

Luiz Geremias

**O charme do crime
mediatizado: desconstruindo
uma “guerra a Beira-Mar”**

Dissertação de Mestrado

Escola de Comunicação da Universidade Federal do
Rio de Janeiro (UFRJ)
2005

Índice

1	Praia, sol, mar... e barbárie: uma brevíssima história da cidade do Rio de Janeiro e um histórico do confronto entre seus grupos sociais	19
1.1	Ama o bárbaro como a ti mesmo	34
2	Vivendo e aprendendo a jogar: dois pilares subjetivos do ocidente e a dicotomia sociedade x comunidade	55
2.1	Aquele mundo distante que governa este, tão próximo	56
2.1.1	A razão excludente	56
2.1.2	A fé absolutista	67
2.2	Jogos de ganhar e perder e jogos de jogar	78
2.2.1	A ilusória captura da ética pela estética	88
2.2.2	O comunitário é o que nos faz humanos: a exaltação da brasilidade por Nelson Rodrigues	98
2.2.3	A demonização do funk carioca	109
3	Convite a uma sala de espelhos: a subjetividade especular do Ocidente	117
3.1	A essência e a existência como parâmetros	119
3.1.1	A essência objetiva da liberalidade	138
3.1.2	Que sociedade? Refém de quem?	145
3.2	Bem vindo à sala de espelhos	152
3.2.1	Equilíbrio numa linha imaginária	155

3.2.2	A essência é a duplicação do nada	162
3.2.3	O nada é a duplicação da essência	173
4	Saqueando túmulos: crime organizado, crime “organizado” e a “guerra a Beira-Mar”	181
4.1	Crime organizado e crime “organizado”	186
4.1.1	Crime organizado	194
4.1.2	Crime “organizado”	207
4.2	O silencioso ódio das ovelhas	227
5	Considerações finais	247
6	Anexos	257
7	Bibliografia consultada	267

*A justiça é igual para todos.
Aí já começa a injustiça.
Millôr Fernandes
(Livro vermelho dos
pensamentos, p. 159)*

Resumo

Considerando que há na cidade do Rio de Janeiro um confronto histórico entre grupos e classes sociais, nominado no texto como uma "guerra à beira-mar", é proposta uma reflexão sobre o sentido desse conflito e uma investigação de como a sua materialização numa "guerra a Beira-Mar-- a execração midiática do traficante Fernandinho Beira-Mar – pode ser entendida nesse quadro. Para isso, opera-se uma análise da subjetividade ocidental, compreendendo-se que as classes médias cariocas podem ser incluídas nesse padrão identitário gerenciado prioritariamente pela imprensa. São propostas algumas noções de modalidades subjetivas dessa forma de civilização e sugerido um modelo que representa um suposto espaço de formação de discursos e identidades: a "sala de espelhos". Conclui-se que, apesar da "guerra a Beira-Mar" poder ser inserida no contexto da "guerra à beira-mar", aquela apresenta uma nova configuração, remetida a uma estratégia de "pára-vento" em relação a outro confronto que vem se formalizando na contemporaneidade: o das chamadas elites econômicas, cujas práticas lembram em muito aquilo que é condenado em "bandidos" como o traficante citado e que se caracterizam por uma organização bastante consistente, contra as classes médias, que assumem um novo papel na configuração sócio-econômica-cultural contemporânea. Nesse contexto, o tratamento midiático de Fernandinho Beira-Mar está referido como uma encenação trágica do posicionamento das classes médias na contemporaneidade. Nisso está o seu charme, que tanto seduz as próprias classes médias.

Palavras-chave: conflito social, violência urbana, midiaticização, subjetividade, classes médias.

Abstract

Considering that there is in the city of Rio de Janeiro a historical confrontation between groups and social classes, named in the text as a "war in the seaside", a reflection is proposed about the sense of that conflict and an investigation of as his materialization in a "war against Seaside-- the midiatic curse of trafficker's Fernandinho Beira-Mar (Seaside Freddy) – can be understood in this conjuncture. For that, an analysis of the western subjectivity is operated, being understood that the carioca middle classes can be included in that identitarian pattern managed priorly by the press. Some notions of subjective modalities in that civilization are proposed and suggested a model that represents an assumption space of formation of speeches and identities: the "room of mirrors". It is ended that, in spite of the "war against Seaside" to be inserted in the context of the "war in the seaside", that presents a new configuration, sent it a "stop-wind" strategy in relation to other confrontation that comes if formalizing in our days: the one of the calls economical elites – whose practices remind in a lot that that is condemned in "gangsters" as the mentioned trafficker and that are characterized by a quite solid organization – against the middle classes, that assume a new role in the contemporary social-economical-cultural configuration. In this context, the midiatic treatment of Fernandinho Beira-Mar is related as one tragic representation of the positioning of the middle classes in these days. This is the charm that seduces the middle classes themselves.

Key words: social conflict, urban violence, midiaticization, subjectivity, middle classes.

Introdução

Nos últimos anos, a “violência urbana” se tornou o assunto midiático por excelência no Rio de Janeiro. Poderia se esperar que isso tivesse ocorrido por um aumento brutal dos índices de criminalidade na cidade, porém, aparentemente, não foi isso que ocorreu. Os índices são historicamente altos, mas não sofreram um significativo incremento. Logo, há algo esquisito nisso e o interesse por essa esquisitice foi o primeiro motivo para a realização desta dissertação.

Há algo mais estranho ainda. As maiores vítimas da violência, os pobres, principalmente os negros, são geralmente acusadas nos discursos dos jornais como causadoras da violência. Essas vítimas-algozes foram historicamente apartados de qualquer participação no âmbito da cidadania e, como se isso não bastasse, estigmatizados e perseguidos pelas autoridades policiais. Mais ainda, são até hoje classificadas como “inferiores”, “sem cultura”, “pobres”, não apenas monetária como subjetivamente. O Estado sempre lhes deu as costas e quando se voltou para elas, foi para acusá-las pela própria condição de desvalidos e, por conta disso, reprimi-las e castigá-las. Cremos que isso não poderia ser diferente, se levarmos em conta que, como pontuam Mário Duayer e João Fernando Medeiros (2003, p. 242), no mundo burguês a miséria sempre foi considerada uma “*falha moral dos miseráveis*”, jamais sendo “*considerada consequência necessária das relações sociais de produção, em particular da indústria moderna.*” Cremos também que é fundamental partir desse quadro para refletir sobre a subjetividade que o funda e justifica. Como veremos, há na sociedade ocidental muito mais coisas estranhas do que supõe a sua secular e vã filosofia.

Entre esses “pobres” e “negros” algozes surgiu, na década de 70, uma entidade não registrada nos cartórios públicos, mas que cada vez mais demonstra ter entre os seus fins a inserção socioeconômica de seus membros. Trata-se do Comando Vermelho (CV), criado nos presídios como uma proposta de proteção contra

a opressão de grupos de presos que, com a anuência das autoridades, estupravam, roubavam e matavam desafetos ou todo aquele que resistisse aos seus ataques. Essa entidade cresceu com a ajuda da mídia, se definiu posteriormente como uma irmandade de marginalizados e, paulatinamente, vai assumindo um perfil comercial, representando uma inegável inserção dos seus participantes no mundo dos “jogos finitos” da sociedade. Em detrimento disso, deixa de cumprir a função comunitária para a qual foi criada.

Gostaríamos de esclarecer que nosso posicionamento perante esta ou qualquer outra instituição é, em primeiro lugar, crítico, pois compreendemos as “organizações” como cristalizações fictícias de uma proposição ética que, a partir de então, passa a ser, no interior dessas entidades, um discurso fantasmático que se naturaliza e assombra os participantes do enredo institucional, passando a funcionar como uma contra-mensagem que direciona o conjunto para um sentido oposto à proposição originária, conforme sugere Jose Bleger (1978). A história do CV não tem desmentido esse fado, como veremos. Por isso mesmo, merece ser estudada não como um “poder paralelo”, mas como uma organização “incluída”, uma entidade que cada vez mais funciona com uma mentalidade empresarial. Os pobres participam dessa organização, pois alguns deixaram de ser totalmente “excluídos” do mundo graças a ela. Muitos dos que participam, podem ser considerados inseridos economicamente naquilo que chamamos de classe média, ou, preferencialmente, de “classes médias”, e de alguns se pode dizer que conseguem ascender acima dos padrões mais medianos das próprias classes médias. Economicamente, não exatamente a organização CV, mas a empresa CV, é totalmente viável e “incluída”.

A entrada em cena daquele que é, hoje, o produto preferencial dessa empresa causou um rebuliço na sociedade carioca. A cocaína já era usada há muito, mas as classes médias somente a descobriram como um atraente prazer quase solitário na passagem das décadas 70 e 80. A maconha, um produto ilegal com custos, preços e misturas menores do que a cocaína, também era

conhecida há muito pelos pobres, mas apenas na década de 60 expandiu significativamente seus atrativos para as classes médias. As reuniões e festas neste período tinham costumeiramente, senão sempre, aquele grupo que de repente sumia e depois aparecia sorridente demais. Mais tarde, o grupo que “sumia” se reduziu a, no máximo, uma dupla, ou, mais freqüentemente, a um só indivíduo que aparecia depois não sorrindo, mas agitado, dentes rangendo. O ritmo feérico dos “negócios” casava bem com essa agitação e a cocaína, ou o “pó”, o “brilho” ou a “brizola” passaram a ser companheiros inseparáveis de uma parte dos “includos”.

Os pobres vendem a droga, a classe média a compra. Há um conluio, um relacionamento comercial entre classes, como ditam as regras da Sociedade Econômica. Apenas com esse espírito pode haver algum tipo de relação humana na lógica do controle econômico, o “capitalismo de superprodução” citado por Gilles Deleuze (2004), como uma referência fundamental da “Sociedade de Controle”. Este conceito é utilizado neste trabalho como uma construção social na qual o espírito comercial se naturaliza e resume hegemonicamente as relações entre identidades, não exatamente entre pessoas, pois que este conceito leva em consideração o “*caráter particular ou original que distingue alguém*” (HOU-AISS, 2001). Isso não pode ser considerado na Sociedade de Controle. Seria, por assim dizer, um espécimen em extinção.

Falar em identidades supõe remetermo-nos ao conceito de subjetividade como um parâmetro discursivo que determina a definição daquilo que o indivíduo apreende na relação entre si e o mundo, entre o que considera parte de seu “eu” e o que entende fora dele. Esse conceito desconsidera a noção de sujeito, conforme compreendida tradicionalmente pela Sociedade Ocidental na modernidade, tomando-a como superada na medida em que propõe uma separação entre as instâncias citadas. Procuramos nos ater a essa definição sempre que nos referimos a esse termo nesta dissertação. O parâmetro discursivo subjetivo é aquilo que marca de forma significativa a formação daquilo que chamamos de “indivíduo” na sociedade capitalista contemporânea. Um in-

divíduo de massa, não o sujeito cartesiano. Trata-se do resultado de uma desintegração do paradigma clássico do modelo societário europeu, que compreendia-se formado por sujeitos autônomos cuja autonomia era dada pela referência essencial à Razão.

Compreendemos, no entanto, que a referência metafísica ao “mundo ideativo” próprio do racionalismo se encontra no jogo de simulações da sociedade contemporânea. É, para nós, uma referência “essencial” que sustenta como um cunhal a construção identitária, logo subjetiva, que chamaremos neste texto de “sala de espelhos”. Propomos que uma sociedade pautada na liberdade como a – por isso mesmo – dita liberal, engendra uma vivência “existencial” na mesma medida em que aprisiona esta numa lógica essencial e esse jogo reflexivo é bastante interessante para ser estudado. Aparentemente, as essências estariam vencidas, entregues em alma à verve objetiva e operante da Sociedade Econômica, mas poderemos entrever como ainda perpassam o construto que ampara e sustenta esta.

Se já não nutríamos um grande respeito pela grande imprensa carioca, depois da pesquisa que empreendemos para a realização desta dissertação não podemos computar melhores impressões do que as que tínhamos. Muito pelo contrário. Pesquisamos matérias nos jornais O Globo, O Dia, Jornal do Brasil, O Povo e Extra durante dois anos, englobando o período de junho de 2002 a outubro de 2004. O que vimos não contribui em nada para a compreensão dos fenômenos sociais de que tratamos. O que a imprensa carioca fez durante todo o tempo foi julgar, condenar e “encomendar” a execução de inúmeros réus, os “bandidos” pobres. Quanto aos bandidos ricos, a conivência foi praticamente total. Esse fator se constituiu noutra de nossos interesses no sentido de desvendar alguns aspectos da realidade “violenta” do Rio de Janeiro contemporâneo. No entanto, isso certamente não é “privilégio” da imprensa carioca e, para não parecermos preconceituosos, citamos também uma matéria de um jornal paulistano, a Folha de São Paulo, que trata dos “ataques especulativos” dos anos 90.

Esta dissertação, assim como nossa vida intelectual, não se

atém a um “tonel” teórico. Há inegáveis influências privilegiadas na construção do texto, entre as quais podemos citar Friedrich Nietzsche, Antonio Gramsci, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Felix Guattari e Slavoj Zizek, mas nossos interesses em pesquisas diversas trouxeram inequivocamente a presença de muitos outros autores no texto. O pensamento psicanalítico, que estudamos durante dez anos, está presente, assim como, cremos que proficuamente, até mesmo a cabala judaica, à qual também dedicamos algum tempo de pesquisa.

No título deste trabalho há uma referência ao termo “desconstrução”, utilizado por Jacques Derrida (1994) para transformar a lógica de um texto introduzindo uma outra lógica, tomando uma concepção estabelecida para lhe descentrar o sentido, a sua inferência básica, proporcionando um vislumbre de uma intenção dessemelhante a que projetou inicialmente. Não se trata, aqui, de promover uma análise desconstrutiva inserida diretamente na proposta derrideana. Tomamos por empréstimo o termo para denotar nossa intenção de desfazer uma lógica finita e pronta, a que leva a grande imprensa carioca a condenar previamente alguns “bandidos” e a absolver previamente outros.

A utilização de algumas das aspas deste texto obedece a alguns sentidos. Por exemplo, resolvemos pôr entre aspas termos como “bandido”, por entender que têm sido utilizado apenas com o sentido de nomear alguns dos que podem ser assim chamados. Em outros momentos não há aspas, quando cremos estar tratando dos que mais apropriadamente deveriam, pela mesma lógica, ser tratados como tal. Quando tratamos da organização criminosa, usamos o mesmo senso, por entender que a organização pode estar presente entre as quadrilhas e no próprio CV, mas está muito mais presente, de forma mais ordenada e consistente, em organizações criminosas que agem “na legalidade”. Para demarcar a essencialidade dos pólos fulcrais para a metafísica ocidental, procuramos usar as aspas quando tratamos dos temas relacionados à ontologia, ao “ser” ou “não ser”. Como um pode ser o outro na

sala de espelhos ocidental, as aspas servem como um alerta de atenção ao sentido proposto.

Como tratamos de um confronto envolvendo entidades e indivíduos cariocas, uma cidade que se imortalizou por conta de sua beleza natural e por conta de um estilo de vida muito influenciado pelo contato com a amplidão do oceano, nas praias, resolvemos tratar desse fenômeno como “uma guerra à beira-mar”. No entanto, como o mundo midiático cristalizou durante algum tempo o seu foco no “bandido” Fernandinho Beira-Mar, cremos que podemos falar mais apropriadamente nessa conjuntura de “uma guerra a Beira-Mar”. Esses termos aparecem no texto com esses sentidos.

No primeiro capítulo, apresentamos um breve histórico do confronto que marcou o povoamento do Rio de Janeiro. Constatamos que, historicamente, esse confronto foi promovido pelas elites políticas, econômicas e sociais, e pudemos perceber que a animosidade que boa parte da população pobre dedica às classes médias vem da aceitação das regras do jogo proposto por estas. Se antigamente eram os bairros das classes médias e das elites que eram proibidos para os pobres, nos dias de hoje são os bairros destes que são interditos à visita dos mais bem aquinhoados. É o mesmo jogo, com as mesmas regras.

O segundo capítulo é dedicado a propor uma concepção dos pilares subjetivos do ocidente e a desvendar de que jogo estamos falando. Assim, enfocamos o estatuto da Razão e da Fé como referentes fundamentais para a construção do discurso que define a subjetividade ocidental, e traçamos uma “teoria dos jogos”. Tomamos a proposta de Herman Parret de dividir os jogos entre “finitos” e “infinitos”. Os primeiros são compreendidos como “jogos de sociedade”, e são uma necessidade; os segundos são “jogos de cultura” e são movidos pelo prazer de jogar. Essa conceituação é instrumental e possibilita que tenhamos um vislumbre do estreitamento essencial que o discurso da economia, hegemônico na contemporaneidade, provoca com sua proposta de liberação existencial. Com o auxílio desses conceitos, pensaremos breve-

mente sobre a situação de fatores sociais fundamentais como a comunidade e a vida cultural, tomando dois textos de Nelson Rodrigues para ilustrar uma noção de “brasilidade”, ou seja, de uma identidade cultural focada no “local”. Utilizaremos o mesmo referencial para pensar a demonização do funk no Rio de Janeiro, no início da década de 90, com a inestimável participação da imprensa.

No terceiro capítulo, traçamos um perfil da lógica Ocidental no que diz respeito às regras de sociabilidade e de subjetivização da identidade. A imprensa é utilizada nesse capítulo como uma ilustração do mundo essencial que continua a determinar as regras do jogo “existencial” da Economia. A oposição entre “essência” e “existência” é, neste trabalho, bem mais instrumental do que filosófica. Falar em “essencialização” é pôr a essência antes da existência, ou seja, propor que o sujeito é formado por parâmetros referenciais rígidos ligados a uma concepção metafísica como a do “mundo das idéias” platônico, ou a toda a tradição filosófica do velho continente. Falar em “existencialização” é pôr a existência em primeiro plano, priorizando a liberdade do sujeito com relação à manipulação das essências, como propuseram os filósofos ditos existencialistas, no século XX, como Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger. Essa oposição será usada nesse capítulo como uma forma de pensar sobre a proposta subjetiva contida no projeto civilizatório de que tratamos.

Talvez o mais importante nesse capítulo, porém, seja a percepção de que a subjetividade ocidental é estruturada como uma sala de espelhos na qual o suposto sujeito se encontra a mirar e perseguir reflexos, tomando-os imaginariamente como entidades concretas. O mais grave desse construto não é exatamente essa confusão, mas a crença que essa confusão pode ser redimida pelo acesso a um Real puro e verdadeiro que é ofuscado por um mundo de aparências, como no filme “Matrix”. Por isso, os debates acerca de fenômenos como o da “violência urbana”, mesmo quando movidos pelas melhores intenções, acabam sempre girando no mesmo lugar, oscilando entre os reflexos dessa sala

de espelhos. Essa percepção, correspondente a uma exacerbação subjetiva que procura dar a ilusão de movimento a um mundo estático, nos leva a postular uma morte subjetiva do homem contemporâneo, ou deveríamos dizer mais precisamente, das “pessoas” das classes médias, para quem se dirigem predominantemente as mensagens midiáticas.

Finalmente, no quarto capítulo poderemos tratar mais especificamente do tema central desta dissertação, tomando a estrutura apresentada nos capítulos anteriores para refletir sobre o sentido da “guerra a Beira-Mar”. Nossa compreensão caminhará no sentido de definir que essa guerra é mais um efeito especular que denota a necessidade de dar uma forma e um senso ao desconforto que as classes médias experimentam no modelo neoliberal, no qual assumem o lugar prioritário da sustentação das elites através da institucionalização dos saques que levam a uma concentração econômica jamais vista. Para nossos objetivos, será útil tratar diretamente do tema da organização do crime que ocorre “na legalidade”, diferenciando-o da “organização” do crime ilegal, o dos pobres. Enquanto aquele causa os maiores estragos nas classes médias, é a este que elas temem. E a imprensa é, em boa parte, responsável por esse engodo.

Propomos, ainda no quarto capítulo, a compreensão de que Fernandinho Beira-Mar não é exatamente o que parece “ser”, isto é, um horror para as elites econômicas e para as classes médias. Temos uma compreensão bastante diversa. Beira-Mar não pode ser considerado negativo para um sistema que serve duas vezes: como agente e como “reagente”. Do mesmo modo, não há como aceitar que o caminho oferecido pelo Beira-Mar midiático seja tão ruim assim para os pobres, para os ditos “excluídos”, os economicamente “inviáveis”. Se não há opções de caminhos para a inserção, a “banditização” é uma reação que consideramos saudável. Pelo menos mostra certa vida¹, algo que certamente causa

¹ Segundo Slavoj Žižek (2004, p. 7): “os favelados são literalmente uma coleção daqueles que formam a ‘parte de parte alguma’, o elemento ‘excedente’ da sociedade, a parte excluída dos benefícios da cidadania, os desen-

inveja aos mortos-vivos que *zappeiam* sentidos em tumulares poltronas e leitos; certo ódio, poderíamos mesmo dizer. O problema da “vida bandida” é que ela tem se mostrado “incluída” demais. O CV mostra, hoje, que pode estar dando sua guinada definitiva para a efetiva operacionalização de seu aparato “organizado” em uma autêntica empresa. Aos moldes burgueses, diríamos, com certas adaptações estratégicas, mas com os mesmos princípios, principalmente o de buscar acima de tudo o lucro. A “guerra a Beira-Mar” seria, nesses termos, uma disputa interna, uma autêntica concorrência no interior do sistema, uma contenda intracivilizatória. Não haveria diversidade ou alteridade nessa guerra.

Se começamos esta dissertação, no primeiro capítulo, postulando que a “guerra à beira-mar” não é um problema em si a ser desvendado, concluimos sugerindo que a “guerra a Beira-Mar”, esta sim, é o verdadeiro enigma para o trabalho acadêmico que ora apresentamos. Ela parece nos falar de uma novidade na configuração social ocidental, no paroxismo do modelo que se define como definitivo e que, efetivamente, tem sugado tudo para o seu centro.

Durante todo o trabalho referenciamos nosso foco no que chamamos as “classes médias”. Usamos o termo no plural para designar a abrangência dessa enorme faixa de “incluídos”, de “viáveis” economicamente. Constatamos, observando as matérias econômicas dos últimos dez anos, recortando e colando noções e percepções sobre a contemporaneidade, que o eixo da luta de classes parece efetivamente ter mudado. Simplesmente não existe, se a tomarmos do vértice das classes médias. Nada indica que haja uma consciência de classe que abarque o enorme contingente dessas pessoas variadas que vivem solitariamente, mesmo compartilhando da mesma subjetividade. A identidade está no andar superior e as ameaças no porão. No entanto, sob o ponto de vista econômico *strictu sensu*, o inverso é bem mais verdadeiro. Há uma grande aproximação dos “bandidos” e um afastamento radi-

raizados e despossuídos, aqueles que, de fato, ‘não têm nada a perder exceto as correntes que os prendem’.”

cal da periferia das elites burguesas. Nesse vértice, Fernandinho Beira-Mar pode ser entendido como uma imagem especular das classes médias e seus sonhos de ascensão, um autêntico “emergente”. Assim como ele, as classes médias “perderam”. Afastam-se de seus sonhos e assumem o foco da exploração capitalista. Não foi à toa que a mídia criou a “guerra a Beira-Mar”.

Temos a certeza de que o estudo dessa temática é fundamental para a compreensão não apenas da lógica midiática, que tem se imposto como fulcral para a constituição da subjetividade e das identidades na sociedade carioca. Pensar sobre o tema da “guerra à beira-mar” e da “guerra a Beira-Mar” pode nos levar a entender mais profundamente como se estrutura a própria subjetividade que determina a cada indivíduo, no Rio de Janeiro ou em qualquer outra cidade marcada pela “civilização”, quem é, o que pode ser, o que não é e o que não pode ser. Em verdade, pode nos levar a compreender a transformação da dinâmica social que pauta na Economia o seu percurso, mas não necessariamente faz dela o fim último de suas ações e de seu sentido.

Parece evidente que não pode ser objetivo de uma dissertação apresentar soluções ou indicar caminhos para qualquer lugar teórico. Não nos propomos a solucionar nada, muito menos a idealizar um percurso a ser tomado por todo aquele que pretenda “melhorar a realidade”. O que temos em mente é apenas contribuir para a discussão do que tem sido considerado “civilizado” e “bom” numa contraposição simulada do que tem sido entendido como “bárbaro” e “mau”, bem como as conseqüências que essa diferenciação implica. Com relação a isso, porém, não cremos em neutralidade ou nos fetiches da “objetividade” e da “isenção” jornalísticas.

Escrevemos para nos posicionar frente ao mundo e é com o esclarecimento deste objetivo que iniciamos esta dissertação.

Capítulo 1

Praia, sol, mar... e barbárie: uma brevíssima história da cidade do Rio de Janeiro e um histórico do confronto entre seus grupos sociais

Estamos no Rio de Janeiro, uma metrópole com cerca de seis milhões de habitantes, banhada pelo oceano Atlântico em quilômetros de praias. Estas, são o “cartão postal” da cidade e um dos grandes atrativos naturais que encantam os visitantes. Para seus habitantes, se constituíram tradicionalmente num espaço de encontro, em que simpatias são desvendadas, diferenças sociais são minimizadas e o corpo, esse velho estranho da sociedade ocidental, salta a primeiro plano, referenciando a identidade de forma peculiar em relação à velha tradição europeia de cultivar a alma em detrimento do resto.

Essas praias têm história. Foram elas que trouxeram, algumas dezenas de anos depois do Descobrimento, os franceses – os “*Mair*”, segundo os Tamoios –, interessados no pau-brasil para as suas manufaturas têxteis, e determinados a fundar aqui uma

“França Antártica”, um projeto de Nicolau Durand de Villegaignon¹. E foi por conta da necessidade de controlar essas praias que os portugueses – os “*pêros*” – se instalaram no local que hoje abriga o centro urbano do Rio, então área ocupada pelos franceses e pelos Tamoios, seus aliados. Nessas praias o carioca aprendeu a se reconhecer como carioca na medida em que, principalmente na segunda metade do século XX, passaram a ser usadas como um ponto de encontro coletivo no qual a exposição do corpo foi sendo priorizada em detrimento das vestimentas, gerando uma subjetividade singular de intensa sensualidade. Trata-se, para quem o usufrui, de um espaço principalmente de ócio, de puro lazer, desde a antiguidade até hoje. Como afirma Alain Corbin (1989, p. 266):

“A vida das Luzes” (...) “é filha do *otium*”. Os homens cultos não ignoram que as praias do mar, por mais que se mantenham desertas e repulsivas, foram outrora lugares de meditação, de repouso, de prazeres coletivos e de volúpia desenfreada. A imagem de Cícero retirado em Tusculum ou em Cumanum, a de Plínio, o Jovem, em Laurentes, perto de Óstia, a *villa* sorrentina de Pollius Felix descrita por Estácio e os conselhos de Sêneca sugerem a figura de um tempo de lazer cultivado.

¹ Para Claude Lévi-Strauss (1955), ele pretendia fundar um refúgio para os protestantes, perseguidos pelos católicos, e obteve permissão e condições para a viagem pela intervenção de Gaspard de Châtillon, o almirante e político Coligny, um dos mais dedicados defensores da reforma perante a corte e uma das primeiras vítimas da “Noite de São Bartolomeu” (1572). Esse povoamento daria origem a um império que calvinistas e livres pensadores católicos ergueriam, juntos. O problema de seu projeto estaria na sua compreensão estreita de militar. Embarcou 600 homens, mas esqueceu de levar mantimentos e mulheres, combateu a justificada insatisfação de seus comandados com tirania e conseguiu até mesmo a animosidade de seus aliados tamoios, ao gerar um ambiente tão insalubre no forte Coligny – na hoje batizada “Ilha de Villegaignon” – que contaminou os nativos com pestes diversas. Não era, definitivamente, alguém adequado para uma missão colonizadora.

É preciso salientar, porém, que o ócio, na sua acepção clássica utilizada por Corbin não significa exatamente mandriice, indolência ou preguiça. O ócio das elites, desde a antiguidade romana, pode ser entendido mais apropriadamente como *otium cum dignitate*. Implica, para o homem antigo, a construção de si em um “lazer digno”:

Na obra de Cícero, o *otium* indica um lazer escolhido, reservado aos *optimates* que se afastam por algum tempo da demanda das magistraturas, um fragmento de vida privada que o indivíduo organiza à sua maneira, evitando o duplo perigo da preguiça e do tédio; espaço de distensão que possibilita o exercício da inteligência e, se for o caso, prepara a ação futura; (...) Mais tardiamente, os conselhos de Sêneca incitam a identificar *otium* e vida contemplativa, à maneira estoíca. (ibidem, p. 267)

Não tão distante das proposições dos pensadores romanos, a modernidade trouxe, no conceito de “férias”, algo da referência de “ócio digno”, mas com a variante de que, fora do mundo do trabalho, o homem deveria se dedicar efetivamente ao lazer, por exemplo, um *hobby*, para, da mesma forma, escapar do vazio do tédio. A ociosidade não se identifica mais ao “conhecimento de si”, mas se resume a atividades que deveriam ser desempenhadas exatamente para afastar pensamentos, notadamente os “perigosos”, relacionados ao culto do nada fazer. O mundo produtivo precisava de seus membros vívidos, prontos para encarar todos os desafios rumo ao progresso anunciado. O lazer programado, como nos jogos, e a ociosidade, seriam fundamentais para o descanso do corpo, esse escravo da produção econômica, e para a reciclagem da alma, sempre afastada do mal pelos *afazeres* diversos do repouso, como exemplifica a dedicação a *hobbies*. A praia, como local de pleno lazer, era assim entendida como um espaço do vazio que, exatamente por isso, devia ser recheada de sentido, como tudo na sociedade ocidental. Nela deveria se aproveitar para

atividades como a pesca, o banho medicinal, a natação, os jogos, a coleta de conchas, a leitura de livros, etc. Tudo dentro da ordem.

Mas, de que ordem? Tomemos como parâmetro a vida predominantemente pacata e regrada da classe média europeia, culturalmente hegemônica a partir do século XIX em todo o ocidente. Como bem afirma Peter Gay (2002, p. 48), “*A burguesia moderna (...) é, de todas as outras classes, a que mais completamente sublima seus impulsos básicos (...)*” e, levando uma vida moderada, plena de abstenções, as classes médias fundamentaram um modo de ser que considera o excesso um elemento indesejável para a harmonia que desejavam. O termo apolíneo – relativo à beleza harmônica do deus grego Apolo – designa bem a lógica subjetiva de que estamos falando. O deslocamento do mal para o dionisíaco – relativo ao espontâneo, ao natural, ao instintivo – foi uma estratégia organizatória para essas classes, de modo semelhante ao que ocorreu com as aristocracias gregas em sua insatisfação com a experiência democrática. Não há uma mera coincidência nisso. Essa identificação não se dá à toa, por alguma contingência ou improbabilidade. Cremos que a lógica de valorização do apolíneo e da demonização do dionisíaco é a base “essencial” da sociedade ocidental no que tange à sua proposta cultural de unificação identitária. Os atenienses mostraram o caminho, as classes médias o seguem até hoje.

As praias cariocas, não fugiram à regra. No Rio de Janeiro do século XIX, ir à praia significava simplesmente tomar banho de mar e este não era uma atividade de lazer, mas uma receita médica. A natação era algo tido como “*um dos maiores prazeres concedidos por Deus*” (Rosa Maria Barboza de Araújo, 1993, p. 322) e, aos poucos, já na passagem para o século XX, a cultura física passou a ser estimulada, pois: “*Educar o corpo e disciplinar hábitos significava integrar o país no perfil do mundo moderno e civilizado*” (ibidem, p. 312). A praia passou, paulatinamente a fazer parte da vida carioca como espaço privilegiado para esse fim. Esse fator trouxe um descolamento do sentido da praia como simples receituário para uma boa saúde e englobou o encontro para

a prática de esportes, o que não correspondia a descuidar de cuidados salutaros, muito pelo contrário, mas incluía paulatinamente a ludicidade do encontro defronte ao mar. Tudo, é claro, no mais perfeito equilíbrio.

No decorrer do tempo, a referência medicinal do banho de mar se esvaiu quase que por completo. Por mais que se admitisse que seria saudável mergulhar no oceano, para simplesmente relaxar ou nadar, isso não era o mais importante para o carioca da segunda metade do século XX. A prática de esportes se mantém até hoje como uma referência importante do que se fazer na praia. Jogos como o vôlei e o futebol continuam a ser praticados nas areias, mantendo o mesmo espírito de fundar um espaço de afazeres, ordem e regras no espaço da praia e de, fundamentalmente, abranger esse espaço vazio com a estrutura de um sistema que, como veremos mais tarde, se define pela jogatina. No entanto, a praia passou a ser para o carioca um recanto de encontro e de vivências diversas, primeiramente para as classes mais abastadas que se acercaram do oceano com suas moradias, e, posteriormente, também para os moradores dos subúrbios, geralmente mais pobres, com o acesso bem mais difícil e nem sempre ordeiros e equilibrados como desejariam as elites.

Nesse espaço eminentemente lúdico, as pessoas têm o lazer garantido e gratuito e dir-se-ia que as diferenças entre classes sociais podem ser camufladas com maior facilidade, notadamente com o uso de “marcas” que representam a identidade com o padrão das classes ricas, principalmente nas poucas roupas necessárias para a fruição desse ambiente, nas práticas de esportes típicos das elites como o surf e na imitação do comportamento comedido das elites durante o lazer. Embora essas diferenças sejam visíveis no próprio corpo, no modo de falar ou nas atitudes, é possível minimizar a distância que caracteriza o convívio social entre essas diferentes “comunidades”. Caco Barcellos (2003, p. 51) desenha bem esse quadro de inter-relações quando conta como “Juliano VP”, leia-se Marcinho VP, “bandido” da favela Santa Marta

e membro do Comando Vermelho, morto em 2003 no presídio Bangu III, fazia para se aproximar das meninas “da sociedade”:

A fórmula de Juliano era camuflar as diferenças de classe social. A abordagem, por exemplo, tinha que ser na praia, um raro espaço democrático da cidade. Na areia, as diferenças desapareciam se alguns detalhes estéticos não fossem esquecidos. Modelos e marcas das bermudas, sungas, óculos ou qualquer outro acessório deveriam ser, de preferência, rigorosamente iguais aos usados pela maioria. Precisavam também reprimir qualquer comportamento mais extravagante. Gargalhadas, brincadeiras de luta, futebol, frescobol, ginástica, guerras de areia ou de água eram consideradas atitudes excludentes, coisas de favelados.

Não é que o padrão cultural hegemônico se esvaia com o mar, mas é possível um ocultamento de alguns de seus fatores importantes, como as roupas usadas em ambientes de trabalho. Esse ocultamento se dá paralelamente a uma simulação da cultura hegemônica, presente mesmo na praia. Há, mesmo no lazer, a necessidade de uma representação que inclua o indivíduo num consenso harmônico e os relacionamentos se referem sempre à ordem e ao comedimento. Em contraponto a isso, há algo, uma ameaça, exatamente a desordem e o exagero, que bem podemos chamar de “barbárie”². Esta, para o imaginário ocidental, corresponde à negação de tudo o que preza, um atentado contra os valores que adota, a representação de sua própria finitude. Assim sendo, é tratada como um mal, uma doença potencialmente letal.

De forma estrita, tudo o que não corresponda à lógica ordeira burguesa ocidental pode ser considerado bárbaro, de modo que

² Para os gregos, romanos e, posteriormente, para outros povos, que ou quem pertencesse a outra raça ou civilização e falasse outra língua que não a deles; estrangeiro (Antonio HOUAISS, 2001).

precisa ser, como uma doença, controlado ou curado. A história ocidental é plena de exemplos dessas ações “terapêuticas”: para alguns males, a força bruta, como nas cruzadas dos séculos XI e XII; para outros, a força sutil, como a colonização das almas via cristianismo jesuítico; na maior parte deles, uma conjugação “harmônica” das duas, para garantir a eficácia curativa. No entanto, parece haver uma ameaça privilegiada para as moderadas classes médias ocidentais: os pobres. Provavelmente foi para enfrentar esse malefício que Gustave Le Bon (1922) estudou “as multidões” e foi, em boa medida, para manter uma certa profilaxia em relação à aproximação excessiva dessas criaturas que todo um arcabouço de comportamentos de pensamentos éticos e estéticos foram se solidificando. Como afirma Gay (*idem*, p. 49):

Entravam em contato com a maioria proletária (sem necessariamente chegar a conhecê-la) nos lares, com os empregados domésticos; nos canteiros de obra, com trabalhadores da construção civil; e nas fábricas, com operários qualificados ou não. Também os encontravam como moradores das favelas, para não falar dos mendigos e prostitutas errantes cuja visibilidade importuna e detestável os fazia recordar, caso possuíssem ainda um grama de filantropia, que a sociedade, cuja construção era tão rentável, produzia suas baixas, incluídas as provocadas por eles mesmos.

Naturalmente, os burgueses encontravam maneiras convenientes de segregar-se das massas que virtualmente os sufocavam. Podiam, (...), limitar o tamanho do público político impondo ao direito de voto qualificações de posse de propriedades. Podiam juntar-se em bairros privilegiados e caros. Podiam marcar distância em relação às classes mais baixas mandando os filhos para escolas separadas, fora do alcance dos pobres. Podiam escolher um itinerário para

caminhar até seus escritórios por ruas que lhes permitiam evitar os bairros menos favorecidos da cidade. E podem diferenciar-se de seus “inferiores” por meio das roupas, comida, sotaque e gostos. De diversas maneiras, davam razão a Freud a dizer a Martha Bernays: “Existe uma psicologia do homem comum que difere sobremaneira da nossa”.

Essa necessidade aparentemente obsessiva de “lavar as mãos” sempre que a imagem da pobreza se apresenta leva a uma situação de forçado alheamento. O contato com o popular se dá em situações bastante específicas, geralmente bem mais ordenadas do que as relações estabelecidas intraclasse. Se há momentos em que essa aproximação se dá de forma mais espontânea é em festividades como o carnaval, com a troca de papéis que, historicamente, essa festa proporcionou. E há pessoas ou pequenos grupos intelectuais da burguesia que se interessaram em conhecer “o outro lado”, como pontuam Chico Buarque de Holanda e Paulo Pontes (1980). Trata-se, porém, de curtos momentos e solitárias jornadas. Via de regra, porém, essa aproximação se dá da forma mais asséptica quanto for possível. Além disso, bem podemos notar que, em grande parte, as festividades, como o carnaval, vão perdendo seu caráter lúdico de alternância de papéis sociais e muitos dos “desbravadores” das sarjetas o fizeram com objetivos semelhantes aos dos jesuítas.

Tal alheamento vai se tornando cada vez mais marcante, como podemos perceber no Rio de Janeiro. Na década de 80, quando o personagem “Juliano” tentava se “enturmar”, havia uma certa curiosidade no contato intercultural por parte de uma parcela da burguesia. A aproximação de um favelado como “Juliano” podia não ser agradável, mas despertava certo interesse, notadamente nos jovens das classes médias. Essa curiosidade não nasceu naquele momento, já vinha de longe, principalmente relacionada à cultura, com o samba representando uma potente e interessante mediação interclasses, ou entre uma parte dos pobres e uma pequena parcela das classes médias. Os anos 80 já começavam a rea-

cender os mais profundos receios com relação ao popular e, ainda assim, “Juliano” podia ir à praia sem necessariamente sofrer assédios e constrangimentos nas *blitzen* da Polícia Militar (PM) ou ser apontado como bárbaro. Diríamos que sua barbaridade era mais aceitável. Os “90” vieram trazer outra realidade.

Se as classes médias pouco queriam saber de comportamentos de favelados, estes se interessavam muito pelos bens materiais e culturais daquelas. Na praia, “Juliano” queria ter acesso à diversidade cultural, conhecer o mundo diferente e valorizado das elites, mas para isso precisava ocultar a sua origem social, se vestir diante de um espelho que o dissesse quem “é” para esse outro – que, assim, o controla, da mesma forma como é controlado por seu próprio olhar reflexivo na sala de espelhos que iremos visitar mais adiante. No plano material, é claro, gostaria também de ter a possibilidade de outros acessos, como a uma conta bancária que lhe proporcionasse algum conforto e, ao menos, relativa fartura. No entanto, tanto num plano como no outro, os caminhos se encontravam fechados. Isso nos traz àquela nova realidade referida acima. Podemos compreender que a diferença dessa fase da vida de “Juliano” para a seguinte, quando se torna um dos “bandidos” mais procurados pela polícia, é o método. Podemos falar também de arrojo, já que é necessário muito para “encarar” frontalmente a força policial, guardião dos limites urbanos entre a civilização e a barbárie. Em ambos os casos, porém, o que ele, e provavelmente a maior parte dos outros “bandidos” das favelas cariocas deseja são esses acessos. Para reforçar essa percepção, basta examinar as matérias que dão destaque às moradias de alguns dos “bandidos” presos. São casas típicas do padrão e do sonho das classes médias. No anexo 1, exibimos uma matéria do jornal carioca *O Dia*, edição de 12 de abril de 2004, que bem ilustra o que dizemos³. Além disso, a biografia de Marcinho VP, escrita por Barcellos (*ibidem*) demonstra isso muito bem.

³ A matéria em questão trata da descoberta, pela polícia, da casa do “bandido” Luciano Barbosa da Silva, o Lulu da Rocinha, favela localizada em São Conrado, Zona Oeste da cidade do Rio. Lulu foi morto dois dias depois.

As praias passaram, principalmente a partir da década de 70, a ser cada vez mais um local de grande convívio coletivo, inicialmente com baixa frequência das populações faveladas e suburbanas. No meio da década de 80, porém, durante o governo de Leonel Brizola⁴, foram criadas linhas de ônibus que ligavam São Cristóvão ao Leblon e a Ipanema num curtíssimo espaço de tempo. Isso facilitou esse acesso e levou boa parte da população destes bairros a abandonar as praias da região, buscando refúgio em alguns “*points*” da Barra da Tijuca, Zona Oeste, preferencialmente os de difícil acesso, como a minúscula praia da Joatinga, na localidade conhecida como Joá. Lá, não havia mistura.

Na virada dos 80 para os 90 e em toda esta década, houve o recrudescimento da tensão social no Rio de Janeiro. Em parte, a simples presença de elementos estranhos à vida pacata da Zona Sul incrementou essa pressão. Historicamente, os lugares de uns e de outros sempre estiveram bem demarcados. O desenvolvimento urbano, porém, trouxe uma aproximação das distâncias e a necessidade de trabalhar levou, já na virada dos anos 90, populações desempregadas às ruas dos “bairros nobres” oferecendo mercadorias que a redução das taxas de importação – uma regra de ouro da virada neoliberal da economia mundial – vomitava por aqui. A classe média passou a conviver com aqueles que sempre detestou. Agora eles estavam em toda parte. Mas não foi só isso.

As últimas décadas trouxeram uma enxurrada de dinheiro do narcotráfico, aliciando cada vez mais a classe média para o uso de drogas caras como a cocaína e os pobres para a venda dessas drogas. Muito embora isso tenha trazido uma aproximação no espírito comercial, afinal os pobres passaram a ser “empresários”, houve uma separação social e cultural mais acentuada. Os “empresários” do pó não são bem quistos, evidentemente, pois acabam exercendo a mesma função que as prostitutas: oferecem

⁴ Brizola foi, por dois mandatos, governador do Estado do Rio de Janeiro. A implantação das linhas de ônibus referidas se deram no primeiro mandato, que foi de 1983 a 1986. Foi reeleito em 1990, cumprindo mandato de 1991 a 1994.

o que o cliente quer, prazer, mas pagam com a marginalização e a perseguição policial como uma forma de mostrar que não está certo o que fazem. Parece que o prazer, esse monstro delicioso projetado pela Sociedade de Controle, credita cada vez mais ao ocultamento e à repressão seus atrativos. Além disso, a experiência do prazer proibido inclui a perspectiva da dor enquanto uma projeção perversa de gozo, ainda que nesses casos essa dor acabe sentida pelo outro, e seja vivida vicariamente nos meios de comunicação. Tudo, assim, parece efetivamente simulado. O “prazer oculto” não é tão oculto assim e nem sequer é tão prazeroso. A dor, como dissemos, está próxima, apesar de distante, pois geralmente experimentada pelos que oferecem o gozo proibido. São estes que devem pagar pelos pecados daqueles outros, numa situação mais ou menos parecida com a de Cristo, ídolo religioso de boa parte das classes médias. Parece que o sofrimento do outro é redentor, não para o outro, é claro.

A convivência entre os “dois mundos” jamais foi tranqüila, bem sabemos, mas o incômodo com a presença tão próxima do “lado B” chegou a um paroxismo. Foi um acontecimento essencialmente midiático que selou definitivamente o divórcio inamistoso entre morro e asfalto: o assim chamado “arrastão”, acontecido em outubro de 1992 na praia do Arpoador, zona sul da cidade. Como relata Micael Herschmann (2000, p. 175):

O incidente foi noticiado histericamente pelos jornais e telejornais nacionais e internacionais, como se fosse um distúrbio de grandes proporções que colocava em xeque a “ordem urbana”. De fato, as rápidas imagens televisivas mostrando crianças e adolescentes brigando em bandos, correndo desarvoradamente pela praia e dependurando-se em janelas de ônibus superlotados apresentaram esta manifestação cultural à classe média mas também geraram um forte temor por parte deste segmento social e do Estado. Na realidade, pesquisadores (dentre os quais me incluo) e até agentes de segurança pública indagam-se se aquilo

que assistiram no Arpoador, naquele dia 18 de outubro, foi mesmo um arrastão. Isto é, alguns se perguntam: sendo aquela uma das praias preferidas pelos funkeiros, aquilo não só parecia não ter acontecido ali pela primeira vez, como também constituía uma tentativa frustrada das galeras de diferentes morros cariocas, dentre eles os funkeiros, de encenar o “ritual de embate” que esses jovens inventaram nas pistas de dança dos inúmeros bailes realizados semanalmente no Rio.

