uma maneira que ia se intensificando com o crescimento das cidades, com o incremento das atividades econômicas, cada vez menos distinto do mundo público. Com isso ia explodindo em inúmeros fragmentos esse "público" enquanto espaço impessoal. Enfim, a "busca da personalidade" aparece como o motivo necessário e suficiente para a vida das pessoas. A vida restrita a espaços sempre menores decorreria, para Sennett, justamente da necessidade de conviver com pessoas próximas, com as quais a vida pessoal poderia ser compartilhada. A contrapartida disso seria o terror causado pelo espaço impessoal, instável, desconhecido e que, assim, vai se tornando, cada vez mais, "terra de ninguém". "A cidade (a partir do século XIX), portanto, deve ter sido a imagem que cada homem fazia de uma vida a ser evitada: multidões de pessoas desamparadas, desenraizadas e ameaçadoras, sendo a manutenção de uma vida decente uma questão de sorte mais do que de vontade" (p. 178).

Mesmo quando trata do século XX, Sennett não aborda questões relativas aos meios de comunicação de massa. Nesse sentido, sua perspectiva poderia ser pensada como complementar em

relação àquela de Muniz Sodré — já que este, por sua vez, não está preocupado com aquilo que se passaria com os indivíduos, com o modo pelo qual tornariam significativos os acontecimentos que sobre eles, de alguma forma, incidiriam. Todavia, e mesmo levando em conta as possíveis limitações do prisma pelo qual Sennett constrói esse "declínio do homem público", haveria em seu estudo justamente aquilo que reduz o alcance do livro de Muniz Sodré: uma preocupação com o modo pelo qual as pessoas vão tornando inteligível um mundo em transformação. Não se trata, assim, de um contexto que se modifica e que, ao longo dessa modificação (ao longo da constituição da telerrealidade...) vai arrastando, constituindo mesmo, os imaginários daqueles que estão imersos nessa modificação. Há elaborações entre as pessoas comuns — talvez insignificantes, talvez até desprezíveis com relação ao alcance e força das determinações da "organização", não importa, mas há. Difícil ficar com a idéia de que a hipnose de tipo narcísica ocorra sem qualquer reação e que, mais do que isso, consiga manter uma diversidade quase que incomensurável de pessoas (que vivenciaríamos, por sua vez, uma profusão de irredutíveis experiências) em estado de letargia equilibrada, harmônica. *O Declínio do Homem Público*, com todos seus possíveis defeitos, lembra e considera essa dimensão individual enquanto parte relevante para um entendimento de processos de amplo alcance.

A segunda parte do livro é ocupada por reflexões em torno do modo pelo qual o "sistema capitalista" teria passado a enfatizar a publicidade. Concomitantemente às novas regras de acumulação solidificar-se-ia a "tecnoesfera". Pelo termo o Autor entende o "poder de organizar o espaço social pós-moderno pelo mercado aliado à tecnologia avançada — das máquinas inteligentes à integração digitalizada de dados, som e imagem" (p. 85). Mais uma vez, seria possível, da perspectiva do Autor, inferir a existência de um pólo irradiador de determinações cujos efeitos seriam de homogeneizar. Homogeneizar os produtos (através do número crescente de oligopólios) e, talvez mais importante, homogeneizar as demandas de consumo. O monopólio sobre a produção passaria a um segundo plano; mais relevante teria se tornado o monopólio sobre o domí-

nio da memória e do conhecimento técnico-científico.

O fenômeno da propaganda, enquanto prolongamento do domínio da tecnologia eletrônica, e germinando no solo fértil do modelo econômico e social "concentracionalista e discriminatório da renda e do consumo" (pp. 92, 93), teria se iniciado no Brasil a partir sobretudo de meados dos anos 60. Na mesma cadência teria aumentado o contraste entre, de um lado, a pobreza da grande maioria da população e, de outro, a ostentação da indústria da informação e da cultura. A televisão se consolida como motor principal dessa indústria. Incidem sobre ela — e principalmente sobre as propagandas — influências de diversos países mais desenvolvidos. Resultaria de tais influências a integração das massas urbanas ao crescente mercado de consumo. Essa seria a intenção dos meios de informação. Embutida em tal intenção haveria uma correspondente intenção de despolitização da mídia. Desse círculo de intenções resultariam condições propícias "ao processo de acumulação e à administração tecnoburocrática do espaço social" (p. 96).

Certamente há justificativas para o perscrutamento do que seriam as intenções dos meios de comunicação (e, por extensão, da "Organização"). O Autor lembra que "a televisão suplantou, em termos de público e de receitas publicitárias, todo e qualquer outro meio de informação no Brasil" (p. 100). É inegável também a influência que esses meios podem ter nas percepções das pessoas. Todavia, considerar "ritos de consumo", por exemplo, como resultado direto (e, como o Autor deixa entrever, quase exclusivo) de uma "Ordem", redundaria em algumas limitações.

A análise de Muniz Sodré, ao se pautar por uma tentativa de chegar às intenções dessa mesma "Organização", deixaria de lado os desdobramentos em que um acontecimento qualquer se abre. Ricoeur diria (cf. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", in *Interpretative Social Science: A Reader*, P. Rabinow & Sullivan, UCLA Press, 1979) que, nesse tipo de interpretação voltada para o que seriam as intenções subsumidas em certos acontecimentos, ficariam de lado justamente os "mundos" para os quais se abririam esses mesmos acontecimentos. Frente a esses mundos — cujas dimensões pode-

riam ser pensadas por analogia ao que se passaria com as diversas interpretações possíveis de uma obra literária —, as intenções adquiririam um interesse de segunda ordem. Mesmo porque, ainda segundo Ricoeur, depois de escrita, uma obra se tornaria interessante — mais que isso, teria existência — em função justamente da miríade de compreensões que dela seria possível. Remontar, pois, às intenções do autor, careceria de sentido, uma vez que, não só o momento de criação seria de difícil captação, como também as várias possíveis compreensões de um texto em muitos superaríamos (em interesse, em significações) as intenções do autor ao conceber esse mesmo texto.