Os jornais dirigidos para a alta classe média carioca, como o Jornal do Brasil e O Globo, porém, não entenderam o fato com tanta complexidade e escolheram efetivamente a histeria promotora do medo e do terror à alteridade. O jornal O Globo, em sua primeira página, num local absolutamente nobre, ocupado por manchetes e chamadas para reportagens de fatos de grande importância, estampou um editorial ultrajado contra os bárbaros. O seu título não deixava dúvidas sobre o que tratava: “*Hordas na praia*”. Herschmann (idem) reproduz uma parte do texto:

O que aconteceu no domingo em praias da Zona Sul não foi simples perturbação da ordem, e seria temeridade considerá-lo episódio isolado. As hordas que se derramaram em corrida alucinada por toda a extensão da areia não roubaram apenas bolsas e relógios; principalmente arrancaram do cidadão carioca e dos visitantes da cidade o bem precioso da paz dominical. Ir à praia é direito inalienável e histórico do morador do Rio (...) Tudo isso foi espezinado nos acontecimentos afrontosos do domingo (...) Vamos agora aceitar passivamente que o prazer de ir à praia seja substituído pelo medo de ir à praia? As famílias serão obrigadas a se fechar em casa nas manhãs de sol – porque a praia tem novos donos? Os turistas

serão mais uma vez afugentados, desta vez definitivamente? As cenas mostradas pela televisão não permitem dúvidas quanto ao caráter organizado dos “arrastões”. Apenas grupos com estrutura de comando e planos bem traçados são capazes de tal concentração, infiltração, ação simultânea e dispersão – e tudo isso se viu, nas praias, domingo.

O editorial é um alerta contra a “invasão bárbara”. O perigo e o ultraje tomavam conta das classes médias, que viam, estampado nos jornais, o sentido de tudo aquilo. Para estes, não se tratava, como afirma Herschmann (*idem*, p. 193), de uma encenação de rituais para aqueles jovens que freqüentavam a praia do Arpoador, algo como uma prática “natural” de enfrentamento:

Na ritualização da violência nos bailes funk, os grupos não visam à eliminação propriamente do inimigo. Através de suas performances buscam o reconhecimento de um lugar – um território – para a galera junto à “comunidade” ou às demais turmas. Experimentam no jogo a participação, a inclusão, compensando um cotidiano que, em geral, os rejeita, os exclui. Nos bailes, se, por um lado, percebe-se a impossibilidade de uma integração total, plena entre as galeras, por outro, renova-se o sentimento de pertencimento àquele universo. O comportamento das galeras, apesar de ser secularizado, lembra de certa maneira a atuação das “sociedades de guerreiros”, para os quais coragem, honra e vingança são importantes valores. Há um ideal de virilidade bastante cultuado entre os membros das galeras. A vingança não é uma ameaça, um terror a ser contornado pela prática do sacrifício – as sociedades de guerreiros buscavam através das ações violentas, rituais, o restabelecimento de um equilíbrio para essas sociedades, isto é, os sacrifícios e mesmos as vinganças ou outras “violências

selvagens” tinham limites, não colocando a existência dessas sociedades em risco. Aliás, com esse tipo de conduta, esses atores sociais visavam, na verdade, “reequilibrar” o seu mundo. Como nas sociedades de guerreiros, a violência das galeras tem um alcance limitado (ocorrem eventualmente “excessos”) e o objetivo não é eliminar o “alemão”⁵. Pelo contrário, a permanência dele parece garantir o clima de excitação, de competição que se articula com o de humor e o de erotismo, nesse tipo de baile. Os limites, como nas “sociedades de guerreiros”, não estão estabelecidos dentro de uma lógica mágico-religiosa do mundo. No entanto, uma moralidade expressa-se através das regras fixadas para o jogo.

Em vez disso, de toda essa ritualização guerreira – que, afinal, não é tão estranha assim à verve ocidental –, o que os veículos de comunicação cariocas viram no ato foi puramente “a” barbárie. Se a estratégia era apagar qualquer discurso que não levasse, em primeiro plano, a injunção de “baderna”, houve sucesso. Segundo Zuenir Ventura (1994), em episódios semelhantes ocorridos posteriormente, as pesquisas indicavam que o carioca de classe média deixava de pensar o fenômeno como fruto de condições sociais para passar a encará-lo como ato de barbárie, incentivando a repressão policial com barreiras nas principais entradas dos bairros de Copacabana, Ipanema e Leblon e *blitzen* em ônibus vindos da zona norte da cidade. O clima de medo não era novo, mas ganhava contornos inusitados pela força midiática que assumiu. O “Outro” das classes médias cariocas, o favelado que referencia o “não ser” civilizatório, um dia estivera longe, ainda que convivendo em espaços urbanos muito próximos. Aparecia aqui e ali, como serviçal ou empunhando um canivete, depois um revólver calibre 38. “De repente”, estava ali, em “horda”, a atacar a civilização. Nas tvs e nos jornais, pior ainda. As reportagens que

⁵ Leia-se o “inimigo”.

mostravam pobres indicavam que estes passaram da participação obscura nas matérias policiais e nos programas de entretenimento para uma participação mais ativa na sociedade. Haviam se tornado “bandidos” perigosos, traficantes, assassinos, e portavam armas de guerra. O pesadelo se tornara real. Ninguém se perguntou de onde vinham aquelas armas, nem como o sistema da “ordem” permitia que elas chegassem até onde chegaram. Ninguém pensou que o mercado de armas é o que movimenta mais recursos no comércio internacional, obtendo lugar de destaque no mundo financeiro internacional. Ninguém queria saber de nada além dos riscos que corria com a ameaça bárbara da desordem.

Provavelmente, o que levou as classes médias a confirmar a sensação da realização de um sonho mau que se materializava foi a própria lógica sócio-econômica na qual viviam, e ainda vivem. Nela, sempre é necessário que alguém seja a vítima e, se num determinado momento as vítimas foram os menos aquinhoados, num outro estes podem se tornar algozes e a nova vítima passaria a ser o antigo verdugo. É o conhecido medo da “volta do chicote” e de uma hora para outra, os que deviam se portar como serviçais pareciam dar sinais de querer mudar essa condição. Tornaram-se “empresários” e “soldados”, personagens antes prezados – ainda que os soldados o fossem com certa reserva – pelas classes médias.

Se atentarmos bem para a ordem social burguesa, o caminho do crime para os pobres bem poderia ser entendido como “natural”, assim como é “natural” a lógica bélica da sociedade que “naturalizou” a guerra econômica como organizadora de sua subjetividade. Afinal, “guerra é guerra” e, para sobreviver nela, todos os recursos precisam ser tentados. No entanto, no jogo especular característico da cultura ocidental – que conheceremos melhor no segundo capítulo -, o crime ou a violência são coisas impensáveis com “naturalidade”, muito embora sejam referências intestinais para essa ordem e podem ser compreendidas inclusive como o que há de mais “natural” no sistema fomentado pelas classes médias. Em outras palavras, tanto o crime como a violência devem

ser simulados como distantes, como realização do outro, quando aparentemente estão tão próximos e quem os pratica com maior dolo não necessariamente é aquele que aparenta fazê-lo.

E, por fim, as praias passaram a ser cenário de uma nova modalidade de manifestação, desta vez da ordeira classe média, que passou a reunir-se, vestida de branco, para pedir “paz”. Ou, de forma mais, ostensiva, “Basta”⁶. Mas, basta do quê? Quem tomou a iniciativa do massacre, pede para que este pare, mas continua massacrando, com cada vez maior violência⁷. Essa é a uma das principais características dessa “guerra à beira-mar”.

1.1 Ama o bárbaro como a ti mesmo

A cidade foi fundada em 1567 por Mem de Sá e seu sobrinho, Estácio de Sá, sendo que este morreu na batalha que marcou a posse definitiva dos portugueses na região, travada no dia 20 de janeiro, “dia de São Sebastião” – o que rendeu à nova cidade o nome de “São Sebastião do Rio de Janeiro” e, posteriormente, um feriado em pleno verão para seus habitantes⁸. Mem de Sá foi sucessor de Martin Afonso de Souza e de Tomé de Sousa como

⁶ Ver o panfleto desse “movimento da sociedade organizada” no anexo 2. A aposta é a de que há um problema que pode ser “sanado” sem que se mexa na estrutura que lhe fomenta e lhe dá sentido. Aparentemente, haveria uma “disfunção” que precisa ser corrigida. Cremos que essa crença caracteriza o pensamento da classe média.

⁷ Recomendamos a leitura do relatório da Anistia Internacional intitulado “Rio de Janeiro 2003: Candelária e Vigário Geral 10 anos depois”, encontrável no endereço <http://Brasil.indymedia.org/media/2003/08/262219>. Da mesma forma, vale a pena ler o relatório anual do Centro de Justiça Global (2004), “Direitos humanos no Brasil: 2003”, que pode ser acessado pela internet no site: www.global.org.br.

⁸ Na década de 60, logo após a implantação do regime militar, o feriado foi “cassado”. Menos de um ano após a “cassação”, um temporal, ocorrido exatamente no dia do santo preterido, causou inúmeras mortes, principalmente na periferia e nas favelas. O motivo do desastre foi rapidamente encontrado: o descaso com São Sebastião, que teria “declarado guerra” contra a cidade. E o feriado voltou.

governador da colônia e já havia comandado, em 1560, a expulsão de Blois Le Comte, sobrinho de Villegaignon. Este, retornou à França e ganhou como recompensa de sua lealdade o cargo de governador de Lens.

Estácio de Sá se instalara, em 1º de março de 1565, pouco menos de dois anos antes da batalha do dia de São Sebastião, num local que ficaria conhecido como “vila velha”, localizado entre o morro Cara de Cão e o Pão de Açúcar, vivendo praticamente sitiado nesse local por dois anos, cercado de inimigos. A vitória militar de Mem de Sá sobre Villegaignon e Le Comte não havia significado a posse da área, pois os contrabandistas franceses e os Tamoios ainda imporiam inúmeras dificuldades aos portugueses até 1567.

No Brasil, a colonização portuguesa se fundou basicamente na proposta católica de conquistar a alma dos “bárbaros”, salvando-os, assim, da vida dissoluta que lhes caracterizava para que pudessem fazer parte da “civilização”. Não ocorreu, como na chamada América Espanhola ou na Nova Inglaterra (os Estados Unidos), uma iniciativa colonizadora com a fixação de colonos de forma organizada, com a construção de centros urbanos segundo o padrão europeu vigente desde Roma. Enquanto o Estado português se ocupava em tirar dos corpos indígenas o que pudesse, os jesuítas tentavam lhes salvar ao menos as almas. Em outros termos, é possível afirmar que a corte queria apenas a terra para a exploração, como efetivamente ocorreu, enquanto os padres se ocupavam com as pessoas que nela estavam.

Tornada capital colonial em 1763, transformada de vila fortificada em entreposto através do qual se escoavam as riquezas da colônia – notadamente o ouro extraído em Minas Gerais – a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro cresceu substancialmente apenas no século seguinte, quando a família real⁹ aqui desembarcou, em 1808. O Rio de Janeiro, que já era a capital da

⁹ Que havia deixado Lisboa trazendo todas as riquezas que pôde carregar, numa alucinada fuga das tropas napoleônicas que invadiam o território português.

colônia, passava a ser a cidade mais importante também da metrópole, abrigando primeiro o próprio rei de Portugal – João VI – e sua corte, e, em seguida, o príncipe regente, Pedro I, que viria a se tornar imperador depois da declaração de independência, em 1822, além de seu sucessor, Pedro II, deposto em 1889 com a republicanização.

O desenvolvimento comercial, manufatureiro e cultural se acentuou e a República chegaria para selar o crescimento desse centro urbano, substituindo a corte pela nascente máquina estatal republicana. O mais importante, porém, é saber que o último terço do século XIX trouxe um crescimento populacional assustador. Segundo Barboza de Araújo (idem, p. 30):

O Rio de Janeiro, ao inaugurar-se a República, atravessava uma fase de profunda alteração demográfica que se estendeu até 1920. Entre 1872 e 1890, a população e a densidade demográfica quase dobraram, sendo então a maior cidade do país, com cerca de 522 mil pessoas e 409 habitantes por km². Abaixo do Rio vinham São Paulo e Salvador; cada uma com pouco mais de 200 mil habitantes.

Mas, quem eram essas pessoas que chegavam? Fundamentalmente, eram escravos que, expulsos do Vale do Paraíba pelo declínio da lavoura cafeeira, das plantações de frutas cítricas da Baixada Fluminense, e pelo fim da escravidão, acorreram para a cidade em busca de trabalho. Como pontua José Amaral Argolo (2003):

No final do século XIX e primeiros anos do século XX, a então diminuta população da Baixada foi impactada por um estranho fenômeno: o inesperado e repentino fim das plantações de laranjas e outras frutas cítricas, base da riqueza da região e principal produto de exportação, principalmente para a Europa.

Essa imensa área de pomares e pastagens, rica e irrigada, tornou-se de repente improdutivo devido à proliferação de um inseto originário, segundo se diz, do continente africano¹⁰; inseto este que se adaptou rapidamente ao nosso clima e aqui chegou nos porões das embarcações utilizadas no transporte de frutas e outras mercadorias perecíveis.

Todavia, não foi unicamente esta a causa do colapso econômico daquela região. Bem orientada, a lavoura até poderia ter sido redirecionada para outras culturas importantes (mandioca, batata, milho, hortaliças, etc.), sem maiores prejuízos extensivos para a pecuária.

Tardio ponto final de um modelo econômico perverso que matou milhões de seres humanos, a Abolição da Escravatura contribuiu significativamente para o abandono daquelas terras. Muitos proprietários de fazendas e chácaras deixaram para trás o que haviam recebido como herança e, despojados da mais-valia representada pela força de trabalho gratuita e que muito produzia, mudaram-se para a Capital. No seu lugar continuaram morando em pequenas glebas arrendadas algumas famílias de escravos, cuidando do que sobrara das plantações. De início foram estes os mais felizes na escolha. Quanto aos demais, quer tenham sido alforriados ou beneficiados pela leis do Sexagenário/Ventre Livre, como já estavam desobrigados das tarefas diárias e não visualizavam quaisquer perspectivas no que tange à melhoria do padrão de vida, optaram, também, pela mudança para a Capital onde construíram casas de madeira e saibro nas encostas dos morros da cidade¹¹.

Aí estão postas as condições para um problema. Não o fato de migrantes irem, premidos pelas necessidades, de um lado para

¹⁰ No imaginário ocidental, há inúmeros males vindos da África, inclusive insetos e doenças.

¹¹ Aliás, foi num desses morros, o da Providência, que ficava bem próximo às docas, onde havia empregos na estiva, que surgiu a mais importante manifestação cultural do Rio de Janeiro: o samba.

outro, se instalando em regiões abandonadas pelo interesse imobiliário, curiosamente o local que se esperaria ter sido povoado em primeiro lugar, as encostas¹². Não, isso não representa necessariamente um problema. O problema está na significação dessas massas desvalidas para a ordem burguesa, já referida anteriormente. O problema começou quando as classes médias formalizaram sua proposta identitária como uma evitação obsessiva do contato com essa gente e, por conta disso, também formalizaram a proposta de que o pobre, principalmente o negro, deveria ser tratado ora com comiseração, ora com desprezo, mas sempre com agressividade, ora latente, ora manifesta. Afinal, para a ordem burguesa, a ameaça está bem localizada e sempre fora de si, como no quadro psiquiátrico conhecido como esquizofrenia paranóide, ou mais precisamente na posição imaginária proposta por Melanie Klein (1978a), nomeada por ela de “esquizoparanóide”, cuja característica é a projeção “para fora” de todo o mal, acompanhada por uma referência interna de plenitude do bem.

Em outras palavras, podemos afirmar que o problema começa quando as classes médias passam a ver essas pessoas como um saco de pancada redentor de seus pecados. E se constitui completamente num problema quando estas pessoas descobrem que não são tão inferiores quanto sempre lhes foi dito e que apanhar em silêncio cansa e despedaça o amor-próprio. Assim, podem e devem lutar por um lugar ao sol, nas praias, por exemplo. Aí, começa o terror. Aí, sim, temos um problema. Os personagens principais das matérias jornalísticas ligadas ao tema “violência” são descendentes diretos dessa gente que chegou a um Rio de Janeiro no qual o cosmopolitismo das elites recendia à província – recém egressos da vida rural que eram – e as classes médias que, como demonstra Nelson Werneck Sodré (1968), já podiam ser perceptíveis desde o século XVIII, cresciam aderindo à nascente burocracia estatal da República. A cidade não tinha como inserir toda essa gente no

¹² Oferecem as melhores paisagens, permitem o isolamento e o controle do entorno.

mercado econômico, e nada foi feito para isso. Pior, tudo foi feito para dificultar.

O “14 de maio”¹³ foi terrível, nenhum plano foi esboçado para que o grande contingente de escravos libertos pudesse ser aproveitado. Era como se toda essa gente fosse invisível, ou assim se tornasse, ao menos economicamente. Há pelo menos três sentidos a ser propostos para entender isso. Em primeiro lugar, a economia estava centrada na agricultura, não havia qualquer projeto industrial. A vida urbana ainda era predominantemente movida pelo dinheiro que chegava das propriedades rurais e pela máquina da corte e da República recém-criada. A migração encontrou uma economia pré-capitalista, estagnada diante do avanço tecnológico dos países europeus. Segundo, a noção de que o “mercado” resolveria qualquer problema era a grande “novidade ideológica” da época, juntamente, é claro, à premissa da inevitabilidade da revolução do proletariado, formulada por Karl Marx (1961). Talvez se pensasse nisso, numa crença cega no novo mundo pregado pelos liberais europeus e estadunidenses e num temor a investir nessas massas que um dia se rebelariam. Porém, o sentido mais importante, o terceiro, diz respeito à não consideração desses brasileiros como brasileiros, ou melhor, como parte da comunidade imaginada da Nação. Aí começa a guerra, uma efetiva guerra civil¹⁴, ou melhor, uma guerrilha urbana “sem fim” promovida

¹³ O dia seguinte à Abolição.

¹⁴ Jairo Santiago (2004, p. 92) compreende, tomando como referência Hans Enzenberger (1995), que “(...) há que se considerar que a mídia entende a existência de uma guerra civil no Rio de Janeiro, em razão de uma análise superficial dos efeitos dos ataques dos traficantes. Mas sob o ponto de vista teórico o termo não se aplica, pois o fenômeno dos ataques dos traficantes no Rio de Janeiro não reúne elementos suficientes que possam caracterizar uma guerra civil. A utilização do termo se constrói a partir de uma cultura do medo que abarca toda a sociedade e que é alimentada pela mídia enquanto instituição, pela subjetividade dos jornalistas e pelas falas de diversos atores políticos e pelo interesse econômico empresarial dos conglomerados de mídia.” Gostáramos de ponderar que a assertiva está absolutamente correta, considerando o ângulo da formação de uma “cultura do medo” por parte da mídia, que utiliza o termo, assim, como sensacionalização de ações efetivamente inadequadas

pelas elites cariocas contra os pretos pobres. Para lidar com eles, a polícia com suas armas e sua brutalidade. Muito antes da “violência dos traficantes”, aquela já existia com a mesma barbaridade que é atribuída a estes na atualidade. O que há hoje, tudo indica, é um reequilíbrio de forças. No entanto, a força policial continua fazendo seu papel, com cada vez maior violência, o que inevitavelmente está gerando respostas mais violentas.

Não havia mercado de trabalho a não ser na estiva ou na semi-escavidão do trabalho doméstico, no qual se trocava cama e comida pela vida nos fundos, junto ao tanque e a lixeira. Promove-se algo que Hélio Santos (2002) chama de “barbarismo social” e que permeou as relações sociais e, principalmente, interétnicas. Não há como deixar de considerar isso quando pensamos a realidade da cidade do Rio nos dias de hoje. A manutenção da vida ordeira do lado nobre gerava um mundo à parte, fato que é reconhecido inadvertidamente pela mídia quando fala inadequadamente em “poder paralelo”. Este termo, como usado pela imprensa, é absolutamente ideológico e cremos servir como reforço do abismo sócio-cultural pelo fomento de uma “cultura do medo”. Trata-se, em boa parte, de um sensacionalismo barato, típico do jornalismo marrom¹⁵ que os “jornalões” tentam convencer-nos que não fa-

para caracterizar uma guerra civil. Porém, precisamos considerar o aspecto subjetivo desse fenômeno em sua totalidade e, ao fazer isso, descobrimos que realmente há uma guerra (chame-se de civil ou de qualquer outro termo) histórica das elites – incluindo-se a classe média – contra as camadas mais pobres. Nesse vértice, o que a mídia tenta fazer é ocultar isso, utilizando o mecanismo de pára-vento proposto por Ignacio Ramonet (1999): realça o ataque de uns para ocultar o ataque de outros, ou oculta a grande participação destes no ataque daqueles, como no caso do 11 de setembro estadunidense, como refere Slavoj Žižek (2003).

¹⁵ Diz H. L. Mencken (1988, p. 120): “(...) *muita conversa é jogada fora sobre a suposta diferença entre a imprensa marrom e a mais respeitável. A diferença é precisamente a mesma entre um contrabandista e o superintendente de uma escola dominical, ou seja, nenhuma. Honestamente acho até, baseado em vinte anos de íntima observação e incessante reflexão, que a vantagem, se existe, está do lado dos jornais marrons. Tirando um dia pelo outro, são provavelmente menos malignamente mentirosos. As coisas sobre as quais mentem*”

zem. Parece não haver, de fato, um “poder paralelo”, mas sim uma integração entre poderes: para que as pessoas não morram de doenças ou de absoluta miséria nas favelas, o “poder único” do Estado – o que se oporia ao paralelo – admite a participação dos traficantes, que inegavelmente costumam prestar serviços às comunidades nas quais estão instalados, principalmente no que diz respeito à oferta de empregos e à circulação de algum dinheiro. Além disso, costumam contribuir para a redução da população favelada com suas disputas de quadrilhas.

Mais que tudo, o tal “poder paralelo”, o que se refere à organização das quadrilhas, aceitou bem o modelo proposto e se incorporou ao mercado empresarial, tendo como produto as drogas – e quanto mais comercial for, menos prestará serviços comunitários, como efetivamente tudo indica que vem ocorrendo. Quando a imprensa fala em um “poder paralelo”, reconhece a existência de um “mundo paralelo” à ordem burguesa, uma legião de discriminados que vive fora da cidadania e da legalidade, não por “pura maldade” ou escolha entre inúmeras opções, mas por imposição lógica da guerrilha urbana “sem fim” promovida contra o favelado, o bárbaro carioca. Trata-se do mundo dos deserdados do capital, os inúteis para a movimentação econômica, os assim chamados “excluídos” que, porém, vão cada vez mais se “incluindo” como comerciantes e como figuras midiáticas.

No transcorrer do século, o “mundo paralelo” já havia gerado o crescimento rápido do mercado da malandragem, no Rio, e o da “pistolagem”, principalmente na Baixada. No “jogo” do mundo capitalista, se há quem necessite de algum serviço “sujo”, há na mesma proporção quem queira fazê-lo, se remunerado para isso. E se há um jogo a ser jogado, sempre há jogadores dispostos a

não costumam ter a menor importância – pedidos de divórcio, pequenos subornos, fofocas sociais, intimidades das vedetes. Nesse campo, até prefiro ler mentiras do que verdades: pelo menos são mais divertidas. (...) A maneira de mentir dos jornais mais respeitáveis é menos inocente. Seu objetivo não se limita a vender edições extras para a gente simples; e sim o de perpetuar uma fraude deliberada, para melhor proveito dos cavalheiros que ficam por trás do pano.”

vencer. O malandro – um personagem com história circunscrita principalmente na primeira metade do século XX carioca – era um jogador, aquele que aposta, numa mesa ou na vida, todas as fichas na sorte de encontrar a quem extorquir algum dinheiro, um “otário”. O “jogo do bicho” também ganhava nova força de trabalho e cresceria até se tornar forte a ponto de financiar times de futebol e eleger políticos. A mão-de-obra dessa e outras empresas ilegais foi, desde o final do século XIX, composta principalmente por negros e imigrantes do Nordeste.

Os escravos libertos, principalmente estes, se tornaram imediatamente um problema, e com isso tiveram mais problemas, pois, absolutamente marginalizados, sofriam uma tripla perseguição: eram absolutamente pobres e tinham seu espaço social extremamente restrito; considerados inferiores, não eram alvo de qualquer política em qualquer nível; tidos como perigosos, eram caçados pela polícia e condenados a penas com mais rigor que os brancos¹⁶. Cresciam as comunidades negras, as favelas, cada vez mais apartadas do “asfalto”, um dos lados da “cidade partida” de Ventura (idem).

O “lado A” da “cidade partida”, porém, ganharia iluminação a gás, água encanada e um novo e fascinante transporte urbano da era “neotécnica”¹⁷, os bondes elétricos. Além disso, como referem Francisco Alencar, Lúcia Carpi e Marcos Venício Ribeiro (1979), se construíram hotéis, jardins públicos e cafés, elementos fundamentais para o lazer dos proprietários de terras e da “classe média” referida por Werneck Sodrê (ibidem)¹⁸. A cidade crescera

¹⁶ Sobre esse tema, vale conferir o estudo de Carlos Antonio Costa Ribeiro (1995). Sobre a situação do negro no Rio de Janeiro, indicamos o trabalho de L. A. Costa Pinto (1998).

¹⁷ Termo de Lewis Mumford (1961, p. 509) que, conforme suas palavras, “*Refere-se à nova economia que começou a surgir nos anos de 1880, baseada no emprego da eletricidade, dos metais leves como o alumínio e o cobre, e dos metais e terras raras, como o tungstênio, a platina, o tório e outros*”.

¹⁸ Leia-se a ínfima burguesia de raiz liberal que vibrou com a republicanação, isto é, com a mudança do status político e a criação de cargos que viria a ocupar, pois as idéias capitalistas só viriam a ter influência determinante

muito, acentuadamente depois do início do novo século. De quinhentas mil almas, na última década do século XIX, a população mais que duplicou. Como refere Barboza de Araújo (idem):

Em 1906, a população girava em torno de 811 mil habitantes, sendo a densidade populacional de 722 habitantes por km². Nessa data, o perfil demográfico revelado pelo recenseamento é o de uma cidade receptora de imigrantes: grande proporção de população jovem, e do sexo masculino. (...) Em 1920 o Rio já ultrapassava a faixa de um milhão de habitantes (cerca de 1 milhão e 157 mil pessoas), sendo a densidade populacional de 1.030 habitantes por km².

A mesma autora chama a atenção para o fato de que o aumento da população trazia consigo alguns dissabores:

A intensa migração agravou os problemas sociais e econômicos já existentes na capital. Em 1890, mais de 100 mil pessoas não tinham ocupações definidas, sustentavam-se prestando serviços irregulares ou viviam na fronteira da legalidade, como ocorria

bem mais tarde, nos anos 30, com o fim do monopólio paulista-mineiro com seus persistentes senhores feudais sustentados pelo café e pelas vacas leiteiras. Além disso, a quebra da economia estadunidense repercutiu na Europa e deixou em ruínas o pacto liberal que, como o seu retorno no final dos anos 70 e implementação nas duas décadas seguintes mostrou, é extremamente danoso para os países pobres. O “*crack*” da bolsa nova-iorquina, ironicamente, foi uma benção para o capitalismo brasileiro, como demonstra Omer Mont’Alegre (1972, p. 436): “A revolução de 1930, consolidando o trabalho dos “*tenentes*”, destruiu parte do poder latifundiário e fortaleceu os setores médios da sociedade, especialmente a nova burguesia industrial. Foram criadas, então, condições institucionais para o surto industrial e seu fortalecimento. A crise de 29, gerando dificuldades para a importação de bens de consumo, e rareando as nossas divisas com a queda do preço do café, formou condições econômicas para o aproveitamento da capacidade da industrial nacional, então sub-utilizada.”

com prostitutas, malandros, ladrões, desertores, ciganos, ambulantes e jogadores. Essa massa de deserdados em 1906 crescera, superando a faixa de 200 mil pessoas. A estes, somar-se-ia um contingente de trabalhadores regulares, porém mal remunerados, ou por vezes trabalhando em troca de moradia e alimentação; empregados domésticos, auxiliares de comércio (caixeiros), imigrantes recém-chegados, aprendizes, etc. O total constituía, sem dúvida, a maioria da população. Os empregados em serviços domésticos, por exemplo, constituíam 25% da população, em 1900 (ibidem, p. 31).

Maurício Vinhas de Queirós (1975, p. 97) fala do mesmo cenário com diferentes e ilustrativos relevos:

Estatísticas de 1882 demonstram que em seis das maiores províncias do país – e justamente naquelas em que mais estavam se desenvolvendo as atividades manufatureiras – Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Bahia, Pernambuco e Ceará, mais de 50% da população entre 13 e 45 anos era constituída de “desocupados”. É óbvio que essa porcentagem aumentou ainda mais depois da Abolição. Bem verdade que, excetuados os sertanejos nordestinos expulsos pela seca – que sempre se revelaram trabalhadores dispostos e decididos – a massa de “vadios” constituída por negros forros ou libertos dificilmente poderia ser desde logo engajada no processo industrial e submetida à rígida disciplina da fábrica, pois – como antigos escravos – prezavam como um dos mais altos valores o “ócio”, ao qual sacrificavam a possibilidade de condições de vida um pouco melhores¹⁹. Entretanto, aos libertos e nordestinos, somaram-se ainda

¹⁹ Registre-se aqui, nesta passagem, um trecho algo infeliz de Celso Furtado (1977, p. 140), no qual Queirós se baseou para aludir à “preguiça negra”: “A

as centenas de milhares de imigrantes italianos, espanhóis e portugueses, etc., entre os quais – ao que tudo indica – foram recrutados em sua maior parte os primeiros operários fabris.

Ora, se a maioria estava fora do “jogo”, como fazer para administrar a pressão? Não havia espaços econômicos, nenhuma oportunidade para o pobre, a não ser trabalho, muito trabalho, nunca um emprego. A mentalidade liberal reforçava o massacre, com suas aspirações ao mundo perfeito do deus Mercado. Para completar, pobres e pretos, principalmente estes, eram massacrados pelo Estado²⁰. Crescia, paulatinamente, um grande mercado de pessoas que viviam à margem da lei, excluídos desta pela situação de subempregados, ou se diria, em bom dialeto europeu, de

situação favorável do ponto de vista das oportunidades de trabalho, que existia na região cafeeira, valeu aos antigos escravos liberados salários relativamente elevados. Com efeito, tudo indica que na região do café a abolição provocou efetivamente uma redistribuição da renda em favor da mão-de-obra. Sem embargo, essa melhora na remuneração real do trabalho parece haver tido efeitos antes negativos que positivos sobre a utilização dos fatores. Para bem captar esse aspecto da questão é necessário ter em conta alguns traços mais amplos da escravidão. O homem formado dentro desse sistema social está totalmente desaparelhado para responder aos estímulos econômicos. Quase não possuindo hábitos de vida familiar, a idéia de acumulação de riqueza é praticamente estranha. Demais, seu rudimentar desenvolvimento mental limita extremamente suas ‘necessidades’. Sendo o trabalho para o escravo uma maldição e o ócio o bem inalcançável, a elevação de seu salário acima de suas necessidades – que estão definidas pelo nível de subsistência de um escravo – determina de imediato uma forte preferência pelo ócio”. Surpreendente, isso. Acabamos de descobrir, com a ajuda de Furtado, que os escravos se tornaram aristocratas com a abolição.

²⁰ Essa “política” parece ter alcançado o seu ápice quando do episódio do Rio da Guarda, no governo de Carlos Lacerda, no início dos anos 60, quando há sérias suspeitas de que moradores de rua foram lá atirados, vivos ou mortos. Lacerda foi um político sagaz, emérito conspirador, como fica claro em seu livro, *Depoimento* (1978), que defendia uma política semelhante a estabelecida posteriormente por César Maia na prefeitura da cidade em dois mandatos cumpridos (1993-1996 e 2000-2004). Se este não parece ter chegado ao ponto de afogar mendigos, defende uma política de extermínio e tomou como tarefa maior de sua primeira gestão como prefeito a “limpeza” das ruas, devolvendo-a

sub-humanos, pessoas que viviam em condições não consideradas civilizadas. Tome-se um mapa com as áreas que foram sendo povoadas maciçamente durante o século XX por esses “foras-da-lei”. Lá, há áreas vazias com nomes genéricos, de acidentes geográficos, as “novas *terrae incognitae*” de Jean-Christophe Rufin (1996). Nesses locais, em tese, não há ninguém, ou não deveria haver²¹. Oficialmente, não há. Num paralelo, são como certas regiões africanas nos mapas europeus de 1932, como o do Atlas de Schrader et Gallouedec²², citado por Rufin (idem), “regiões inexploradas”, nas quais ninguém vai, a não ser seus moradores – que

ao “povo”. Isso significou repressão feroz ao comércio de rua e o aumento do aparato de segurança para livrar o “povo” do convívio com os pobres.

César Maia iniciou sua carreira política no Rio de Janeiro como secretário de Finanças de Leonel Brizola, durante o primeiro governo deste, de 1983 a 1987. Era, então, filiado ao PDT. Saiu do partido para disputar a prefeitura, em 1992, pelo PMDB. Também deixou essa agremiação para se filiar ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), uma espécie de “sigla de aluguel”. Ainda não feliz, trocou mais uma vez de legenda e foi, pouco depois de perder a eleição para o governo do estado, em 1998, para o Partido da Frente Liberal (PFL). Está nele, pelo menos até hoje. Cid Benjamin (1998, p. 79) assim o define: “*Ele é daquele tipo de político que assume tal ou qual posição não porque a considere justa, mas porque com ela pode lucrar em sua carreira. É tudo uma questão de oportunidade ou, o que seria mais preciso, de oportunismo político. Como Maia achou que os principais líderes da direita estavam ficando ultrapassados no Rio, dispôs-se a vestir essa camisa e ocupar o espaço. Por ser extremamente vaidoso e gostar de mostrar um suposto caráter científico em tudo o que faz, não escondeu as razões de sua opção pela direita (...).*” Em 3 de outubro de 2004, foi reeleito para o seu terceiro mandato na administração municipal carioca.

²¹ No anexo 3 temos dois exemplos. Vemos a área na qual está a Rocinha, provavelmente a maior favela de todo o planeta, com aproximadamente 200 mil habitantes, vazia, e a área na qual fica a favela do Vidigal, também sem qualquer indício de vida. Não há ruas nem, conseqüentemente, registros de pessoas vivendo lá. Essas pessoas não existem oficialmente, a não ser como “bandidos”. O crime é praticamente a única possibilidade de que essas áreas e essa gente sejam reconhecidas, ainda que do “lado do mal”. A fonte é o “Liatão Grande Rio 2002”, um catálogo telefônico do Rio de Janeiro, publicado pela OESP.

²² Consultar o anexo 3.

não contam, pois não são considerados “gente” – e, muito mal, a força policial, praticamente a única instituição estatal a prestar seus (des)serviços ali.

No início do século XX, as condições desses “renegados” já não eram boas, porém o Estado sempre conseguia piorar mais as coisas. Janine Miranda Cardoso (2002, p 19) relata como, na área da saúde pública, isso aconteceu:

Durante as três primeiras décadas do século XX, processou-se um movimento vigoroso de controle social, em especial das camadas populares, dentro das exigências do processo econômico de afirmação e inserção do país na ordem capitalista, primeiro como agro-exportador, depois viabilizando a implantação do capitalismo industrial. Nesse período, foram também estabelecidos fortes vínculos entre os campos da saúde e da educação, com a interpenetração de conhecimentos, modelos e práticas, renovados permanentemente, até os dias atuais, sempre no contexto de determinadas conjunturas sócio-históricas, paradigmas de conhecimento e modelos de intervenção sanitária.

Naquela época, *educar, higienizar, sanear*²³ estavam na ordem do dia não apenas como intervenções técnicas, embora não prescindissem dessa prerrogativa. Eram ações indispensáveis à salvação nacional, oriundas do saber científico e portadoras de uma “pedagogia civilizatória” capaz de plasmar uma nova percepção da realidade, romper com o passado colonial e introduzir comportamentos e atitudes conformes ao ideário de ordem e progresso. Tais atributos não só qualificavam positivamente a identidade de médicos e educadores, como vinculavam seu destino ao Estado – principal interlocutor e espaço de atuação.

²³ Grifo da autora.

O alvo das medidas policiais e sanitaristas era, como demonstra Vera Malaguti Batista (2003, p. 37) as “(...) *classes perigosas. Perigosas porque pobres, por desafiarem as políticas de controle social no meio urbano e também por serem consideradas propagadoras de doenças*”²⁴.

A autora mostra ainda como o “medo da rebeldia negra” foi, e continua sendo, o discurso de anteparo para a construção da ordem burguesa no país, ou, em outras palavras, o anteparo fundamental para a implantação do modelo civilizatório europeu, essencialmente excludente, pois se define assumindo a fala da vítima contra as vítimas de sua belicosidade. O negro pobre funciona assim como o “bárbaro”, aquele que não fala, balbucia algum dialeto incompreensível para a coletividade letrada, aquele que corporifica o mal, o primitivo, o sujo, o doente, o feio, aquele que não deveria existir, mas persiste²⁵. Foi essa gente que passou a habitar predominantemente as áreas que até hoje são “manchas brancas” nos mapas, os mesmos que formam os “bandos” que agora “aterrorizam a população carioca”. Falando em “bandos”, por que não recordar Roland Barthes (1972, p. 86), quando empreende a tarefa de dar sentido político ao “vocabulário oficial dos assuntos africanos” do Estado francês? Eis um trecho ilustrativo, que pode ser aplicado com justeza às autoridades cariocas:

²⁴ Nesse trecho, ela refere o livro: CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Esse trabalho trata das “operações policiais” realizadas no Rio de Janeiro por iniciativa da Corte Imperial, na segunda metade do século XIX, para o combate às habitações coletivas e às epidemias. Ali, com o aval dos sanitaristas, nasciam as “classes perigosas”.

²⁵ As políticas de controle da natalidade, muito em voga entre algumas instituições médicas principalmente nos anos 70/80 falavam da iniciativa burguesa de eliminar o problema do crescimento da população de pobres – eminentemente negros – tentando evitar que nasçam. Logo após eleito para o seu terceiro mandato na administração municipal do Rio, César Maia ressuscitou esse discurso, alertando que falava em “planejamento familiar” e não em “controle da natalidade”. Um eufemismo, ao que tudo indica (ver anexo 4).

BANDO (de foras-da-lei, rebeldes ou condenados de direito comum) – Eis um exemplo típico de uma linguagem axiomática. A depreciação do vocabulário serve aqui, de um modo preciso, para negar um estado de guerra, o que permite eliminar a noção de interlocutor. “Não se discute com foras-da-lei”. A moralização da linguagem permite assim deslocar o problema da paz para uma mudança arbitrária de vocabulário. Se o “bando” for francês, é sublimado sob o nome de *comunidade*.

Nestes termos, com essa “honestidade conceitual”, como a situação poderia ser diferente? Como lembra Jesus Martin Barbero (2001), o que é determinante não é tanto o desequilíbrio social, mas a absoluta falta de solidariedade dos mais aquinhoados com os miseráveis. Foi por compreender isso que Herbert de Souza propôs, há alguns anos, um programa de assistência social como o “Natal sem Fome”, abraçado pelo governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva com o nome de “Fome Zero”. No entanto, boas intenções nem sempre compram o paraíso e ninguém melhora o caráter por assistir a um filme bíblico ou fazer doações. A inexistência de solidariedade é estrutural, fala por seus interlocutores. É maior que eles, maior talvez que o próprio sistema de acumulação capitalista. “Ama a teu próximo como a ti mesmo”, aconselha o ideário cristão. Não há maior prova de insensibilidade com o outro do que projetar a si mesmo nele. Se não houver correspondência – o que é inevitável, pois ninguém pode corresponder ao desejo do outro sem destruir a si mesmo –, o amor acaba junto com a proximidade do próximo. Trata-se de uma “blasfêmia” que bem ilustra o caráter especular da cultura mediterrânea incorporada pelas classes médias: somente amo aquilo que posso ter ou ser. Não é à toa que o rapper MV Bill fala do paradoxo do cristão que discrimina o diferente²⁶. Não há, na verdade, nenhum

²⁶ “É muito confuso, é muito sinistro/ quem causa a miséria é quem diz ter amor à Cristo./ E com seu ar superior não tem respeito pelo gay, pelo idoso,

paradoxo. Esse foi o espírito que animou a colonização europeia. A máxima cristã lhe cai bem.

A tal “violência” não é nenhuma novidade, nem muito menos incompreensível. Vem de longo tempo, mas apenas na última década se tornou assunto, pois ultrapassou a “*limes*”²⁷, ou seja, por ter se expandido das favelas para o asfalto, fazendo com isso a festa da imprensa com o seu fetiche do “crescimento dos índices de violência” na cidade²⁸. Essa violência sempre foi “crescida” nas favelas e periferias, principalmente quando a polícia lá comparece para “manter a ordem”²⁹. A novidade é a expansão dos atos agressivos e violentos para o asfalto, para o cotidiano da classe média, que ora é atacada pelos “bandidos”, ora é encontrada pelas balas “perdidas” do “jogo” entre “polícia e ladrão” ou entre “ladrão e ladrão”³⁰. O saudoso Rio do bom humor e da convivência pacífica jamais existiu a não ser para uma pequena elite

pelo pobre, pelo preto”. O trecho é do rap “Só + 1 maluko”, e está no cd “KL Jay na Batida, volume III”, produzido pela 4P, uma empresa do próprio KL Jay em parceria com outros rappers, em 2001. O mesmo rap está no cd de MV Bill, “Declaração de guerra”, produzido pela BMG com o selo Natasha Records e lançado em 2002. Neste último, a música tem o nome de “Camisa de Força”.

²⁷ Designação das fronteiras do Império Romano. Fora da “*limes*” estavam os “bárbaros”.

²⁸ Consultar o anexo 5. Não há, pelos índices expostos, aumento significativo a não ser dos “autos de resistência” policiais. E todos sabemos bem o que isso significa: execuções sumárias.

²⁹ É claro que “manter a ordem” é um eufemismo que esconde a realidade exposta nos relatórios citados na nota 8. .

³⁰ No dia 15 de março de 2003, segundo matéria da Rádio CBN (Central Brasileira de Notícias, uma das emissoras das “Organizações Globo”), a governadora do Estado do Rio de Janeiro, Rosinha Garotinho, lamentava a morte de pessoas por balas perdidas no Rio de Janeiro. No entanto, ela alegava que o Estado também perde quando morrem policiais e prometia intensificar a política de Segurança Pública. Eis aí, com uma clareza estonteante, o desprezo do Estado por aqueles que deveria proteger. Mais que isso, um exemplo de que o Estado não só não protege, como está contra o cidadão. Para isso, usa a polícia e lamenta mais a perda de seu efetivo bélico do que de “civis”. Isso, para sermos generosos com uma declaração dessa natureza. A matéria foi ao ar às 15h35m.

e, principalmente a partir dos anos 90, os acontecimentos enfeixados pelo conceito midiático de “Violência” vieram apenas trazer o “retorno do recalcado”³¹, o elemento que sempre esteve ali, mas que era tratado como algo distante, como assunto de jornal popular, de imprensa marrom. A partir de então, ganha as páginas dos jornais “respeitáveis”, voltados para a classe média.

Para entender o que se passa no Rio de Janeiro contemporâneo talvez seja interessante lembrar o que diz o Mefistófeles de Goethe (1987, p. 202) ao lamuriar Fausto, que se remoia de remorsos por ver Margarida condenada à morte pelos feitos dos quais ele se sentia mais culpado do que ela: *“Ora, aí estamos de novo nos limites da nossa razão, onde vós outros homens perdeis de todo a cabeça. Para que te associas conosco, se te falece a necessária força? Queres voar, sendo sujeito a vertigens? Procuramos-te nós a ti, ou tu a nós?”*

O que queriam os agentes ruidosos e os silenciosos cúmplices desse “massacre civilizatório”? O que afinal se poderia esperar da reclusão do “povo preto”³² em guetos como as favelas, onde a violência de um sistema arrogante e excludente se reproduziu ao extremo, até chegar aos nossos dias a um paroxismo realmente desnorteante? Gerações e gerações de gente apanhando e sendo apenas reconhecida na humilhação, no escárnio ou, na melhor das hipóteses, com uma bandeja e um pano de chão nas mãos, só não reagiria se não tivesse qualquer dignidade, nenhum sangue nas veias, ou se tivesse à sua disposição uma explicação lógica e convincente para esse massacre, o que não ocorre, pois o discurso democrático-liberal garante igualdade para todos. Neste ponto, podemos lembrar a sabedoria oriental da interação entre opostos, a constante luta entre yin e yang. Com esse instrumental, poderemos entender que o chicote tem volta, e esta se dá no lombo de quem mandou dar.

³¹ Trata-se de um termo psicanalítico usado para designar o reaparecimento de elementos “recalcados” ou “reprimidos”, ou seja, postos para fora do “eu” de forma a não estorvar a organização deste.

³² Como preferem referir os rappers como Xis, KL Jay e outros.

A sociedade carioca, pelo que observamos, foi fundada sobre uma lógica excludente, com boa parte da população – predominantemente negros e nordestinos – fora do “jogo” a não ser como eternos figurantes de cenas que oscilaram entre o escravagismo e a crônica policial. E tudo isso, diferentemente do que ocorre nos Estados Unidos ou na Europa, sem que sequer um resquício de preconceito racial ou étnico fosse assumido. A nossa “democracia racial”, a mistura entre classes e etnias que deslumbrou Stephan Zweig (1956) e outros ilustres visitantes, nunca passou de um conluio entre dominantes e dominados, agressores e agredidos, senhores e escravos, que sustentavam e mantinham uma estrutura “alterofágica”³³, ou seja, de fagocitação da alteridade presente nessas relações sociais, sem se dirigir diretamente a ela a não ser em referências cruzadas, na denegação do “Não é que eu seja racista...” ou na afirmação perversa da existência de “pretos com alma branca”.

As relações sociais traziam, embora sem a rigidez característica da europeinidade, burguesa a mesma lógica: cada qual tem o seu lugar, e deve ser tratado como tal. Ao branco, “berços de ouro”, esporte, bancos universitários e empregos garantidos. Ao não-branco, manjedouras, valões, malandragem, crime, as ruas e, aos que tentavam entrar no “jogo”, trabalho duro, muito duro, pesadamente remunerado. Enquanto as referências subjetivas puderam se sustentar num certo feudalismo tardio, com reis fictícios e escravos reais, no qual o questionamento da autoridade era indício de desajuste e motivo de perseguição e encarceramento, tudo andou “bem”. Numa sociedade que se complexificou e se viu, ainda que na periferia, numa “aldeia global”, recebendo informações sobre o que acontecia no resto do mundo e se vendo influenciada por elas, com o acirramento do “jogo” econômico com a chegada do bom negócio das drogas e da corrosão da civilidade iluminista pelo efeito deletério da lógica do consumo, não havia mais como sustentar os jogos de esconde-esconde semântico que a caracterizaram do início do século até as suas últimas décadas. De uma

³³ Nos termos de Muhammed Elhajji (2003).

hora para outra, aquilo que era fundo se tornou figura e passou a exigir tratamento adequado à sua nova condição. O que era pré-conceito foi se formalizando enquanto conceito em movimentos de emancipação étnica e de confronto discursivo à velha ordem, e gerou uma situação de conflito direto entre blocos de poder: de um lado, a “sociedade organizada”, com suas classes médias de “vida comedida e equilibrada”; de outro a “sociedade desorganizada”, os pobres que, ainda hoje, demonstram que a única “organização” que lhes resta é a que se concentra em torno da ilegalidade, hoje bem mais lucrativa com o grande negócio das drogas ilegais. Fora dela, resta a “gente ordeira e trabalhadora” que costuma apanhar calada.

Creemos que não há o que ponderar sobre as causas do surgimento de um ambiente de violência tendo como foco de difusão a Baixada Fluminense e as favelas cariocas. O pensamento causal não nos ajudará muito, simplesmente porque pondera com base no modelo da árvore, citado por Gilles Deleuze e Felix Guattari (1995), a violência, assim como o crime, seria um dos ramos, um dos “galhos” de uma sociedade compreendida como o grosso e nodoso caule que se expande em ramificações. Assim, procurar causas é como ficar rodeando o problema quando o desejo é mesmo o de serrar o “galho”.

Não há causas, mas sim um sentido a ser decodificado. Este, nos salta aos olhos. Trata-se da concentração da violência sofrida por décadas, somada aos rancores de um povo escravizado que não conseguiu legar nenhum bem material para sua descendência, que se difunde não de forma desordenada, como barbárie, mas exatamente como mandou o mestre. Segue os mesmos rumos já traçados pelos colonizadores, utiliza seus instrumentos e venera os seus deuses, aparentemente não para corroer a ordem social, mas para dela participar. O que a violência dos pobres demonstra de mais grave é que a “civilização” se implantou definitivamente entre nós. Este sim é o problema, o verdadeiro problema.

Capítulo 2

Vivendo e aprendendo a jogar: dois pilares subjetivos do ocidente e a dicotomia sociedade x comunidade

Para compreender a situação de violência urbana no Rio de Janeiro não basta saber que a configuração socioeconômica presente nessa cidade contribuiu muito para a sua eclosão. É preciso penetrar na subjetividade que engendrou essa configuração, a mesma que a sustenta e reproduz. Dedicados a essa tarefa, empreenderemos uma breve incursão às origens da subjetividade ocidental. Cremos que apenas desse modo poderemos dar sustentação às elucubrações a que nos dedicaremos no capítulo 3, dedicado a desvendar o mundo subjetivo contemporâneo.

Neste capítulo, vamos rapidamente até a Atenas pós-democrática para pontuar os elementos fundamentais para a estrutura da subjetividade que caracteriza uma sociedade como a carioca. Temos claro, desde já, que vamos operar um recorte na realidade substancialmente complexa desse tipo societário e não há qualquer intenção de esgotar o assunto. Uma sociedade como a do Rio de Janeiro é marcada por inúmeras vertentes culturais, e se

tentássemos uma abordagem que as levasse em conta, provavelmente acabaríamos escrevendo um tratado extenso e nos desviariamos de nosso percurso. Vamos, assim, destacar aquela que consideramos preponderante para compreender o modo de vida hegemônico nessa sociedade. Falamos da cultura burguesa, característica das classes médias, tanto das suas facções mais próximas ao poder quanto das mais distantes.

Dois tópicos são importantes para destaque. O primeiro é o da referência da razão como organizadora subjetiva, e por isso vamos à Grécia dos filósofos, tomando Platão com especificidade. O segundo se remete ao campo da fé, da religiosidade, focando rapidamente a crença cristã para apreender uma de suas características mais marcantes que sustentam a subjetividade ocidental. O monoteísmo, incorporado à tradição ocidental com a escolástica, se constitui como um modelo subjetivo da maior importância, principalmente quando falamos do Rio de Janeiro, colonizado pelos católicos portugueses e que teve nessa abordagem anímica a sua iniciação para o mundo ocidental.

Para melhor situar nosso ponto de vista, em seguida vamos operar uma diferenciação entre “Sociedade” e “Cultura”, utilizando uma atraente teorização sobre os “jogos” de uma e de outra. Entendemos que de posse desse instrumental, estaremos aptos a entrar na sala de espelhos na qual se dá o jogo identitário não apenas das sociedades centrais do mundo ocidental, como também das periféricas, como o Rio de Janeiro.

2.1 Aquele mundo distante que governa este, tão próximo

2.1.1 A razão excludente

Pretendendo conhecer os pilares da subjetividade européia, não há como não recuar até a antiga Grécia, mais precisamente à *polis* ateniense. Havia uma efervescência intelectual nas *polis* gregas,

notadamente na Jônia¹, e Francis Wolf (1996, p. 68) descreve bem a totalidade epistemológica que pontuou o aparecimento do sistema de pensamento pautado na ordem racional que influenciou toda a história do Ocidente:

Designa-se assim o aparecimento de uma nova ordem do saber que organiza conjuntamente novos campos de conhecimentos, que supõem implicitamente, novos modos de validação e reconhecimento dos discursos verdadeiros, entre os quais se contam a demonstração matemática, que se formaliza com Tales por volta de 600 a.C., a investigação física e cosmológica, que na mesma época se afasta do mito entre os físicos da Jônia, a investigação histórica, que rompe com a lenda e adquire um caráter sistemático com Heródoto. É também a época em que se elabora um sistema de direito civil e penal que nada mais deve aos valores religiosos, como a pureza, ou às práticas rituais, como o ordálio², e em que se constitui igualmente uma nova economia da prova judiciária, fundada na argumentação e na investigação dos fatos. Para o coroamento de tudo, nasceram, como sabemos, os primeiros grandes sistemas filosóficos.

Pode-se perceber, assim, que toda uma nova estruturação subjetiva estava sendo instaurada no período em torno do quinto século antes de Cristo, tendo sido “coroadas”, como afirma Wolf, pelos sistemas filosóficos metafísicos que tiveram sua origem nas proposições de Sócrates, transmitidas pelos escritos de Platão. A lógica de apreensão do mundo repousaria, a partir dali, numa

¹ Região nas costas da chamada Ásia Menor na qual se formaram aglomerações urbanas de intensa atividade cultural e intelectual. A cidade de Atenas, na Ática, teria sido fundada pelos jônios.

² Segundo Antônio Houaiss (2001), prova judiciária feita com a concorrência de elementos da natureza e cujo resultado era interpretado como um julgamento divino; juízo de Deus.

inequívoca vocação para a redução do campo da vivência ao plano do pensamento, sendo este entendido como uma atividade absolutamente livre de qualquer contato com a experiência terrena. Esta era admitida apenas como reflexo de um mundo distante, o Mundo das Idéias, no qual tudo seria ordenado e essencial, perfeito e eterno.

O quadro político no qual surgiu essa iniciativa era tenso e pleno de disputas, de alguma forma aberto a incorporar frentes subjetivas, com os questionamentos sofisticados alcançando um paroxismo ao afirmar a impossibilidade de se aduzir a Verdade, um conceito que surgia enquanto referencial distante, na medida em que era uma projeção da perfeição, e próximo, na medida em que era presa do poder político. O que os sofistas pretendiam era relativizar esta proximidade e afastar definitivamente aquela distância. Eram representantes da classe média ateniense e utilizavam como estratégia de pressão sobre a tirania o poder do discurso, que poderia afirmar as verdades que bem quisesse, posto que a Verdade não podia ser afirmada a não ser em momentos específicos, trazendo proveitos a quem a proclamasse com mais habilidade retórica, e os tiranos não eram, via de regra, bons retóricos. Os sofistas eram cria da democracia grega, um regime construído após a experiência terrível da dominação aristocrática em Atenas que causou estragos terríveis na vida de todo aquele que não fosse aristocrata. Com a Guerra do Peloponeso³, e a aliança entre esses aristocratas e os da lacedemônia, retoma-se essa dominação, e os estragos foram todos para os cidadãos.

Vejam, rapidamente, como se chegou à democracia em Atenas. Há algo em torno de 3.000 anos, alguns jônios cruzaram o mar Egeu em busca de terras, se estabeleceram em pequenas aldeias e, quase dois milênios mais tarde, fundaram Atenas – se-

³ Conflito entre Atenas e Esparta que durou vinte e sete anos. A origem da guerra pode ser reportada às divergências entre essas duas cidades, e tudo indica que eclodiu no momento em que Atenas ensejou, através da Liga de Delfos, a união das *polis* gregas contra a ameaça persa. Uma desavença entre duas cidades rachou a Liga e deu ensejo ao conflito, vencido por Esparta.

gundo a narrativa mitológica, por exemplo a coletada por Thomas Bulfinch (1962), o herói Teseu teria fundado a cidade ao unificar os atenienses contra a Creta do rei Minos, depois de vencer o Minotauro no labirinto com a ajuda da filha de Minos, Ariadne. O fortalecimento de Atenas se deu pela incorporação das diversas aldeias de colonizadores, com uma casta de proprietários, enriquecida com os recursos obtidos com o lucrativo cultivo de uvas e oliveiras, assumindo o controle político. Se os pequenos proprietários não tinham acesso a esse cultivo, que demandava grande investimento, também tiveram contundentes prejuízos com a queda do preço do trigo, por conta das importações, custeadas exatamente pelos mais ricos, e empobreceram, ficando a mercê dos nobres, que tomavam posse não somente de seus bens, como de suas vidas.

A revolta era iminente e as medidas adotadas para contê-la – denominadas draconianas por terem sido ditadas pelo arconte⁴ Dracon⁵ – eram duras e cruéis, mais alimentando do que arrefecendo a agitação. Estamos já no século VI a.C., e os revoltosos conseguem um importante aliado num outro arconte, Sólon⁶, que empreendeu uma reforma que atingiu diretamente a nobreza, instaurando o que ficaria conhecido como o sistema democrático de governo. O Arcontado deixou de ser privilégio de poucos e todo cidadão podia concorrer ao posto de arconte, por eleição. Esse sistema foi ampliado por Clístenes⁷ e possibilitou a idade de ouro da *polis* ateniense, freada pela guerra do Peloponeso e praticamente

⁴ Os chamados “arcontes” eram a alta magistratura oligárquica de Atenas. Em número de nove, eram nomeados pelo Areópago, o conselho dos aristocratas – os ditos eupátridas (de bom nascimento).

⁵ Foi o legislador que tentou, através de leis severas, “impor a ordem”.

⁶ Legislador ateniense que desarticulou definitivamente as leis “draconianas”. Foi o criador do Conselho dos 400, que funcionava como um senado que elaborava as leis. Estas, por sua vez, eram ratificadas em assembleias às quais os cidadãos tinham acesso. Relegou o Areópago às funções judiciárias, enquanto o Arcontado assumiu o poder executivo.

⁷ Clístenes democratizou ainda mais a legislação de Sólon como forma de evitar o retorno do poder aristocrático em Atenas.

fulminada pela aliança entre Esparta⁸ e a aristocracia insatisfeita com a perda de poder que a democracia lhe impunha.

Como já referimos, entre os defensores da democracia estavam os sofistas, que praticavam a retórica como uma forma de disputa de idéias fundada na habilidade da argumentação, muito prezada pelo espírito democrático ateniense. Essas figuras emblemáticas do sistema democrático foram os alvos preferidos dos filósofos aristocratas. Sendo representantes das camadas populacionais excluídas do poder até a institucionalização da democracia, de nenhuma forma eram os perversos que andavam a “desencaminhar a juventude” com algum “*argumento ou raciocínio concebido com o objetivo de produzir a ilusão da verdade, que, embora simule um acordo com as regras da lógica, apresenta, na realidade, uma estrutura interna inconsistente, incorreta e deliberadamente enganosa*” (HOUAISS, 2001). Isso, aparentemente, quem fazia era a maiêutica, pois a sofística jamais se propôs alcançar a Verdade, se assumindo enquanto retórica. Carl Grimberg (1967, p. 61), trata do tema e define o sofista Protágoras:

⁸ Esparta foi uma cidade com um governo militarista oligárquico onde a participação democrática não era o preceito mais importante a ser considerado na ordenação sócio-política. Em vez disso, o Estado espartano primava pela disciplina imposta pelos espartanos – o grupo de nobres guerreiros ao qual era destinada a função de defender a cidade, os únicos a ter direitos políticos – aos demais, isto é, aos periecos e aos hilotas. Sendo um digno representante da aristocracia, que acumulava perdas com o jogo democrático, é possível crer que o desafio de Platão era elaborar uma estratégia para viabilizar a retomada do poder com a sabotagem eficaz da democracia ateniense. Sua inusitada perspicácia o possibilitou formular o que os espartanos realizavam no campo físico, do corpo e das armas, num campo de projeção imaginária, no qual toda divergência seria impura e deveria ser eliminada assim como os inimigos dos lacedemônios. Para Rodolfo Mondolfo (1968), se havia intensos conflitos entre democratas e aristocratas em Atenas, a balança tendeu a favor dos segundos durante a Guerra do Peloponeso e a ocupação espartana em Atenas. Ele percebe uma aliança entre os oligarcas militaristas de Esparta e a “minoria filo-oligárquica” ateniense, e essa aproximação parece ter sido determinante na ascensão dos valores da aristocracia que tinha em Platão e Xenofonte seus principais “intelectuais orgânicos”.

En su acepción actual, la palabra sofista designa a un hombre que con igual facilidad puede probar la verdad que la falsedad de la misma afirmación. Esta definición no vale, desde luego, para los primeros sofistas. Con el tiempo, sofista, lo mismo que tirano, adquirió un sentido peyorativo que no tenía en su origen. En realidad, el vocablo significa “sabio”. En la época de Pericles hubo en Atenas y en otras ciudades griegas profesores de filosofía que se apodaban ellos mismos sofistas. Protágoras era uno de ellos. La significación intelectual de los sofistas fue enorme; hicieron posible en este tiempo que la ciencia se divulgara, enseñando a pensar al pueblo. El nuevo período iniciado por ellos es una época de intensa vida intelectual, semejante a la corriente cultural que hizo del siglo XVIII el siglo de las luces.

A estratificação social era bem marcada em Atenas, como nas demais cidades antigas conhecidas. No entanto, a participação popular no círculo do poder era relativamente maior do que nestas, pois uma parte da classe média conseguia acesso ao poder político. Henry Thomas (1952) refere que o motivo do ataque persa, no século V a.C. – no qual ficou eternizada a batalha de Maratona⁹ –, haveria sido a preocupação dos Persas com a experiência política da democracia grega. Não era bom para os nobres saber que em algum lugar a nobreza vinha sendo afrontada com o risco de divisão do poder político. Não era nada satisfatório saber que havia uns sujeitos espalhando idéias estranhas, nas quais eram eles próprios os nobres, e não os verdadeiros nobres. Agindo em outras linhas de força que não as militares, estavam criando um novo conceito de luta: a luta política manifesta no sistema democrático. Foi esse campo que precisou ser “tomado de assalto” pela dialética socrática. Segundo Muniz Sodré (1999, p. 13/14),

⁹ REFERIR.

Essa divergência [dialéticos *versus* sofistas] não é um mero jogo acadêmico. É um embate em torno de posições sociais diferentes quanto a problemas centrais na vida grega. A retórica dos começos pretendia adequar a linguagem à reivindicação de propriedades fundiárias (anteriormente expropriadas por tiranos). As astúcias e dissimulações (depois condenadas por Platão como ‘má retórica’) tinham, assim, originalmente, pleno sentido no campo judiciário e político. No tempo de Sócrates, entretanto, mudam as condições de sociabilidade, e surge a exigência de uma técnica do pensamento em comum, cujo objeto é a verdade. Trata-se aí não mais de convencer a qualquer custo, mas de formar almas pelo discurso, para integrar o cidadão na pólis. A isto Platão chama de psicagogia – a ‘boa retórica’, a dialética.

A democracia ateniense tinha características discriminatórias e se dirigia apenas a uma parcela da população – os que eram considerados cidadãos – excluindo estrangeiros, escravos e mulheres. No entanto, a lógica propagada por Platão – o fiel discípulo de Sócrates, o “Pedro” que ergueu, pela escrita, o templo de Socrático – era ainda mais excludente e deixava de fora toda e qualquer prática de divisão do poder, sendo este exercido pelos adeptos da dialética, ou seja, aqueles que traziam em seus discursos a defesa de uma conjuntura marcada pelo amor à sabedoria transcendente das formas puras, ao conhecimento puro dos fenômenos, sem que qualquer saber sensível ou empírico tivesse lugar.

Sem essa localização histórica do campo onde nasceram os sistemas de pensamento, como o da heurística socrática – a maiêutica –, estes jamais podem ser compreendidos no que têm de mais fundamental, qual seja a busca de um estreitamento, não apenas do campo do conhecimento, como de toda a ideação e percepção, em benefício da ordem de cunho claramente político que se estabeleceu naquele momento histórico, numa formulação geradora de uma estratificação subjetiva que deveria repro-

duzir a estratificação social. A Razão, por esse vértice, aparece como um apêndice discursivo necessário para a justificação dos procedimentos dos interesses de uma parte da *polis* que, através destes, obtinha privilégios e poder e, pelo discurso racional, impunha sentido às suas práticas e as podia estender não apenas à *polis* como ao conjunto do mundo grego e, como sabemos, acabou sendo influente na formação da subjetividade ocidental.

O discurso da Razão como o absoluto do conhecimento representa uma das estrias mais profundas do imaginário europeu, hoje dito ocidental e é o imã para o qual conflui o sentido nesse território. Como estamos percebendo, esse marco deve ser compreendido não somente tomando-se o sistema filosófico de Sócrates, Platão e Aristóteles, mas principalmente contextualizando-o na ordem social instituída nas *pólis* gregas – principalmente, como acreditam Bertrand Russel (1947) e Rodolfo Mondolfo (1968), em Esparta. O mundo grego se dividia entre a democracia ateniense e o ímpeto guerreiro espartano, e a guerra do Peloponeso foi um embate que resultou na vitória dos segundos e no fim da verve ateniense.

Atenas, que até então representava uma singularidade no mundo antigo, perde seu encanto dionisíaco e passa ao apolíneo da tirania das armas, do poder econômico e do racional. Obturavam-se os espaços de comunicação com o “Outro”, e o campo de batalhas aberto pelos sofistas estava completamente anulado. Bertrand Russel percebeu a inspiração espartana de Platão na sua obra clássica sobre a ordem social: “A República”. Gostaríamos de citar um trecho de um texto desse autor, no qual descreve a noção de Justiça presente na “República” de forma bastante esclarecedora para nossos propósitos de desvendar as raízes da Razão enquanto senso subjetivo e de sua vocação discriminatória:

La palabra ‘justicia’, según es empleada aún en el derecho, se parece más al concepto de Platón que al sentido que se le da en la especulación política. Bajo la influencia de la teoría democrática hemos llegado a asociar la justicia con la igualdad, mientras

que Platón no lo implica. La ‘justicia’, en el sentido de ser casi sinónimo de ley, como cuando hablamos de ‘Cortes de justicia’, se ocupa principalmente de los derechos de la propiedad, que nada tienen que ver con la igualdad (RUSSEL, 1947, p. 139).

A noção platônica de justiça parece estreitamente comprometida com o poder e sua manutenção, com um estado autoritário no qual as grandes questões devem ser lançadas para o espaço da especulação, a fim de desmanchar as discursividades nascidas na alteridade do jogo democrático. Para Platão, eram compatíveis privilégios e justiça, pois compreendia, *a priori*, que havia homens que mereciam esses privilégios e outros que não os mereciam. Os que os tinham, justificavam-nos exatamente por serem mais sábios, por terem, então, o primado da Razão. Eram superiores exatamente por isso, pela excelência de possuir, ao contrário da maioria, o direito de ser os guardiões de um mundo de formas puras e imaculadas. Essa noção se desenvolveu com uma força inaudita na modernidade européia, com a tentativa insistente e constante de “limpar” o espaço vivencial, a ponto de ter produzido, ainda na primeira metade do século XX, a “Solução Final” nazista que, se como sugere Zygmunt Bauman (1998), trazia consigo uma inegável marca estética, possivelmente representava o paroxismo da iniciativa platônica de eliminar as “coisas fora do lugar” que ameaçam o mundo da limpeza e da ordem. A própria imprensa, com sua “objetividade”, mantém esse campo metafísico ativo.

A criação de uma região imaginária, cuja realidade transcende a experiência sensível e estabelece um campo próprio de embate filosófico, inaugura um novo e inusitado tempo em que todo aquele que não aceitasse a necessidade de pensar a natureza primacial do ser – o inextricável fetiche não especificamente do platonismo, mas da filosofia grega desde Tales de Mileto – ou que não reunisse condições para tal – todos, menos o criador da grande idéia e seus seguidores – estava fora do jogo social. Em outras palavras, a aristocracia ganhava o direito de jogar todos os jogos em

casa, no seu próprio campo, com regras próprias. O resto pode ser entendido como uma espécie de legião de mortos-vivos políticos atados aos desmandos da vida sensível, do trabalho, sem qualquer direito a não ser o de servir aos fidalgos. Uma “Solução Final” implícita, que poupava a vida terrena para que alguém fizesse o trabalho “sujo”, mas matava politicamente.

Mas, afinal, o que se pode passar quando a experiência é considerada torpe, impura, e a verdade reduzida à pureza das meditações? A resposta é óbvia: nada, a não ser o simulacro, no real, das linhas e círculos da geometria euclidiana ou da pureza da matemática de Pitágoras. O etéreo – que antes era apenas visualizável pela religiosidade – passa a constituir-se como um espaço habitado por idéias puras, imutáveis e perfeitas, às quais apenas alguns eleitos tinham acesso: os que despendiam todo o seu tempo livre para isso. Distantes da praticidade, as proposições desses gênios jamais podem ser contestadas pela experiência. Os poetas, os artífices da paixão, aqueles que jogam com os limites do razoável, ou todos aqueles que professassem o valor do sensível, ou seja, todos os “diferentes”, não aristocratas, deveriam ser banidos da República platônica. “Eu” 10 x 0 “Outro”. Não é à toa que, até hoje, dizer que alguém “tem razão” corresponde a lhe deixar prosa, atribuindo-lhe algo como a posse da Verdade, com todas as repercussões que isso traz.

A história da Razão não se reduz, evidentemente, ao pensamento de Sócrates, Platão, Xenofonte ou Aristóteles – este certamente o mais prolífico dos filósofos gregos, que se desviou da inocência do mundo das idéias platônico para a *physis*, sem no entanto escapar do fetiche do ser universalista. Há, posteriormente, um desenvolvimento hipertrofiado de discursos apenas a essa égide: a escolástica medieval personifica o “Demiurgo¹⁰” platônico e o “Primeiro Motor” aristotélico na divindade judaico-

¹⁰ Na precisa definição de Houaiss (ibidem), “(...) o artesão divino ou o princípio organizador do universo que, sem criar de fato a realidade, modela e organiza a matéria caótica preexistente através da imitação de modelos eternos e perfeitos.”

cristã, a causa de tudo, o engendrador da realidade, a Razão tornada espírito santo; o cartesianismo de Descartes desenvolve o conceito da Razão como faculdade que dota o seu possuidor da capacidade de discernir entre o verdadeiro e o falso, o certo e o errado, o bom do mau, estabelecendo o terreno fértil para a proposição iluminista; o kantismo estabelece o circuito da racionalidade como ordenador, a partir de seu relacionamento com o entendimento apriorístico, dos objetos do conhecimento; o hegelianismo procede à materialização da Razão no “Espírito do Tempo”, avassalador no seu percurso histórico, sempre com um sentido superior ao que o indivíduo pode apreender, controlando o conjunto de indivíduos, que levariam uma existência coartada pela pressão dessa entidade fantástica. Além desses desenvolvimentos hiperbólicos da Razão, outros tantos haveria a citar, como o de Hume, Leibniz, Spinoza, Fichte ou Schelling. O conjunto dessas proposições fetichistas constitui a herança grega que se desenvolveu no pensamento europeu, formalizando o imaginário moderno ao qual ainda parecemos imantados. Tornou-se, assim, hegemônica a lógica restritiva desse pensamento fundado pela intenção de fechar, num mundo despregado da experiência, a própria experiência.

Parece claro que a doutrina da Razão surge como uma reação à vivência da alteridade, às disputas acirradas no parlamento e nas ruas. Alia-se ao poderio militar aristocrático da antes inimiga Esparta, para fundar uma república de tiranos, com a tirania da razão. Só que, na linguagem filosófica, tudo estava invertido, e os tiranos eram os outros. Como refere Friedrich Nietzsche (1948, p. 16):

O dialético tem na mão um instrumento implacável; com ele, se pode agir como tirano; compromete a vitória do adversário. O dialético coloca seu antagonista na obrigação de provar que não é idiota; enfurece e ao mesmo tempo impede todo socorro. O dialético degrada a inteligência de seu adversário. Não era a dialética de Sócrates senão uma espécie de vingança? (...) [Sócrates] descobriu uma nova espécie

de combate e foi o primeiro mestre d'armas nas altas esferas de Atenas. Fascinava atiçando o instinto batalhador dos gregos. (...) [Sócrates] soube penetrar nos sentimentos dos nobres atenienses. Compreendia que seu caso, que a idiosincrasia de seu caso, já não era mais excepcional. A mesma espécie de degeneração ia secretamente alastrando-se por todas as partes. Os atenienses da velha estirpe iam desaparecendo... Sócrates convenceu-se de que todo o mundo tinha necessidade dele, de seu remédio, de seu tratamento, de seu método pessoal de conservação de si mesmo. Por todos os lados os instintos se tinham mostrado em anarquia; estava-se a dois passos dos excessos em todas as partes; o *monstrum in animo* era o perigo universal. “Os instintos querem converter-se em tiranos; é preciso descobrir um *contratirano* que os vença.”

Trata-se de um “cala a boca” político, mas com repercussões culturais de grande importância. Marca a instituição de um “jogo finito”, cuja natureza vamos estudar adiante.

2.1.2 A fé absolutista

Assim como no caso da razão, falamos de um mundo paralelo, metafísico. A crença monoteísta funciona com o mesmo imã. Eliphaz Lévi (1986, p. 49), um estudioso da cabala, pontua a inequívoca relação entre Deus e Razão: “*No princípio está a Razão, a Razão está em Deus, e Deus é a Razão*”¹¹.

¹¹ O tradutor do texto de Lévi (ibidem), Gilberto Bernardes de Oliveira, tem um esclarecimento que nos é útil: “*Nossa versão diz: ‘No princípio era o Verbo’, etc. Mas nem a leitura adequadamente feita pode propiciar o sentido oculto da passagem. O arché é a evoluta primordial que o Único inconscientemente emana, o princípio de todas as coisas. O logos é a Lei da Evolução, a razão de todas as coisas, a própria causa das suas complexas inter-relações, o Verbo, a Força da Energia que por toda parte e em todos os momentos regula e é, ao mesmo tempo, a mola propulsora do universo.*”

A referência religiosa se remete a um mundo pós-morte, ou além-da-morte, uma realidade à qual apenas teríamos acesso depois que deixássemos este mundo, a vida, tal como Platão com seu “mundo das idéias”. Nesses mundos, ambos para lá da vida, não há instabilidade, não há problemas. As formas são perfeitas e a unidade garante a harmonia. Porém, suas estruturas terrenas são rígidas demais para permitir que oscilações dinâmicas possam reverter posições do pensamento. Cada oscilação é um problema a ser resolvido, sempre com um agente perturbador a ser eliminado, geralmente as coisas do corpo, as coisas da vida. Curioso é que esse sistema apolíneo perdurou por milênios, relegando às sombras fantasmagóricas o estado dionisíaco do gozo. E mais curioso ainda é perceber que exatamente quando o homem se achou finalmente livre dessa “praga”, é quando mais está presa dela, como na Sociedade de Controle pautada pelo discurso econômico, que promete a liberdade no mesmo movimento em que a delimita.

A projeção de um mundo extraterrestre já estava presente muitos anos antes da noção grega de Razão, nos relatos mítico-religiosos de uma tribo nômade conhecida como hebréia, cujo significado é “povo de além do Rio” (fala-se do rio Eufrates). Para os hebreus, haveria uma “pessoa” (BLOOM, 1992, p. 22) acima de todas as demais, não habitante deste mundo, do qual seria a criadora e gestora. Instaure-se uma ruptura com a crença dita pagã do culto das forças naturais, o que passou a ser, com o desenvolvimento ocidental dessa idéia metafísica, algo absolutamente condenável, pois ultrajante da Verdade divina. O caráter universalizante de toda e qualquer concepção monoteísta é inequívoco. Se só há um deus, só há uma verdade, e esse Deus, operador do mecanismo que a engendra, é, ele próprio, identificado como o próprio mecanismo. Nada persiste fora dele e, se existe, deve ser curado ou eliminado, pois que é impuro, mórbido, como n’ “A República”.

A existência e a persistência do monoteísmo como uma referência fulcral para a sociedade criada pela civilização européia é sinal que, surpreendentemente, os pilares mais firmes dessa ci-

vilização estão exatamente no terreno arenoso da transcendência, ou seja, da metafísica. É certo que a filosofia ateniense que se impôs hegemonicamente sugeria dirigir-se ao intelecto cognitivo, mas atirando-o para o reino das perfeições, no qual o próprio intelecto acaba mimetizando-se em reflexo dessas formas num processo que adquiriria um caráter de possessão anímica. No caso da religiosidade absolutista do monoteísmo, o terreno, por ser instável, clamaria por referências sólidas, um “núcleo” no qual se lançar amarras. “O” deus único foi a resposta encontrada pelos que demandavam essa segurança. A história dos judeus, como aponta Paul Johnson (1995), é caracterizada pela instabilidade entre o desapego à segurança de uma localização terrena e o apego por um pedaço de terra, como podemos notar na dicotomia entre a diáspora e a ânsia por retomar a Judéia. O “Outro” perseguidor encontra o “Um”, que protege da perseguição¹².

O casamento com a razão, a outra referência do absoluto, acabou abrindo espaço para o desenvolvimento da transcendência religiosa ocidental como um sistema articulado, notadamente a

¹² O monoteísmo parece ter, historicamente, o sentido de um enclausuramento significacional para os hebreus – John Bowle (1964), fala de uma “concha hebraica” –, na medida em que a doutrina centrada num só Deus representou, para a consciência judaica, uma defesa contra a desintegração diaspórica e uma promoção inequívoca de uma identidade viabilizada na referência de um “pacto” da divindade com esse povo. Contra a iniciativa de vários hebreus de incorporar crenças e práticas mágicas de outros povos, o que traria uma inevitável desintegração do grupo judaico, como supõe Kurt Seligmann (1948), a conclamação ao monoteísmo seria uma tentativa de integração em torno de um *logos* comum. A crença judaica, assim, pode ser interpretada como uma projeção de um devir marcado pela tradição, no qual o passado e o futuro estariam ligados numa interseção presentificada na “aliança” com Deus. Essa aliança, segundo Victor Hellern, Henri Notaker e Jostein Gaardner (2000, p. 99), se deu sob a liderança de Moisés que, em contato direto com Deus, foi o seu agente: “Durante a travessia do deserto, Deus – Javé – deu a Moisés, no monte Sinai, as duas tábuas da Lei com os dez mandamentos a que os israelitas deveriam obedecer. Dessa forma, fez-se um pacto segundo o qual os israelitas deveriam reconhecer a existência de um só Deus, e em troca se tornariam o povo escolhido de Deus. Receberiam sua ajuda e seu apoio, desde que cumprissem o que lhes cabia no acordo e obedecessem às leis de Deus.”

partir da Idade Média, com a Escolástica de Tomás de Aquino. Antes disso, fora a experiência mística das tribos hebraicas, não havia uma formalização consistente da crença num deus único, essa projeção fantástica que se agiganta para além da própria racionalidade, requisitando, para si, uma posição acima desta, de modo a utilizá-la para o fim de melhor controlar o campo dos conflitos intersubjetivos, isto é, da alteridade. Tal formalização, bem podemos sugerir, vai retirar sua energia nos “favos e caldos quentes” do fervor da paixão sem, no entanto, jamais outorgar a esta o direito autoral. Do terreno arenoso da paixão nasce o pilar firme da misticização absolutista, parceira inseparável da Razão.

Não podemos esquecer das condições históricas que viabilizaram esse movimento tão engenhoso. Se no caso da Filosofia Racional de Platão pudemos perceber o quanto o militarismo espartano foi importante, quando tomamos a Igreja Católica, podemos definitivamente conceber que a transcendência etérea e a dureza da dominação da força militar-estatal têm realmente mais em comum do que poderíamos imaginar. Vejamos que para conseguir a façanha de fazer de um terreno instável uma base sólida, foi preciso usar de uma artimanha política: a aliança da Igreja com o Estado absolutista e, posteriormente, com o Estado burguês. Juntas, essas duas entidades tão terrenas quanto a Escola Sofística ou o Paganismo, selaram a investida institucional que agenciou a construção da subjetividade ocidental hegemônica. Com as máquinas de controle unindo o céu e a terra, estava fechado o círculo do poder.

A formulação conceitual de transcendência parece identificada com o projeto neoplatônico de consolidação de um espaço virtual posto para além da realidade sensível, da experiência prática. Embora tenha suas raízes na racionalidade platônica, esse pensamento, que teve Plotino como seu mais destacado representante, pretendia explorar exatamente a potencialidade transcendentalista da proposição platônica, tentando ir bem além disso. Como esclarece Richard Tarnas (2003, p. 103),

No pensamento de Plotino, a racionalidade do mundo e da busca do filósofo não era mais do que o prelúdio para uma existência mais transcendental, além da Razão. O Cosmo neoplatônico resulta de uma divina emanção do Supremo Um, infinito em seu ser, que está muito além de todas as descrições ou categorias. O Um, também chamado o Bem, num transbordamento de absoluta perfeição produz o “outro” – o Cosmo criado em toda sua diversidade – numa série hierárquica de gradações, afastando-se do centro ontológico em direção aos limites extremos do possível. O primeiro ato criativo é a emanção do Um a partir do intelecto divino ou *Nous*, a sabedoria difusa do Universo, na qual estão contidas as Formas ou Idéias arquetípicas que causam e ordenam o mundo. Do *Nous* vem a Alma do Mundo, que o contém e anima, é a fonte das almas de todos os seres vivos e constitui a realidade intermediária entre o Intelecto espiritual e o mundo da matéria (...).

Se existe o “Um”, deve existir um “Outro”, mas para ser destruído pelo primeiro, que o criou. No mesmo ato da criação, o “Outro” gerado é pulverizado como sombra. Ora, depois de tecidas as malhas do discurso do absolutismo – seja racional ou divino – é compreensível que, nas mesmas fibras que compõem o tecido, seja criado o seu oposto enquanto parte constitutiva de sua lógica pragmática. No entanto, se tivermos que aprofundar nossos conceitos até percebermos as demandas imaginárias que constituem esses dois pólos, teremos que admitir que é bem mais aceitável que o “Outro” tenha gerado o “Um”. Afinal, este surge a partir de uma necessidade prática, a de resolver conflitos, e a alteridade que perpassa a experiência conflitual é não somente o agente motivador como a primeira vítima do sistema absolutista. Como elemento constituinte da transcendência racional-religiosa, o “Outro” nasce num segundo momento, porém no plano da imanência do sistema, é seu elemento fundador.

A aliança entre a divindade e a razão estava fortalecida por um construto discursivo hábil, que sedutoramente abria as portas para o paraíso da verdade eterna, Deus. O transcendente seria superior à realidade sensível, um espaço idealizado no qual a perfeição absoluta imperaria, universalizante; enquanto a nós, aqui em baixo, na terra, na vida real, restaria a imperfeição e a picuinha mundana. Restaria o Juízo, como uma entidade anímica que tem elasticidade suficiente para tocar os dois mundos, para separar o joio do trigo, constando o quanto este mundo deve àquele. Como afirma Immanuel Kant (1974, p. 269):

Pois *unidade da natureza no tempo e no espaço* e unidade da experiência possível a nós é o mesmo, porque aquela é um conjunto de meros fenômenos (modos-de-representação), o qual pode ter sua realidade objetiva unicamente na experiência, que, como sistema, tem de ser possível também segundo leis empíricas, se se pensa aquela (como deve ocorrer) como um sistema. Portanto, é uma pressuposição transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietante disparidade sem limite de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convêm à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como sistema empírico. Ora, essa pressuposição é o princípio transcendental do juízo. Pois este não é meramente uma faculdade de subsumir o particular sob o universal (cujo conceito está dado), mas também, inversamente, de encontrar, para o particular, o universal.

Logo, se o Juízo tem a propriedade de tocar os dois mundos, é apenas para ratificar a supremacia do transcendente sobre a experiência sensível. É o próprio Kant (1983, p. 33), quem melhor define o âmbito do transcendental como uma referência suprasensível: “*Denomino transcendental todo aquele conhecimento*

que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível a priori". A noção do apriorismo da transcendência já estava em René Descartes como o fetiche da deidade:

(...) Toda la fuerza del argumento que me ha servido para probar la existencia de Dios consiste en la imposibilidad de que mi naturaleza, siendo lo que es, concibiera la idea de un Dios sin que ese Dios existiera verdaderamente. Ese Dios de que tengo idea, posee todas las perfecciones que nuestro espíritu puede imaginar, aunque no le sea posible comprender al ser soberano; no tiene ningún defecto ni nada que denote alguna imperfección: luego, no puede engañarnos ni mentir, como nos enseña la luz natural de nuestro espíritu; el engaño y la mentira dependen necesariamente de algún defecto (DESCARTES, 1965. p. 70).

Ora, não é impossível nem insensato trabalhar com essa referência ainda nos dias de hoje. Dependendo-se do que se quer conseguir ou alcançar, isso nos serve muito bem. Porém, se queremos investigar a subjetividade contemporânea que produz monstros como o "Império do Mal", o terrorismo ou as facções e quadrilhas de traficantes de drogas, isso não nos serve muito, a não ser como objeto de estudo. Afinal, se formos abordar esses temas com o auxílio do mundo das idéias, da referência cartesiana ou do Juízo kantiano – como é de praxe entre alguns intelectuais, entre eles os jornalistas e os especialistas em segurança –, acabaríamos por considerá-los como "ruídos", como elementos a ser defenestrados para a conservação da ordem e da harmonia. O mesmo podemos dizer da referência religiosa, para a qual tudo o que não comunga da platitude do Ser Supremo é impuro e deve ser posto para fora do Reino, como ocorre na alegoria do Gênesis. Assim, para continuar a cerrar fileiras com os próceres da Razão ou com os profetas da religião teríamos que aceitar girar no mesmo lugar,

como vem sendo feito há milênios no pensamento hegemônico ocidental.

Todos sabemos o quanto a aliança entre o poder político e a crença religiosa tem a capacidade de gerar facilmente estados de ânimo exaltados, seja para “louvar” algo, seja para amaldiçoar – e, como já dissemos, a religiosidade, apesar de cultuar desbragadamente o puro, a racionalidade do divino, tem suas raízes mais fundas no terreno arenoso e efervescente da paixão. A Igreja Católica da Idade Média e as seitas evangélicas que proliferam pelo Brasil dão bons testemunhos da força dessa união. De “país católico”, cuja religião oficial era a mesma adotada no Império Romano a partir de Constantino (273-337 d.C.), o Brasil assiste o nascimento de um novo grupo social que tem como referência precípua o culto religioso. Posto que as tendências católicas há muito deixaram a política – presente no passado político nacional, inclusive nas organizações de esquerda, a participação das tendências católicas no campo da representação política é hoje praticamente nula – o evangelismo assume a hegemonia na aliança entre política e fé, surgindo como uma corporação que identifica o bem-estar espiritual com o bem-estar material, assumindo de forma mais ativa a sua identidade secular com o modelo capitalista de cultuar as riquezas materiais.

Tanto o catolicismo quanto o evangelismo têm em comum uma estrutura autoritária, centrada na vivência de um absoluto: o logos divino. A palavra de Deus é revelada aos integrantes dessas crenças e, sendo a do absoluto, é a única representação da Verdade. Fora da palavra divina – manifesta no livro sagrado conhecido como Bíblia, dividido em Velho e Novo Testamento – não há verdade e, mesmo que se possa aceitar que possa haver alguma razão, esta é ímpia, herética, falsa em sua essência.

A crença na existência de um só Deus, onipotente, onipresente e onisciente parece ser uma clara idealização de um poder que emana de um centro e, ele mesmo, está na circunferência que o engloba, num contorno nirvânico que delimita as práticas narcísicas dos monoteístas. Trata-se de um processo que podemos en-

tender através do que a psicanalista inglesa Melanie Klein (1978a) classificou como “identificação projetiva”, ou seja, o eu é o ponto e o raio da circunferência de seu mundo; não há espaço para a alteridade: aquilo com o que me identifico é aquilo que projeto como sendo real. É a vivência do absoluto.

O monoteísmo, que, como confirma Mohammed Elhajji (2003 a, p. 2) “*pressupõe a exclusividade e a unicidade absoluta e absolutista da Verdade e nega, de antemão, toda diferença, percebida como anomalia ou monstruosidade condenável e eliminável*”, não é uma idéia exclusiva dos cristãos como os católicos e evangélicos. Os hebreus foram os primeiros a adotar essa estrutura de crenças absolutista, estabelecendo o que conhecemos como o judaísmo, e também os muçulmanos adotaram essa mesma modalidade de cultuar o transcendente. Ambas, porém, têm uma diferença fundamental com o cristianismo: não pregam a catequização dos praticantes de outros sistemas de culto. O islamismo, por exemplo, assim se refere às demais religiões no seu livro sagrado, o Corão (citado por Mohamad Ahmad Abou Fares (1985, p 151):

Dizei-lhes: cremos em DEUS, no que nos tem sido revelado no que foi revelado a ABRÃO, a ISMAEL, a JACOB, às doze tribos, no que foi concedido a MOISÉS e a JESUS e no que foi dado aos PROFETAS, não fazemos distinção entre nenhum deles e seguiremos submissos a DEUS (2^a Surata, versículos 136 e 185).

O judaísmo, assim como o islamismo, não parece interessado em conseguir conversões entre os não adeptos, não se estruturando de forma tão especular quanto o cristianismo. Como afirma G. Neuburger (2004), diferenciando os conceitos de judaísmo e sionismo,

O que é um judeu? É qualquer pessoa que tenha a mãe judia ou que tenha se convertido ao judaísmo, de

acordo com *Halacha*, a lei religiosa judaica. Esta definição, por si só, exclui o racismo. O judaísmo não procura os convertidos, mas aqueles que se convertem são aceitos com base na igualdade.