Uma hermenêutica de pretensão metodológica (que Hirsch, em *Validity in Interpretation*, Yale Univ. Press, 1967, por exemplo, bem representaria), direcionada por uma tentativa de chegar às intenções que fundariam uma dada obra, deixaria de lado justamente essa diversidade possível de leituras. Essa diversidade é que — muito resumidamente — conferiria um interesse não só ao "objeto" a ser interpretado como também à própria interpretação. Não cabem conflitos interpretativos nos domínios de um método voltado para intenções; fica mesmo colocada em questão a possibilidade da interpretação, já que a qualidade de símbolo do objeto analisado se volatilizaria a partir da idéia de uma intenção fundante.

Na análise da "máquina de Narciso", a ênfase naquilo que seriam as intenções dessa mesma "máquina" implicaria limitações parecidas com aquelas próprias de interpretações "metodológicas". A reificação dos projetos da "organização", em detrimento justamente dos modos pelos quais esses mesmos projetos, intenções são captados — em detrimento dos "mundos" para os quais se abre essa mesma organização —, impediria captar especificidades: no modo de apreensão dos "códigos" transmitidos pela televisão, de contextos que informariam a respeito dessas apreensões.

Vislumbrar uma política de controle social por trás da cultura de massa (transmitida principalmente pela televisão), seria uma forma de pensar o poder nas sociedades contemporâneas — essa a problemática com a qual se ocupa o Autor na terceira parte do livro. Todavia, ao descrever essa política como se fosse completamente eficaz, não só o que seria uma "realidade brasilei-

ra" ficaria difícil de ser pensado, como também não caberiam mudanças (além daquelas promovidas pela "Organização") nesse modo de percepção. Nem diversidade nem transformação: manipulando simulacros (de subversão, de satisfação, de liberdade), tornando esses mesmos simulacros sedutores, a política da "Administração", eficaz através de uma "assimilação psicológica" das pessoas (cf. p. 126), manteria essas mesmas pessoas sob eterno controle. Nessa situação, as indicações de Golbery, citadas pelo Autor, ganhariam o peso de uma lei, imutável e indefinidamente válida: importaria, para a manutenção e incremento do poder "[...] explorar a mistificação do povo" (p. 133). Ademais, o Autor fica nos devendo uma explicação convincente sobre sua aparente imunidade a esse controle todo-poderoso.



Em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, de 1922 (Ed. Abril, 1978), Malinowski alertara para o hiato que haveria entre o que as pessoas dizem que fazem e o que de fato fazem. Houvesse televisão na época de seu estudo de campo entre os trobriandeses, e tivesse um habitante daquelas ilhas lhe dito que gostaria imensamente de ver sua imagem nos aparelhos, o antropólogo logo voltaria seu olhar para os "imponderáveis da vida real", para a cultura nativa, e daí pensaria num sentido para a frase. Documentar as atividades rotineiras, assim como buscar explicações para comportamentos da perspectiva dos atores, poderia também informar a respeito de determinadas situações.

Uma exacerbada ênfase na maneira pela qual um poder central atuaria, na organização subjacente à vida das pessoas, terminaria por informar, no máximo, sobre o modo pelo qual sociedades se manteriam (ou, ainda, informaria a respeito de mudanças programadas por essa mesma organização). Dessa perspectiva, quaisquer mudanças (não previstas, estranhas às esferas do "Poder") adquirem papel desintegrador do corpo social. Talvez por isso o desinteresse, do ponto de vista da "Organização", em levar em conta os agenciamentos coletivos: eles apontariam para uma promessa de elaboração, de subversão mesmo,

das intenções da "Administração". Mas é justamente ao perceber que há transformações, que há diferentes formas de captar e dar sentido (às emanações da TV, por exemplo), que a relevância dessa esfera cotidiana é acentuada. Ao não constarem, em análises análogas à de Muniz Sodré, referências às simbolizações individuais livres de determinantes... estruturais, fica a impressão de que falta o outro lado da moeda.

Ademais, e como diz Deleuze na entrevista acima citada, "as máquinas nada explicam": são apenas parte de um universo complexo de relações que caracteriza a "sociedade de controle". Em plena era Collor-global, de evidente manipulação da mídia, são reconfortantes as palavras do filósofo. Afinal, se ainda é relevante aquilo que sobra do universo social uma vez excluídas as "máquinas", ainda é possível, no mínimo, um diálogo com (ou a despeito de) essas mesmas "máquinas".

Tornar analisáveis tais diálogos, simbolizações, implicaria, talvez, conciliar, de alguma maneira, duas perspectivas. A primeira poderia ter

alguns de seus desdobramentos pensados a partir do livro aqui analisado. Basicamente lidaria com as características macroscópicas da sociedade, com o papel das estruturas coercitivas na determinação do comportamento individual. A outra, colocando o acento sobre as contingências da ordem social, sobre a negociação individual, teria um prisma essencialmente microscópico. Considerar vias de comunicação que ligariam um pólo ao outro, que não só resultariam de determinações estruturais, mas também — e talvez sobretudo — resultariam de simbolizações específicas, talvez contribuiria para essa pretensão. Culturas, enquanto maneiras de negociar significados de coisas provenientes de (e em) um desses pólos, poderiam fornecer chaves para esse tornar inteligível os significados daquilo que vem entre os plim-plins.

João H. Costa Vargas é mestrando em Antropologia Social na Unicamp.