O sionismo, para o autor, nada teria em comum com o judaísmo e seria um movimento de guetificação que está ligado a uma noção de poder discricionário que expande sua força para além das fronteiras do Estado que o sintetiza: Israel. Para Neuburger (idem), o centro desse movimento está nos Estados Unidos, e não tem qualquer compromisso com o povo judeu:

Ao invés de prestar assistência às comunidades judaicas de outros países, os judeus americanos mobilizaram-se para se concentrar na ajuda ao estado sionista, transformando os Estados Unidos na maior fonte de poder e influência dos sionistas. Os sionistas, fiéis à natureza de seu movimento, contam com superioridade técnica e poder militar – fornecidos em grande parte pelos Estados Unidos – para a sua segurança.

Trata-se da mesma lógica que orienta aquilo que Norman Finkelstein (2001) identifica como “A Indústria do Holocausto”, um “golpe” engendrado pelas elites sionistas para pilhar não apenas bancos suíços, como também países pobres como a Polónia. A multiplicação mágica do número dos “sobreviventes do Holocausto” e o absoluto descaso com esses sobreviventes é, para Finkelstein, a tônica desse “saque”, cujo butim é repartido por poucos.

O cristianismo, por sua vez, tem como prática a adoção de uma postura de discriminação a todos os que não professam a fé no Deus que se manifestou em seu filho, Cristo. Como afirma Elhajji (idem),

O Outro, o diferente, o “anormal” (aquele que não compartilha a mesma fé, que não adere à mesma visão do mundo; ou antes, a Fé verdadeira e a Visão

certa do mundo – já que para o sujeito monoteísta só existe uma que é verdadeira e que cabe no círculo da razão) representa em si uma provocação e uma interpelação – situação perniciososa que constitui um problema existencial de difícil resolução para o monoteísta (arquétipo do homem ocidental), considerando a existência do Outro incompatível com a sua própria enquanto crente (ou enquanto ser racional – sendo a racionalidade a fé da modernidade ocidental).

O “amor ao próximo”, como afirma o mesmo autor, estaria contaminado por uma irremediável perspectiva narcísica:

Além da xenofobia proverbial dos gregos, a recomendação evangélica de “*amar o outro como a si mesmo*” contém, na verdade, a idéia perniciososa que nega ao Outro o direito de ser e de devir fora da visão e da consciência do sujeito ocidental, sugere a necessidade de convertê-lo num ente idêntico a si mesmo e proclama o direito e o dever de fazer dele um outro si mesmo para poder amá-lo e para ele merecer este amor. Ou seja, o sentido sugerido de maneira latente pelo dito mandamento seria “*amar-se a si mesmo no outro*” ou “*amar no outro a si mesmo*”. O que não só significa que, nesta relação auto-suficiente de si para si mesmo, o Outro sirva apenas de canal ou de condutor a um amor viciosamente circular destinado a si mesmo, mas, pior ainda, significaria o direito – senão o dever e a obrigação moral (a moral como o bom senso é sempre moral do mais forte, de quem monopoliza a fala e a produção de sentido) de aniquilar a alteridade do Outro e de si mesmo no Outro e em si mesmo. Apurar-se e apurar o Outro (purificar-se e purificar o Outro no sentido de uma ação discursiva terrorista de purificação étnica diária) de toda alteridade. Transformar e desfigurar o Outro para fazer

dele um segundo si mesmo ou um simples refletor de si mesmo: um mero *alter ego*.

Essa concepção absolutamente egoísta tem sua raiz no fato de todo monoteísta ser um “escolhido”, um reflexo privilegiado do além, com acesso garantido ao mundo divino, mais ou menos o mesmo que o platônico, depois de sua morte. O problema aí é que isso decreta uma espécie de morte em vida, ou, em outras palavras, coloca esta a serviço daquela. Mesmo a luta, o “bom combate” recende à mortificação pois serve para extinguir definitivamente a alteridade, transformando-a em algo conhecido e virtualmente odiado, não merecendo sequer viver, posto que é transformado no que não é para representar o que o narcisismo cristão julga que ele é.

2.2 Jogos de ganhar e perder e jogos de jogar

A vitória da Razão trouxe uma nova configuração no plano sociocultural. Podemos afirmar que esse foi o marco fundamental da divisão entre sociedade e cultura. Para melhor entender a separação definida naquele momento, propomos tomar em conta uma simples, interessante e atraente teorização acerca dos jogos. Também estaremos abarcando a temática da religiosidade absolutista, pois esta se conforma ao estreitamento proposto pelos filósofos aristocratas, o reforça e confirma atingindo diretamente o coração. A deidade conforma, disciplina e condiciona o sujeito, como o demiurgo platônico, para um jogo, o de sociedade, agindo com um enlaçamento da paixão, ao mesmo tempo em que reduz o cultural à repetição incessante de ritos mediatizados pelo discurso da devoção. No caso evangélico, como observamos na Igreja Universal do Reino de Deus, essa devoção está condicionada a uma promessa de ascensão social, logo, um “jogo finito”, como iremos ver adiante.

Começamos pensando que há jogos que são para ser jogados e jogos que são para ser vencidos. Dizemos isso nos referindo aos objetivos de cada jogo. Os jogos da cultura, por exemplo, teriam como prioridade ser jogados. Há libido investida no próprio ato de jogar, maior do que a investida no resultado do jogo. Podemos incluir no rol de jogos culturais a sedução, a criação artística, a poesia, a música, a dança. Há um jogo, ou essas atividades fazem parte de um jogo, e a vitória ou a derrota – uma conquista, o sucesso de uma música, um concurso de dança – podem representar alegrias ou tristezas, dinheiro ou falência, mas não são o motivo principal que leva alguém a enveredar pelos jogos culturais. E todos, de uma forma ou de outra, jogamos esses jogos. São referências comunitárias, íntimas, que envolvem o corpo, aquele esquecido pelos dialéticos atenienses. Não apenas envolvem, como o aconchegam e excitam. O corpo é presa desses jogos, e precisa de alguma sedução para deixá-los. Está sempre atado a eles, como estamos a ele, por isso esses jogos são chamados de “infinitos”. São guiados pelo prazer e não se esgotam nem têm conclusão. Não há campeonatos ou partidas oficiais de dois tempos. Ou, quando há, não é isso que importa.

Os “jogos de sociedade” seriam finitos, pois se esgotam com o resultado, a meta do jogo. Como exemplo desse tipo de jogos, temos os de azar e os jogos desportivos, mas também políticos e os econômicos. São jogos finitos, entre outros, as partidas de futebol, com seus 90 minutos, seus campeonatos com campeões; as mãos do poker, com suas apostas; as eleições, com suas campanhas e corridas pela preferência do eleitorado, com seus deputados eleitos, seus governadores e presidentes; os negócios, com todas as suas modalidades de apostas, incluindo as financeiras, notadamente nas movimentações do mercado, sempre enriquecedoras para alguns e drásticas para outros. Esses tipos de jogo tem como parâmetro a racionalidade permeando as formalizações de limites que permitam o desenrolar das partidas. Não é evidentemente o prazer de jogar que os sustenta. É mais importante o que se vai conseguir com eles.

Essa divisão didática e útil para pensar o jogo subjetivo foi criada por James P. Carse, mas a conhecemos lendo um interessante trabalho de Herman Parret (1997). Segundo este, “*Um jogo finito se joga com o propósito de ganhar, um jogo infinito com o propósito de continuar a jogar*” (PARRET, 1997, p. 19). O jogo “infinito”, conforme descrito anteriormente, está para além do tempo, trabalha com horizontes, que nunca são alcançados, pois são linhas e não localidades. Transcendem a finitude, o que os faz preponderantes para que o corpo aceite participar destes.

Se podemos falar de alguma logicidade nos jogos de cultura, não podemos falar de uma supremacia da Razão, pois esta é conclusiva, encerra o processo, remete à finitude e à essência. Mais uma vez, acompanhando Parret (idem), é melhor falar de estratégia coreográfica, já que o jogo da cultura seria algo como uma dança, e o jogador da cultura é o dançarino, possivelmente aquele mesmo ao qual Nietzsche (1977) se referiu como o além-do-homem, o “super-homem”. Para Parret (idem, p. 38) “*a estratégia difere categorialmente da norma, da regra e da restrição porquanto tem como objetivo o próprio funcionamento da norma, da regra ou da restrição*”. Ela age no interstício entre as partes do jogo social e remete às estratégias de raiz comunitária. Fala da identidade conforme moldada no mundo imaginário, na fantasia e, assim, tem uma radicalidade pronunciada no que diz respeito ao “vir-a-ser”. O jogador da cultura se realiza no mesmo momento em que joga, encontra o deleite de rearticular e reafirmar sua identidade precisamente no processo de jogar e não na conclusão desse processo. Trata-se, acima de tudo, de experiências estéticas através das quais um certo conhecimento tradicional se transmite e reproduz, eminentemente pela oralidade e por ritos que envolvem o corpo.

Já as relações sociais, que não são tão lúdicas por si sós, remetem mais à vida simbólica e estabelecem conexões rígidas e éticas entre suas atividades e o prazer. Geralmente prometem um prazer “seguro”, ou propõem que é preciso retardar a conquista do prazer para alcançar um prazer mais pleno, diríamos atraente me-

tafisticamente, como fez Platão com o seu jogo sofisticado. Sigmund Freud (1974a), um digno representante de seu século, compreendeu a necessidade de uma vinculação entre as pulsões e um objetivo alcançável socialmente, e formulou o conceito de “Processo Secundário” do funcionamento psíquico para designar a supremacia da civilização sobre os impulsos comumente ditos “animais”. Submeter-se à infinitude dos jogos da cultura, conforme descritos aqui, seria perder o controle, deixar de ser humano. No caso de Freud e seus contemporâneos, podemos dizer deixar de ser burguês. Talvez possamos dizer o mesmo dos cariocas que nutrem a mesma ojeriza obsessiva da pobreza, mas a contemporaneidade é um pouco mais complexa, e aparentemente mais restritiva. Os termos norte-americanos “*winner*” e “*loser*” (os *winner*s são os bem-sucedidos, os *losers* os que ficaram à margem, os que não obtiveram status, os que não se destacaram – como diz o termo: os que perderam) são emblemáticos dessa forma de jogar marcada pela competitividade.

Para tomar outra fonte de referência para o mesmo tema, vejamos a definição de Houaiss (*idem*), que admite dois vértices básicos para o termo “jogo”. A definição 1 se refere aos jogos “infinitos” e a 2 aos “finitos”:

1. designação genérica de certas atividades cuja natureza ou finalidade é recreativa; diversão, entretenimento; atividade espontânea das crianças; brincadeira.
2. essa atividade, submetida a regras que estabelecem quem vence e quem perde; (...) Contrato aleatório entre duas ou mais partes, pelo qual um dos parceiros ganha a soma ou a coisa arriscada, e os demais perdem.

Roberto da Matta (1983, p. 48) também difere, por seu turno, cultura e sociedade. Para ele, cultura remete a uma “*tradição viva, conscientemente elaborada que passe de geração para geração, que permita individualizar ou tornar singular e única uma dada comunidade relativamente às outras (constituídas de pessoas da*

mesma espécie”). Já sociedade é entendida como uma “*totalidade ordenada de indivíduos que atuam como coletividade*.” Ferdinand Tönnies (1947, p. 19) estabeleceu parâmetros bem semelhantes quando tratou da distinção entre sociedade e comunidade. Para ele, “*Toda vida de conjunto, íntima, interior y exclusiva, deberá ser entendida, a nuestro parecer, como vida en comunidad*”. Os laços comunitários seriam originários das relações familiares, estendendo-se sequencialmente para a vizinhança e a amizade, um sentimento fundado na simpatia que independe das relações anteriores, mas certamente está contaminada por elas. Nessas relações há um acolhimento mútuo, um consenso e, como lembra Tönnies (idem, p. 43),

Vida comunal es posesión y goce mutuos, y es posesión y goce de bienes comunes. La voluntad de poseer y gozar es voluntad de proteger y defender. Bienes comunes e males comunes; amigos comunes y enemigos comunes. Males y enemigos no son objeto de posesión y goce; no son objeto de la voluntad positiva sino de la negativa, de la indignación y del odio, es decir de la voluntad común de aniquilamiento. Los objetos del deseo, de la apetencia, no son lo hostil, sino que se encuentran en la posesión y goce ideados, aun cuando su obtención esté supeditada a una actividad hostil. Posesión es, en sí y de por sí, voluntad de conservación (...).

Já no que se refere à sociedade, não há consenso, muito menos proteção e defesa, muito embora haja discursos para efetivar essas sensações. Os laços societários são marcados pelo conflito interno, pela competitividade:

La teoría de la sociedad construye un círculo de hombres que, como en la comunidad, conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados, y mientras en la comunidad

permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones. Por consiguiente, no tienen lugar en ella actividades que puedan deducirse *a priori* y de modo necesario de una unidad existente, y que, en consecuencia, también en cuanto se operan por medio del individuo, expresen en él la voluntad y espíritu de esta unidad, o sea que tanto se llevan a cabo para él mismo como para los que con él están unidos. Todo lo contrario: en ella cada cual está para sí solo, y en estado de tensión contra todos los demás. Las esferas de su actividad y de su poder están rigurosamente delimitadas, de suerte que cada cual rechaza contactos e intromisiones de los demás, considerándolos como actos de hostilidad. Esta actitud negativa es la relación normal e siempre fundamental entre estos sujetos de poder, y caracteriza a la sociedad en estado de equilibrio (TÖNNIES, *idem*, p. 65).

Todas essas diferenciações são didáticas e não representam imagens perfeitas do real, porém são representações bastante profícuas para que pensemos de modo mais dinâmico a subjetividade ocidental. Há relações inevitáveis entre esses dois tópicos e, se por um lado podemos afirmar que nem sempre é fácil operar essa distinção na contemporaneidade, por outro, os limites entre uma e outra podem muitas vezes ser absolutamente fictícios. Tomemos a Razão e a Fé, abordadas anteriormente. Poderíamos tentar distinguir o posicionamento subjetivo de uma e outra discernindo a Razão como um padrão societário e a Fé como uma referência comunitária ou cultural. Não estaríamos errados ao fazer isso. Poderíamos corresponder as relações políticas que levaram Platão e seus aristocratas à vitória sobre os sofistas estreitamente a um “jogo de sociedade” e estabelecer as relações pautadas pela comunhão religiosa¹³ como uma “ligação” afetiva posta para “re-

¹³ Para Houaiss (*ibidem*), o elemento de composição “religi-“ está relacio-

ligar” uma pessoa ou grupo a pessoas, grupos ou mesmo idéias não mais presentes, num autêntico espírito comunitário, um “jogo infinito”. No entanto, as coisas não são tão simples quanto parecem.

O “jogo finito” traz em si a infinitude e o “infinito” corresponde a uma inequívoca finitude. Nenhum desses jogos sobrevive sem estar situado de alguma forma no universo do outro. As relações de trabalho da modernidade burguesa, por exemplo, não podem esgotar seu sentido em si, pois se assim fosse ninguém encontraria sentido em trabalhar. É preciso que o “jogo finito” traga ao menos a promessa da infinitude para ser aceito e praticado. O desenvolvimento de habilidades no mundo laboral tem seus vínculos comunitários, e a transmissão de informações de pai para filho, nos trabalhos tradicionais como a agricultura e o artesanato

nado a: “*antepositivo, do lat. **religĭo, ónis** (reiligĭo nos poetas dactílicos) 'religião, culto prestado aos deuses, prática religiosa; escrúpulo religioso, receio religioso, sentimento religioso, superstição; santidade, caráter sagrado; objeto de um culto, objeto sagrado; uma divindade, um oráculo; profanação, sacrilégio, impiedade; lealdade, consciência, exato cumprimento do dever, pontualidade; cuidado minucioso, escrúpulo excessivo'; us. em todas as épocas; "o prefixo é re-, red- (cf. **reliquiae, reliquiae**)", dizem Ernout e Meillet, "mas o segundo elemento é obscuro. Os latinos ligam-no a **relegere** (...), etimologia defendida por Cícero (...). Outros autores [Lactâncio e Sérvio] associam **religĭo** a **religāre**: seria propriamente 'o fato de se ligar com relação aos deuses', simbolizado pela utilização das uittae ['fitas para enfeitar as vítimas ou ornar os altares'] e dos **stémata** no culto. Alega-se em favor desse sentido a imagem de Lucrécio, 1, 931: **religionum nodis animum exsoluere**; (...). O sentido seria portanto: 'obrigação assumida para com a divindade; vínculo ou escrúpulo religioso' (cf. **mihi religio est** 'tenho o escrúpulo de'); depois 'culto prestado aos deuses, religião'."; der. latinos: **religiósus**, a, um 'religioso, piedoso; consagrado pela religião, santo, sagrado; supersticioso; escrupuloso, consciencioso; proibido pela religião, ímpio, sacrílego', lat. imp. **religiositas, átis** 'religiosidade, piedade', lat. imp. **irreligiósus**, a, um 'ímpio, irreligioso', **irreligiositas, átis** 'impiedade' (linguagem da Igreja), lat. imp. **irreligĭo, ónis**; a cognação port. desenvolve-se desde as orig. do idioma: correligionário, correligionarismo, correligionarista, correligionarístico, correligiosismo, correligiosista, correligiosístico; irreligião, irreligiosidade, irreligiosismo, irreligioso; religião, religiomania, religiomaníaco, religiômano, religionário, religiosa, religiosidade, religioso, religiúncula.”*

são exemplos históricos dessa vinculação. Toda tarefa laborativa tem um quê de cultural, de infinitude, na medida em que se postula e se informa como um modo de vida peculiar, aconchegando seus membros numa vivência que ultrapassa a finitude das relações econômicas. São as tradições de cada ofício que mantêm o sentido subjetivo mais fundamental deste. O que tem que existir, e nesse ponto retornamos à definição precisa dos “jogos finitos”, é a hegemonia do social sobre o cultural. Um jornalista contemporâneo, por exemplo, pertence a uma “comunidade” de iguais que nutre os mesmos princípios e uma identidade compartilhada em cultos como o da escrita, ou de um certo modo de escrita. Tal comunidade tem sua religiosidade, como o culto a ídolos mortos que representam referências para seus membros, como Nelson Rodrigues e seu irmão Mário Filho no jornalismo esportivo; Carlos Castelo Branco e Paulo Francis, no jornalismo político; ou Ibrahim Sued e Zuzu Angel, no “colunismo social”. No entanto, tudo isso em si não significa muito se não houver empresas jornalísticas para empregar esses profissionais e lhes permitir a atualização perene dessa tradição, dessa vivência comunitária. Isso significa também que pode haver “bailarinos” no mundo societário, pessoas que manipulam as rígidas regras da finitude para dar asas à infinitude. E é preciso lembrar que o desenvolvimento das “intervenções organizacionais” correspondem a uma iniciativa de incorporar o jogo cultural ao árido mundo do trabalho.

Adam Smith (1979; 2002) propunha que o jogo econômico devia ser contínuo para redundar em ganhos para todos e que o maior sentido do jogo seria a participação comunitária, a articulação entre seus membros no objetivo comum de ganhos. Esse discurso, muito embora seja eminentemente político, traz consigo a projeção de uma idealização comunitária e, se percebermos com Karl Polanyi (2002) como a Europa se unificou sob o jogo finito da economia durante o século XIX, podemos entender que estava ali também presente uma certa infinitização do “velho continente”. Porém, o que estava por trás disso eram objetivos tão finitos como o velho e pérfido lucro na exploração do trabalhador

pelo proprietário dos meios de produção. Nem sempre o que se diz é o que se quer dizer realmente.

No plano da cultura, da comunidade, podemos perceber que também há interseções importantes. O religioso cristão está vinculado a uma instituição secular, bastante comprometida com os jogos societários, a Igreja, no caso do catolicismo, ou o dito Templo, no caso evangélico. Junto ao culto dos antepassados, Cristo, por exemplo, o fiel tem acesso a uma organização que lhe representa não somente na ligação com o transcendente, como também na vida social. As diversas “igrejas” evangélicas são o maior exemplo dessa apropriação do comunitário pelo societário e se constituem cada vez mais num eficaz instrumento de poder social para seus membros, ou para parte deles. A arte e as manifestações artísticas têm, do mesmo modo, seu “mercado” e seus empresários e se inserem no mundo econômico. A família, núcleo do comunitarismo, tem seus vínculos sociais e é costume um homem e uma mulher se unir pelo matrimônio num cartório, ato que os faz não mais parceiros, mas sócios de uma empresa informal chamada “casal”. No entanto, é preciso que o prazer da convivência seja maior do que a obrigação de manter a empresa, ao menos na contemporaneidade, senão é possível que tudo tenha fim. O artista precisa, por sua vez, encontrar prazer maior exatamente no ato de produzir algo do que no de ganhar dinheiro com sua produção. Se isso não ocorrer, provavelmente se transformará num repetidor de fórmulas prontas, como os grupos de rock ou pagode midiáticos, esquecidos geralmente após o segundo disco lançado. O religioso encontra mais prazer na vivência hierática do que no poder social de sua igreja, ou é um proxeneta da própria fé ou da alheia.

A força da lógica “finita”, no entanto, tem invadido o território “infinito” com particular incisividade. Cada vez mais parece que o comunitário, que se caracteriza por jogar apenas para si, voltado mesmo para o próprio umbigo, tem sido capturado pela ética dos “jogos finitos” exatamente nos seus dotes estéticos, e funcionado para reforçá-la e fundamentá-la. Isso pode parecer

um contra-senso num momento em que estudos como os Estudos Culturais têm atribuído à cultura uma hegemonia sobre as rígidas relações pautadas pelo poder social. Ora, a vivência cultural é efetivamente fundamental na articulação dos poderes entre pessoas e grupos, mas a sociedade na qual estão ocorrendo essas articulações tende a imantar tudo o que ocorre dentro dela para um discurso estrito e redutor, o econômico e este, percebamos isso com clareza, está a serviço do poder político – não entendido exatamente como partidário ou estatal, mas como poder de influência e mando de pessoas ou grupos sobre a coletividade. Se isso é assim, o cultural passa a ser oprimido – ou continua a sê-lo – muito embora salte aos olhos simuladamente como hegemônico. Não deveríamos falar de cultura nesse caso, mas de uma “culturologia”, ou de uma cultura capturada pelas teias socioeconômicas, o que nada tem a ver com o que definimos como cultural. Com a licença de estudiosos sérios como Stuart Hall (1998; 2003), compreendemos que na sociedade em que vivemos a hegemonia não é cultural, mas sim política e é a esta que precisamos nos referenciar por todo o tempo se quisermos produzir algum efeito no campo da cultura.

O econômico, enquanto discurso a serviço do político, abarcou de tal forma todas as relações, inclusive as comunitárias, que praticamente relegou estas ao ínfimo do familiar nuclear, do pequeno grupamento centrado no casal, com seus filhos e agregados eventuais. O comunitário, conforme descrito acima, praticamente não existe entre as classes médias urbanas, e, se subsistiu durante algum tempo entre os mais pobres, que sempre alijados do jogo econômico sobreviviam pela posse mútua de problemas e soluções, paulatinamente desaparece, como indica a economicização das relações contida na prática do Comando Vermelho, organização criminosa carioca voltada inicialmente para a “comunidade carcerária” e, paulatinamente, transformada numa empresa de arrecadação de recursos não mais simplesmente para dar apoio aos “companheiros presos”, mas para novas ações criminosas, cada vez mais lucrativas e audazes.

2.2.1 A ilusória captura da ética pela estética

Raquel Paiva é outra autora que opõe conceitualmente a comunidade à sociedade, onde a hegemonia é a do *Homo oeconomicus* dos jogos finitos, e declara, logo na abertura de seu livro “O Espírito Comum”, tomando partido pela necessidade de reduzir o espaço desmedido que o jogo econômico conseguiu em nossa sociedade: “*Este nosso trabalho é, antes de mais nada, uma indagação sobre as possibilidades de resposta da sociedade civil – o “Espírito Comum” de que fala o título – à voracidade economicista das elites contemporâneas*” (PAIVA, 1998, p. 11). Trata-se de uma postura ética que leva em consideração a necessidade de atenção às demandas comunitárias onde a comunhão se dá em torno de princípios e normas comuns e adequadas para o que se compreende ser melhor para o grupo. A autora, ao propor a democratização da comunicação através do acesso ativo das comunidades à circulação de informações, propõe também que essa democratização viabilize um novo *ethos*, uma conjuntura que dê acesso aos valores comunitários, em oposição aos societários, marcados pela jogatina financeira e pela opressão econômica bem exposta por Viviane Forrester (1997).

Com relação à apropriação estética dos valores comunitários por parte das elites – também abordada por Bauman (2003) – Paiva aponta para uma idealização desses valores como viabilizadores de um resgate de um certo paraíso perdido. Esse movimento corresponderia a uma necessidade das pessoas envolvidas no jogo societário economicista, em que as regras competitivas conduzem a uma depauperação das relações humanas, que passam a se resumir no interesse e na luta constante de todos contra todos. Essa necessidade seria a de uma identificação com valores fundados na segurança das relações afetivas, expulsas da sociedade desde a idealização da República platônica. A referência a esse “paraíso perdido” torna-se um fator de agregação para os participantes dos jogos de sociedade, sendo o território imaginário onde esses jogadores poderiam encontrar o aconchego do regaço

comunitário. Como todo paraíso perdido, no entanto, é inalcançável e serve bem ao interesse do jogo econômico: ele simula a vinculação comunitária na virtualidade da cultura midiática, na qual a vicariedade das imagens acaba por substituir a experiência, e as relações afetivas são encenadas de forma atraente por permitirem vivências afetivas – ainda que vicárias – e controláveis pelo sujeito. No entanto, essa virtualidade é, como não poderia deixar de ser, incompleta e potencialmente insatisfatória na medida em que apenas encena relações afetivas, não as incentivando no mundo “real”, onde, como já afirmamos, imperam as relações competitivas.

O Estado Nação havia, até bem poucas décadas, funcionado como uma projeção desse mundo ideativo que traz em si uma especularização do comunitário. Platão não pretendia outra coisa com a sua “República”, e também foi esse mesmo objetivo que levou Smith (2002) e Jeremy Bentham (1979) a propor o estabelecimento de uma sociedade pautada na vigilância mútua, na disciplina congênita dos laços sociais idealizados por esses pensadores dos jogos “finitos”. Estes, como já vimos anteriormente, trazem em si uma promessa de continuidade, uma infinitude virtual substitutiva da infinitude sensível e intuitiva do comunitário. Na contemporaneidade, a exacerbação neoliberal tomando a potencialidade do consumo como expressão de cidadania – reconhecida por Néstor García Canclini (1997) – faz aderir a subjetividade ao jogo econômico como insumo, ou seja, como elemento fundamental da produção de mercadorias e de sentidos para essas mercadorias. Sobre um tabuleiro no qual as forças sociais são unificadas pela divindade do mercado econômico, as relações se pautam pela belicosidade do “jogo finito”, travestidas sob um manto de integração cultural estética: captura-se o sentido das manifestações culturais a partir de sua manifestação estética, escamoteando os conteúdos éticos hegemônicos, e põe-se o resultado nas vitrines dos grandes *shopping centers* em que se transformam as cidades.

As pessoas aderentes a essa lógica de existência vicária teriam a tendência a procurar desesperadamente pela essência que une

os indivíduos nas manifestações midiáticas, na busca de recuperar um sentido para a vida, geralmente conseguido no seio de relações pautadas pela experiência compartilhada. Como a comunicação de massa se dá a partir de um emissor único que alcança múltiplos receptores, a massificação levaria a uma depauperação da experiência em prol da profissão de fé na simulação dessa mesma experiência. Passivos, os participantes desse mundo virtualizado encontram-se presos aos ditames do emissor, mesmo quando tentam escapar dessa ditadura, encenando escolhas. Como estas escolhas são condicionadas às imagens identitárias produzidas na emissão midiática, praticamente não existem, ou limitadas às regras do discurso econômico.

A estetização midiática, compreendida nos termos acima, é uma representação formulada por um *ethos*, onde a vicariedade é a tônica. Isso quer dizer que para se comunicar com maior abrangência, incluindo mesmo uma via de acesso às periferias do mundo econômico, o jogo social hegemônico engendra uma apropriação dos valores destas, projetando uma realidade virtual na qual todos têm, em tese, espaço de manifestação, mas onde, na verdade, somente alguns eleitos conseguem proveito – os “winners”. Desse modo, opera-se um jogo onde a ambigüidade impera, na medida em que o popular é esvaziado dos conteúdos que lhe fizeram ser o que “é” para, sendo o que “não é”, conseguir “ser” no espaço societário. Assim, por exemplo, o samba vira o pagode que os apresentadores dos programas das tardes de sábados e domingos exibem, a ginga do malandro é copiada pelos “playboys”, junto com roupas e músicas como o funk, e as religiões africanas resumem-se aos jogadores de búzios das previsões de fim de ano. O carnaval carioca se transforma numa festa midiática e tem seu centro no desfile das escolas de samba; nas ruas, quase não se nota a festa. A estetização controlada dos meios de comunicação se funde com a ética, cumprindo para as elites econômicas e culturais a importante missão de moldar o mundo à sua imagem e semelhança, reassegurando o poder dessas elites, que sempre viram nas manifestações populares nada mais do

que o bizarro, o prosaico e o folclórico – e elas passam a ser, no mundo midiático, exatamente isso, capturadas pela lógica dos “jogos finitos”, como afirma Parret (*idem*, p. 18):

“A principal ontologia da comunidade humana, aquela que é endossada pelo paradigma dominante, reconstrói o ser-em-comunidade como um sistema de interações e de transações submetidas às regras da racionalidade econômica e, conseqüentemente, reconstrói a comunidade como fonte e alvo de jogos estratégicos finitos”.

Estetizados, manequinizados, com formato exportação, as manifestações comunitárias perdem o sentido, deixam de ter raízes, passam a servir apenas para enriquecer empresários e demais jogadores dos jogos econômicos.

Bauman é outro autor que se refere à diferenciação entre sociedade e comunidade, focando, como já fizera Paiva (*idem*), sua atenção no significado desta como uma referência do aconchego e segurança perdida no processo de social de industrialização. Ele descreve assim o processo de captura das comunidades para o jogo econômico, transformando seus componentes em “massa”:

Para que se adaptassem aos novos trajes, os futuros trabalhadores tinham que ser antes transformados numa ‘massa’: despídos da antiga roupagem dos hábitos comunitariamente sustentados. A guerra contra a comunidade foi declarada em nome da libertação do indivíduo da inércia da massa. Mas o verdadeiro resultado – ainda que não dito – dessa guerra foi o oposto do objetivo declarado: a destruição dos poderes de fixar padrões e papéis da comunidade de tal forma que as unidades humanas privadas de sua individualidade pudessem ser condensadas na massa trabalhadora.

A ‘preguiça’ inata das ‘massas’ não passou de uma (débil) desculpa. (...) a ‘ética do trabalho’ do início da era industrial foi uma tentativa desesperada de reconstituir, no ambiente frio e impessoal da fábrica, através do regime de comando, vigilância e punição, a mesma habilidade no trabalho que na densa rede de interação comunitária era alcançada de modo ‘natural’ pelos artesãos e outros trabalhadores (*BAUMAN, idem, p. 30/31*).

O processo mudou de estratégia. A coerção não é mais direta e autoritária, ao menos nos grandes centros urbanos. A lógica permanece a mesma, mas o modo de ação transformou-se na sedução da inclusão no “jogo finito” da economia, o jogo cuja competitividade continua sendo excludente e mediocrizante. A fluidez líquida do processo incorpora ao seu núcleo aglutinador – como parece ser uma constante na habilidosa estratégia do capital em trazer para si as mais diversas manifestações, mesmo as contrárias ao sentido do jogo capitalista – tudo o que pode: da contracultura aos batuques do samba, tudo se transforma em fichas para apostas no pano verde onde se disputa a vitória econômica: o acúmulo de capital. Nada pode ficar de fora, e quando o faz é porque precisa ser reprimido para se tornar marginal e, assim, encontrar o seu próprio público. Isso inclui as drogas ilícitas, por exemplo, que se constituem num elemento inegável de inserção na economia capitalista entre as classes populares – os mercados negros, afinal, sempre tiveram o seu espaço no jogo econômico –, fazendo circular dinheiro entre os negociantes desse produto – os chamados traficantes, seus vapores e olheiros –, fomentando quadrilhas mas, ao que tudo indica, enriquecendo gente que não mora nas favelas e periferias.

Com relação aos sonhos das classes médias, Bauman (*idem*) acerta ao identificar a contradição presente na sedutora idealização da comunidade operada no seio da sociedade econômica comparando-a ao mito de Tântalo, aquele que, incapacitado de

beber água, padecia de terrível sede no meio de um rio. Essa metáfora serve para designar a fantasia do retorno impossível a um meio comunitário inalcançável, projetado imaginariamente como um reino de paz, aconchego e segurança, pois somente existente na memória e na fantasia – mais nesta do que naquela. No entanto, o poder de captura econômico está exatamente aí, na promessa da tensão como “tesão” constante, na projeção do fim da tensão pelo acirramento desta, no reconhecimento da emoção para aplacá-la e protegê-la de seus próprios exageros.

Bauman lança mão da oposição entre segurança e liberdade, deixando claro que a existência dessa projeção imaginária vem de encontro ao preço pago pelos membros das sociedades contemporâneas pela liberdade prometida pelo cassino econômico: a insegurança com relação à própria identidade. Isso nos faz compreender melhor a obsessividade com a qual o tema “segurança” é tratado nas grandes cidades: não se fala necessariamente da insegurança relativa à violência, aos assaltos, seqüestros e outros atos criminosos; fala-se, principalmente, da insegurança como um vazio de sentido e de significados, quando tudo se resume ao econômico e ao consumo, em um momento de hipertrofia do ético travestido no estético, ou poderíamos também dizer, da essência travestida de existência. A sensação de vazio ético parece ser estratégica na medida em que viabiliza uma prótese estética que, no fim das contas, tem a função de reforçar alguns conteúdos da ética comercial. Enquanto julga consumir imagens, o vicário leitor de jornais ou espectador de tv está, mais propriamente, sendo instruído sobre os princípios éticos que deve adotar em sua vida cotidiana, desde a intimidade até as relações sociais, se é que haja ainda alguma diferenciação entre isso. No entanto, os vínculos manifestos, explícitos, são postos no campo estético como uma estratégia de controle que abarca não mais os conceitos com os quais a ideologia trabalhava, mas – como afirma Guattari (1999, p. 16):

A meu ver, essa grande fábrica, essa grande máquina capitalística produz inclusive aquilo que acon-

tece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiamos, quando nos apaixonamos e assim por diante. Em todo caso, ela pretende garantir uma função hegemônica em todos esses campos.

– em todos os campos da existência. A sociedade da disciplina se aperfeiçoou ao máximo e se tornou absolutamente controladora, desviando sua atenção da produção de bens objetivos para a produção de bens subjetivos que, no entanto, continuam a carregar a essencialidade das relações pautadas no econômico.

A estetização midiática passa a ser um fenômeno tão proeminente na subjetividade contemporânea que marca de forma indelével as identidades e produz uma nova realidade onde a relação vicária substitui a experiência. Trata-se de um fenômeno motivado pela rearticulação das referências sociais em termos de imagens, gerando aquilo que Baudrillard (1991) chama apropriadamente de hiper-realidade, a simulação virtual do mundo social, transpassado pelo simulacro dos sentimentos identitários presentes nas mensagens midiáticas de um “mundo paralelo”. Trata-se de um mundo ideativo tão influente sobre a mundanidade que já se tornou uma espécie de lei a máxima de que o que existe é o que acontece na mídia – um ditame tão importante quanto a lei física da gravidade: esta servindo para estruturar o meio físico e aquela para estruturar a metafísica da Cultura das Mídias da qual nos falou Lucia Santaella (1996). Retomando Bauman (idem, p. 63), podemos perceber que:

Graças à imensa capacidade advinda da tecnologia eletrônica, podem ser criados espetáculos que oferecem uma oportunidade de participação e um foco compartilhado de atenção a uma multidão indeterminada de espectadores fisicamente remotos. Devido à massividade mesma da audiência e à intensidade da atenção, o indivíduo se acha plena e verdadeiramente ‘na presença de uma força que é superior a ele e diante da qual ele se curva’; realiza-se a condição posta

por Durkheim para a capacidade tranqüilizadora de orientação moral dada e imposta pela sociedade. A orientação opera nestes dias mais pela estética do que pela ética.

A estetização, como já afirmamos, substitui em boa medida os apetrechos éticos que formavam a consciência nos tempos da modernidade, sem que, no entanto, estes deixem de existir, muito pelo contrário. O que muda, reafirmamos, é a estratégia, mas o jogo continua “finito” como sempre.

A passagem do indivíduo intro-dirigido para o alter-dirigido, nos termos propostos por David Riesman (1971) em um interessante trabalho escrito ainda nos anos 50, se dá pela substituição de algumas referências emblemáticas de importância na formação da identidade. Os “formadores de opinião” não são mais os líderes carismáticos que discursavam “ao vivo e a cores”, diante de platéias em comícios, manifestações ou pregações, muito embora estes sempre subsistam em setores da vida comunitária. Os novos líderes são, como refere muito apropriadamente Bauman (idem), as celebridades televisivas. É em torno delas, em suas “ficções ficcionais” como as novelas ou em suas “vidas ficcionais” nas revistas ou nos programas televisivos dedicados a elas. São pessoas que se elevaram ao Olimpo da veiculação ostensiva e ganham, assim o status de representantes de um modo de ser, com o respeito à diversidade cultural encenado de várias formas. Desse modo, há espaço para todos os gostos: dos românticos – com seu naipe de opções entre os artistas que trabalham para esse *target* – aos hip-hopppers – onde figuras como Xis, Thaide e MV Bill conseguem espaço mais estético do que ético, muito embora tentem o oposto –, passando por caipiras-cowboys simplórios – como o vencedor de um dos Big Brothers – e homossexuais – que também contam com um bom número de opções identitárias no mundo das celebridades. O que vale, partindo dessas figuras emblemáticas da estetização social, não é tanto o que dizem, mas como dizem; que expressões gestuais usam, que roupas vestem, que dialetos falam.

O poder centrípeto da comunicação em sua exuberância estética consegue unir todas as diferenças numa só unidade semântica.

Muniz Sodré percebe a prevalência da estética no espaço público, corporificada na midiaticização. Segundo ele, esse movimento configura uma

tendência à substituição do discurso objetivista, argumentativo e racionalista, compatível com a imprensa clássica, pela narratividade (na forma de ‘casos’) emocionalista da midiaticização, o que significa trocar a opinião arraçoada pela percepção esteticista da performance (SODRÉ, 2002, p. 41).

Longe de aparentar uma integração entre os jogos de sociedade e de cultura, o autor percebe com argúcia que o que acontece é a apropriação destes pela articulação discursiva daqueles, com um objetivo muito específico e claro: engendrar um *bios* pautado pela predominância, nos meios de comunicação, da lógica mercadológica do capitalismo. Segundo ele,

O bios midiático implica de fato uma refiguração imaginosa da vida tradicional pela ‘narrativa’ do mercado capitalista. Frente a ele, é possível pensar no saber comunicacional como uma redescrção da realidade tradicional pelo pensamento que incorpore a nova ordem tecnológica, mas refigurando a experiência do indivíduo em seu relacionamento com o mundo virtual, experimentando por sua vez uma crítica da existência e buscando um sentido ético-político para o empenho ativo de reorganização do nosso estar-no-mundo (SODRÉ, 2002, p. 255).

A tentativa de reorganização do “estar-no-mundo”, podemos interpretar, age no sentido de uma simulação de ampliação do campo perceptual pelo bombardeio de imagens e sons no cotidiano. No entanto, o que se faz na realidade é estreitar esse campo,

ação que corresponde a uma tentativa de resumir a experiência a uma unidade semântica, como dissemos acima. Essa unidade remete-se, conforme Muniz Sodré sugere, a uma racionalidade, a do capital. Como o jogo capitalista exclui qualquer potencialidade organizativa no estilo comunitário – que acaba por agir contra a lógica do sistema – a absorção dos conteúdos da cultura não é tão confiável quanto a certeza da destruição destes no processo de consumo.

Bauman (idem) toca nesse tema quando descreve as “comunidades estéticas”, fruto da tendência, já citada anteriormente, a buscar uma recuperação da vivência comunitária numa tentativa tantálica de recuperar o que está perdido. Em vez de interagir numa ordenação comunitária – com o compromisso com seus pares não apenas nos prazeres, mas também nos dissabores –, aqueles que buscam essa nova modalidade de interação¹⁴ acabam aprisionados no simulacro comunitário, na captura estética dos traços comunitários, numa espécie de estereotipia do comunitarismo, que não faz mais do que repetir as velhas fórmulas de reforço da lógica de acumulação de capital. Acabam sendo reproduções mal feitas da interação comunitária que exige participação não apenas nos interesses em temas específicos – como esportes ou algum hobby – mas na vivência cotidiana, incluindo os dissabores da convivência, o que se configura intolerável para os membros da comunidade estética, que prezam a cima de tudo a liberdade da desvinculação emocional concreta – nas regras desse jogo, apenas as vinculações virtuais, imaginárias, são bem vindas. As demandas identitárias acabam ancorando na mesmice das mensagens midiáticas, na comunitarização via tela televisiva, na participação da comunidade virtual dividida entre celebridades – os *winner*s – e os cultores das celebridades – os *loser*s, que, no entanto, continuam jogando um outro tipo de jogo sem fim, o de

¹⁴ Cujos grupos de interesse de internautas constituem um bom exemplo, assim como as tribos de que nos fala Maffesoli (1998), ou como os grupos que se reúnem para alguma atividade e depois se dissolvem.

Sísifo: parecem precisar compulsivamente da vicariedade, quem sabe para escapar do “deserto do real”.

2.2.2 O comunitário é o que nos faz humanos: a exaltação da brasilidade por Nelson Rodrigues

Para ilustrar o *ethos* comunitário e suas articulações discursivas, vamos recorrer a um texto muito bem escrito sobre uma partida de futebol. Na edição especial da revista Fatos e Fotos de junho de 1962, Nelson Rodrigues publicava um texto intitulado “O Escrete de Loucos”, tendo como tema a partida final da Copa do Mundial de Futebol realizado no Chile. No dia 17 daquele mês, em Santiago, o Brasil, após uma vitória sobre a seleção da – hoje extinta – Tchecoslováquia por 3 a 1, conquistava o bicampeonato mundial.

Uma partida de futebol, como sabemos, está incluída no rol dos jogos finitos, pois tem um tempo regulamentar e um resultado final, há um vencedor e um vencido. Está, além disso, principalmente nestes últimos anos, cada vez mais incluída no jogo econômico, como praticamente tudo na sociedade contemporânea. É, assim, um negócio como qualquer outro, com jogadores milionários, dirigentes que chegam a postos magnos na política – como o primeiro-ministro Berlusconi, na Itália, e, em grau mais modesto, como o ex-deputado Eurico Miranda, no Rio de Janeiro –, e cada partida envolve interesses marcados pelo culto da competitividade e da busca do lucro, como uma boa oportunidade de negócio.

No entanto, Nelson Rodrigues, apesar de estar comentando um jogo vitorioso para a seleção brasileira de futebol, parecia nitidamente mais ocupado em apontar para o virtuosismo dos jogadores atribuindo um inegável sentido cultural àquela vitória. Esse virtuosismo estava, naquele momento, para Nelson, ligado a valores culturais, comunitários, enaltecendo o modo de ser brasileiro, da “comunidade” brasileira. Se muitas vezes o escritor tratou a seleção brasileira de futebol como “A pátria em chuteiras”,

trazendo uma imagem típica do Estado Nação, como se os jogadores fossem soldados a serviço do país numa espécie de guerra, nesse texto o principal foco está no fato de que, para Nelson Rodrigues, o brasileiro seria “uma nova experiência humana”.

Esse texto, apesar de comemorar uma vitória bastante definida, a de uma importante partida de futebol, lança luz sobre como os jogos infinitos personificam-se na exaltação do inusitado, do esforço por transcender os finitos espaços de conquista limitados pela vitória. Esta, apesar de ter sido do time que marcou mais gols naquele “*match*”, está lançada para além desse acontecimento pontual e, afinal, insignificante sob o ponto de vista cultural. A vitória apresentada por Nelson Rodrigues é a da arte de pertencer a uma comunidade, de criar soluções para suplantar dificuldades e cujo sentido mais contundente está no fato de que representa uma celebração do amplo jogo da vida. O futebol é apenas um tema, apaixonante para o autor, e o que ele visa não é apenas mostrar como o futebol, praticado com virtuosismo, transcende o resultado. Ele parece querer nos dizer que para além da partida e do próprio jogo futebolístico há um outro, que perpassa todas as atividades finitas e está marcado pela infinitude: o jogo da manifestação cultural, o do desenvolvimento de um modo de ser comunitário, pautado pela criatividade e pela afetividade em relação a um posicionamento no mundo.

Logo no primeiro parágrafo, Nelson nos põe em contato com o tema inefável da vitória como algo maior do que o resultado, remetido à “molecagem”, à brincadeira:

Amigos, a bola foi atirada ao fogo como uma Joana d’Arc. Garrincha apanha e dispara. Já em plena corrida, vai driblando o inimigo. São cortes límpidos, exatos, fatais. E, de repente, estaca. Soa o riso da multidão – riso aberto, escancarado, quase ginecológico. Há, em torno do Mané, um marulho de tchecos. Novamente, ele começa a cortar um, outro, mais outro. Iluminado de molecagem, Garrincha tem nos pés uma bola encantada, ou melhor, uma bola amestrada.

O adversário pára também. O Mané com quarenta graus de febre prende ainda o couro.

Garrincha não parece apenas representante de um time que vence uma partida e que, segundo se compreende sob um ponto de vista racional – tão caro aos jogos de sociedade –, deve cuidar para que o adversário não jogue, praticando um jogo estudado e comedido. Seria temerário demais reduzir a atitude do “Mané” a uma estratégia para prender o jogo. Ele parece querer mais: quer celebrar o jogo que transcende o resultado, quer jogar, quer brincar. E é o encanto da brincadeira, para Nelson, que sela a vitória do “escrete”. É a celebração da brincadeira que faz o “feio e torto” brasileiro impor sua beleza aos róseos europeus:

A partida está no fim. O juiz russo espia o relógio. E o Brasil não precisa vencer um vencido. A Tchecoslováquia está derrotada, de alto a baixo, da cabeça aos sapatos. Mas Garrincha levou até a última gota o seu olé solitário e formidável. Para o adversário, pior e mais humilhante do que a derrota, é a batalha desigual de um só contra onze. A derrota deixa de ser sóbria, severa, dura como um claustro. Garrincha ateava gargalhadas por todo o estádio. E, então, os tchecos não perseguiam mais a bola. Na sua desesperadora impotência, estão quietos. Tão imóveis que pareciam empalhados.

Garrincha também não se mexe. É de arrepiar a cena. De um lado, uns quatro ou cinco europeus, de pele rósea como nádega de anjo; de outro lado, feio e torto, o Mané. Por fim, o marcador do brasileiro, como única reação, põe as mãos nos quadris como uma briosa lavadeira. O juiz não precisava apitar. O jogo acabava ali. Garrincha arrasara a Tchecoslováquia, não deixando pedra sobre pedra.

Essa celebração é fundamental porque está inserida como algo para além do resultado. É a alegria do dançarino, a estratégia que

não se apega aos limites marmóreos do jogo, que os manipula e suplanta, fazendo com que não pareçam mais do que insignificantes detalhes. Como afirma Parret (idem, p. 50):

A sugestão é antes que, além da finitude dos jogos de sociedade, existe a racionalidade estratégica do jogador do infinito. As estratégias do jogador do infinito não podem ser recuperadas pelo modelo econômico, que reduz o ser-em-comunidade a um ser-juntos dentro da sociedade. É assim que o jogador do infinito não é de fato um calculador nem um combatente pela vitória. O jogador do infinito é muito mais como um dançarino.

O que Nelson Rodrigues parece querer dizer no seu texto é que Garrincha é um representante de uma “comunidade” brasileira, não da sociedade brasileira, que, através de suas elites econômicas e administrativas, parece sempre valorizar o modelo idealizado da sociedade europeia, registrado solenemente no dito positivista presente no pavilhão nacional: “Ordem e Progresso”. A “comunidade” brasileira, aquela forjada no dia-a-dia das inevitáveis dificuldades a serem vencidas pelos que não contam com subsídios estatais para tocar seus negócios – nem sequer tendo o direito de possuir negócios –, parecia, para Nelson, encontrar em Garrincha, naquele momento mágico, o seu mais fiel representante¹⁵. Aqueles que, embora aparentemente sempre com motivos para mais chorar do que rir, encontram sempre espaço para brincar, desprezando a lógica elitista que reza ser a vida coisa muito séria.

¹⁵ Este trecho do texto “Uma barata seca de 250 milhões”, de Nelson Rodrigues, publicado na revista Manchete, em 1/12/1962, é emblemático acerca da percepção que o autor tinha sobre o brio do brasileiro: “Amigos, a única miséria orgulhosa é a brasileira. Apanhem um pau-de-arara, ou melhor: - apanhem um retirante de Portinari. Lá está o homem, nos seus farrapos espectrais, lambendo a sua rapadura. Pois o pobre-diabo brasileiro conserva, no meio da subnutrição mais hedionda, todas as suas potencialidades intactas. Basta que alguém provoque a sua honra. Ele ressuscitará como um Lázaro da miséria: e, na sua ressurreição, há de ser capaz de chupar a carótida de reis”.

Nelson continua sua exaltação da “brasilidade”:

Se aparecesse, na hora, um grande poeta, havia de se arremessar gritando: ‘O homem só é verdadeiramente homem, quando brinca!’. Num simples lance isolado, está todo o Garrincha, está todo o Brasil. E jamais Garrincha foi tão Garrincha, ou tão homem, como ao imobilizar, pela magia pessoal, os onze jogadores tchecos, tão mais sólidos, tão mais belos, tão mais louros do que os nossos. Mas veriam como, varado de gênio, o Mané põe, num jogo de alto patético, um traço decisivo do caráter brasileiro: - a molecagem.

O Hélio Pellegrino, que é poeta e psicanalista, dizia-me, outro dia: - ‘O brinquedo é a liberdade!’. E para Garrincha o brinquedo, no fim da batalha, foi a molecagem livre, inesperada, ágil e criadora. Varou os pés adversários, as canelas, os peitos. Não tinha nenhum efeito prático a sua jogada arrebatadora e inútil. Mas o doce na molecagem é a alegria insopitável e gratuita. E não houve, em toda a Copa, um momento tão lírico e tão doce.

O Garrincha do texto é aparentemente a “parteira” como protótipo do estrategista da infinitude, citada por Parret (idem) como aquela que efetua as incisões vitais. É aquele que faz nascer o sentido de pertencer a uma comunidade que, desvalorizada por sua feiúra e sua pobreza econômica, resplandece em toda sua singularidade através da molecagem, da brincadeira. A essa comunidade não importa tanto a vitória, muito embora esta pareça indispensável para impor a importância do modo de ser dessa comunidade: o que parece valer mais, segundo o texto de Nelson, é a própria vivência desse “estar-no-mundo”.

A oposição entre os inefáveis virtuosos brasileiros e os técnicos e previsíveis europeus – que tomariam aqueles como também

previsíveis – é marcada por Nelson Rodrigues. A chave para o sucesso brasileiro não estaria na esquematização tática, nem mesmo na técnica, mas na singularidade dessa experiência humana, incompreensível e imperscrutável para a inteligência européia:

Amigos, ninguém pode imaginar a frustração dos times europeus. Eles trouxeram, para 62, a enorme experiência de 58. Jogaram contra o Brasil na Suécia, trataram de desmontar o nosso futebol, peça por peça. Toda a nossa técnica e toda a nossa tática foram estudadas, com sombrio élan. Sobre Garrincha, eis o que diziam os técnicos do Velho Mundo: - ‘Só dribla para a direita!’. Era a falsa verdade que se tornaria universal. O próprio Pelé parecia um mistério dominado.

Após quatro anos de meditação sobre o nosso futebol, o europeu desembarca no Chile. Vinha certo, certo, da vitória. Havia, porém, em todos os seus cálculos, um equívoco pequenino e fatal. De fato, ele viria a apurar que o forte do Brasil não é tanto o futebol, mas o homem. Jogado por outro homem o mesmíssimo futebol seria o desastre. Eis o patético da questão: - a Europa podia imitar o nosso jogo e nunca a nossa qualidade humana. Jamais, em toda a experiência do Chile, o tcheco, ou inglês, entendeu os nossos patrícios. Para nos vencer, o alemão ou suíço teria de passar várias encarnações aqui. Teria que nascer em Vila Isabel, ou Vaz Lobo. Precisaria ser camelô no Largo da Carioca. Precisaria de toda uma vivência de boteco, de gafeira, de malandragem geral.

No texto, em oposição ao outro posto no europeu, o eu comunitário brasileiro incorpora experiências singulares, marginais em termos da formação da subjetividade européia – aquela que referencia a discursividade dos intelectuais orgânicos das elites econômicas até hoje. Essa definição identitária é característica

do comunitarismo e não estaremos longe da verdade ao afirmar que essa postura nos remete a uma noção mais clara e honesta em relação à aceitação das diferenças do que aquela que apregoa a globalização à extinção das diferenças. Estas sempre existem e existirão, e nossa visão do mundo, por mais que pareça ou tente ser racionalizante – ou seja, redutora da experiência à verdade metafísica – está sempre marcada pela fisicidade da afetividade comunitária, muito mais *pathos* do que *ethos*, bem mais paixão do que razão. E é com essa paixão arrebatadora que Nelson entende a singularidade de ser brasileiro:

Aí está: - no Velho Mundo os sujeitos se parecem como soldadinhos de chumbo. A dessemelhança que possa existir de um tcheco para um belga, ou um suíço, é de feitio do terno ou do nariz. Mas o brasileiro não se parece com ninguém, nem com os sul-americanos. Repito: o brasileiro é uma nova experiência humana. O homem do Brasil entra na história com um elemento inédito, revolucionário e criador: a molecagem. Citei a brincadeira de Garrincha num final dramático de jogo. Era a molecagem. Aqueles quatro ou cinco tchecos, parados diante de Mané, magnetizados, representavam a Europa. Diante de um valor humano insuspeitado e deslumbrante, a Europa emudecia, com os seus túmulos, as suas torres, os seus claustros, os seus rios.

Vocês assistiam, pelo vídeo-tape, todos os matches. O europeu aparecia com uma seca, exata objetividade, sem uma concessão ao delírio. Ele próprio se engradava dentro de um esquema irredutível. Ao passo que o Brasil faz um futebol delirante. Numa simples ginga de Didi, há toda uma nostalgia de gafeiras eternas. O nosso escrete era vidência, iluminação, irresponsabilidade criadora. Só a Espanha é que chegou a lembrar o Brasil. Seu escrete parecia

passional também. Mas logo se percebeu a falsa semelhança. Os espanhóis têm uma paixão sem gênio, uma paixão burra. Chegaram a nos ameaçar, por vezes. Veio, porém, um sopro da praça Sete, do Ponto de 100 Réis, e Amarildo, o ‘Possesso’, encaçapou dois.

Percebamos que essa paixão está presente como uma pré-condição para qualquer comunicação – mesmo nas mais sisudas, em que a paixão não está ausente, mas latente nas entrelinhas. Também precisamos ter claro que todo e qualquer ato comunicativo traz em seu bojo um conteúdo de caráter ético, isto é, que tem a função de orientar a compreensão, motivando o reforço de um certo tipo de comportamento que está fundado nessa compreensão. No entanto, a comunicação parte, *a priori*, da formalização estética que, em última instância, sustenta e legitima os conteúdos éticos. Tal formalização parece sempre estar comprometida com a veiculação de pressupostos comunitários¹⁶, entronizados como proposições vinculadas a um “estar-no-mundo”, nascidas de um senso que parece estar fundado no compartilhamento, no *sensus communalis* de que nos fala Parret (*idem*). Essas proposições se manifestam de forma estética pois estão incorporadas num padrão discursivo que antecede a formalização em palavras. São mais expressos em afetos do que nestas, são como uma verdade suprema, geralmente não expostas a contradições pois aquém das falas e dos textos. São como o marulho dentro do qual estas e estes acontecem. Em outros termos, essas proposições parecem estar presentes nos meios comunicativos primordiais para a for-

¹⁶ Sabemos que esses pressupostos estão fixados não em palavras, mas em atos, constituindo uma “memória” fixada nesses atos ritualizados com sons e movimentos corporais, o que corresponde a mais importante função de transmissão de informações e de preservação cultural: se fosse feita simplesmente pelas palavras, não teria a pregnância desejada para a transmissão dos fatos da cultura. No entanto, essa função não é pensada como tal pelos habitantes de uma sociedade oral. Para eles, o ritual é a integração com a comunidade e com sua verdade, a única existente.

mação da identidade: seus conteúdos são como mensagens que estão condicionadas pelos meios que os manifestam, como no modelo proposto por Marshall McLuhan (1969). Também podemos dizer que são como as manifestações do Inconsciente freudiano, já que, antecessoras e motivadoras das formalizações conscientes, discursam o sujeito que, na ilusão da afirmação da identidade, acredita que ser o seu “eu” o autor de seus próprios discursos. São essas manifestações, assim como os conteúdos inefáveis do *sensus communalis*, que dirigem o filme da vida de cada um de nós, muito embora acreditemos, como protagonistas arrogantes que costumamos ser, sermos nós os senhores autônomos de nossos pensamentos e ações.

Queremos dizer que parece haver por trás de toda comunicação uma racionalidade ligada à verdade que a sustenta e legitima. Richard Rorty (2000) a compreende como um consenso que só tem validade em tempo e espaço determinados, o que invalida a busca filosófica da Verdade como uma entidade única e válida para todos os tempos e espaços, como a empreendida pela proposição metafísica racionalista de Platão, por exemplo. Em cada manifestação discursiva, em toda comunicação, há uma racionalidade fundadora; não a da Razão como acesso a uma Verdade universalizante – muito embora os membros de uma comunidade a pretendam assim – mas uma racionalidade que serve como lente de abordagem e compreensão de tudo o que a percepção captura. Essa racionalidade é a que está posta no *a priori* das comunicações. Se eu posso compreender algo é porque posso me envolver afetivamente com esse algo.

O envolvimento afetivo de Nelson Rodrigues com a “brasilidade” – melhor seria dizer a “cariocalidade”, já que ele trata primordialmente de valores da cultura carioca como referência – permite que ele louve a sua aldeia de uma forma tão sagaz e poética. Nos dois últimos parágrafos do texto, ele acentua a noção da “superioridade” do brasileiro em relação ao europeu. Trata-se de uma verdade muito própria da razão “rodriguesana” e parece ter o valor de enaltecer características pouco valorizadas da comu-

nidade brasileira – ou carioca –, elevando-as a nobres elementos constitutivos dos valores culturais forjados, a suor e sangue, no cotidiano dos “botecos e esquinas”. Para ele, é a sua comunidade a que vive: as demais, a européia, em particular, apenas finge que vive:

Contra a Inglaterra foi uma vitória linda. Não tínhamos rainhas, nem Câmara de Comuns, nem lordes Nelsons. Mas tínhamos Garrincha. E tínhamos Zagalo, o de canelas finíssimas e espectrais. E Nilton Santos, com a sua salubérrima eternidade. E negros ornamentais, folclóricos, como Didi, Zózimo e Djalma Santos. Logo se viu, entre o nosso craque e o inglês, todo um abismo voraz. O inglês apenas joga futebol, ao passo que o brasileiro ‘vive’ cada lance e sofre cada bola na carne e na alma. Djalma Santos põe, no seu arremesso lateral, toda a paixão de um Cristo negro.

E mesmo fora do futebol, o europeu faz uma imitação da vida, enquanto que o brasileiro vive de verdade e ferozmente. Ninguém compreenderá que foi a nossa qualidade humana que nos deu esta Copa tão alta, tão erguida, de frente de ouro. E mais: - foi o mistério de nossos botecos, e a graça das nossas esquinas, e o soluço dos nossos cachaças, e a euforia dos nossos cafajestes. Jogamos no Chile com ardente seriedade. Mas a última jogada de Mané, no adeus aos Andes, foi uma piada, tão linda e tão plástica. No mais patético das batalhas, o escrete soube brincar. Esse toque de molecagem brasileira é que deu à vitória uma inconcebível luz.

Num outro texto, “Uma barata seca de 250 milhões”, publicado na revista *Manchete* no dia 1/12/1962, aproximadamente seis meses após o bicampeonato, ao comentar a recusa da oferta milionária de um time italiano pelo passe do atacante Amarildo,

jogador do Botafogo do Rio, Nelson Rodrigues produziu um texto que exprime de forma direta e franca o sentido do jogo “infinito”, o jogo da cultura:

É certo que a morte está em nós, docemente em nós. O sujeito que nasce já começou a morrer. O berço é a primeira experiência de sepultura. Assim acontece com os homens e com os clubes. Todos morrerão um dia. Mas um clube que expulsa 250 milhões – não quer morrer e demonstra a sua vocação de eternidade.

Está posta aí a oposição entre os jogos econômicos da sociedade e os jogos da cultura, da comunidade. A recusa da oferta milionária, para Nelson, é o compromisso com a eternidade dos jogos infinitos, dos jogos da cultura, e a recusa a participar da mesquinhez da finitude do jogo econômico. Como ele mesmo afirma, possivelmente o registro da finitude é possivelmente o que faz com que as comunidades – e as pessoas que participam delas – desenvolvam seus valores de forma tão sólida e adstringente. Possivelmente, a comunidade representa, para cada um de seus membros, a eternidade, a única forma de transcender a limitação da existência. Talvez seja por isso que a afirmação obsessiva desta, da existência – ou do sentimento de “estar-entre-outros”, para Parret (idem) – seja aquilo que mais é encenado no espetáculo midiático da contemporaneidade.

Passemos do futebol para uma atividade bem mais “séria”, a filosofia, para endossar nossa compreensão sobre o jogo de sociedade. Percebemos que a pretensão filosófica platônica não era a de ensejar um processo ligado aos jogos culturais, atuava contra o espírito comum na medida em que o desprezava como estúpido, perdido em “doxas”, iludido com o que via diante de si e denominava de realidade. O comunitário, para Platão, deveria fazer parte do lixo da história, já que, com suas proposições, notadamente as presentes no seu tratado político intitulado “A República”, deveria se iniciar um processo histórico de predomínio da Razão. E a

Razão não é um atributo do comunitarismo que, ao contrário, por sua própria definição, prefere os sentidos compartilhados afetivamente na experiência comum, às verdades puras enunciadas pelo racional.

O embate histórico entre sociedade e cultura se dá de forma direta ou indireta, sempre mantendo as características observadas no conflito Platão x sofistas. Trata-se, bem podemos ver, de uma oposição constantemente posta na lógica ocidental, particularmente a sua lógica hegemônica, a europeia. Rorty (1998) foi um dos que marcou bem essa particularidade das escolas filosóficas da Europa – herdeiras diretas, em sua grande maioria, do platonismo. Para ele, exatamente onde os filósofos do Velho Mundo acreditam estar procurando respostas, é exatamente onde todo aquele que procura ajustar a visão ao horizonte da cultura, não as deve procurar. A busca dos europeus é uma busca tautológica, pois sempre encontram o que procuravam no local de onde partiram – a verdade que já estava formulada nos seus problemas. O objetivo do “dançarino” – metáfora usada por Parret (idem), citando Kant, para designar o jogador dos jogos infinitos – não pode estar determinada pela certeza de achar o que já conhece. A experiência, odiada por aristocratas como Sócrates e Platão, “a vivência dos botecos, gafieiras e esquinas” de que nos fala Nelson Rodrigues, não busca a estreiteza do “tautismo” preconizado por Lucien Sfez (1994) quando critica o *ethos* midiático.

2.2.3 A demonização do funk carioca

Já que falamos tanto na brasilidade rodrigueana, podemos aproveitar para refletir rapidamente sobre o que aconteceu no Rio de Janeiro nas últimas duas décadas, procurando usar uma reflexão sobre o processo conflitivo entre sociedade e comunidade constitutivo desse período, e os jogos que abordamos.

Aquilo que Nelson Rodrigues via como uma “nova experiência humana”, o brasileiro – leia-se o carioca pelas referências locais do autor – não mais existe. Foi sendo, aos poucos, ali-

jado do espaço urbano e hoje se encontra soterrado pela experiência das quadrilhas ligadas ao tráfico de drogas, mui dignas – por que não dizer? – representantes da finitude do jogo societário. A “molecagem” deu lugar às guerras intestinas entre grupos que controlam pontos de vendas de tóxicos. Os “negros ornamentais” se transformaram em soldados armados, não para defender uma causa, mas para confrontar a polícia que, quando pode, entra nas comunidades para extorquir, espancar, humilhar e matar. A paixão, presente no “cristo negro” Djalma Santos quando cobrava um simples lateral, perde espaço para a adesão ao jogo finito, o jogo do *homo oeconomicus*, cristalizada na movimentação do livro de contabilidade das vendas das drogas ilícitas. A brasilidade cantada por Nelson parece estar perdida e só encontra registros em textos como o que abordamos neste ensaio.

Uma importante batalha cultural no Rio de Janeiro foi perdida no início dos anos 90. Vale lembrar da demonização que sofreu o funk – já referida no primeiro capítulo –, por parte da mídia, nos anos 90, com a exploração dos paradigmas do preconceito social e racial em editoriais e matérias que atribuíam aos funkeiros uma índole desordeira, além de acusá-los de vinculação direta com o “crime organizado”¹⁷. Provavelmente não estaremos delirando ao afirmar que o que se temia não era tanto a desordem. O que estava em jogo era a invasão da cidade e, principalmente, da pauta midiática por parte de uma multidão de excluídos, que cada vez mais seduziam os jovens da “zona nobre” da cidade, a sul, reduto das classes médias conservadoras cariocas. E isso tinha lá as suas conseqüências na subjetividade do carioca, que incorporou o jeito funk em gírias e comportamento, ainda dominantes principalmente nos subúrbios mas com menos força nas áreas “nobres”

¹⁷ Parece claro que a organização do crime não se dá por conta das quadrilhas, como os meios de comunicação nos querem fazer crer. As efetivas organizações criminosas estão encasteladas principalmente no “andar de cima” da sociedade. A atribuição de uma pretensa organização às quadrilhas chegaria a ser cômica, se não fosse trágica por ocultar aqueles que realmente ganham com o crime e colocar na linha de tiro pessoas que praticamente não têm opções de sobrevivência a não ser a adesão aos negócios do tráfico de drogas ilícitas.

da cidade, as habitadas pelos mesmos que satanizaram o funk. Porém, como lembra Malaguti Batista (idem, p. 34), “*A ocupação dos espaços públicos pelas classes subalternas produz fantasias de pânico do ‘caos social’, que se ancoram nas matrizes constitutivas da nossa matriz ideológica*”, e a reação a essa ocupação “caótica” tinha que ser efetiva.

Havia, naquele momento, uma interação bastante interessante principalmente entre os jovens “do morro” e os “do asfalto”, patrocinada pelo funk – um estilo musical importado dos Estados Unidos (o *Miami Bass*) que, após estar presente por décadas nos bailes dos subúrbios e periferias, acabou sendo incorporado como manifestação cultural das comunidades dos bairros populares, que passaram a se expressar tendo como base a cultura que nasceu em torno desse estilo musical. Em São Paulo, o rap dava os primeiros sinais de vida – de verve contestatória – e no Rio, muito em consonância com o que acontecia na capital paulista, funks eram compostos para cantar a vida nas comunidades e falar das injustiças sociais, ganhando rapidamente a aceitação de jovens das classes médias, que não apenas ouviam e cantavam essas músicas como freqüentavam os bailes, que aconteciam geralmente nas favelas.

Esse contato, porém não se restringia à juventude. Havia uma interessante interação entre os membros dessas comunidades e as camadas médias da população, e as ruas estavam cheias de gente que vinha das favelas e periferias para vender produtos que chegavam com a queda das taxas de importações, mendigar, traficar, roubar ou mesmo apenas conhecer o outro lado da cidade. O resultado foi um inevitável confronto cultural, com uma aproximação, ainda que conflitiva (como não poderia deixar de ser) entre as camadas baixas e médias da população carioca. A eclosão do fenômeno midiático dos “arrastões” incentivou a eleição de César Maia, um oportunista que soube como trazer para um discurso conservador e discriminatório – para o jogo finito do poder – o sentimento de insegurança pelo contato, nada pacífico, entre comunidade/sociedade. Sua eleição foi decisiva para os interesses conservadores, para quem o combate ao funk foi a porta de en-

trada para um discurso de limpeza do cenário urbano – como ilustrou o projeto Rio Cidade de Maia –, criando inclusive mais uma instituição repressiva, a guarda municipal, e uma obsessão pela expulsão dos camelôs, mendigos e pequenos ladrões, ou seja, a cultura *lumpem*, para longe do visual urbano¹⁸. Por ser o elo de contato cultural entre as classes, o funk foi a primeira vítima da blitz. O instrumento de mediação estabelecido entre os jovens pobres e os de classe média acabou relegado aos guetos, hoje quase que exclusivamente nos braços do tráfico de armas e drogas ou, quando incorporado à cultura, nos bolsos dos empresários que lucram com os bailes onde o “espírito comum”, o *sensus communalis*, foi substituído pela lucratividade da exploração desse lucrativo negócio: os jogos da cultura foram capturados com a encenação estética de que falamos anteriormente ou relegados aos guetos.

Antes da demonização, o que predominava era a glamourização do ritmo remetido a uma forma de vida, uma certa “malandragem” ainda um tanto próxima da “molecagem” de Nelson Rodrigues, mas com características espaço-temporais bastante singulares: a cultura *lumpem* que o político oportunista acima citado escolheu como inimiga desde sua campanha, capturando a sensação de medo que o contato entre as culturas proporcionava à classe média. Não foi à toa que os incidentes batizados pela mídia como “arrastões”, acontecidos nas vésperas das eleições para a Prefeitura do Rio, em novembro de 1992, foram imediatamente atribuídos ao ícone cultural das comunidades pobres, o funk. Os “baderneiros” eram funkeiros, membros de gangues que frequentavam os bailes, diziam os jornais das classes médias, como se isso significasse essencialmente o mal, ou seja, a barbárie.

Depois de sua demonização midiática, o funk foi empurrado para os braços das quadrilhas que loteiam as favelas cariocas, e

¹⁸ O ex-governador Anthony Garotinho, atual secretário de Segurança do Estado, criou, em 2002, a operação “Zona Sul Legal”, que tinha como proposta básica “reduzir a sensação de insegurança” pela retirada dessas *personas non gratas* do cenário das elites dessa região da cidade.

a polícia combate a realização dos bailes, identificando-os como antro de drogas e prostituição infantil¹⁹. Isso demonstra que a reação das elites cariocas à cultura funk se deu de forma efetiva, e o combate sobre a manifestação cultural que vinha aproximando, num determinado momento histórico, os jovens das classes médias e baixas, foi feroz e contundente.

Por que não dizer que o que houve foi uma vitória da Razão? Afinal, drogas são aliciadoras da boa consciência da juventude, podem influenciar negativamente os cidadãos, e o funk era a expressão da irracionalidade comunitária, maldita desde Platão. A ação sobre o funk, como manifestação cultural comunitária, foi contundente como devia ser a ação do poder público da República platônica sobre a irracionalidade cultural dos poetas. O que estava em jogo naquele momento era uma nova forma de interação cultural, e o seu esmagamento foi fruto dos interesses que marcam os “jogos finitos”, os jogos que precisam dos vencedores como os de cultura precisam dos artistas.

Os argumentos usados para o combate ao funk foram sofismas, como eram os usados por Platão contra os sofistas. Eram apenas sofismas aliançados com o poder, enquanto os argumentos dos funkeiros e sofistas não o eram. Assim, podemos entender que os jogos “finitos” são também comunitários, de uma comunidade que pretende transformar o mundo à sua imagem e semelhança. São os jogos das regras que sempre beneficiam essa comunidade, a “comunidade” dos *winner*s, talvez a que Bauman (1999) identifica como sendo formada por menos de 400 pessoas, aquelas que controlam a maior parte do capital circulante no planeta – como diria uma personagem do romance “Arlequim”, de Morris West (1988), os “*capos*” de uma quadrilha pomposamente chamada de “mercado”. Os homens aos que o pensador do “fim da história”, Francis Fukuyama (1992, p. 367) classificou com *thymus*:

¹⁹ Foi numa incursão a um desses bailes que o repórter da TV Globo, Tim Lopes, foi assassinado.

O *thymus* é a parte do homem que deliberadamente procura a luta e o sacrifício, que tenta provar que o eu é algo melhor e mais elevado do que um animal medroso, carente, instintivo e fisicamente determinado. Nem todos os homens sentem essa motivação, mas, para os que sentem, o *thymos* não pode ser satisfeito pelo mero conhecimento de que têm o mesmo valor que todos os outros seres humanos.

A oposição entre sociedade e cultura é instrumental, mas para sermos mais honestos conosco mesmos, precisamos entender que o que chamamos de jogos de sociedade serve aos interesses de uma pequena parcela da população mundial, e é característico do modo de ser dessa comunidade. Retomando a tomada de posição de Raquel Paiva na introdução de seu “O Espírito Comum”, acreditamos que a sociedade civil precisa tomar consciência de que a inserção no mundo dos jogos econômicos responde a uma espécie de ataque à diversidade cultural, de adesão a um modo de vida que tem como único objetivo a globalização não da economia – esse discurso estruturante dos interesses da comunidade promotora dos jogos “finitos” – mas da mediocridade dos valores dessa comunidade. Quando Durkheim fundou o conceito de sociedade – nos termos de sua sociologia – estava transplantando para a totalidade dos fenômenos sociais a crença de uma classe social na sua própria onipotência. O que acontece hoje não é em nada diferente disso.

A tendência contemporânea de aceitação da imposição da lógica de ordenação das relações sociais pela pauta do mercado – essa entidade imaginária que designa apenas os interesses dos que manipulam o jogo econômico – parece ser um dos fenômenos mais pernósticos e nocivos à vida que a humanidade já experimentou. Não se trata apenas de um movimento autoritário de absorção de mão-de-obra para uma radical concentração de capital. Trata-se, como sugere Guattari (1999) ao abordar o tema do agenciamento da subjetividade, de um ataque à diversidade cultural como tática para tornar mais fácil a naturalização de sua lógica

pernóstica de redução da realidade a um cassino. Representa um golpe não somente à brasilidade, da molecagem rodrigueana, mas a toda e qualquer organização cultural e comunitária, algo como um assalto em que o ladrão pretende roubar, junto com a nossa carteira, também a nossa alma.

Jogando os jogos “finitos”, o indivíduo ocidental crê ser esta a única forma de lidar com a tensão na qual a sociedade lhe envolve. Aceita a redução de sua personalidade à de um jogador que sonha com a vitória para aliviar a situação desagradável em que vive, mas somente a intensifica. A promessa do paraíso da vitória, o sucesso pessoal ou profissional, o ganho de “pontos” rumo à conquista de um melhor posicionamento no “campeonato” econômico-financeiro, é o que lhe move, mas também é aquilo que lhe paralisa. A estreiteza desse jogo não lhe deixa alternativas e lhe costuma tirar mais do que lhe dar, principalmente porque não é o indivíduo que escolhe as regras e estas podem mudar repentinamente. Sendo assim, muitos aceitam regras que podem contrariar seus valores e desmentir a ética na qual se julgam inseridos. Mostram, assim, extrema maleabilidade moral e pessoal, uma habilidade indiscutível para adaptar-se a condições difíceis e incertas para continuar jogando. Esses, para o sistema, são os melhores jogadores. São os que abandonaram definitivamente os jogos “infinitos” e aceitaram a “finitude” da liberdade econômica.

Os “melhores” são os que aceitaram “existencializar” a vida pelo norte da essência econômica, mas entre eles não estão apenas os que ganham. Há muito mais derrotas do que vitórias para a maioria, principalmente porque as regras facilitam as coisas para os que têm mais fichas para jogar, uma minoria. Estes, com sua força macro e micropolítica, não apenas determinam o campo do jogo e as regras, mas detêm também a simpatia do juiz e a torcida midiática. Por isso, nesse “jogo”, alguns são empresários e outros são bandidos.

Capítulo 3

Convite a uma sala de espelhos: a subjetividade especular do Ocidente

No capítulo anterior falamos de uma sociedade. Não é exatamente “a” sociedade, mas é aquela na qual os cariocas se inserem cada vez mais. Também falamos de uma cultura, ou melhor dizendo, de culturas, ou de manifestações culturais. Vimos que enquanto aparentemente se costuma crer que há uma captura do social pelo cultural, com o estético abolindo o ético ou fundando, como refere Michel Maffesoli (1996), uma “ética da estética”, o que parece ocorrer é o oposto, com o fortalecimento da ética – de uma certa ética – em detrimento da estética, capturada para os “jogos finitos”. E cremos ter ficado sugerido que apenas um pensamento e uma ação política pode desvendar os engodos postos e agir transformando a realidade.

Uma compreensão central para desvendar a situação de medo na qual a sociedade carioca se acha também está posta no capítulo anterior. A questão da nostalgia pelo comunitário, pelo tradicional, que ofereceria maior segurança pela vinculação com a noção de proteção, é um sintoma interessante. Cremos que a projeção de um estado nirvânico no comunitário e, por conseguinte, no cul-

tural e no estético, corresponde a um anseio de sentido diante da própria identidade no “jogo finito” da sociedade econômica. O discurso obsessivo por segurança parece ter essa raiz imaginária e os apelos por paz podem ser compreendidos como um apelo a um suposto espírito comunitário. No entanto, que ironia, esses apelos não trazem consigo qualquer proposta de integração dos excluídos do jogo ou qualquer proposta de reformulação, nem sequer tenta pensar sobre o porquê das coisas terem chegado aonde chegaram. São simples apelos vinculados à crença de que a cultura burguesa, a adotada pelas classes médias que se identificam com esse ideal societário, é não apenas a melhor, como a única que pode ser levada a sério. Assim, nada muda, nada sai do lugar, e os “bandidos” vão aprendendo que só há um caminho possível e é este que vêm trilhando.

A proposta de adesão aos “jogos de sociedade” regrados pelo estatuto econômico parece ser atraente pela promessa de liberdade que traz consigo. O comunitário significa proteção, mas também, sob o vértice econômico, oprime, pois controla. Os conhecimentos tradicionais trazem tudo pronto e ao sujeito nada resta a não ser aceitá-los e segui-los sem pestanejar. Isso não é desejado para o *Homo oeconomicus*. Ele precisa de liberdade, de escolher os próprios caminhos sem peias de qualquer ordem. Sua noção de “Mercado”, por exemplo, representa bem esse espírito: o mercado deve se regular a si mesmo, ser livre, o mais absolutamente livre possível. Todos sabemos, no entanto, que isso não funciona assim, e Antonio Gramsci (1978) denuncia o fato de que qualquer atividade econômica deve ter como condição preliminar a intervenção estatal. A tese central desta dissertação está relacionada a esse engodo denunciado por Gramsci, porém não se atém especificamente às relações incestuosas entre economia e Estado. Nossa compreensão é a de que há uma inversão deliberada na projeção de sentido da sociedade ocidental. Não somente é falaciosa a noção de “Mercado”, como toda a proposta de liberalização, seja ela econômica ou existencial. Seguindo a trilha de investigação sobre o “medo carioca”, pudemos entender que este é em grande

parte um elemento fundamental do construto proposto pelo discurso hegemônico no ocidente contemporâneo. A questão é que esse medo, que deve existir efetivamente, pois há ameaças explícitas à pacata vida das classes médias, é desviado de seu objeto ameaçador para outro, historicamente conhecido e, por isso, facilmente utilizável: o medo dos pobres, ou, como melhor define Malaguti Batista (2003) da “rebeldia negra”.

3.1 A essência e a existência como parâmetros

Como vimos, foram Sócrates e Platão quem deu início à perspectiva essencial da vida. Foi com a dialética que nasceu a concepção de uma categoria filosófica que expressa a característica fundamental e a natureza intrínseca a todo ser ou objeto. A essência de algo é como a sua identidade interna, o seu resumo metafísico, aquilo ao qual todo ser rende obediência, aquilo que diz ao ser o que ele efetivamente “é”, delimita a sua “verdade”. Platão a chamava “idéia”, enquanto Aristóteles a tratou como “forma”. Esse elemento de digressão filosófica foi investido e reinvestido por toda a tradição filosófica européia e até hoje se mantém como a base referencial para a subjetividade ocidental. Há uma ligação inequívoca entre “Essência” e “Verdade”, sendo a “Razão” o instrumento platônico para alcançar tanto uma, quanto outra. Nessa lógica, não apenas há uma diferenciação fulcral entre essência e existência, como aquela precede esta. Enquanto a essência é universal, a existência seria singular, individual. Nesse caso, podemos dizer que o único caso no qual essência e existência coincidem é o do deus monoteísta. Nele, há identidade entre o universal e o particular.

Roland Corbisier (1987, p. 85) descreve bem a diferenciação entre essência e existência:

A distinção entre essência e existência corresponde à distinção entre conhecimento intelectual e conhecimento sensível. Os sentidos nos põem em contato com os seres particulares e contingentes, únicos que realmente existem, ao passo que a inteligência nos permite apreender as idéias ou essências, gêneros e espécies universais, meras possibilidades de ser, em si mesmas inexistentes. Sabe-se, no entanto, desde Sócrates, que o objeto da ciência é o universal e não o particular, quer dizer, a essência e não a existência. Platão tenta resolver essa contradição hipostasiando as idéias, atribuindo-lhes realidade, no mundo supra-sensível ou *tópos uranos*. Poder-se-ia dizer que é em nome da existência que Aristóteles critica a teoria platônica das idéias, sustentando que as idéias, ou essências, não estão fora mas dentro das próprias coisas, as quais, feitas de matéria e de forma, contêm, em si mesmas, o universal e o particular; a essência e a existência.

A noção de “Essência” traz em si uma amarra do “Ser”. Alguém “é” necessariamente algo de acordo com o que lhe é essencial. Desse modo, as classes médias cariocas podem ter uma identidade “essencial”, isto é, a noção de seu lugar social existe antes de suas existências. O mesmo ocorre com os “bandidos”. No entanto, essa forma de perceber a realidade, de definir identidades e verdades não pode ser, ao menos explicitamente, adotada em uma sociedade econômica. Esta representa o rompimento com a lógica essencial, ainda que um rompimento simulado.

Tal ruptura se dá pelo que chamamos “existencialização” da experiência. O Existencialismo foi uma doutrina filosófica do século XX que propunha exatamente o rompimento com a doutrina essencialista, denunciando o caráter imobilizador desta em relação ao sujeito. Teve como expoentes Sören Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger e Jean Paul Sartre, no entanto muitos

outros autores podem ser citados como próceres dessa transformação de perspectivas em relação à existência, que rompeu com a tradição filosófica do ocidente, entre eles Nietzsche e também os fundadores e membros da escola estadunidense do Pragmatismo. Vejamos o que diz Rorty (1998, p. 17) sobre a noção de “Verdade”:

(...) Uma vez considerado que “verdadeiro” é um termo absoluto, suas condições de aplicação serão sempre relativas. Pois não há algo como uma crença que seja justificada *sans phrase* – justificada de uma vez por todas – pela mesma razão que não há uma crença que possa ser, para todo o sempre, indubitável. Há um grande número de crenças (e.g., “Dois mais dois são quatro”, “O Holocausto aconteceu”) sobre as quais ninguém com quem nos importa discutir terá qualquer dúvida. Mas não há nenhuma crença que possamos conhecer que seja imune a toda e qualquer dúvida possível.

Para essa concepção, a noção de “Verdade” tem correspondência com a de realidade e não haveria possibilidade de uma universalização. Como compreende Martin Heidegger (1991), o ser é projeto e não está dado *a priori*. Logo, a essência deve ser descartada pois representa um esgotamento das potencialidades da existência e Jean-Paul Sartre (1967) destacou a inerência da liberdade e da angústia que ela traz com essa perspectiva. Esse posicionamento filosófico adquire uma praticidade no discurso econômico liberal. Vejamos como.

Tomemos as essências do bem e do mal. De um lado está aquele, do outro este. A princípio, um não tem qualquer relação com o outro, pois são essências opostas. Até o surgimento das Ciências Humanas burguesas, entre elas a Economia de Adam Smith e a Sociologia de Émile Durkheim, efetivamente não tinha. A partir desse momento, essas essências foram relativizadas e tornadas orgânicas, ou seja, inseridas em um todo que as

rege, a “consciência coletiva”, para Émile Durkheim (1988) e o “mercado”, para Adam Smith (1979). Se tomarmos o “mundo das idéias” platônico como uma referência subjetiva estruturante para a subjetividade ocidental, podemos dizer que ele “desceu” do plano metafísico para o plano físico. Tornando-se “carne”, passou a supostamente habitar entre os mortais, que teriam alcançado a plenitude da vivência conceitual, como era a proposta aristocrática platônica, sem, no entanto, estar submissos a elas.

Podemos dizer que o humano, até a hegemonia burguesa, estava entre dois pólos estáticos ontogenicamente separados, e passou, a partir de então, a uma vivência existencial da realidade com a possibilidade de manipular essas essências a seu favor. Assim, Durkheim (idem) pode considerar o crime – o mal – como potencialmente orgânico, já que tem uma função social a desempenhar na medida em que pode apontar para a necessidade de transformação da “consciência coletiva” e aprimorar a ordem social – o bem. Da mesma forma, a Economia considera que a recessão e o desemprego – o mal – são partes integrantes do sistema de mercado e até mesmo, na implementação do neoliberalismo¹, passam

¹ Trata-se da retomada do ideário liberal derrocado com o fim da “paz dos cem anos” (Karl Polanyi, 2002). A insatisfação das elites com os seus ganhos no sistema capitalista keynesiano necessitava de uma base para a mudança do jogo a partir da crise dos anos 70. Obter um instrumento teórico foi importante – com grupos como o de Mont Pèlerin suprimindo os administradores liberais com estratégias e táticas de ação –, mas isso não bastava. Era preciso, para a liberalização da circulação do capital, quebrar as resistências dos governos nacionais, não servindo mais a estratégia da promoção de ditaduras militares, como na América do Sul na década de 60 e parte da de 70. Os Estados Unidos, a locomotiva do processo, precisavam engendrar uma nova modalidade de ação sobre o resto do mundo e a formação de “tecnopolíticos” (“*technopols*”), com o patrocínio adequado para a elevação destes ao estrelato do poder, principalmente nas nações subdesenvolvidas, fato registrado por José Luís Fiori (1994, p. 6): “Entre os dias 14 e 16 de janeiro de 1993, o *Institute for International Economics*, destacado ‘think tank’ de Washington, tendo à frente Fred Bergsten, reuniu cerca de cem especialistas em torno do documento escrito por John Williamson, ‘In Search of a Manual for Technopols’ (Em Busca de um Manual de ‘Tecnopolíticos’), num seminário internacional cujo tema foi: ‘The Political Economy of Policy Reform’ (A Política Econômica da Reforma Política).

a ser consideradas “estruturais”, ou seja inseridas como condição de sucesso do sistema econômico – o bem. O bem e o mal se tocam, mas, de forma diferente do que acontece nas filosofias orientais – nas quais eles se entrelaçam, como no Tao –, o primeiro deve sobrepujar o segundo.

Dizemos que se trata de uma “existencialização” da experiência na medida em que compreendemos que discursivamente, o pensamento burguês desloca a essência de sua condição imanente para a de transitoriedade, com o sistema adquirindo um inequívoco feitiço dinâmico. A lógica comercial das classes médias projeta uma perspectiva de libertação das amarras da Verdade platônica. Trata-se de um suposto rompimento com a tradição estática da essencialização da existência, um *dasein*², um devir posto em movimento pela angústia do não movimento. A burguesia põe

Durante dois dias de debates, executivos de governo, dos bancos multilaterais e de empresas privadas, junto com alguns acadêmicos, discutiram com representantes de 11 países da Ásia, África e América Latina ‘as circunstâncias mais favoráveis e as regras de ação que poderiam ajudar um technopol a obter o apoio político que lhe permitisse levar a cabo com sucesso’ o programa de estabilização e reforma econômica, que o próprio Williamson, alguns anos antes, havia chamado de ‘Washington Consensus’ (Consenso de Washington).”

Tratava-se de um projeto para implementar aquilo que passou a se chamar eufemisticamente de “ajustes” nas economias dos países “de segunda linha”, os que, também de forma eufemística, começaram a ser tratados como “emergentes”. Fiori (idem) deixa claro que a pauta era a homogeneização desses países num só projeto, tarefa a ser realizada pelos “*technopols*” que Williamson idealizara: “*economistas capazes de somar ao perfeito manejo do seu ‘mainstream’ (evidentemente neoclássico e ortodoxo) à capacidade política de implementar nos seus países a mesma agenda e as mesmas políticas do ‘Consenso’(...).*”

O Plano Real, instrumento de estabilização econômica implantado no Brasil no segundo semestre de 1994, pouco antes das eleições que levaram o então Ministro da Fazenda Fernando Henrique Cardoso, responsável pela implementação do Plano, ao posto de presidente do Brasil, foi mais um dos planos econômicos que o “Consenso” espalhou pelo mundo, elaborados pelos *technopols*. Nesse sentido, como garante Fiori (idem), “*O real não foi criado para eleger FHC, FHC é que foi concebido para viabilizar no Brasil as teses do Consenso de Washington.*”

² Termo de Heidegger, que significa aproximadamente “ser-aí”, referindo o “vir-a-ser” existencial.

sobre o Ser um ponto de interrogação e se compraz em perquirir respostas que trazem a sensação de uma potencial liberdade. Porém, como dizia Marx (1961), e muito já se repetiu, “*tudo que é sólido, desmancha no ar*” nesse mundo aparentemente imprevisível. O *Homo oeconomicus* tem como parâmetro a liberdade, no entanto a observação dessa subjetividade libertária indica que nem tudo é como parece e a amplidão dessa perspectiva parece ser apenas um efeito projetado dentro de uma redoma especular. Todos sabemos o quanto uma sala espelhada produz a sensação do aumento de sua extensão.

Via de regra, tudo nessa lógica parece ser exatamente o oposto do que aparenta, ou, ao menos, cumpre função oposta à que declara. A uma construção ideativa com essas características, Marx (1984) batizou de Ideologia, denunciando a inversão do sentido das condições determinantes da realidade nos discursos das classes dominantes. Ele acertou em cheio no que viu, mas não previa que o que não pôde ver se tornaria a válvula de escape por onde essa inversão se concretizaria da forma mais engenhosa, a cultura. A construção ideológica se refere a um plano conceitual e, assim, trabalha com noções essenciais. Somente nesse caso pode ser utilizada, ao menos se lhe tomarmos na perspectiva do pensamento marxista clássico. Gramsci (1968; 1978; 1985) foi o pensador dessa corrente que alertou para essa deficiência da ortodoxia, ressaltando exatamente a ação cultural como fundamental para o sucesso da principal premissa do capitalismo, a acumulação de riquezas. Em vez de Ideologia, poderíamos falar de uma “culturologia” para designar essa construção. Não se trata exatamente de cultura, um conceito amplo demais para ser abarcado pela hegemonia de um padrão, mas de um discurso articulado sobre o que vem a ser “a” cultura.

A conceituação do que seja ideológico partiu da necessidade de nomear algo que é produzido a partir de uma *praxis*, ou seja, de uma operação sobre a realidade que produz efeitos sobre esta, mas está oculto por uma ordenação discursiva que oculta os interesses contidos nessa *praxis*. Nesse sentido, se descortina um sentido

“existencial”, pois determina que a construção do real não se dá conceitualmente, mas pela prática, sempre política, que admite a liberdade de opção. Porém, assim como a proposta econômica capitalista, à qual se dirige criticamente, também padece do mal de tornar-se presa de ser aquilo que não é. É um construto conceitual, de essências, mas se remete obscuramente à existência. Esta, assim, se mantém precedida por uma essência, o fato de ser falsa ou verdadeira. Tão essencial quanto a essência que critica, a noção de ideologia nega a possibilidade de pluralidade, determinando que o sujeito não tem mais que duas opções: ser verdadeiro, científico, marxista, ou falso, ideológico, capitalista.

O debate político calcado em noções clássicas como a de Ideologia tende a se tornar descontextualizado, uma engrenagem posta para ser admirada como parte da história. Por mais que levemos em conta essa construção, reconhecendo-lhe principalmente o valor de apontar claramente a inversão da produção de sentidos, não temos como ir além desse ponto. A conceituação no seio dos parâmetros postulados pelo pensamento marxista parece cada vez mais intangível. Vejamos, por exemplo, que a expressão “exploração do homem pelo homem” se encaixava no discurso marxista como uma conceituação que trazia em si uma realidade essencial. Tratava-se de uma crítica ao modelo societário capitalista, mas também ao pré-capitalista e trazia uma força essencialmente negativa. Isso, enquanto “exploração” era inequivocamente compreendida como algo ruim. Na medida em que se configura uma cultura na qual não apenas as pessoas acreditam ser natural ser “exploradas”, como descobrem o prazer existencial de “explorar” uns aos outros, não há como sustentar qualquer projeto de transformação socioeconômica através de noções que exortem o moral ou o racional. Assim, não houve revolta do proletariado europeu, ao contrário, este se tornou tão burguês quanto a burguesia. É, desse modo, um tipo de conceituação que pode ser descartado para nosso uso no momento, pois se encontra inserida na lógica bipolar. Apesar de lhe ter reconhecido a natureza especular, não conseguiu sair da sala de espelhos e simplesmente nos deixará a

rodar no mesmo lugar, na “báscula do desejo” referida por Jacques Lacan (1986). Pode ser útil, porém, para nos mostrar como a sociedade “capitalística” é suficientemente engenhosa para gerar críticas que apenas lhe confirmam a lógica estrutural. Tudo indica que estamos numa potente máquina de produzir delírios e temos que ter muito cuidado para não perder o rumo.

O capitalismo liberal, com seu discurso de liberdade, é, como dissemos, engenhoso, bem mais que a crítica marxista, por isso venceu o duelo e denunciou o caráter ontológico desta, bem como sua ontologia especular. A instituição de uma “burguesia estatal” concentradora de poder político e econômico na antiga União Soviética bem o prova. Vitorioso, o capitalismo, que oscilou entre a proposição original do liberalismo e a proposta keynesiana de hegemonia estatal, assumiu nos últimos anos sua vertente discursiva existencial. É a essa liberalização que assistimos na sociedade contemporânea³, a hipertrofia do discurso econômico como o campo de batalha no qual se dão os embates de toda a ordem. Mais uma vez, não podemos corresponder à noção marxista clássica da hegemonia do econômico sobre os demais campos da subjetividade humana. Não cremos que a economia seja o preponderante. Tendemos a entender que o funil discursivo econômico é apenas mais uma das aparências projetadas na sala de espelhos burguesa, tão engenhosa a ponto de iludir seus próprios criadores. Não é exatamente o território da ação política, social e cultural

³ Esta, pode ser tomada como pós-moderna, como propõem Jean-François Lyotard (1986) e Fredric Jameson (2002), pois representa o rompimento com alguns dos princípios estritos da modernidade, é, do mesmo modo, uma exacerbção de alguns aspectos estruturais da modernidade, como a proposição de liberdade plena, de uma vida na qual a existência precede a essência e deve, inclusive, manipulá-la. Nesse sentido, pode também ser chamada de hipermoderna, como sugere Gilles Lipovestky (2004). Em outro vértice, pode ser considerada como reflexivamente moderna, como postula Anthony Giddens (1991). Não é nosso objetivo discutir aqui qual dessas vertentes deve ser considerada “a” verdadeira, ou a mais “adequada”. Como aparentemente estamos em um ambiente especular, no qual nada é o que parece ser, podemos compreender que cada um desses vértices podem ser considerados como componentes dessa sala de espelhos que é a discursividade ocidental.

como aparenta. Ter dinheiro não adiantaria nada se não houvesse um bom número de pessoas que não apenas acredita no valor de uma cédula ou de uma moeda, como principalmente acredita que precisa dele para viver. Aparentemente, o que essa lógica deseja não é exatamente o dinheiro, mas os que o querem possuir, ou, melhor dizendo, suas almas. O econômico nos parece mais instrumental do que teleológico. Como afirmam Michael Hardt e Antonio Negri (2001, p. 14), o Império – do qual evidentemente nem toda a burguesia usufrui – quer mais:

O conceito de Império caracteriza-se fundamentalmente pela ausência de fronteiras: o poder exercido pelo Império não tem limites. Antes e acima de tudo, portanto, o conceito de Império postula um regime que efetivamente abrange a totalidade do espaço, ou que de fato governa todo o mundo “civilizado”. Nenhuma fronteira territorial confina o seu reinado. Em segundo lugar, o conceito de Império apresenta-se não como um regime histórico nascido da conquista, e sim como uma ordem que na realidade suspende a história e dessa forma determina, pela eternidade, o estado de coisas existente. Do ponto de vista do Império, é assim que as coisas serão hoje e sempre – e assim sempre deveriam ter sido. Dito de outra forma, o Império se apresenta, em seu modo de governo, não como um momento transitório no desenrolar da História, mas como um regime sem fronteiras temporais, e, nesse sentido, fora da História ou no fim da História. Em terceiro lugar, o poder de mando do Império funciona em todos os registros da ordem social, descendo às profundezas do mundo social. O Império só não administra um território com sua população mas também cria o próprio mundo que ele habita. Não apenas regula as interações humanas, como procura reger diretamente a natureza humana. O objeto do seu governo é a vida social como um

todo, e assim o Império se apresenta como forma paradigmática de biopoder. Finalmente, apesar de a prática do Império banhar-se continuamente em sangue, o conceito de Império é sempre dedicado à paz – uma paz perpétua e universal fora da História.

O império capitalista é presa de uma tensão imanente. É o fim da História, a condenação ao “sempre”, a ausência de perspectivas criativas, a prisão num circuito semântico estreito e nada cordial⁴ - e, mais adiante, quando nos referirmos a alguns conceitos básicos da sabedoria judaica da cabala, poderemos entender melhor essa noção, notadamente quando abordarmos a noção de “filtro cósmico”. Esse estado de permanente tensão é característico da matriz europeia de sedimentação das relações sociais. Como vimos acima, essa tensão é tida como o equilíbrio desejável para que o sistema funcione. No entanto, no mesmo movimento, o discurso imperial também promete a paz duradoura, ou, em outras palavras, a conquista do espaço metafísico de um mundo ideativo, puro e perfeito, como aquele de Platão. A tensão traria a promessa de seu próprio fim como êxtase.

O econômico, ao invés de infraestrutura, nos parece mais uma superestrutura, o discurso universalizante, a grande narrativa contemporânea, o meta-relato que a modernidade desenvolveu e que não se esboroa – pelo contrário, acentua-se como “o” discurso universal a galvanizar boa parte da humanidade. Tudo passa pelo viés da valoração e da negociação. Cada cidadão é um pequeno comerciante que vende sua força de trabalho, isso para os “incluídos” no jogo “finito”⁵ da Economia, pois há os excluídos que não têm nada para vender e, assim, estão fora do jogo. Graças à Eco-

⁴ Cordialidade aqui engloba o seu sentido hoje pouco usado, o da referência calorosa, do sentimento advindo diretamente do coração, com seus significados correlatos advindo desse senso.

⁵ A designação jogo “finito” se refere a um jogo em que o que se busca é a vitória. Há os jogos “infinitos”, nos quais o que se pretende é jogar. Os primeiros são os “jogos de sociedade”, os segundos os “de cultura”. Esse tema será abordado adiante.

nomia, a lógica filosófica da pureza conceitual bipolar – o “núcleo duro” da racionalidade ocidental – abre-se para o mundo e instala-se entre os viventes, permitindo que seja atualizada como vida cotidiana, como permanente exercício de representação de valores. Ainda que trabalhe perenemente com a bipolaridade ontológica, há que se considerar que o pensamento econômico impõe uma certa dinâmica ao processo enfadonho. Permite que o percurso entre um pólo e outro seja quantificado e relativizado, desfazendo a rigidez conceitual do racionalismo metafísico. Assim, alguém pode medir o seu acesso ao valor “Saúde”, por exemplo, pagando um plano de assistência médica, tendo “mais” hábitos saudáveis e “subtraindo” investimentos em coisas que podem levar à perda do “capital” saúde. Pode reduzir a “taxa” de calorias ingeridas, aumentar a massa muscular em tantos por cento, etc. Há sempre algo a fazer para diminuir o percurso entre o sujeito e a essência que persegue, basta que se quantifique esse percurso e se estabeleçam metas, pequenos jogos, com vitórias e eventuais derrotas, cuidando que os procedimentos adequados para a aproximação sejam tomados de acordo com as condições existentes. Tudo como num negócio comercial, numa empresa. A forma de pensar burguesa conseguiu trazer o mundo essencial até nós e tem redobrado cada vez mais seus esforços para que ele more definitivamente por aqui.

A quantificação, a decodificação da realidade em números, é uma característica da subjetividade da sociedade ocidental contemporânea, uma sociedade que Deleuze (2004) qualifica como “de Controle”, uma reformulação da subjetividade disciplinar:

Les sociétés disciplinaires ont deux pôles : la signature qui indique l’individu, et le nombre ou numéro matricule qui indique sa position dans une masse. C’est que les disciplines n’ont jamais vu d’incompatibilité entre les deux, et c’est en même temps que le pouvoir est massifiant et individuant, c’est-à-dire constitue en corps ceux sur lesquels il s’exerce et moule l’individualité de chaque membre du corps (...)

Dans les sociétés de contrôle, au contraire, l'essentiel n'est plus une signature ni un nombre, mais un chiffre: le chiffre est un mot de passe, tandis que les sociétés disciplinaires sont réglées par des mots d'ordre (aussi bien du point de vue de l'intégration que de la résistance).

Tudo deve ser numerado e as definições identitárias têm sempre uma inequívoca expressão quantificável de acordo com o relacionamento entre fatores. Impõe-se uma virtualidade pautada em possibilidades numéricas potencialmente infinitas; a maioria bem definida e finita. A essência não é mais um elemento fixo, definido *a priori* por algum demiurgo. Ela pode ser relativizada e, de algum modo, existencializada. Depende daquele que a mede, do modo como a utiliza na sua vida de “negócios” existenciais. Tudo é comércio, como desejou a burguesia quando desbancou o leviatã. Dois séculos depois, ao que tudo indica, atingimos o paroxismo desse modelo. Como afirma Fredric Jameson (2002, p. 412):

(...) nunca houve um momento da história do capitalismo em que este tenha tido maior liberdade de ação ou espaço de manobra: todas as forças ameaçadoras que ele havia gerado contra si mesmo no passado – os movimentos trabalhistas e as insurreições, os partidos socialistas de massa, e até os Estados socialistas – parecem hoje em completo desarranjo, quando não efetivamente neutralizadas⁶; por ora, o capital global parece capaz de seguir sua própria natureza, sem as precauções tradicionais. Temos, então, aqui, ainda mais uma definição de pós-modernismo, bastante proveitosa, que somente uma ostra iria querer qualificar de “pessimista”. O pós-moderno pode muito bem ser, nesse sentido, pouco

⁶ Esse texto foi publicado em 1991, dois anos depois da “queda do muro”.

mais do que um período de transição entre dois estágios do capitalismo, no qual as antigas formas do econômico estão em processo de reestruturação em escala global, incluindo as antigas formas de trabalho, suas instituições organizativas e seus conceitos.

Se é verdade que o pós-moderno lyotardiano desatualizou grandes narrativas como a científica, pôs outras em circulação contínua, como essa de que estamos tratando. O econômico fechou o circuito de significação semântica e se impõe em todos os níveis: político, social, cultural e, conseqüentemente, subjetivo, ou seja, da definição do sujeito e sua identidade. Não há mais nenhum Deus nem idéia pura, nem sequer nenhuma ciência a estorvar o seu caminho. O econômico é o próprio Deus personificado no “mercado” e a Economia é o discurso “científico” por excelência, o grande meta-relato contemporâneo. Não é, repitamos, a base material da significação, conforme cria o marxismo clássico, mas o discurso a imantar toda a significação que emana da base material. Esta, como estamos percebendo, é, na verdade, imaterial, ou seja, significacional, dependente, é verdade, de uma decodificação material para que possa ser pensada e manipulada. Marx (1973) nos deu um instrumental absolutamente fenomenal de análise do palpável, exatamente quando falava do palpável.

Dissemos que o discurso econômico é existencialista em sua proposta, e também dissemos que nem tudo é o que parece ser nessa narrativa. Logo, podemos entender que sua lógica subjetiva está pautada sobre o oposto do que advoga. Enquanto se discursa sobre a libertação das amarras da essência, é nelas que está amarrada essa discursividade. Não haveria como ocultar isso se não fosse uma engenhosa estratégia, a de simular o sentido através de significações especulares. A fundação das ciências do Homem corresponde, conforme havíamos dito, a uma captura do mundo essencial – o das idéias –, que é dado de presente ao próprio Homem, tornando-o livre dos ditames ontogenéticos. Porém – e sempre há um porém nesse mundo especular –, o que aparentemente se operou foi o oposto, isto é, o aprisionamento no saber

criado para libertar. O campo existencial que lhe foi prometido tem limites, e estes estão circunscritos pelas mesmas essências que haveriam sido destronadas. Estas formam a redoma subjetiva desse construto, como espelhos a reproduzir perenemente outros espelhos.

Tomemos o conceito de liberdade. Entre as diversas possibilidades de definição, podemos compreendê-la como uma “posse”. Alguém conquista a liberdade e a mantém como sua, como uma propriedade. É, convenhamos, uma lógica bastante adequada para o sistema capitalista. Essa liberdade, evidentemente, tem limites, e estes estão “onde começa a liberdade do outro”, como se costuma dizer. Mas, para que serve uma liberdade cerceada?

Vejamos um diagrama explicativo. Temos o sujeito “A”:

A

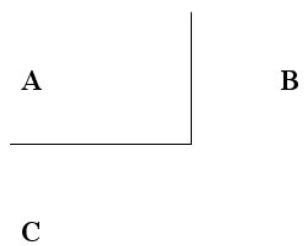
Ele é livre, como convém ao *Homo oeconomicus*. Encontra um outro sujeito, “B”:

A B

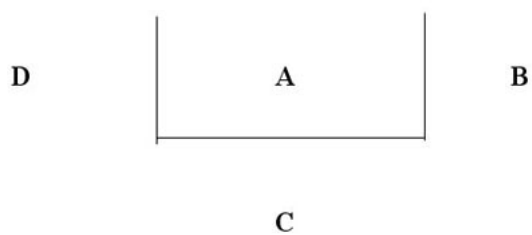
Desse contato, com os parâmetros da liberdade sob ponto de vista que estamos considerando, cria-se uma barreira entre “A e “B”, o limite da liberdade de um e outro:

A | B

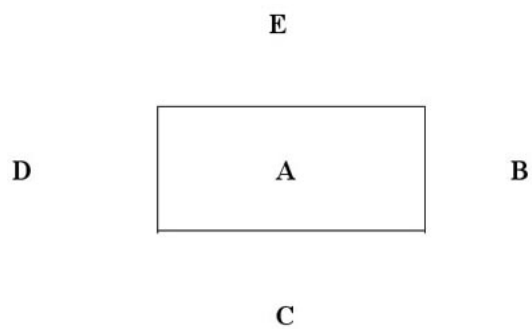
Um terceiro sujeito é posto em cena, C. Há uma nova barreira imposta pela posse da liberdade:



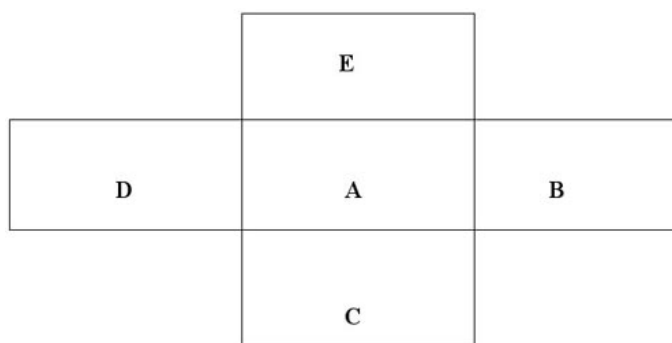
O mesmo ocorre com relação a D:



E com relação a E:



Se considerarmos que todos os cinco sujeitos “possuem” a sua liberdade, então o diagrama assume a seguinte forma:



Se incluirmos “f”, “g”, “h” e “i” como outros agentes sociais, encontramos uma cadeia do tipo:

i	E	F
D	A	B
h	C	G

Temos, assim, cada sujeito preso à sua liberdade, aquela mesma que a lógica existencial do discurso econômico prometeu dar de presente a ele. O diagrama acabou se assemelhando à paisagem de um prédio de apartamentos, uma habitação típica das classes médias. Cada qual no seu espaço circunscrito pelas paredes que selam o pacto da liberdade compartilhada na lógica burguesa. Não há, efetivamente, nenhuma libertação, apenas simulação. A maior liberdade que pode haver está posta na tensão entre os sujeitos. “A” pode forçar os limites de “B” e aumentar o seu “campo livre”, mas estará sempre dependente desses limites para ter noção de seu espaço, ou, em outras palavras, noção de quem é na referência sócio-econômica. Pode fazer o mesmo com “C”, “D” e

“E”, mas se manterá do mesmo modo. Se há alguma “existencialização”, alguma liberdade, isso está vinculado ao confronto entre os sujeitos. A liberdade de oprimir o outro a ponto de fazer com que ele diminua o seu território livre para que possamos aumentar o nosso. A liberdade capitalista é, assim, a de combater o outro de modo a “adquirir” mais liberdade. É uma lógica bélica, que parece encontrar sentido exatamente nisso, que ganha o nome de “concorrência” no idioma “economês”.

Não há, assim, uma existência precedente à essência. A essência das relações sociais está determinada, assim como a essência do sujeito, posta na simulação de subjetividade. Não há sujeito nem subjetividade, apenas simulações, como bem compreendeu Baudrillard (1991). O mundo ideativo se mantém ativo enquanto projeção e amparo de referências. Permanece intocado, como determinante das ações. Se nos mantivermos presas da lógica econômica, estaremos, assim como faz o “essencialismo” marxista, a especular sobre outra especulação, o que redundará numa tautologia. Precisamos, assim, tomar outra referência de ordenação subjetiva para escapar do imã do economicismo. Busquemos no político, isto é, na relação de forças em conflito por “poder”, um contraponto. Marx (1984) também o tomou, mas, cremos, o manteve por demais atado à lógica econômica e suas análises se mostraram incapazes de apreender toda a amplitude política das relações sociais no sistema capitalista. Gramsci (1968, 1978, 1985), como já dito, foi um dos que ousaram se aventurar em outros campos, como o da subjetividade, e é uma inspiração que perpassa esta dissertação.

A relação entre o político e o econômico sempre foi próxima. Os aristocratas atenienses já sabiam disso, e faliram os pequenos proprietários para adquirir total poder sobre eles. Os falidos proprietários se insurgiram e fundaram a experiência da democracia ateniense. A Santa Igreja, na Idade Média, apesar de seus laços imateriais, gozava de riquezas que seduziam a nobreza para alianças políticas de interesse material para ambos. O Terceiro Reich nasceu de uma revolta do povo alemão com a espoliação

econômica que sofria por conta do Tratado de Versailles, após a Primeira Guerra.

No entanto, em nossa contemporaneidade, jamais o político e o econômico andaram tão próximos, a ponto de obter, com essa parceria, um quase absoluto condicionamento sobre a identidade. Dominando o acesso ao “mundo das idéias” e simulando o controle do indivíduo sobre sua própria existência, o poder fecha sua redoma e engolfa praticamente todo o planeta. Por um vértice, controla a circulação de informações já, inclusive, no ex-livre ciberespaço, e o entretenimento, o lazer – tanto o “digno” quanto o não digno. Por outro, tem completo domínio sobre a liberdade, pois o “terreno livre” que cada um pode ter está limitado sobremaneira pela condição econômica de que goza. Essa parceria tem o controle dos bens materiais, públicos e privados, da cognição – através, aí sim, de algo que podemos chamar de ideológico, mas que não dá conta, por si só, da aderência do poder – e, principalmente, tem uma influência cabal em comportamentos, pensamentos, sentimentos, devaneios e terrores através de um amplo controle sobre a experiência cultural.

O cultural, compreendido como vivência de raízes comunitárias, que sobreviva sob essa tempestade. Na verdade, não sobrevive facilmente e é acusado pelos “existencialistas” de fomentar a essência, quando, na verdade, parte desta para a existência, enquanto o existencialismo burguês faz o percurso oposto. No entanto, é o caudal ao qual os discursos políticos e econômicos se lançam para efetivar suas hegemonias. O vínculo entre o econômico e o político se encontra, na contemporaneidade, atado pelo barbante da comunicação, que resume a vida cultural como simulação. A aliança entre os poderes hegemônicos nos campos da política e da economia opera uma intervenção sobre o mundo cultural, tomando-o naquilo que tem de mais importante para a formação da identidade, sua capacidade comunicacional. Constitui-se, assim, uma cultura sem cultura, uma comunicação sem comunicação, isto é, uma simulação da vida cultural através da monopolização da capacidade de comunicar. Os frankfurtianos dedicaram

boa parte de seu tempo a estudar esse processo, mas infelizmente mantiveram seu foco por demais ancorado na lógica essencial, e, se acertaram ao formular o aprisionamento da cultura pela indústria, não puderam entender que em vez de se referir a conceitos ideológicos, precisavam, para melhor formular a dinâmica do processo, entender a proposta existencial contida na “Indústria Cultural” de Theodor Adorno e Max Horkheimer (1978). O mundo havia mudado, mas os marxistas ainda tentavam crer que o proletariado desejava “aprofundar” a própria essência. Esta, porém, lhe havia sido dada por Marx, e não pelo próprio proletariado.

A sociedade ocidental se apropria do mundo comunicacional, resumindo-o à informação, como idealizou Norbert Wiener (1984) e como bem denunciou Philippe Breton (1997), destruindo-o, acabando com a comunicação, ou seja, com a possibilidade de compartilhamento de sentido. É possível que esteja nascendo uma nova comunicação sem comunicação, ou pode ser que isso mude de nome, pois não tem a ver com comunicação: simula-se que somente há sentido na redoma subjetiva de matriz ocidental; que tudo o que ocorre dentro dessa redoma deve ter apenas esse sentido, a Verdade, e que; eis aqui a simulação dentro da simulação, o indivíduo é livre para escolher o seu destino, formar a sua identidade, pensar o que bem entender. Isso não é comunicar nada, o que é diferente de comunicar o nada, que é o que muitas das manifestações culturais que sobrevivem à tempestade tentam fazer.

Nessa união, o econômico é o código e o político é o decodificador. Mas o econômico também decodifica a codificação do político. Trata-se de uma relação especular, uma troca de afagos na qual cada participante está pensando unicamente no próprio umbigo. Um serve ao outro para que o outro o sirva. Um ataca o outro para que o outro o ataque, e o jogo continue. Isso, aparentemente, sempre foi assim na história do ocidente, mas atinge na contemporaneidade a sua plenitude. E, como já referimos, a aliança que os une está centrada em um campo de batalha: o da comunicação, ou o da simulação da comunicação. É nesse espaço

que o poder é repartido entre essas duas instâncias da civilização ocidental.

3.1.1 A essência objetiva da liberalidade

O discurso econômico não é um enunciador de verdades, além da sua própria e definitiva Verdade ontogênica, é claro. Ele quantifica-as, lhes impõe valores, mas não define o que é verdadeiro ou falso. Não é do interesse da discursividade econômica fazer isso. Mas, por quê? Pelo simples fato de que abarcando toda a realidade, torna-a, toda ela, verdade. Tudo o que está em sua redoma é real e como tal deve ser tratado.

O homem econômico-liberal não é, aparentemente, um homem de certezas preestabelecidas. Quando discorre sobre o real, o faz por projeções baseadas na quantificação, não na essencialidade deste. Não importa ao economista o que é verdadeiro ou não, mas o que pode ser tido como proveitoso para ser computado e conquistado. No plano desse discurso, é um ser cuja existência precede a essência. Para ele, assim como para Heidegger (1991, p. 127), “*a essência da verdade é a liberdade*”. No entanto, tudo o que faz recende ao “ser”, à essência. E isso pode ser bem percebido nas suas instituições, dignos remanescentes da rigidez do construto do “mundo das idéias”, como o jornalismo na sua vertente estadunidense.

O mundo abarcado pelo discurso dos jornais é o das essências atualizadas na existencialização econômica. Diferentemente do discurso econômico, o jornalístico não tem a liberdade existencial como parâmetro. Não basta ao jornalista saber o que acontece e por que acontece, é preciso “saber certo”, ter acesso à essência do fato, como consta do Manual de Redação e Estilo do jornal O Globo: “*O repórter é um curioso movido permanentemente pelo desejo de saber o que acontece e de entender por que aconteceu. Se não for assim, está na profissão errada. E não basta querer saber: é preciso saber tudo, e ter a obstinação de saber certo*” (LUIZ GARCIA, 2000, p. 16). Outro manual de jorna-

lismo, o do Estado de São Paulo, é igualmente taxativo: “*O Estado considera sua obrigação publicar apenas notícias corretas e precisas; por isso, espera de seus repórteres o máximo de esforço, empenho e exatidão na apuração dos fatos, na divulgação de declarações e na descrição dos acontecimentos*” (EDUARDO MARTINS, 1990, p. 63). .

Essa compreensão do fazer jornalístico é geradora do fetiche mais pernóstico dessa discursividade: a “Objetividade”. Trata-se, num lance genial, de uma absoluta subjetivização da comunicação, travestida sob a aparência do “saber certo”, das “notícias corretas e precisas”. Um sofisma, sem dúvida, da mesma natureza daquele que Platão usou ao formular a supremacia da dialética, também uma mensageira da Verdade. De todas as instituições ocidentais, o jornalismo possivelmente é uma das que guardam fidelidade aos velhos princípios ocidentais da Razão e da Universalidade, manifestos nas origens platônicas e monoteístas dessa civilização e presentes na ânsia imperial desde Roma. Se a economia é o suposto aprisionamento desses princípios ao relativismo valorativo, o jornalismo é o bastião que as mantém vivas e atuantes como fundamento de uma dominação política e de um agenciamento subjetivo de amplo alcance.

De alguma forma, o jornalismo, uma instituição eminentemente mundana, tem, assim, algo de sagrado. Remete às formas puras da Verdade, funciona num registro de “centro emissor” desta, como ocorre na prática do deus único, o Deus dos monoteístas. Um jornal é como um pequeno templo diante do qual o homem ocidental se debruça para ter acesso não simplesmente ao mundo dos fatos, mas ao mundo dos fatos “reais”. Da mesma forma, a televisão e o rádio, veículos do que se convencionou chamar de “Meios de Comunicação de Massa”. Neles, a emissão é impessoal, para todos, como faz o Deus onipresente. Como afirma o manual do O Estado de São Paulo, “*A notícia deve ser redigida de forma impessoal, sem que o jornalista se inclua nela ou adote a primeira pessoa do plural em frases que a dispensam*” (MARTINS, idem, p. 40). Nenhum “contato exclusivo” entre emissor e

receptor. O veículo jornal, o templo divino da Verdade, deve falar a todos sem distinção e o jornalista, o acólito desse templo, deve passar despercebido diante da magnificência da Palavra. Esta, o Verbo, o suplanta.

Como nas religiões monoteístas, o jornalismo está centrado na vivência de um absoluto, o Logos, a manifestação do poder e do saber absoluto da razão divina. Com sua objetividade, seus esforços de registrar a vida “como ela é”, o meta-relato jornalístico pretende ser “a” representação da Verdade, “*la conformité de la pensée avec la réalité*” (EDMOND GOBLOT, 1912, p. 485). O jornalista deve ser assim como um super-homem que, apesar de mergulhado na instabilidade da existência, deve se abstrair para captar a essência dos acontecimentos, relatá-los de forma impessoal e isenta para “*tornar transparentes coisas que estavam opacas*” (OTÁVIO FRIAS FILHO apud GERALDINHO VIEIRA, 1991, p. 19). Geralmente, quando questionados sobre a viabilidade de uma postura como essa, os jornalistas saem pela tangente da “Isenção”, como Augusto Nunes, chefe de redação do Estado de São Paulo à época em que deu a seguinte declaração:

Sou um obcecado pela busca da imparcialidade, que não se confunde com a objetividade absoluta... essa é que não existe. (...) Sou tão obcecado pela busca da imparcialidade que vou implantar aqui no “Estadão” a saudável medida que alguns jornais norte-americanos já implantaram, ou seja, proibir qualquer tipo de militância em outras organizações, ainda que esta militância expresse o senso comum – por exemplo a militância ecológica. (...) O jornal já lhe dá condições de agir sobre a sociedade, não há porque ser de um partido político. Não há como servir a dois patrões.

Talvez Nunes devesse ter citado a Bíblia, possivelmente deveria ter complementado o seu pensamento com um anátema a todos os que crêem que tal isenção é falaciosa, que as condições

que o repórter tem de agir sobre a sociedade através do jornal são dadas pela submissão ao Verbo ditado por este, o que significa que na sua redação somente fiéis podem ser admitidos. Como a palavra de Deus, a verdade do jornal em questão é revelada como absoluto, “a” representação da Verdade, a única aceita. Fora dela, não há nada a não ser aparências, os compromissos deste mundo, e, mesmo que se aceite que possa haver alguma razão, esta é aparente, ímpia, herética, falsa em sua essência. Uma clara idealização de um poder que emana de um centro e, ele mesmo, está na circunferência que o engloba, num contorno nirvânico que delimita as práticas narcísicas dos monoteístas e dos “bons” jornalistas.

A potencialidade perversa do jornalismo da grande imprensa pode ser medido por esses parâmetros. Ainda mais que, como afirma Muniz Sodré (2002, p. 23): “*O ‘espelho’ midiático não é simples cópia, reprodução ou reflexo, porque implica uma nova forma de vida, com um novo espaço e modo de interpelação coletiva dos indivíduos, portanto, outros parâmetros para a constituição das identidades pessoais.*” Sodré percebe a potencialidade dessa retradução da Verdade pela via da tecnicização da mensagem jornalística centrada na produção de um discurso “protético” que visa transmitir a versão “real” dos acontecimentos. A objetividade e a isenção fazem parte de um discurso técnico que pretende transmitir uma certa pureza conceitual na apuração do fato. São como formas de alcançar o absoluto, mas, como sempre, esse absoluto esconde algo:

A astúcia das ideologias tecnicistas consiste geralmente na tentativa de deixar visível apenas o aspecto técnico do dispositivo midiático, da “prótese”, ocultando a sua dimensão societal comprometida com uma forma específica de hegemonia, onde a articulação entre democracia e mercadoria é parte vital de estratégias corporativas. Essas ideologias costumam permear discursos e ações de conglomerados transna-

cionais e de ideólogos dos novos formatos de Estado (IBIDEM, p. 22).

Há, assim, uma interação bastante próxima entre o discurso jornalístico, com sua técnica objetivista, e os interesses traduzidos pelo meta-relato econômico, muitas vezes diretamente identificável como poder político. Isso Augusto Nunes não disse na sua declaração transcrita acima. O jornalista tem, então, apesar de sua castidade conceitual – ou graças a ela –, ligações incestuosas como o poder, principalmente os que comungam do sacerdócio exigido pelo ex-diretor de redação do Estadão. Afinal, não é isso que Nunes exige de seus comandados? Se, cada vez mais a grande imprensa corresponde a interesses comerciais, como tudo na Sociedade de Controle, está posto o patrão ao qual se deve seguir. Como afirmam Noham Chomsky e Edward Herman (2003, p. 13),

(...) a centralização da mídia em um número cada vez menor de grandes empresas tem aumentado praticamente sem oposição por parte de governos republicanos e democratas, bem como de autoridades regulamentadoras. Ben Bagdikian observa que quando a primeira edição de seu livro *O monopólio da mídia* foi publicada, em 1983, 50 empresas gigantes dominavam quase todas as mídias de massa; mas apenas sete anos depois, em 1990, apenas 23 empresas ocupavam a mesma posição de comando.

Segundo esses autores, desde 1990 uma onda de grandes negócios e a rápida globalização deixaram setores da mídia ainda mais centralizados em nove conglomerados transnacionais – Disney, AOL-Time Warner, Viacom (proprietária da CBS), News Corporation, Bertelsmann, General Electric (proprietária da NBC), Sony, AT&T-Liberty Media e Vivendi Universal. Esses gigantes são proprietários de todos os grandes estúdios cinematográficos, redes de televisão e empresas fonográficas do mundo, bem como

uma considerável parcela dos mais importantes canais e sistemas a cabo, revistas, estações de televisão de grandes mercados e editoras de livros. Há uma centralização radical e cada vez mais poucos comandam a opinião e a consciência de milhões, ou melhor, lhes agenciam a identidade. Os jornais estão nesse mundo e não podem, apesar do discurso puro que os caracteriza, escapar de agir como os mestres mandam. Como afirma Nilson Lage (1982, p. 107). "A imparcialidade, a objetividade e a veracidade nos veículos de comunicação efetivamente são mitos (...) só os ingênuos acreditam que não têm interesses capazes de levá-los a deturpar os fatos". Ou, como pontuou Frantz Fanon (2002, p. 59) acerca de sua experiência com a chamada "grande imprensa":

Os dirigentes nacionalistas sabem que a opinião internacional é forjada unicamente pela imprensa ocidental. Ora, quando um jornalista ocidental nos interroga, raramente o faz para nos prestar um obséquio. Na guerra da Argélia, por exemplo, os repórteres franceses mais liberais não cessaram de empregar epítetos ambíguos para caracterizar nossa luta. Quando lhes reprovam a atitude respondem com toda a franqueza que são objetivos. Para o colonizado, a objetividade é sempre dirigida contra ele.

O jornalista, como Augusto Nunes já disse, não pode servir a dois senhores. O jornalismo das grandes empresas de "comunicação" também não. Trata-se de uma instituição com data de nascimento e registro muito bem definidos. É uma das máquinas de guerra da burguesia, um aparelho a serviço do poder de controle da sociedade econômica. Como afirma Paul Virilio (1996, p. 20),

Abater um adversário é menos capturá-lo do que cativá-lo, o campo de batalha econômico não tardará a se confundir com o campo da percepção militar e o

projeto do complexo informacional americano tornar-se-á então explícito: terá como objetivo a mediatização mundial.

Creemos que o campo econômico sempre esteve associado ao militar, com o objetivo de estabelecer uma nova ordem de conflitos entre as grandes potências europeias, como no “Concerto da Europa”, referido por Polanyi (2002). Desde o século XIX há essa identificação explícita, e a “paz dos cem anos” só foi possível, como compreende o mesmo autor, pela introdução da economia em forma de *haute finance*, substituindo o campo de batalha militar intraeuropeia e lançando-o na projeção de sua expansão. O jornalismo, como fica bem pontuado por Virilio, funciona nesse campo de batalha como a voz colonizadora que, como lembra Sylvia Moretzsohn (2003)

(...) é tributária do projeto iluminista de “esclarecer os cidadãos”. Trata-se, portanto, de tarefa eminentemente política, cujo caráter é freqüentemente escamoteado através de uma interpretação propositalmente restritiva do princípio do “dever de informar”, que daí conclui pela necessidade de uma postura imparcial e distanciada, como se não houvesse intencionalidades no ato de selecionar os fatos que se tornarão notícia, ou como se a própria apreensão dos fatos já não fosse também uma interpretação.

Trata-se, assim, também de uma estratégia militar, a de mediatização:

Até o século XX, estar MEDIATIZADO significava literalmente estar privado de seus DIREITOS IMEDIATOS. Dessa forma, o imperador Napoleão I mediatizava, no nível de suas conquistas militares,

certos príncipes hereditários, privando-os de suas liberdades de ação e de decisão ao lhes deixar as aparências de um poder que eles não estavam mais aptos a exercer. Nos dias seguintes ao segundo conflito mundial, a “satelitização” dos países do Leste pela União Soviética renovava ainda este procedimento particularmente perverso. Napoleão, esse grande “mediatizador/ midiatizador” a quem o tempo no fim faria falta, era o homem das vitórias rápidas, das campanhas militares fundadas na velocidade e na surpresa. Quase que logicamente, ele foi também o pai desconhecido da imprensa industrial na França, o autor indireto daquilo que se tornaria um *complexo informacional* moderno (VIRILIO, idem, p. 14)⁷.

O mundo ocidental se assemelha muito a um jogo, e se nele a essência é a vitória, a estratégia para esta parece ser a simulação, a ilusão especular da existência de uma suposta liberdade. Geralmente, quando se diz algo, se está querendo dizer o contrário. Essa é a sua principal estratégia para vencer. O discurso da objetividade corresponde a uma hipertrofia da subjetivização, levando a um paroxismo de sentidos que sufoca não apenas o sujeito, como a própria noção de subjetividade.

3.1.2 Que sociedade? Refém de quem?

Termos como “violência”, “terror” e “medo” estão sendo muito utilizados na retórica jornalística carioca. Todos os dias há algum acontecimento posto nesse enquadramento semântico que identifica a relação da sociedade com o crime como uma guerra. O crime dos pobres, diga-se bem. É em relação à “violência” destes que a sociedade encontra-se “refém da violência”, “aterrorizada”, “afrentada”. Uma ocasião emblemática para o uso de expressões desse tipo foi a do dia 30 de setembro de 2002, quando boa parte

⁷ Os grifos são do autor.

do comércio carioca fechou, em parte por ameaças vindas de não se sabe até hoje bem de quem e de onde, em parte por boatos e pelo medo dos comerciantes de sofrer “violências” caso abrissem as portas de aço. O jornal O Globo, em sua edição do dia 1º de outubro, não perdeu a oportunidade de faturar uma boa manchete: “*Rio refém do medo*”.

Sobre a impactante sentença, uma questão importante: “*Guer-ra do tráfico ou exploração eleitoral?*”. Abaixo da manchete, um esclarecimento: “*Ação de grupos e onda de boatos põem cidade em clima de estado de sítio; Benedita⁸ vê razão política*”. A razão política seria a desestabilização do governo de Benedita da Silva em prol de dois de seus concorrentes diretos: Rosinha Matheus – ou Rosinha Garotinho, em referência ao nome político do marido – e Solange Amaral, a candidata apadrinhada pelo prefeito do Rio, César Maia⁹.

Com seu discurso moralista, com o uniforme de defensor da “lei e da ordem”, certamente Maia tentou alçar sua candidata na preferência dos eleitores. Ninguém pode afirmar, pois essas estratégias são felizes porque não deixam provas, que ele ou Rosinha tenham tramado e executado o plano. O mais provável, nos parece, é que tenha havido uma interseção de vetores, com a “organização” do crime fazendo sua pequena parte, tendo como parceria os tais “interesses políticos” e, de forma preponderante, o medo. O mesmo medo que Malagutti Batista (2003) identifica como existente desde os tempos de colônia, o “medo da rebeldia negra”, das “classes perigosas”, e que alimentou o discurso da então candidata Solange Amaral. O mesmo Maia, em 1992, quando

⁸ Benedita da Silva, vice-governadora eleita, em 1998, na chapa encabeçada por Anthony Garotinho. Assumiu o governo em abril de 2003 quando o titular saiu para disputar a presidência. Ela é do Partido dos Trabalhadores (PT) e ele, à época de sua eleição, era do Partido Democrático Brasileiro (PDT), o qual deixou para se filiar ao Partido Socialista Brasileiro (PSB) no ano seguinte, agremiação que representou na disputa presidencial e, em 2003, passou ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), no qual, ao menos no tempo em que estas linhas estão sendo escritas, está até hoje.

⁹ Ver nota de rodapé nº 20.

se elegeu prefeito derrotando Benedita da Silva no segundo turno da eleição, já havia tirado bastante proveito do fenômeno midiático do “arrastão”, ocorrido na praia do Arpoador, zona sul da cidade, já referido no primeiro capítulo. Aterrorizada, a classe média carioca se impressionou bastante e descarregou votos em Maia, mas isso não deu certo com Solange.

O questionamento quanto à boataria que esvaziou o Rio no dia 30 de setembro de 2002, se foi guerra – os bárbaros a fazem – ou política – uma estratégia do jogo democrático – é um bom exemplo de como a imprensa contribui para a formação de uma consciência cidadã. O fato é que simplesmente não contribui. Restringe-se ao banal, a estereótipos tão simplórios e maniqueístas que fazem corar. Não estimula ao pensamento, não apresenta mais do que duas opções semânticas para tudo o que noticia: ou é certo ou é errado, ou é preto ou é branco. Ora, todo ato tem um sentido político, e no que o jornalismo deveria se empenhar é em decodificá-lo para seus leitores, não apresentar a questão como uma alternativa do tipo “coluna 1 x coluna 2”. Poder-se-ia afirmar rápida e inadvertidamente que isso é resultado da mídia se dirigir à emoção, não à razão. Cremos que a coisa não é tão simples assim, e este ponto é fulcral para que compreendamos como se dá a manipulação identitária do jornalismo.

Como já referimos, o mundo capitalista contém uma tensão imanente. Impõe sua univocidade essencial, seu discurso universal, como uma Verdade. Esse estreitamento subjetivo exacerba a belicosidade ao instituir o funil dos “jogos finitos”. A “concorrência” é a tônica. Ao mesmo tempo, como um *contrafactum*, promete que aquele que passar pelo “buraco da agulha”, alcançará a plenitude, que ganha o nome de “sucesso”, em economês. Com o recurso dessa estratégia, o discurso da razão é a isca que captura a emoção no seu estado mais puro. Emoção é uma palavra que deriva do termo latino *motio*, que significa movimento. Tem, assim, o sentido de pôr em ação, de mover, mas também da perturbação que leva ao movimento. A captura da emoção se dá, na contemporaneidade, não pela contenção, mas pelo cadenciamento

da perturbação com uma promessa sedutora: a da plenitude. Ora, essa poderia ser a melhor descrição de aquilo que a maior parte das pessoas busca emocionalmente, ao menos na lógica que conhecemos como significante da subjetividade ocidental. Freud (1974c) mostrou como a dureza civilizatória européia trouxe em si essa promessa como fulcral para sua perpetuação. Em troca do afastamento de uma fatia importante da vida: a agressividade, representada como a ameaça ao mundo de porcelana da perfeição ontológica. A emoção deve, assim, como tudo no ocidente, se cindir em duas partes opostas, uma boa e outra má. A boa é aquela que aceita a razão, como devem fazer os loucos em seus tratamentos – você pode achar que é Napoleão, só não pode atacar ninguém por isso. A má deve ser banida para longe, como a poesia na República de Platão. As boas emoções, como o amor, a compaixão ou a candura, são divinas, aliadas da razão. As más, como a ira, o ódio, o ressentimento, são disruptivas, ofendem a Deus e ao mundo perfeito do puro ser. Em ambos os casos, a emoção é evocada para receber um carimbo na testa.

Quando o jornal O Globo trata um tema de forma tão simplória e pouco criativa, não está exatamente se dirigindo à emoção, mas está subordinando esta a uma estrutura bipolar de sentido, podendo-lhe as ramificações simbólicas possíveis. Dirige-se, assim, como a tola concepção de mundo ideal do platonismo, a tolos que crêem não sê-los apenas porque são racionais. Essa compreensão pode ser complementada pela noção de Christopher Lasch (1987) de que se opera, na contemporaneidade urbana ocidental, um processo de demolição do “Eu” soberano da modernidade, engendrando um individualismo marcado pelo que o autor chama de “*minimal self*”, uma espécie de eu sitiado por uma realidade sempre em crise, estofada por discursos de alarme em todos os níveis: econômico, político, ecológico, social, etc. Ora é a recessão econômica no Terceiro Mundo, ora a ameaça de retorno do nazismo na Europa, a catacombe nuclear, os “ataques especulativos”, a destruição da natureza, a violência urbana, e por aí segue o cardápio de catástrofes sempre presentes, embora a mai-

oria das pessoas possa nunca ter passado por qualquer uma delas, nem corra tal risco. Embora Lasch demonstre uma certa nostalgia do eu iluminista¹⁰ – a velha consciência autônoma destronada por Freud em toda a sua obra –, ou talvez por isso, seu pensamento nos é muito útil para examinarmos a estrutura subjetiva da sociedade carioca contemporânea. Afinal, trata-se de um “descontente” com a deterioração da civilização ocidental, que pôde formular de modo bastante sensível a sensação de asfixia experimentada pelas populações urbanas, as camadas médias da sociedade.

O Globo, ainda na primeira página, resumia dessa forma os acontecimentos de 30 de setembro:

Não era final de Copa do Mundo, nem greve geral e muito menos feriado. Mas, refém do medo e sitiado, o Grande Rio parou ontem, vítima da ação de grupos armados que ordenaram o fechamento do comércio e até de algumas indústrias em pelo menos 40 bairros. Quase 250 escolas não funcionaram e dois mil ônibus sequer saíram das garagens, dei-

¹⁰ Diz Lasch (1987, p. 239): “*Na história da civilização, o surgimento da consciência pode ser relacionado, entre outras coisas, à mudança das atitudes em relação à morte. A idéia de que a morte reclama a vingança, de que seus vingativos espíritos perseguem os vivos e de que os vivos não conhecem a paz enquanto não aplacam tais fantasmas de seus ancestrais, dá lugar a uma atitude de genuíno pesar. Ao mesmo tempo, os deuses da vingança dão lugar aos deuses que também oferecem a compaixão e sustentam a moral do amor ao inimigo. Essa moral nunca conseguiu aproximar-se da popularidade geral, mas sobrevive, mesmo em nossa época esclarecida, como uma lembrança tanto de nosso estado cativo como de nossa surpreendente capacidade para a gratidão, o remorso e o perdão, por meio da qual podemos ocasionalmente superá-lo.*” Apaixonadamente moderno, Lasch ilustra, com apreciável ênfase retórica, como um homem do século XVIII percebe – e condena – a algaravia da pós-modernidade, com sua fragmentação rizomática. Para ele, a característica do individualismo ocidental – judaico-cristão – é a tensão, a divisão e o conflito, não entre razão e emoção, mas da própria natureza dividida do homem entre suas aspirações e suas limitações, entre a boa e a má consciência, ou poderíamos dizer das pulsões de vida e de morte de Freud.

xando de transportar 800 mil pessoas. No toque de recolher, nem camelôs montaram suas barracas. Na Avenida Presidente Vargas, as fachadas de dois prédios comerciais foram pichadas com as mensagens “guerra sem fim” e “poder paralelo”. Às ameaças reais se somaram boatos que terminaram por deixar as ruas desertas. O fato de a maioria dos 19 agitadores presos ser de favelas do Comando Vermelho, assim como a ausência de ameaças em áreas próximas a morros comandados por facções rivais, indica que a ação teria relação com o tráfico, mais diretamente com Fernandinho Beira-Mar. Mas a proximidade das eleições levou algumas autoridades a não descartar outras motivações. Para a governadora Benedita da Silva, houve exploração política: “Não estamos afirmando que tenha sido uma manobra direta de outro grupo político. Mas não existe nenhum fato que levasse, por exemplo, as escolas municipais a fechar às 7h.” A prefeitura [leia-se César Maia] disse que as escolas têm autonomia e assegurou que apenas 22% delas fecharam. Com todo o contingente policial nas ruas, a governadora garantiu que lojas e escolas terão segurança para reabrir hoje.

Se na primeira página, os termos usados eram de “indícios”, na página 6, o editorial do jornal tinha como certa a participação dos “bandidos”:

Mais do que refletir o poder real do crime organizado, o fechamento do comércio e de escolas em vários bairros do Rio e de Niterói deu a dimensão do medo que toma conta da população. Mesmo que quadrilhas de traficantes não tivessem condições efetivas de impor uma espécie de toque de recolher em bairros de várias regiões das duas cidades, de Ipanema a Itaipu, a ordem dada em alguns pontos localizados se

alastrou de tal forma, e embalada por tantos boatos, que durante parte do dia de ontem viveu-se um clima de meio feriado. Mas com muita tensão.

A questão do medo é, como afirma o editorial, fundamental para entender o que ocorreu e o que ocorre no Rio. O que o editorialista não confessa é que o jornal para o qual escreve é um dos fomentadores dessa “Cultura do Medo”, referida por Barry Glasner (2003, p. 330), definida como um fenômeno eminentemente midiático no qual “*Os arautos do medo eliminaram o otimismo de dentro de nós aos nos encher de presunções negativas sobre nossos concidadãos e instituições sociais.*” E não é isso exatamente o que o jornal O Globo, bem como outros três jornais dirigidos à classe média carioca vêm fazendo? Se, como reconhece o jornal, os “bandidos” não tinham condições efetivas de parar a cidade, não foram eles que o fizeram. O Globo foi bem mais responsável por essa façanha do que os traficantes.

No caso da criminalidade urbana, quando se fala do “crime organizado”, se está falando do domínio de uma força, a do mal, que deve ser alijada do convívio social, para que este tenha harmonia. Já quando se fala no “homem de bem” a referência é ao pólo da virtude, da inclusão na harmonia. Essas forças estão presentes desde o mundo grego a permear a subjetividade ocidental. Platão as utilizou para vencer os sofistas, que passaram a ser conhecidos como ilusionistas, agentes da perversidade retórica. Essa forma societária é, para a imprensa e os planejadores da segurança pública, “a” sociedade, a “boa” sociedade. Aquela que estão construindo com empenho. Esse é o modelo que implantaram e sustentam como a forma possível de relacionamento entre agentes sociais. A má sociedade é a dos “bandidos”, dos “traficantes”, ou de todos aqueles que ofendem a “harmonia” desse padrão de relacionamento social, por terem um outro modelo social “na cabeça”. A “boa” sociedade é a dos burgueses, a “má” é a de todos os outros. Aquela “é”, a outra “não é”. No entanto, não podemos esquecer que nada é o que parece neste mundo virtual.

Para o jornal, quem é o “Rio” que está refém? Certamente a sociedade equilibrada descrita por Tönnies, a dos “homens de bem”. Concordamos nisso. Mas, refém de quem? Nesse ponto, o jornal erra em muito o diagnóstico. Com toda certeza, ela está refém de si mesma. E é de si que tem medo.

3.2 Bem vindo à sala de espelhos

Em última instância, a polaridade entre “ser” e “não ser” permeia a redoma subjetiva da civilização ocidental e a necessária primazia do “ser” sobre o “não ser” induz essa forma de vida a unificar-se e lançar-se, a partir da crença na sua superioridade enquanto “ser”¹¹, à penetração em todas as demais – que “não são” – tendendo a isolá-las, destruí-las ou a anular nelas o que têm de singular – ou de bárbaro – e se estabelecer como hegemônica.

O Império Romano representa, para a modernidade européia, um ícone referencial, “*um arquétipo ideológico simbólico de sua neurose excludente*”, como bem lembra Elhajji (2003a). Foi a primeira experiência expansionista de uma forma civilizatória fundada na Europa e Elhajji (idem, p. 5) assinala que a expansão romana se deu tendo como referência ameaças externas:

A força de Roma, enquanto exemplo fundador universal da síndrome da abominação do Outro como imperativo filosófico e estratégia organizacional para garantir a sua unidade e a sua sobrevivência, como bem observou Maquiavel, não era “apesar” das ameaças externas que a rodeavam, mas sim “graças” a elas.

Isso é bastante interessante e nos convida a refletir sobre esse modelo subjetivo com o auxílio da interessante vertente britânica

¹¹ Ou pelo horror de seu “não ser”?

do pensamento psicanalítico já referida anteriormente em Melanie Klein. No caso de Roma, a chave para a coesão interna parecia estar fora dela, como na noção de “posição esquizoparanóide” proposta por Klein (1978b), aquela na qual o sujeito ou grupo tem como instrumento fundamental de comunicação com a alteridade a “identificação projetiva”, já citada anteriormente. Trata-se, relembramos, de uma referência subjetiva fechada em si, na qual o “eu” é, assim como o Deus absolutista do monoteísmo, o centro e a medida de todas as coisas e, assim, se identifica apenas com o que projeta para fora de si. Não há, assim, possibilidade de percepção de alteridade. Quando isso se prenuncia, esta é vivenciada como “estranha” – nos termos de Sigmund Freud (1974b) – ou ameaçadora, para Melanie Klein (*idem*), pois ameaça o controle que o sujeito estabelece com esse modelo subjetivo.

A posição esquizoparanóide expõe uma forma de organização na qual a busca de um abrigo de segurança subjetiva – idealizado, como o Deus monoteísta ou o parâmetro da Razão platônica – é a referência da formação da identidade, estando sempre relacionado a ameaças externas que, por si sós, são a razão e o sentido da formação do abrigo. Trata-se de uma forma de pensar eminentemente maniqueísta, pois o eu se cinde em duas partes: uma boa – leia-se idealizada, livre de todo o mal, imaculada – e outra má – eminentemente desagregadora, portadora de um potencial destrutivo contra o qual o eu se defende projetando essa maldade em algum(ns) objeto(s) do mundo.

Essa forma de compreensão da subjetividade ocidental é bastante rica e pode nos ajudar a entender a xenofobia desse modelo civilizacional. Wilfred Bion (1975), um psicanalista inglês que teorizou sobre a dinâmica subjetiva dos grupos terapêuticos, chegou a algumas concepções bastante interessantes sobre os grupamentos humanos – leia-se ocidentais. Entre eles, é bastante freqüente a reunião com o objetivo precípua da preservação do grupo (sua “suposição básica”, segundo o autor) e as duas técnicas utilizadas para isso são o ataque ou a fuga. Esse objetivo e essas técnicas levam a um estreitamento do campo da experiência, como afirma

Bion (idem, p. 55): “A preocupação com a luta-fuga leva o grupo a ignorar outras atividades ou, se não puder fazê-lo, a suprimi-las ou a fugir delas.” A reunião do grupo se daria para a sobrevivência, uma “suposição básica” posta acima das vontades individuais, sempre numa intensidade proporcional à fantasia de ameaça, que posta do lado de fora, no “estranho”, é mais facilmente controlável. Algumas vezes, é preciso atacar. Isso corresponde à tentativa de confirmar a ameaça, já que, atacada, poderá também atacar e se confirmará enquanto tal. Assim se unifica o grupo, assim, sugeria Maquiavel (1983), se unifica um reino. Fora dele, a barbárie, a desrazão. A melhor fórmula, desse modo, era voltar para elementos externos ao grupo a ameaça. Assim parece ter agido o Império Romano e assim age a civilização que o sucedeu, utilizando a noção da ordem idealizada da urbe contra a desordem – também idealizada, porém negatizada – da barbárie. Assim se formou a “*limes*” que, segundo Elhajji (idem, p. 6) era “(...) *um limite ideológico entre o mundo civilizado e a terra ‘incógnita’, entre o conhecido e o conjurado, o domínio da ordem e o início da confusão, onde acabava o interesse de Roma e começava a miséria do mundo abandonado pelo império.*”

Aquilo que não é possível dominar se torna o signo da morte, com todo o terror que traz, do vazio terrível que a representa. Uma outra forma – na verdade, complementar – de defesa subjetiva contra esse signo é a idealização, ou seja, a criação de uma estrutura perfeita que impede a entrada do mal, a experiência da ameaça de destruição dessa frágil estrutura subjetiva. Vejamos como é ilustrativa disso a descrição de Ruffin (1996, p. 21) sobre o pensamento de Políbio¹² diante da angústia que assaltou Roma após a destruição de Cartago, no ano de 146 a.C., a vitória sobre o seu mais forte inimigo no domínio do Mediterrâneo:

A imagem angustiosa de Roma sozinha em face
do vazio, Políbio a substitui pela idéia glorificante de

¹² Políbio, segundo Betty Radice (1980), foi um estadista e historiador grego, aliado dos romanos depois da derrota grega na batalha de Pydna, em 168 a.C. Foi o mais importante formulador da “grandeza” de Roma.

uma responsabilidade imperial, de uma missão universal. Por causa disso, ele reinventa uma “massa dupla”: o império em face dos bárbaros. Claro está que a visão de Políbio é uma construção ideológica que em nada corresponde à realidade da situação que ele descreve. As virtudes que atribui a Roma através dos séculos são precisamente aquelas que ela vai adquirindo, de modo laborioso, no contato com o mundo grego – o ano da destruição de Cartago é também o do saque a Corinto. Quanto aos bárbaros, sua civilização é por vezes bastante avançada, e sua desordem, a consequência da conquista romana...

Diante do vazio, da angústia, da sensação de morte que assalta a Roma conquistadora depois da vitória sobre os cartagineses, resta ao império a idealização de sua força não apenas no plano militar, mas no espiritual, no cultural. Políbio era grego, não podemos esquecer disso, e tinha os instrumentos subjetivos para elevar o moral dos angustiados romanos após a queda de Cartago.

Recorrendo ainda ao conceito de identificação projetiva, teremos que entender, então, que tudo aquilo que a insolência dos saberes europeus criou para designar os “diferentes” certamente era o que incomodava no interior dessa mesma cultura. O “lado ruim”, a corrupção, a maldade, o terrorismo, são sempre do Outro. Em outras palavras, diriam os arrogantes membros dessa tradição de exclusão: “Nós” somos ótimos, democratas, queremos o bem, procuramos a virtude; “Eles”, os bárbaros, são feios, involuídos, atrasados, “bandidos”. Porém, estamos em uma sala de espelhos.

3.2.1 Equilíbrio numa linha imaginária

Temos aqui o edifício da sala de espelhos ocidental. Sua pedra fundamental foi posta por Platão, em idos tempos. Outro alicerce foi posto com a integração entre a metafísica platônica e

o desenvolvimento de um discurso religioso, o monoteísmo na sua vertente judaico-cristã. Como ápice, o anseio imperial, a elevar a construção rumo às esferas. Em seu interior, está a sociedade descrita por Tönnies. Para compreendermos como funciona o mecanismo que projeta imagens e as duplica como verdades e mentiras, precisamos entrar nesse ambiente especular. Para isso, contaremos com uma ajuda inesperada, mas inestimável, de um dos mais habilidosos sistemas do pensamento humano para estabelecer essa linguagem especular, a cabala judaica.

Temos, de um lado, o reflexo do mundo celestial, com seu demiurgo, o “Um”, “o” deus, Deus, a reinar como detentor de algo que podemos entender facilmente com a ajuda de uma doutrina monoteísta, a Cabala. Como afirma Dion Fortune (1990, p. 93), quando descreve a *sephirah Kether*, o topo da “árvore” cabalística, falamos de uma “(...) *Inteligência Admirável, ou Oculta, pois é a luz que concede o poder da compreensão do Primeiro Princípio, que não tem começo. É a Glória Primordial, pois nenhum ser criado pode alcançar-lhe a essência.*” Nesse plano especular, a “fonte pura de toda energia” conflui para essa figura central no imaginário ocidental, que assim pode se postular como universal, acima do secular, eterno. Trata-se de algo semelhante a uma vida parasitária que suga sua força deste mundo, mas descuidadamente, define-se num vértice oposto, como a força deste mundo. Nos termos cabalísticos de Fortune (idem, p. 98), trata-se de um “Homem Celestial ou Macrocosmo” ao qual a natureza – a *physis* de Aristóteles – rende homenagens, notadamente a de agir segundo seus desígnios.

Do outro lado, na oposição a essa força extraordinária, a essa “*cegante luz branca [que surge] anulando por completo o pensamento*” (FORTUNE, idem, p. 94), temos o nosso mundo, este daqui, no qual somos carne – corrupta, segundo São Paulo – e sombras. É apenas um reflexo material, pesado, daquele outro mundo, o das idéias, etéreo e leve. Não há nada neste mundo “de cá” que não tenha sido projetado pelo “de lá” e que a este não retorne um dia. Nesse denso mundo especular projetado sobre a

experiência, a tônica é a seletividade, algo como um “filtro cósmico”, a *sephirah Malkuth*, para Dion Fortune, na qual há a “*descida da Divindade na humanidade*” (ibidem, p. 241) ou, onde “*todas as coisas se resumem (...) vistas num cristal turvo, por reflexo, e não face a face*” (ibidem, p. 243). Nessa lógica, tal mundo existe para que haja discriminação – entre o que é bom e o que é mau –, e a sua correspondência corporal para os cabalistas seria nada menos do que o ânus, pois tudo o que é mau deve ser excretado para ser definitivamente excluído do sistema – cair no reino nefasto das qliphoth, “*as sephiroth malignas e adversas; (...) “forças terríveis, havendo perigo até mesmo em pensar nelas”*” (ibidem, p. 246), o lado negro das *sephiroth*, algo como o inferno cristão –, ou passar pelo purgatório, “*um reservatório de forças desorganizadas emanadas de formas destruídas e expulsas pela evolução*” que devem ser equilibradas para retornar “*aos planos da forma organizada*” (ibidem, p. 241).

Essa explicação cabalística é muito instrutiva e representa de forma bastante feliz a estrutura do pensamento que encontrou seu apogeu na modernidade e fermentou até se tornar hegemônico em todo o planeta. De um lado, o mundo das idéias, do outro o das representações; o perfeito em oposição ao imperfeito, o bem oposto ao mal, o puro ao impuro, etc. De um lado, há a razão, o libelo da indestrutibilidade das boas intenções aristocráticas, do outro, o irracional, o bárbaro, exilado para algum inferno, como o *quiphótico*. No meio, entre essa polaridade, está o sujeito cartesiano, aquele que “*pensa, logo é*” reflexo de *Kether*, ou seja, é tocado pelo universal e sabe, ou deveria saber, que “*(...) o visível é a manifestação do invisível, ou, em outros termos, o verbo perfeito está nas coisas apreciáveis e visíveis, em proporção exata com as coisas inapreciáveis aos nossos sentidos e invisíveis aos nossos olhos*” (LÉVI, 1974, p. 79). Reflexo do universal, mas reflexo, não podemos esquecer disso. A chave para sairmos da sala de espelhos é saber que tudo nela é *fake*, nada se materializa como o que aparenta ser. Se tomarmos as imagens como reais, provavelmente jamais sairemos dela. Sabemos que corremos esse risco.

A postura do habitante dessa sala de espelhos não pode, em nenhum momento, ser de passividade. Para vislumbrar o invisível no visível há que se ter muito trabalho e muita disciplina. Como diz o ditado, “a cabeça da mulher é o homem, a do homem é Deus”, e com esse espírito se formulou o modelo do homem ocidental, vinculado ao reino celestial no que este tem de positividade – em fuga, sempre, da negatividade. Eis aqui o modelo de “luta-fuga” de Bion, citado anteriormente. O homem, assim entendido, sempre disposto a enfrentar desafios, seja da guerra com armas ou com números econômicos, é puro *yang*, pura masculinidade, com tudo o que isso significa em termos de uma ação determinada pelo *lingam* – algo como o falo lacaniano, o princípio ativo cuja natureza é “espalhar”, fazer a guerra, destruir para criar, como define o cabalista cristão Levi (ibidem). O outro princípio, o do *yoni*, o princípio feminino, também está presente, mas como um elemento secundário, resultante do masculino, como explica Levi (ibidem, p. 84):

Quando o ente princípio se fez criador, erigiu um *jod* ou um *phallus*, e, para lhe dar lugar no cheio da luz incriada, teve de cavar um *cteis*, ou um fosso de profundidade igual à dimensão determinada pela seu desejo criador, e destinado por ele ao *jod* na luz irradiante.

Pelo princípio fálico, a ação é mais importante do que o pensamento e este, se estiver solto, livre das amarras da bipolaridade especular, torna-se um empecilho para a ação. Para tudo funcionar melhor, para que o pensamento não “atrapalhe” o ato, foram necessários discursos que o condicionassem maquinicamente, como o faz o da técnica. Para a difusão dessas falas organizativas, os veículos midiáticos foram e continuam sendo fundamentais. Para essa estrutura, não há rupturas, como a atribuída à pós-modernidade por Jean-François Lyotard (1986, p. xvi), com “a incredulidade em relação aos meta-relatos”. As regras continuam as mesmas, o mesmo circuito fechado de projeções fantás-

ticas de pureza e estroinice, ordem e barbárie, certo e errado, tudo com um tom universalizante que só um veículo com alcance hoje ilimitado pode proporcionar.

O modelo de Descartes, o “*cogito, ergo sum*” pode ser interpretado da seguinte forma: posto em movimento pelo princípio fálico – que abrangeria referencialmente tanto o masculino como o feminino, aquele como presença, este como falta – sou constante movimento, perquirição, juízo, discriminação e potencial agressividade voltada para a conquista que, por sua vez, inicia outro ciclo no qual tudo se repete como antes. Daí vem a propalada “insatisfação” humana, a perene busca de algo que sempre está para além do alcance, como pontua Hélio Pelegrino (1987) se referindo à “castração simbólica”, a referência que faz com que aquele que é presença tema a ausência e o que é esta busque aquela, num ciclo interminável de alucinações que movem a realidade, para que o sujeito escape do “Real”, a ausência de significação. Nesse circuito de insatisfações permeado pela angústia da incompletude – simbolizada como o reverso da completude – há sempre algo a conquistar por dois motivos: fazendo-o, iludimo-nos crendo que há algo a conquistar que nos fará completos e plenos como o “Um” e, por outro lado, obturamos a percepção de nosso devir, relacionado inequivocamente à angústia da castração, isto é, a ameaça da perda total dessa ilusão.

O sujeito cartesiano é ainda a base identitária – em afirmação e negação – presente na contemporaneidade “pós” ou “hiper” moderna. Está, irrevogavelmente, num ambiente essencialmente polarizado, e, por sua condição mortal, por sua presença num mundo de aparências e reflexos, pode apenas lidar com estes, tendo que decidir, o que é apenas aparência ou o que traz por trás de si a eternidade da forma essencial. É uma dura tarefa e grande parte do pensamento intelectual do ocidente ainda se dedica, incessantemente, a operar essa obra de separação, de “filtro cósmico”, aparando arestas e endireitando vias tortas para nelas descobrir o sopro da divindade chamada Verdade. Fórmulas são recicladas, novidades requentadas surgem, permanentemente imantadas pela

imanência do Ser. Empreende-se a busca pela essência, mas o fato de que, essencialmente, essa busca se dá num circuito bipolar, não é percebido, e não se sai do lugar. A oscilação entre dois pontos, duas referências ou duas imagens, é perene e inglória. Mas, como ser diferente? Em outras palavras, toma-se a essência, mas é esquecido o fato de que se está num ambiente especular, no qual há dois espelhos contrapostos, duas imagens a ser contempladas a fim de que alguém possa, posto entre essas duas imagens e com o auxílio do “juízo” kantiano, discernir ativamente entre o bem e o mal, o bom e o mau, o certo e o errado, o belo e o feio, etc. Vista em foco, a escolha redundante em alguma alteração microscópica, mas num plano aberto, nada se move, embora a ilusão de movimento seja dada constantemente pela reflexão monótona entre dois opostos. Tudo, assim, é essência, tudo “é”, mesmo quando “não é”. Aparentemente, os sofistas é que “tinham a razão”.

É possível pensar que pela exacerbação dessa discursividade, se produz uma imobilização generalizada, uma contradição que o sistema se esforça por resolver pela simulação de movimento feérico da mídia, dando a impressão de que a mobilidade é constante, quando não existe. Pode se tratar de um bom exemplo de um criador dominado pela criatura, na medida em que a burguesia, que julgou ter se libertado pela Economia, se vê embrenhada na sala de espelhos, sem conseguir efetivar uma construção que efetivamente ponha em marcha as transformações concretas de que o capitalismo necessitaria para escapar de seus próprios efeitos autofágicos, dando a aparência de que chegamos a um paroxismo, a definitiva vitória da lógica do capital, descrita por Fukuyama (1992) como o “fim da história”. Parece ser um momento em que o projeto burguês se congelou na realização plena do mundo anímico posto na terra, e passa a se auto-devorar.

Esse fato aparentemente surpreendente não traz grandes mistérios. O modelo da sala de espelhos pode ser esclarecedor de toda a dinâmica subjetiva da ocidentalidade, contanto que não fiquemos na sala de espelhos a nos iludir também. Nele, são exatamente as hipertrofias de um sentido que trazem, sorratamente,

a predominância de outro, o que habita no pólo oposto. Assim, a obsessão pela segurança engendra uma insegurança generalizada, ao mesmo tempo que podemos captar que há uma insegurança generalizada – não necessariamente por conta dos “bandidos” – que demanda um discurso “de” segurança e “como” segurança. A captação desse discurso pelo jornalismo tende a decodificar a insegurança como algo material e é aí que produz a ilusão. A sensação de insegurança é algo absolutamente subjetivo e está determinado pelas condições da tensão “existencial” – leia-se o oposto – da sociedade econômica. Entre essas condições “existenciais” está o risco de ser objeto do crime dos pobres, mas está principalmente, apesar de oculto pela exacerbação do discurso da “cidade aterrorizada”, a certeza “essencial” de ser vítima do crime dos ricos. Se ambos podem ser tidos especularmente como “materiais”, pois visam à propriedade, este não é exatamente o sentido que podemos depreender se quisermos sair da sala de espelhos.

Na aliança entre o econômico e o político, geram-se compromissos e se estabelecem prioridades no que diz respeito ao que importa e ao que não importa. Aparentemente, o que importa é a riqueza material e o poder político, aquilo que a *agenda setting* midiática nos faz crer. O que não importa é a vida do cidadão, sua subjetividade. Afinal, ele é livre para escolher, para consumir o que bem quiser, votar em quem preferir e acumular riqueza. Isso, no espelho, é claro.

O que tem sido importante para as “elites orgânicas”¹³ não é tanto a riqueza material. Esta, o dinheiro, por exemplo, não importa diretamente. Para “fazer dinheiro” é preciso estabelecer as condições favoráveis para tal e “fazer dinheiro” não é imprimi-lo. A fórmula mágica para um grupo conseguir manter o equilíbrio estrutural a seu favor está exatamente na atenção ostensiva e extensiva a todos os cidadãos, são eles que têm importância. Se a direção da “consciência coletiva” – leia-se “opinião pública” – estiver a favor, o dinheiro também estará. A tática é fingir que esse fluxo não existe, ou melhor, “naturalizá-lo”. Enquanto a na-

¹³ Esse termo será definido no capítulo 4.

tureza age, as elites, que sabem bem o que importa, gozam sua vida civilizada.

Alguns setores da elite, entre eles as altas camadas médias conseguem existencializar as essências, outros, a maior parte da classe média urbana, incluindo “emergentes” como Beira-Mar, não conseguem. Ou quedam essencializados, marginalizados e proscritos, ou mantêm-se como malabaristas tentando encontrar sentido em uma linha imaginária, aquela que amarra as imagens especulares.

3.2.2 A essência é a duplicação do nada

É possível sugerir a hipótese que já passamos dos aperitivos de um banquete autofágico. A hipermídia representa uma revolução comunicacional que traz consigo a percepção do absoluto. É a representação mais próxima do “mundo de idéias”, a mais perfeita que o humano já pôde inventar. A celeridade na troca de informações e imagens diversas, a participação em grupos de discussão nos quais há não mais apenas palavras, mas a própria imagem, em cor e som – a pessoa, enfim – são sinais evidentes de uma ruptura com as noções de tempo e espaço. Trata-se de um sintoma de hipertrofia do sistema midiático, do sistema comunicacional. Se o objetivo era aproximar pessoas, teve êxito. O problema é que ficaram todos tão próximos que viraram massa. Um dos motivos para se preparar uma massa é comê-la. E se falamos de uma massa de carne, entre esses preparativos está a morte dos possuidores da carne. Se estivessem vivos, resistiriam – ao menos com mais inteligência.

A urbanização e a mediatização progressiva dos espaços produziu um efeito aparentemente imprevisto. Como esperavam os iluministas e como temiam os frankfurtianos, a dialética do esclarecimento trouxe seus frutos, mas ninguém podia prever quais seriam. Como um “mundo das idéias” portátil, que se pode levar debaixo do braço, no bolso, ou pôr na sala, na cozinha, no banheiro ou ao ar livre, o *medium* trouxe a possibilidade de cada

um de seus receptores ter acesso à sala de espelhos identitária que até então só tinha sido freqüentada por alguns eleitos. Os mistérios do mundo paulatinamente foram sendo desvendados até o ponto de não sobrar nada além do que se pode enxergar, ouvir ou sentir. O mundo distante que governava este aqui, tão próximo, finalmente descia até os mortais e mesmo a Ciência passou a ser assunto dominical. Tudo estava posto para a felicidade terrena.

O mapa que guiava até essa felicidade, porém, tornou-se tão detalhado, tão meticuloso na produção da realidade, tão mais real do que a própria realidade, que acabou por substituí-la. A corporeidade das representações assumiu proporções tão dantescas que praticamente se pode trocar o seu estatuto de imagem pela de objeto. Baudrillard (1991), assim define o processo de fases por que passa a imagem:

- o reflexo de uma realidade profunda, quando é uma boa aparência, logo do domínio do sacramento, adequada e consoante para a proximidade com o bom caminho ideativo;
- a máscara e a deformação de uma realidade profunda, quando é do domínio do maléfico, sendo uma má aparência e servindo como referencial oposto ao caminho do bem;
- a máscara da ausência de realidade profunda, caso em que é da ordem do sortilégio, pois finge ser uma aparência;
- a ausência de relação com qualquer realidade, passando a ser o simulacro puro, saindo assim do domínio da aparência, estando no domínio da simulação.

Para Baudrillard, a passagem fundamental se dá quando se vai dos signos que dissimulam algo aos que dissimulam não haver nada:

Os primeiros referem-se a uma teologia da verdade e do segredo (de que ainda faz parte a ideologia). Os segundos inauguram a era dos simulacros

e da simulação, onde já não existe Deus para reconhecer os seus, onde já não existe Juízo Final para separar o falso do verdadeiro, o real da sua ressurreição artificial, pois tudo está antecipadamente morto e ressuscitado. (IBIDEM, p. 14).

Os meios de comunicação tornaram a realidade “hiper-real”, o mais perfeito simulacro do que antes se compreendia ser o mundo. O sagrado tornou-se banal, pois se pode acessá-lo numa rápida mudança de canal, durante um *zapping*, podendo ser experimentado num ato religioso simulado por uma emissora evangélica ou católica ou na presença desnordeante de um ídolo pop, ali, na sua frente, tocando, cantando ou falando de sua vida. O terrível pode ser acessado em qualquer telejornal, e os “bandidos” e “traficantes” estão aí para isso. Não há mistérios nem algo a fazer além do que já foi desvendado e feito.

O mundo perfeito, pleno sentido da subjetividade, torna-se excessivamente objetivo. Toda a opressão da dialética racional, da densidade imaterial desse mundo, desce até nós e se apresenta finalmente como “a” realidade, a própria aparência à qual negava existência. Não há, como afirma Zizek (2003a, p. 105), nenhum prejuízo da materialidade:

O resultado último da subjetivização global não é o desaparecimento da “realidade objetiva”, mas o desaparecimento de nossa própria subjetividade, que se transforma num capricho fútil, enquanto a realidade social continua seu curso. (...) a resposta correta às dúvidas pós-modernas acerca da existência do grande Outro é que é o próprio sujeito que não existe...

O jogo intersubjetivo se transformou em uma espécie de quebra-cabeças semântico, ou um “faça-você-mesmo” identitário. A liberdade em primeiro lugar, eis o lema do consumidor, que monta o *puzzle* ou que vai ao supermercado. Ali ele encontra coisas que lhe dizem quem são, o que faz, do que gosta, quem é. Porém,

ele é livre, e escolhe o que quer ser. Em casa, transforma-se num controle remoto¹⁴. Eis o sujeito, finalmente senhor do mundo das idéias, morto, como já sabia Nietzsche (1948). Uma alma descar-nada, com sua “vida sem vida”.

Para a montagem do quebra-cabeças a mídia fornece o essencial. Na sua edição de 15 de setembro, quatro dias depois do motim na penitenciária de Bangu 1, no qual um dos desafetos do Comando Vermelho, Ernaldo Pinto de Medeiros, o Uê, foi morto, o jornal carioca O Dia dá destaque especial a Fernandinho Beira-Mar, distribuidor de drogas para vários morros do Rio, líder do Comando Vermelho e figura midiática desde muito antes. Esse destaque é dedicado exatamente a “desvendar” a “essência bandida” de Beira-Mar. Logo na primeira página, em sua metade superior, uma manchete chama a atenção do leitor: “*Beira-Mar foi bom aluno*”. O texto-chamada era o seguinte:

Incrível: o bandido que comandou a matança em Bangu 1 e fez toda a cidade de refém esta semana não levava bomba na escola. No primário, Luiz Fernando da Costa tinha média 7 em todas as matérias. Inquieto e inteligente, era apaixonado por filmes violentos. Aos amigos, não cansava de afirmar que um dia seria famoso. Gostava de colocar duas ripas de madeira na cintura, como se estivesse armado, e desfilar com a mesma arrogância com que circulou entre as galerias do presídio na quarta-feira, em meio às suas vítimas. Ele desprezou o esforço da mãe, que fazia questão de ver o filho estudando, para usar sua astúcia a serviço do mal.

Não é preciso reiterar a “maldade” desse personagem. Essencialmente, sem qualquer alternativa, ele é mau, e muito mau, a ponto de “desprezar o esforço da mãe”, coitada, uma provável

¹⁴ Como afirma Derrick de Kerckhove (1997, p. 44) “*Você não vê TV, a TV vê-o a si*”.

gentil senhora que nada tem a ver com o destino perverso do filho, ou que pelo menos tentou consertá-lo. O que chama a atenção é que apesar de “existencial”, promotor da liberdade, o mundo pautado pela economia não pode admitir que um “bandido” escolha ser bandido. Isso, na duplicação especular do “ser” ou “não ser”, significa o oposto. Não só admite, como incentiva. Beira-Mar, o de essência criminosa, está bem integrado ao mundo econômico. Apenas por isso é notícia, e vivo.

A chamada de primeira página é acompanhada por uma antiga foto de Beira-Mar – quando devia ter em torno dos 7 anos citados – e cópia de seu boletim escolar (figura 1). A página 22, inteiramente dedicada a historiar a vida do “superstar do crime”, há um título ao menos espirituoso: “*Doutorado na escola do mal*”. O subtítulo é mais detalhado quanto ao tema tratado: “*Fernandinho só tirava notas altas no primário. Mais de 20 anos depois, seu currículo é uma coleção de atrocidades e covardia*”. Dada sua essência malévola, não há mesmo salvação para o “bandido”. Desse modo se pode defender a pena capital sem remorsos, ou pedir a eliminação deste e de outros “entraves” para que o paraíso terrestre se materialize, ou para “um melhor uso de recursos” econômicos, conforme pensa a leitora Márcia Cabral Medeiros em missiva ao jornal O Globo, publicada no dia 12 de setembro de 2002, na página 6, um dia depois da investida de Fernandinho Beira-Mar para matar Uê:

Enquanto não houver um projeto de lei implantando a pena de morte para quem for declarado culpado em júízo e condenação a mais de 50 anos de prisão a situação de violência no país não vai melhorar. Não adianta encher os presídios. Fernandinho Beira-Mar seria exterminado se houvesse pena de morte. Vemos hoje o criminoso comandando uma rebelião no presídio com quatro carcereiros e quatro operários feitos reféns. Isso tem de mudar. Não podemos gastar o dinheiro do povo com gente desse tipo.

Ou como “pensa” outro leitor, Simon Zelenoy, cuja carta foi publicada no dia 13, dois dias depois do motim em Bangu 1, também na página 6:

O cumprimento de penas em prisões deveria servir para que o condenado seja punido, reflita sobre seus atos e saia da prisão pronto para levar uma vida honesta. Mas alguém acha que figuras como Fernandinho Beira-Mar têm alguma chance de sair da prisão como um cidadão honesto que tentará levar uma vida normal? Com certeza esse milagre não acontecerá. Logo, a única solução para casos como o dele é a pena de morte.

Podemos perceber duas identidades na carta de Zelenoy. Na primeira ele é algo como um liberal convicto, já que efetivamente parece acreditar no que escreveu com relação aos objetivos das prisões e, é claro, crê na necessidade delas para algo como a “recuperação” para uma “vida normal”. A segunda faria com que o tomássemos no mesmo nível de Adolf Hitler, que pensava algo semelhante dos judeus. Apesar de aparentemente opostas, as duas personalidades têm incestuosos vínculos entre si, assim como as identidades do liberal e do nazista. Já na carta da leitora Márcia Medeiros, além de planejadora pública ela, por alguns instantes, pôs o colete da polícia e posou de exterminadora de bandidos. É realmente uma festa identitária que faz com que as pessoas se esqueçam que são, no fim de tudo, pessoas que não conseguem saber o que são, a não ser com os antolhos especulares midiáticos, assim como nas tribos de Maffesoli (1998), por si só midiáticas. A tribalização não nos parece indício de qualquer transformação para além do capitalismo. O leitor Zelenoy pode vestir uma roupa de liberal durante o dia e envergar a farda fascista à noite e isso não trará qualquer novidade em relação ao que temos hoje.

Voltando ao jornal O Dia de 15 de setembro, há, ainda, na página 22, várias fotos, como num álbum de família: Fernandinho Beira-Mar jovem, com crianças, diante de um armário de metal

– desses que há nos vestiários –, dando entrevistas – com três microfones à sua frente, um da TV Globo, e legenda: “*Celebridade do crime*” –, sendo conduzido por um soldado do exército – vestido para combate – quando preso, a escola onde estudou, escondido num sítio no Paraguai, a vila onde passou a infância e, finalmente, quando foi depor na Comissão de Direitos Humanos do Congresso Nacional. Várias identidades expostas. Perceba-se que estão ali para reforçar a essência malvada do “bandido”.

Transcrevemos, abaixo, o lead e o sub-lead da matéria:

Aos 10 anos de idade, quando não estava em sala de aula, Fernandinho desfilava com ripas de madeira na cintura – armas imaginárias – pelas ruas do Parque Beira-Mar, bairro pobre perto do Centro de Duque de Caxias. Na escola Municipal Joaquim da Silva Peçanha, perto de casa, onde cursou o primário, ele era um dos melhores alunos e costumava dizer aos amigos que queria ser famoso.

O que nenhum dos colegas imaginava, porém, é que, 25 anos depois, Luiz Fernando da Costa, o Fernandinho Beira-Mar, se tornaria o mais cruel dos criminosos do Rio – o bandido que, quarta-feira, comandou um banho de sangue no presídio de Bangu 1 e circulava desenvolto pelos corredores da cadeia, enquanto os cidadãos do Rio se encarceravam em casa, durante as 23 horas de duração do motim. Feita refém sem saber, a população já temia as conseqüências de ataques de traficantes que, nas favelas, estavam prontos para acatar as ordens que o chefe dava pelo celular na frente de autoridades: descer os morros e espalhar o terror pela cidade, caso a polícia tocasse nele.

Além de bom aluno, a mesma matéria, não assinada, afirma que Beira-Mar seria, desde pequeno, perigoso. Usando os supostos depoimentos de dois supostos “antigos colegas” do bandido –

não identificados –, o jornal deixa claro que ninguém gostava de provar sua ira:

(...) O problema era quando se aborrecia. Aí ninguém chegava perto. (...) Alternava traquinagem com momentos de timidez. Mas, quando o viam enfezado, todos tratavam de deixá-lo em paz.

Além disso, ainda há a sugestão sutil de que haveria relação entre a “maldade” de Beira-Mar e o seu hábito de assistir a thrillers de ação: “*Garoto era viciado em assistir a filmes violentos na televisão*” (desses “*com cenas de perseguição, lutas e tiros*”, segundo a matéria).

A essência “beira-mareana” está desvendada: apesar de ter tido “tudo” na vida, casa, comida, uma mãe esforçada, estudo, boas notas, acabou demonstrando quem é na realidade, essencialmente um facínora. Definitivamente, é um monstro, não faz parte da sociedade porque seu caráter não condiz com a harmonia necessária para a vida social. Não há mistérios, apenas o desconhecido entre espelhos, o leitor dos jornais. O mundo está desvendado para ele, assim como o caráter de Beira-Mar, só que ele não tem como saber quem afinal é ele próprio, a não ser que alguém lhe diga. Como todos lhe dizem, ele fica na mesma. Resta-lhe a escolha do velho jogo bipolar, bem e mal, preto e branco, os antolhos jornalísticos. Sabendo o que “não é”, sabe o que “é”. Circe Navarro Vital Brasil (1988, p. 9), utilizando como base a teoria lacaniana do sujeito, pode explicar bem como se dá a duplicação especular que transforma dois “não” em um “sim”, e vice-versa:

Segundo a lei da reflexividade da lógica da identidade, pela qual toda entidade é igual a si mesma, o zero enquanto atribuído ao conceito *não idêntico a si mesmo* é idêntico ao *não idêntico ao si mesmo*. Ao duplicar-se a negação, obtém-se uma afirmação. A estrutura da repetição será, assim, o processo de identificação do idêntico. Vai-se do não idêntico para

a identidade. A negação da negação vai resultar na passagem do zero a um.

A tragédia aqui é que a denegação faz voltar ao sujeito aquilo que projetou. Em termos especulares, as “pessoas de bem” que escreveram as cartas citadas anteriormente são tão “más” quanto julgam ser Beira-Mar. Porém, a especularidade identitária permite que elas despejem sua maldade de forma “civilizada”.

Mas, há um problema. Havendo somente zero e um, não há desejo, pois o desejo é desejo de algo que não se tem, e nesse esquema, tudo se tem, inclusive o zero. A única coisa que não se tem é a “si” mesmo, bem ao contrário do que prometia a fantasia iluminista. Se há, então, desejo, só pode ser por “si” mesmo, o que Freud (1974d) chamou de narcisismo.

Creditar ao zero algum tipo de desejo é o que faz o tempo todo o ocidente, confundindo o signo com o objeto, fazendo daquele – que não é mais que uma imagem especular deste – a realidade deste, quando seria mais adequado admitir que há um “vão”, um espaço virtualmente vazio, entre signo e objeto: a alteridade. Assim age a imprensa, como nos exemplos acima citados e, como afirma Lúcia Santaella (1996, p. 64):

(...) não é senão ocultando a fratura da diferença, ocultamento desse vão entre signo e realidade, que se alimentam todas as ideologias deformantes e todas as mentiras que, escondendo, disfarçando ou mistificando seu caráter de signo, fazem-se passar por realidade. (...) O signo não é e nem pode ser aquilo que ele representa. O objeto da representação, o real, só é parcialmente capturado pelo signo. O real na sua verdade, portanto, é sempre algo inatingível, mas, em menos ou maior medida, sempre aproximável pela mediação do signo. É nessa aproximação como meta que reside nossa responsabilidade ética para com a linguagem.

Caberia um questionamento acerca da responsabilidade ética de uma matéria como a do jornal O Dia, parcialmente transcrita acima. Trata-se de um bom exemplo de como se estrutura o discurso jornalístico nesse veículo e em todos os outros da chamada “grande imprensa”¹⁵ brasileira. E demonstra de forma emblemática como se funda a subjetividade ocidental. De um lado o conhecido “desconhecido”; de outro, o desconhecido “conhecido”. Em outras palavras, de um lado o que conhece a essência do bem, por isso chamado “pessoa de bem”, ou “do bem”; de outro lado, esse “desconhecido”, Beira-Mar com sua essência criminosa – em outros tempos se usava “sua mente criminosa”, que deveria ser estudada pela ciência para prevenir a eclosão dessa essência maléfica, mas hoje se projeta esse poder no genoma, a raiz essencial do ser. Ambos, no entanto, tornam-se desvendáveis pela oposição zero e um. A alteridade, assim, está no ponto entre os opostos binários, a tese. Como nesse ponto está o sujeito a perquirir definições do que, afinal, é no meio dos reflexos, podemos dizer que a alteridade está aí, no sujeito. Como este não existe a não ser como referência a esses opostos, podemos afirmar com certeza que não há sujeito nesse construto, logo não há alteridade. Há, isso sim, a perda total da noção de “diferença”.

Assim, do mesmo modo, a máxima cristã do “ama ao outro como a ti mesmo” é inviável, uma frase sem sentido. Se não há o “ti mesmo”, a não ser como duplicação da negação, não há como reconhecer o outro, uma duplicação da afirmação. São duas linhas paralelas. Sempre que tenta, o “sujeito” (sujeito às imagens especulares, diga-se bem) encontra a imagem de si mesmo – não, é claro, a si mesmo – e não tem como cumprir o que a pregação recomenda a não ser projetando essa imagem no “Outro”. Mesmo que levemos em consideração alguma boa intenção contida nessa

¹⁵ Na definição de Carlos Alberto Rabaça e Gustavo Barbosa (1978, p. 235): “Conjunto dos principais órgãos de imprensa, editados por grandes empresas jornalísticas, solidamente estabelecidas no contexto empresarial. Possuem tiragens elevadas, vasta penetração, exercem significativa influência política, econômica e social junto à comunidade”.

máxima, não há como levá-la a sério. Trata-se de mais uma boa intenção a povoar o inferno que bem pode ser definido como a realidade numa sociedade ocidental – a *Malkuth* cabalística. Como já dizia Artur Schopenhauer (1958, p. 11), “*O mundo é o inferno, e os homens dividem-se em almas atormentadas e em diabos atormentadores.*”

A essência é o arauto da exclusão da poesia prevista n’ A República. Trata-se do ser verdadeiro, apenas cognoscível quando o espírito supera o sensível – estrategicamente tido como o ilusório – e vai contemplar a harmonia das formas perfeitas. Veja-se o corpo, essa coisa tão próxima. Dir-se-ia que deve morrer para que seu possuidor alcance a essência. Está como preso nessa realidade sobrenatural à qual, muito provavelmente, só temos acesso após a morte. Trata-se, realmente, como já disse Nietzsche (1985) de uma “vingança” contra a vida. O corpo torna-se distante, ou melhor dizendo, projeta-se para o íntimo e se distancia de tudo, esconde-se, cobre-se, para desnudar-se apenas sob a presença do essencial. A intimidade é também um mundo de idéias a subjugar a experiência sensível. Nela, é preciso que tudo esteja em ordem, que não haja intrometidos, interrupções, desarmonia. No ato sexual, ícone máximo da intimidade, essa platitude é uma característica da ocidentalidade. Mesmo quando se escapa dela, como na orgia, tende-se a mantê-la com regras predeterminadas, combinações, marcações de hora e local e convenções diversas. Nas modalidades do *ménage a trois*, ou na “troca de casais”, por exemplo, é preciso que todos estejam de acordo com o que vai acontecer, que garantam discricção e outras regras mais, muitos assinam termos de responsabilidade que garantam o cumprimento dessas regras sob penas legais. E tudo isso para usar o corpo, que deve obedecer a padrões que correspondem a uma estrutura que certamente não lhe diz respeito. Suas manifestações só podem ser aceitas nesse mundo ideativo da intimidade, no escuro, no isolamento, com a suspensão do contato com outros corpos. De preferência, deve se manifestar no banheiro, para algumas atividades, ou no quarto, para outras – sem que seja aconselhável con-

fundir as coisas. Na civilização isso é seguido à risca, e mesmo quando algumas dessas regras se quebram, essa quebra passa a ser a norma, no mesmo esquema, com adaptações estruturais, como nas diversas modalidades de orgias citadas acima. O corpo está sempre próximo, mas surpreendentemente distante num mundo esquematizado, puro, desinfetado de todo o inesperado, como devem ser cozinhas, banheiros e centros cirúrgicos. Mas, como esperar que haja vida num espaço “*extremamente pessoal, que diz respeito aos atos, sentimentos ou pensamentos mais íntimos de alguém*”¹⁶? Como, se não há ninguém ali? “*Será possível que este santo ancião ainda não percebeu no seu bosque que Deus já morreu?*”, falou o Zaratustra de Nietzsche (1977, p. 9) para si mesmo após encerrar uma conversa com um “*velhote de cabelos alvos que saíra de sua cabana a fim de procurar raízes na mata*” e compunha cânticos para louvar o seu Deus. Será possível que ninguém percebeu que o homem está morto?, poderíamos perguntar na contemporaneidade.

3.2.3 O nada é a duplicação da essência

Trata-se de um momento em que tudo é midiático. A exacerbação comunicacional alastrou seus tentáculos para locais inauditos. A intimidade, como vimos, está entre eles. A sala de espelhos produz a sensação de profundidade graças ao efeito especular, mas a compressão é cada vez maior. A causa da morte do homem é o sufocamento existencial, com a exacerbação da realidade patrocinada pela apostasia da realidade servindo como instrumento letal. Tudo é comunicação, tudo é midiático: da roupa íntima ao automóvel, da gíria do malandro ao poema. Tudo é midiaticizado não por que tudo seja mídia, como se crê, mas porque todos estão privados de seus direitos imediatos, da liberdade de ação e de decisão, conforme vimos com Virilio (idem). Todos são mídias porque estão midiaticizados. “*Medium is message*”, disse McLuhan (1969). Então, como bem compreende Baudrillard (1991, p. 108),

¹⁶ Definição de “intimidade” dada por Houaiss (2001).

Numa palavra, *Medium is message* não significa apenas o fim da mensagem mas também o fim do *medium*. Já não há *media* no sentido literal do termo (refiro-me sobretudo aos media eletrônicos de massas) – isto é, instância mediadora de uma realidade para uma outra, de um estado do real para outro. Nem nos conteúdos nem na forma. É esse o significado rigoroso da implosão¹⁷. Absorção dos pólos um no outro, curto-circuito entre os pólos de todo o sistema diferencial de sentido, esmagamento dos termos e das oposições distintas, entre as quais a do *medium* e do real – impossibilidade, portanto, de toda a mediação, de toda a intervenção dialética entre os dois ou de um para o outro. Circularidade de todos os efeitos *media*. Impossibilidade de um sentido, no sentido literal de um vetor unilateral que conduz de um pólo a outro. Há que considerar até ao fim esta situação crítica mas original: é a única que nos resta. É inútil sonhar com uma revolução pela forma, já que *medium* e real são a partir de agora uma única nebulosa indecifrável na sua verdade.

Não há sujeito, não há *medium*. Ou há, e tudo se entrelaça formando uma massa só, compacta e indiferenciada, dissociada entre seus pontos e, no entanto, ainda massa, como nos meios de comunicação dirigidos a ela. Mas, como aceitar essa noção em um momento de implosão do “sentido unívoco” – ou de sua rearticulação – e da dualidade que produz? O sujeito esvanece, tornando-se puramente um *medium* de uma ordem universal, “natural”. Isso significa que o *medium*, como o conhecemos tradicionalmente, se torna, ele próprio, o real. Não é, nessas condições um contra-senso falar em comunicação? O sujeito é um *medium*, mas este é o real e, como tal, o sujeito também é, na forma de “indivíduo”, tão pleno de subjetividade que esta, duplicada por

¹⁷ Implosão do sentido tanto social quanto ao nível microscópico do signo.

sua plenitude ôntica, abarca o “ser” e o “não ser”, se extinguindo enquanto produção imaginária. Nesse nível, isso que chamamos comunicação está mais próxima do que George H. Mead (apud RENÉ SPITZ, 1979, p. 126) percebeu como sendo a comunicação animal:

(...) quando o cão A late e, à distância, o cão B responde latindo, o cão B não sabe se seu latido tem algum significado para o cão A, não leva em conta qual significado ele possa ter. Nós, como observadores, sabemos que o latido do cão B é um estímulo para o cão A e que o cão A responderá, expressando seus sentimentos pelo fato de ter sido assim estimulado. Mas isso é exatamente o que o cão B não sabe, pois seu latido é egocêntrico e não allocêntrico, como seria a linguagem humana.

A noção acima é ideal para a pretensão civilizatória de possuir um “algo mais”, um diferencial não apenas dos animais, como dos “Outros”, dos bárbaros, uma essência privilegiada. A contemporaneidade tem nos mostrado que o allocentrismo citado por Mead e Spitz não é mais do que um egocentrismo projetado para além de si, engolfando todo o mundo, como o centro de um mundo ideativo ou uma divindade. Quando a pessoa A fala, a pessoa B responde falando, e a modernidade supunha que havia algo a dizer entre as duas, dois sujeitos, dois indivíduos. Hoje, podemos entender que se há fala, há um *medium* suposto, que, para McLuhan, é a própria mensagem, e, assim, há uma realidade que prescinde de sujeitos falantes e mesmo de um *medium*. Logo, o cão A e o cão B se comunicam aparentemente tanto como os humanos A e B. Seja lá o que Mead e Spitz imaginavam haver que fizesse os cães conversar não conversando, é o mesmo que se pode observar entre os tais “comunicadores allocêntricos”, os humanos. Com quem se conversa num mundo ideativo, puro, imaculado, harmônico, pleno de essência? Como haver indivíduos com algo a dizer num mundo em que Deus – seja na forma religiosa “*stricto*

sensu”, seja na de um “grande irmão” midiático – está em toda parte, onisciente e onipresente, sendo ainda por cima, onipotente? O modelo do homem – mantido o gênero – ocidental moderno continua a ser o do *panopticon* de Bentham, uma idéia que Foucault (1984, p. 209), identificava como um *zeitgeist*:

(...) eu havia pensado em fazer um estudo sobre a arquitetura hospitalar na segunda metade do século XVIII, época do grande movimento de reforma das instituições médicas. Eu queria saber como o olhar médico havia se institucionalizado; como ele se havia inscrito efetivamente no espaço social; como a nova forma hospitalar era ao mesmo tempo o efeito e o suporte de um novo tipo de olhar. E, examinando os diferentes projetos arquitetônicos elaborados depois do segundo incêndio do *Hôtel-Dieu*, em 1772, percebi até que ponto o problema da visibilidade total dos corpos, dos indivíduos e das coisas para um olhar centralizado havia sido um dos princípios diretores mais constantes. (...) Durante muito tempo acreditei que estes eram problemas específicos da medicina do século XVIII e de suas crenças. (...) Mas é impressionante constatar que, muito antes de Bentham, já existia a mesma preocupação. (...) Bentham contou que foi seu irmão que, visitando a Escola Militar, teve a idéia do *panopticon*. De qualquer forma, o tema está no ar.

Estava no ar mesmo. Adam Smith (2002) também pensava sobre a visibilidade e o controle, através de uma teoria do julgamento moral. Para ele, o fundador da Economia, o sujeito estaria permanentemente diante de um espelho, em busca constante de aprovação e reconhecimento. As paixões, admitidas por Smith como componentes fundamentais do sujeito, não teriam tanto que ser combatidas como domadas, canalizadas para a vida social, educadas. Seu livro *Teoria dos Sentimentos Morais* é como um

manifesto de transição do homem prudente do mundo hobbesiano, com sua ênfase subjetiva no autocontrole, para o homem econômico, tido como virtuoso, aquele que transcende a prudência na medida em que se arrebatava para a ação, senhor de si não tanto por se controlar, mas por saber valorizar e educar suas emoções para o seu bem e o bem comum, obtendo reconhecimento por isso e re-intensificando seus esforços nesse sentido. O foco não estaria mais na repressão simplesmente, mas na injeção de ânimo para a vida social com a canalização das paixões e o reconhecimento por isto, não pelo simples autocontrole, gerando uma estrutura subjetiva básica que fundamentaria o jogo econômico. A economia seria a canalização dessas coisas estranhas e temíveis chamadas paixões para o bem comum. A partir de então, o humano A e o humano B podiam não apenas falar, como fazer todas as coisas que quisessem, inclusive latir contanto que fosse com essa condição. Os olhares de reconhecimento ou de condenação, o *panopticon* especular da vida social, garantiriam o equilíbrio, como o mercado o faria com o todo econômico. Um problema está em que essas palavras poderiam ser aplicadas aos “humanos”, não aos “cães” ou a qualquer “Outro”. Mais um problema está na constatação de que essa “existencialização” sempre depende de aprovação de uma essência, o Mercado, por exemplo, ligada umbilicalmente aos antigos conceitos filosóficos de Razão e Verdade. É essa essência que os humanos “latem”.

A percepção especular, eminentemente visual, do mundo ocidental tem suas peculiaridades. Delimita pela aparência, exatamente de forma oposta ao que deveria fazer quando fala em essência. No entanto, o aparente bem pode ser compreendido como uma imanência, e isso serve para facilitar as coisas, ainda mais quando o que se quer dizer não é o que se diz. Os estigmatizados foram, tradicionalmente, apontados como marcados por Deus, criaturas especiais para o bem ou, mais geralmente, para o mal, como bem lembra Ervin Goffman (1978). O aparente, aquilo que o olhar apreende, não passa, hoje sabemos, de um reflexo propiciado pelo brilho desse olhar, no entanto, naquele momento

histórico, e até bem recentemente, era simplesmente tudo, o essencial. Ainda o é, para quem habita nessa sala de espelhos. Não aquela que Platão identificou como uma caverna da qual a fuga seria imprescindível para o conhecimento da verdade, mas exatamente o que o fugitivo encontra ao sair da caverna.

Suprema perversidade de um especulador: fazer alguém mergulhar no poço para pegar a lua¹⁸. Desse modo, só se pode encontrar a verdade, mesmo. O “terrível” Beira-Mar está refletido na mídia como a lua no poço. Inadvertidamente ou por má-fé, os jornalistas estão nos transmitindo a verdade ao manter o “para-vento” que permite que o reflexo seja tão perfeito quanto o objeto. Apostando na versão da imprensa, as classes-médias consumidoras desses folhetins de narratividade medíocre, acabarão descobrindo que, por mais dolorosa que seja, a “Verdade” não é aquilo que pensavam. Aliás, já vêm descobrindo há tempos; apenas não perceberam isso, e o pior é que insistem em não perceber. Coisas dessa gente essencial em demasia.

Com a cadência especular midiática, a sociedade ocidental duplica sua essência abrindo um abismo existencial sob si. Fechada num circuito de retroalimentação, toda ação é controlada por seus próprios efeitos. A formação de uma “opinião pública” é um bom exemplo desse processo autofágico, expressão de um sistema que não tem mais o que o que explorar fora de si, como a antiga Roma vitoriosa diante de Cartago, mas também não tem mais ideais a professar para encher o vazio causado pela definitiva conquista do mundo no processo que ficou fetichizado como “globalização”, uma “*narrativa auto-referente*” (ELHADJI, 2003) que leva ao nada da significação na forma da plenitude significacional. Roma tinha a *limes*, mas o ocidente contemporâneo não tem mais limites a serem transpostos. Não que não existam bárbaros, mas estes simplesmente não estão no jogo, pois não servem à lógica econômica e são dispensáveis, já mesmo como negatividade.

¹⁸ Fazemos referência ao ditado popular que afirma que aquele que olha a lua refletida no poço e mergulha nele para alcançar a lua, não consegue seu intento, mas descobre “a verdade”.

Não há conquistas para a civilização, não há a quem vencer. A não ser, é claro, a si própria. Beira-Mar faz parte desse mundo, por isso pode e deve ser vencido, ou melhor, pode e deve jogar para ser vencido. Como concorrente, não como bárbaro. A barbaridade não lhe permitiria, apesar de malvado, se constituir num empresário de sucesso. Ele só merece o ódio da classe média porque, da mesma forma, é uma referência amorosamente perversa para esta, uma imagem narcísica posta de ponta-cabeça. É como o reverso da “Morte do Caixeiro Viajante”, a perversão sadomasoquista do homem medíocre que se esconde nos escritórios a sonhar com o que o “bandido” conseguiu e com a punição que a sua “vida bandida” impõe a ele, homem de classe média, por todo o mal que seus descendentes e ele próprio fizeram a gente como Beira-Mar. Esses, possivelmente são a maior virtude e o maior crime de Fernandinho Beira-Mar, não necessariamente nesta ordem. Por isso, a sociedade que lhe patrocina, admira e odeia, lhe oferece, como prêmio, a exposição midiática e, como castigo, a privação do bem que considera mais precioso, a liberdade. Esse é, nos parece, o sentido da “guerra a Beira-Mar”.

Infelizmente, cremos que Beira-Mar representa a vitória da civilização sobre a barbárie, a prova de que um bárbaro pode se tornar “civilizado”, isto é, ganhar dinheiro e comandar um esquema empresarial complexo. No fundo, então, a matéria do jornal O Dia, apresentada como sendo manifestamente uma condenação, a constatação da maldade essencial desse “bandido”, traz, de forma latente, um enaltecimento. Milhares de cidadãos da classe média carioca estudaram, concluíram cursos superiores mas não alcançaram a posição de Beira-Mar, que conseguiu espaço até no New York Times, como “*Seaside Freddy*”¹⁹. Os mesmos milhares põem os filhos na escola para que “sejam alguém na vida”, mas sabem que estudando muito dificilmente se consegue chegar aonde esse “bandido” chegou. Trata-se, então, de um “cidadão”

¹⁹ Não somente do New York Times, como de outros jornais, conforme matéria da Folha de São Paulo, colhida no site do jornal em 13 de setembro de 2002, publicada no dia seguinte na edição impressa. Ver anexo 6.

dotado de um senso especial de oportunidade, atributo valorizado no meio empresarial dos “*white collar*”, que soube encontrar, ao contrário do que diz manifestamente o texto do jornal, o caminho do bem, do seu bem, como prezam os mesmos “colarinhos brancos”. Trata-se, então, de um homem com rara argúcia empresarial, que bem poderia constar – quem sabe um dia constará – de uma dessas revistas dedicadas a auxiliar o “sujeito de classe-média” a promover a sua mentalidade mercadológica para obter sucesso nesse mundo resumido na lógica econômica. Estudar, para quê? O mal tem suas vantagens competitivas, os números as provam. A essência do mal se duplica e se torna o bem.

Bem, mal, quem se importa? Os estadunidenses certamente não se importaram com as vítimas de Hiroshima e Nagasaki, nem muito menos com os milhares de perseguidos, torturados e mortos nas ditaduras sul-americanas que criaram e ajudaram a manter, inclusive a brasileira. Não ligaram a mínima para os vietcongs, os afegãos ou os iraquianos que morreram para que George Bush filho e seus sócios pudessem fazer bons negócios no ramo do petróleo. Não querem nem saber dos palestinos massacrados pela máquina mortífera sionista nem das vítimas do estranho atentado de 11 de setembro de 2001. Beira-Mar também não se importa com coisas como essa. As regras, ele bem sabe, não são essas para quem quer “vencer na vida”. Ele aprendeu a lição e é um herói da civilização que o idolatra especularmente. Aí está o caminho para descobrir o sentido de seu irresistível charme midiático. Nessa sala de espelhos tudo está onde não está, inclusive, os bandidos mais perigosos.

Capítulo 4

Saqueando túmulos: crime organizado, crime “organizado” e a “guerra a Beira-Mar”

Temos uma sociedade em permanente conflito, na qual, como no inferno schopenhaueriano, há os diabos atormentadores e as almas atormentadas. Se no plano micropolítico podemos dizer que são todos contra todos, e é difícil discernir exatamente quem é o atormentador ou o atormentado da vez, num plano aberto podemos identificar mais facilmente uns e outros. Em primeiro lugar, seguindo a ordem de aparição nesta dissertação, temos a classe média infernizando os pobres. Essa é a “guerra à beira-mar”, um conflito explícito entre “a” sociedade – leia-se as classes médias – e os diferentes, com a mesma matriz cultural “alterofágica” do ocidente. No caso do Rio de Janeiro, os pobres, em geral, e os negros, em particular, foram postos historicamente no lugar do diferente, mas vimos com Gay (2002) que a pobreza já horrorizava e aturdiava as classes médias européias do século XIX, possivelmente com fervor semelhante ao experimentado pelas classes médias cariocas.

Esse enfrentamento, que vem de longe, se intensificou na última década do século XX, com a adesão de boa parte dos antigos atormentados ao ofício de atormentadores. cremos que isso pode ser entendido por diversos ângulos culturais, nos quais poderemos nos surpreender aos nos deparar com uma interessante hibridação que mescla fatores “societários” e “comunitários” na formação da identidade tanto dos “incluídos” como dos “excluídos” do “jogo finito” da economia neoliberal. Nosso vértice, porém, procura tomar o político como foco principal, elaborando um mapa no qual estão expostos movimentos traçados sob matrizes subjetivas. Nesse ângulo, como estamos percebendo, o acirramento do confronto se dá não por um distanciamento entre esses grupos, mas pela aproximação destes da mesma proposta de sociedade. Uma matéria publicada na revista *Época*, em sua edição nº 302, de 01/03/04¹, ilustra a ascensão de uma “classe média emergente”, ou seja, uma parte de “excluídos” que vem se inserindo no “mundo encantado” do consumo. Trata-se de uma entrevista com um consultor de empresas, Ricardo Neves, que enxergava uma integração da população das favelas à vida “civilizada”. Vejamos um trecho da entrevista:

ÉPOCA - Onde está a classe média emergente do Brasil?

Ricardo Neves – Bem diante de nós. Existem certas obsessões que nos impedem de ver alguns fenômenos sociais. O que a gente chama de classe carente é um imenso mercado emergente. As favelas do Rio de Janeiro ainda são vistas como algo negativo, tendo quem acredite que devam ser erradicadas. Mas nos últimos 30 anos ocorreu ali uma melhoria em penetração de serviços e bens de consumo. Graças a isso, nos últimos 20 anos, começamos a produzir uma classe média mais robusta, que não é mais

¹ Acessível no endereço eletrônico: <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT687074-1666,00.html>.

apenas 14% da população, como na década de 70. É preciso desfazer o mito da pobreza. Será que não estamos pessimistas demais com nosso passivo social e incapazes de perceber que já demos um salto para a frente? O grande desenvolvimento de uma nação ocorre quando ela consolida uma classe média abrangente, formando um enorme mercado interno. E parece que estamos nesse caminho.

ÉPOCA - Quais são os indicadores desse fenômeno?

Neves - Uma pesquisa revela que muitas favelas se transformaram em bairros populares. Entre 1969 e 2001, a proporção de casas de alvenaria cresceu de 37% para 97%. Esse pessoal passou a pagar contas e comprar também. No mesmo período, a quantidade de residências populares com aparelho de som saltou de 25% para 79%. A presença da geladeira foi de 58% para 98%. E a da televisão cresceu de 64% para 95%. Agora, estão buscando itens mais sofisticados. Pesquisas feitas por empresas mostram que entre a classe C 18% das famílias têm freezer, 32% têm aparelho de CD e 47% têm videocassete.

O que Neves não disse é que boa parte do dinheiro que financia essa “emergência” vem provavelmente do comércio ilegal de drogas, que emprega muita gente nas favelas.

Há um interesse inequívoco das elites – a burguesia propriamente dita e as altas classes médias – em integrar o maior número de pessoas à vida pacata dos “mortos-vivos” midiáticos, seja por que via for, tanto é assim que dos cinco eletrodomésticos citados pelo consultor, três são de acesso comunicacional/cultural e representam algo como uma credencial que distingue “incluídos” e “excluídos”. Ana Lúcia Fugulin (2001, p. 18) também identifica um aumento significativo da participação das classes menos aquinhoadas no processo de consumo:

Quando se analisam os dados de concentração de renda no Brasil, onde os 32% mais ricos detêm 75% da renda nacional (dados do PNAD 1999), a primeira conclusão a que se chega é que o mercado de consumo está localizado apenas nas classes AB (31% da população, segundo critério Brasil, do Ibope PNT). Mas, ao analisar cuidadosamente o quadro da demanda, é possível observar que as classes médias e baixas estão consumindo cada vez mais e sendo vetor de crescimento de marcas e produtos até então destinados a estratos mais altos. (...) Nesse sentido, é legítimo afirmar que o Brasil está caminhando rapidamente para um contexto de consumo de massa, haja vista a expansão das atividades das empresas brasileiras e multinacionais com base em portfólio de produtos com claro enfoque no fator preço. Parte dessa expansão pode ser explicada com o sucesso do Plano Real, que, ao eliminar o processo inflacionário e aumentar a renda global da população, possibilitou a reprogramação do orçamento familiar, expandindo o consumo de bens duráveis através de linhas de financiamento prefixadas.

Segundo o Ibope Nacional PNT (considera a seguinte área para pesquisa: Grande São Paulo, Grande Rio de Janeiro, Grande Porto Alegre, Grande Belo Horizonte, Grande Curitiba, Interior Sudeste – Uberaba, Uberlândia, Governador Valadares, Juiz de Fora, Campos, Petrópolis e Volta Redonda -, Grande Recife, Grande Salvador, outras – Belém, Grande Fortaleza, Distrito Federal, Florianópolis e Goiânia), as classes C, D e E representam 69% da população, ou seja, projetando para o mercado total, cerca de 110 milhões de pessoas.

Essa integração não é nada mais do que a realização do projeto originalmente proposto por Adam Smith (1979), a tão sonhada

inclusão do maior número de pessoas sob o guarda-chuva da economia, passando a ser consideradas como “classes médias”, o que significa aparentemente ascensão social e, principalmente, aceitação da simulação de “infinitude” dos “jogos finitos”. Porém, em um sistema cuja lógica é a da desapropriação de bens de uma classe por outra, tudo indica que essa integração é um convite para o saque, a pilhagem econômica. Não exatamente para que todos possam saquear igualmente uns aos outros, mas para que, mantendo a lógica infernal de Schopenhauer, uns sejam mais atormentadores e outros sejam mais atormentados. De alguma forma, a sociedade da neoliberalidade se desvenda como essencialmente criminosa, isto é, cuja ordem reflete o espírito ético e socialmente condenável de ataque a bens e valores alheios. Não que esse espírito destoe significativamente daquele que foi estabelecido pelo capitalismo em sua história. Não é o caso. Simplesmente, esse novo modo de praticar a pilhagem econômica é mais selvagem, como refere Pierre Salama (1995), e se estrutura de forma diferente, tendo tornado supérfluo o recurso aos pobres como “baterias” do sistema. Estes, a partir do neoliberalismo, precisam, para ter a “honra” de servir como as “pilhas”, se incorporar às classes médias e ao novo estatuto consumista. Os que não fizerem isso, são simplesmente dispensáveis. E, para essa “honra”, o caminho não é fácil: o funil é estreito e somente alguns conseguem alcançá-la. Trata-se de uma ironia provavelmente sem par na história: é preciso muito esforço e suor para conseguir o “direito” de sofrer a ação do verdadeiro crime organizado. Como vimos, parece ser preciso, em primeiro lugar, aceitar a morte subjetiva da vida vicária da “mediatização midiática”. Assim, em seu túmulo virtual, o sujeito oferece menos resistência enquanto se distrai com a brincadeira especular. Em seu fascinante jogo identitário, o cidadão das classes médias, que praticamente tudo pode na imaginação, se assemelha a um gigante, mas não passa de um anão... morto.

4.1 Crime organizado e crime “organizado”

Para jogar um “jogo finito” é preciso organização, assim como podemos dizer que é preciso essencializar uma “proposta” que una os participantes em torno de si de forma coesa. Há que se delimitar bem qual o jogo, onde será jogado, com que instrumentais, definir as regras, etc. Não se joga um “jogo finito” sem regras, assim como não se pode jogar um jogo para o qual haja previamente um campo ou um instrumental. Invenções são bem vindas no jogo “infinito”, mas na finitude da ambição dos jogos de sociedade, invenções não costumam dar certo. É o mundo do “é” ou “não é”, do “dá-ou-desce”, do “se ficar o bicho pega, se correr o bicho come”, e é preciso jogar sério, sem inventar. Disso, depende a vitória.

Não há como esperar, então, que os jogadores desses jogos esqueçam dessas regras básicas e aceitem deliberadamente a derrota. O traficante de drogas do Rio de Janeiro foi escolado por anos de ofensas e pancadas dadas pelos senhores e doutores que cruzaram o seu caminho. Quando não as davam pessoalmente, mandavam a polícia, o que tornava a coisa bem mais séria. Foram pelo menos cem anos de confrontos desde o povoamento da cidade na passagem do século XIX para o XX. A vitória sempre esteve acompanhando os mais aquinhoados e ninguém quer perder sempre. A arregimentação de jovens pobres para um comércio ilegal não é nada de novo, e bem se poderia esperar que nesse ramo de negócios alguns deles prosperassem. Segundo cifras expostas pelo United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC) e por Osvaldo Caggiola (2004), o lucro com o comércio de drogas ilegais está em torno de US\$ 500 bilhões anuais. É, sem dúvida, um dos mais rentosos negócios de toda a história econômica. É muito dinheiro circulando nos becos e sarjetas do mundo capitalista. Dinheiro que tem donos, que alimenta aplicações financeiras no “cassino global”. Pela graça de algum deus maroto, uma parte desse dinheiro circula entre as valas e vielas das favelas. É a

salvação de boa parte das pessoas que lá vivem. Fora de qualquer plano capitalista, são os que os anos 90 postularam como “excluídos”, pessoas dispensáveis para o mundo dos negócios. Segundo Forrester (1997), aproximadamente 80% da população mundial está “incluída” nesse rol de “inúteis” e, dentre eles, estão os favelados cariocas. Se alguns conseguiram vencer nesse “jogo finito” e de estreita criatividade, devem ser reconhecidos como heróis, pelo menos por seus iguais. E é em torno deles que se dá a organização, como nas empresas capitalistas.

Não há por que estacarmos a discussão na questão especular sobre se há ou não “crime organizado”. A própria discussão já indica a sua existência, e as definições podem variar, mas tenderão sempre a repetir a definição que seria mais apropriada para a empresa capitalista. Por que não definir que o “crime organizado” é uma empresa que atua no ramo da ilegalidade? Poupa-se, assim, muitos esforços inúteis. Se alguém quiser descobrir como funciona a organização criminosa, a sua estrutura, basta observar uma empresa qualquer. Tudo funciona da mesma forma. São reflexos do mesmo espelho.

A jornalista Fernanda Mena, em duas matérias publicadas no jornal paulistano Folha de São Paulo, nos dias 9 e 10 de março de 2003, ilustra bem a situação desse “ramo de mercado”. Pelo que ela apurou, há um crescimento assombroso de adolescentes atuando no mercado da droga: *“Em 1991, apenas 7,7% das infrações cometidas por adolescentes na capital carioca eram relativas a entorpecentes. Em 1998, esse percentual já havia saltado para 53,4%, de acordo com dados da 2ª Vara da Infância e da Adolescência do Rio”*. Não se trata exatamente de jovens alistados para um exército que pretende conquistar algum território inimigo, trata-se de pessoas em busca de emprego, status, prestígio social, a mesma coisa que a gente do asfalto pretende. Isso também foi apurado por Mena (idem):

Quem imagina o tamanho da roubada que é trabalhar para o tráfico de drogas deve pensar que esses

jovens só entram nessa obrigados por alguém. Engano. O envolvimento deles é espontâneo e farto – induzido pela curiosidade e pela promessa de status e de dinheiro fácil –, negligenciado pela sociedade e pelo Estado. Ninguém obriga diretamente ninguém a entrar nessa, a não ser as circunstâncias em que se encontra a vida de cada um.

Não há mistérios. Há uma oportunidade de conseguir aquilo tudo que o pessoal do asfalto tem, de “curtir uma” de classe média, nada muito além. A questão do crime organizado entre os pobres das favelas cariocas poderia se resumir a isso, não fosse o seu negócio ser ilegal e, por isso, atrair a polícia, que precisa do crime e dos pobres para justificar a sua existência e todo o dinheiro público que nela é investido. Aí a coisa se complica realmente para os pobres, pois para enfrentar as batidas policiais é preciso muito dinheiro e armas. A sociedade não costuma ir pelas comunidades a não ser para fazer correr sangue, e quanto mais pesadas forem as armas melhor para a segurança. A lógica do capital fala mais alto, inclusive entre os “excluídos” e, se há armas, por que não patrocinar alguns “ganhos” extras, como assaltos? Estes, no mundo do tráfico de drogas, servem para “fazer caixa” em momentos de dificuldades, quando a polícia ou quer receber muito dinheiro “extra” ou “atrapalha os negócios” com ocupações nos pontos de venda de drogas, geralmente por motivos fúteis, como a exposição midiática de Marcinho VP quando deu uma entrevista a alguns repórteres no dia da gravação do *clip* de Michael Jackson na comunidade da favela Santa Marta. A entrevista, um dos temas importantes tratados em sua biografia, escrita por Barcellos (2003), foi deliberadamente deturpada pelos repórteres e por seus editores para maior sensacionalização e atçou a libido das autoridades policiais que acorreram ao morro para prender o bandido que ousou aparecer nas páginas dos jornais. Se levarmos em consideração a lógica presente e atuante nas relações “bandidos”-polícia-sociedade-imprensa, bastante ilustrada nessa biografia, o

que essas autoridades aparentemente queriam, nesse caso e em inúmeros outros, era, não necessariamente nessa ordem:

1. justificar a própria existência e importância perante a “sociedade ultrajada” dos jornais;
2. ganhar o mesmo espaço midiático;
3. se fracassassem as intenções anteriores, justificar, para os traficantes, “ganhos extras” através das propinas mais volumosas.

A organização comercial dos pobres vai crescendo, e com ela a repressão. E como a repressão vai crescendo, e se tornando cada vez mais sangrenta, aumenta o rancor centenário que esses “excluídos” nutrem por seus agressores, e se recrudescer não apenas o ódio, como a organização se torna cada vez mais voltada para os seus objetivos, e se tornando mais empresarial, ou seja, mais cruel.

Para jogar um “jogo finito”, sabemos bem, é preciso organização. Esta, se cristaliza nas suas propostas e nas suas metas de acordo com as dificuldades que encontra. No caso do duelo “crime organizado” x repressão no Rio de Janeiro, ambos crescem na mesma proporção num movimento de retroalimentação perverso que ilustra um ângulo da loucura que tomou conta do ocidente nos últimos anos. É um movimento especular que ilustra outro, mais abrangente e pernicioso, oculto sob as manchetes jornalísticas. Falamos de uma criminalidade que age de acordo com a lei, mas saqueia o erário e as contas bancárias com uma voracidade nunca antes vista, e usa pára-ventos midiáticos como o “terrorismo” e o “tráfico” como ocultamento. Certamente é a esta que os leitores de jornais deveriam temer com mais fervor. Basta pensar sobre o que escreveu John Taylor, citado por Wright Mills (1976, p. 35):

Há duas maneiras de invadir a propriedade privada: a primeira, pela qual os pobres espoliam os ricos, súbita e violentamente; a segunda, pela qual o

rico espolia o pobre, lenta e legalmente... Quer a lei transfira gradualmente a propriedade de muitos para poucos, ou a insurreição divida rapidamente a propriedade de poucos entre muitos, será igualmente uma invasão da propriedade privada e igualmente contrário às nossas constituições.

Tomemos, por exemplo, o quadro descrito por Altamiro Borges (2004) com relação ao paraíso capitalista instituído pelo governo de Fernando Henrique Cardoso, que teve dois mandatos para viabilizar um dos maiores saques realizados ao patrimônio público e privado de toda a nossa história:

O sistema tributário brasileiro é um retrato da tragédia social que dilacera o país. Em certo sentido, ajuda a entender porque o Brasil, a 12^a economia produtora de riquezas do planeta, ocupa o quarto lugar no ranking mundial de concentração de renda – segundo o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da ONU ele só perde para Serra Leoa, República Centro-Africana e Suazilândia. Em decorrência do histórico desequilíbrio das forças políticas no país, a tributação sempre foi utilizada como um perverso instrumento de concentração de riqueza e renda, onerando os bolsos dos mais pobres e aliviando os dos mais ricos.

Segundo minucioso estudo da Unafisco (Sindicato Nacional dos Auditores Fiscais da Receita Federal) entre outros crimes, FHC promoveu o desmonte da máquina fiscal; criou amarras burocráticas ao trabalho de fiscalização; concedeu anistias fiscais às empresas; congelou a tabela de desconto do IRPF [Imposto sobre a Renda de Pessoas Físicas] e diminuiu as deduções permitidas; elevou a alíquota do IRPF dos assalariados; aumentou a Cofins em 50%; criou

a CPMF [Contribuição Provisória sobre a Movimentação Financeira], hoje com uma taxa de 0,38%. Em decorrência deste violento aperto, entre 1990/98, a carga global média de tributação sobre os rendimentos foi de 27,5%, bem superior à média de 24,8% nos anos 80.

A lista de medidas para garantir ao mercado financeiro as maiores liberdades, enquanto ao trabalhador era destinado o fisco, é estonteante. E o trabalhador de quem estamos falando, tenhamos clareza disso, é o das classes médias, históricas aliadas da proposta de inserção do país no primeiro mundo capitalista. Vejamos, a seguir, apenas algumas das medidas adotadas, em consonância não apenas com o Consenso de Washington², mas com o consenso de transformação da Economia num discurso encobridor de ações criminosas, que veio liberalmente à nota nas duas últimas décadas do século XX. Sigamos com Borges (*idem*):

O trabalhador foi duplamente penalizado: com o aumento do desconto na fonte (imposto direto) e com a ação regressiva dos tributos sobre o consumo (indiretos). De 1995 a 2001, a taxação na fonte cresceu, em termos reais, em 27%. Já a Cofins e a CPMF subiram 66% e 5.546%. (...) Somando os impostos diretos e indiretos, a carga tributária sobre o trabalho beira os 40%, considerando o consumo, a renda e os salários. Para os funcionários públicos, alvo novamente da cólera das elites, ela chega a 58%.

(...)

Enquanto os mais necessitados foram penalizados com o aumento da tributação, os capitalistas foram amplamente beneficiados nos últimos anos. Desde 1995, o governo alterou a legislação tributária através de leis ordinárias, decretos e medidas provisórias

² Vide nota de rodapé nº 54.

com o único objetivo de aumentar a arrecadação para atender os credores internacionais e de beneficiar as grandes corporações empresariais. (...) vale ressaltar algumas mais aberrantes:

- Privilégio dos juros sobre o capital próprio. Através da lei 9.249, de dezembro de 1995, as empresas passaram a ter a possibilidade inédita de distribuir juros aos seus sócios ou acionistas, reduzindo sua carga tributária (...). Com isso, reduziram seus lucros tributáveis através de uma despesa fictícia denominada de juros sobre capital próprio. Os sócios e os acionistas que recebem esse rendimento, geralmente de valores expressivos, pagam apenas 15% de IR. Os maiores beneficiários são as mega-corporações, já que a maioria das empresas está descapitalizada e não tem como se beneficiar desse incentivo. Essa renúncia fiscal é, hoje, superior a R\$ 32 bilhões ao ano.

- Isenção da distribuição de lucros e dividendos e da remessa de lucros ao exterior. Desde 1996, os rendimentos de pessoas físicas provenientes de lucros ou dividendos não pagam mais Imposto de Renda, independentemente de serem residentes no país ou no exterior. As remessas de lucros ao exterior estão hoje totalmente isentas. Essa renúncia fiscal é de, aproximadamente, R\$ 6,4 bilhões ao ano.

E por aí segue o crime organizado, o que vale a pena temer e, com certeza, odiar. Aquele que efetivamente assola as classes médias cariocas, as leitoras dos jornais que atribuem ao crime “organizado” dos pobres cariocas o poder de criar um “poder paralelo” ou de promover uma “guerra civil”. Essa é a objetividade que não se esboroa e que patrocina a estagnação subjetiva que vimos no capítulo anterior. Essa é a objetividade que jaz sob a “objetividade” dos jornalistas.

O jogo de espelhos midiático produz realmente efeitos alucinógenos. Consegue, com a utilização de um simples recurso de

justaposição de imagens sobre outras imagens, desviar a atenção do mais vigilante paranóico. Este, sente que lhe estão roubando, mas não sabe quem e suspeita de todos. A mídia, sempre essencialmente presente, lhe mostra o caminho da compreensão de sua angústia, e eis que surge o traficante em pessoa. Nesse jogo de espelhos, tudo pode acontecer, inclusive o traficante centralizar todas as imagens. Aí, o paranóico pequeno-burguês chama a polícia contra o ladrão errado, contra aquele que nunca entrou em sua casa armado para lhe vender drogas. Trata-se de uma comédia sinistra.

Se formos falar dos negócios com drogas, os altos negócios, a comédia torna-se declarada farsa. Tudo indica que os Estados Unidos, a “polícia do mundo”, estão corrompidos até as entranhas de seus próprios bancos. Como afirma Caggiola (*idem*):

(...) o narcotráfico é de grande utilidade para os EUA, chegando a gerar lucros, pois com a venda dos componentes químicos das drogas, a economia americana recebe em torno de US\$ 240 bilhões, uma parte dos quais é investida em diversos setores da economia ou vai para os bancos. Os bancos da Flórida são especializados em “lavar” o dinheiro dos narcotraficantes e neles circula mais dinheiro em efetivo do que nos bancos de todos os demais estados juntos.

Os EUA recorrem ao protecionismo para resguardar seus “narcoprodutores” da competição externa. Utiliza desfolhantes contra o cultivo de marijuana no México, para favorecer seu desenvolvimento na Califórnia; destrói laboratórios de drogas proibidas no Peru e na Bolívia para reforçar o envenenamento legalizado que realizam os monopólios farmacêuticos com estupefacientes substitutivos; luta contra as drogas naturais e processadas em defesa das sintéticas patenteadas e comercializadas pelos grandes laboratórios; guerreia contra os cultivadores latino-americanos auxiliando seus velhos sócios do sudeste asiático. A

repressão extra-econômica ao tráfico é a forma de regular os preços de um mercado potencialmente estável pelo caráter viciante do produto. Com a “guerra ao narcotráfico”, os EUA tratam de salvaguardar suas companhias químicas provedoras de insumos para o processamento, propiciando, em geral, uma “substituição de importações” no grande negócio de destruir a saúde e a integridade de uma parte da população.

Mesmo com toda essa realidade um tanto objetiva, os jornais cariocas e os seus leitores fingem que acreditam na velha história de que é possível combater o tráfico combatendo o vendedor. E mais, acusam o usuário de drogas de sustentar o sistema. Não é bem o usuário que o sustenta, mas a própria lógica do sistema capitalista, que mantém drogas proibidas como fonte de um excelente negócio. Se a polícia quisesse realmente combater o tráfico, bastava fazer uma “ocupação” em *Wall Street*, ou, para não irmos tão longe, rastrear os investimentos que financiam o mercado de narcóticos. No entanto, como seus objetivos são outros, continua subindo os morros cariocas... e matando cada vez mais. Se consultarmos os índices de violência no Rio de Janeiro³, veremos que o único que teve um aumento significativo foi a de “Vítimas de Autos de Resistência”: de 355, no ano de 1998, para assombrosos 1.195 no ano de 2003, o que significam 367% a mais de gente sendo fuzilada sem julgamento nesse período – mortes absolutamente “legais”. Enquanto isso, os criminosos continuam vivos e sempre tramando novos golpes sinistros. Este é o tipo da objetividade que não cabe no mundo das idéias midiático.

4.1.1 Crime organizado

Uma mente sem trabalho é uma tenda satânica, diz o ditado. Se isso é verdade, os ricos não correm riscos de assédio diabólico.

³ Ver anexos 6 a 9.

Afinal, dá muito trabalho administrar 23% de seus gastos simplesmente com o aumento do seu patrimônio⁴. É tanto trabalho que não conseguem fazer isso sozinhos. Há toda uma trupe de planejamento e de execução, que deve criar condições para facilitar a dura tarefa dos bem aquinhoados. São o que chamamos de “elites orgânicas”, termo utilizado por René Dreifuss (1987) com inspiração no conceito de “intelectual orgânico” de Gramsci (1985, p. 7), que tinha clara a função de uma parte do empresariado na administração do poder:

Os empresários – se não todos, pelo menos uma elite deles – devem possuir a capacidade de organizar a sociedade em geral, em todo o seu complexo organismo de serviços, inclusive no organismo estatal, em vista da necessidade de criar as condições mais favoráveis à expansão da própria classe; ou, pelo menos, devem possuir a capacidade de escolher os “prepostos” (empregados especializados) a quem confiar essa atividade organizativa das relações gerais exteriores à fábrica. Pode-se observar que os intelectuais “orgânicos” que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo, são, no mais das vezes, “especializações” de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz.

Francisco Carlos Garisto, à época presidente da Federação Nacional dos Policiais Federais, fez, em 2002, uma denúncia importante para o desvendamento da articulação orgânica do grande empresariado brasileiro, de algo que efetivamente podemos chamar crime organizado, e muito bem organizado, tanto que não apenas obtém seus lucros “legais” como ultrapassa a lei, elege e depõe presidentes. Trata-se de um tal “Comando Delta”:

⁴ Segundo levantamento feito por Marcio Pochman et al (2003, p. 190).

É o nome que se deu (batizado por eles mesmos) às pessoas que verdadeiramente governam esse país desde 1500. São grande e mega empresários nacionais e internacionais de todas as áreas, são funcionários do executivo, judiciário e legislativo, além de organismos internacionais de investigações governamentais, que se unem para ditar as regras de tudo e para todos, principalmente na escolha do presidente da República. Foram eles que decidiram que Sarney tinha que tomar posse, e não Ulisses Guimarães, como mandava a Constituição Federal. Foram eles que decretaram que Collor tinha que sair pela porta dos fundos, investigando e achando a corrupção praticada por eles mesmos que financiaram a campanha de Collor e depois denunciaram o fato. Foram eles que decretaram que FHC seria o candidato e não o deixaram apoiar Collor como queria. Agora eles se unem desesperados para fazer o sucessor de FHC.

Queriam Aécio como candidato, mas o teimoso Serra atrapalhou e deixou muita gente nervosa. A imprensa noticiou reuniões “secretas” de banqueiros, empresários e empreiteiros com Aécio, Serra e FHC bem antes do início das disputas. Agora contam também com especuladores internacionais que ditam normas para nossa economia com aumentos injustificáveis do dólar e de pressões de acordos antecipados. Se não bastasse, o Comando recebeu como membros os mais novos interessados, que são os empresários internacionais que ganharam as Teles de presente de FHC. Esse pessoal do Comando Delta fatura 90% do que se lucra no país e não irão abrir mão de continuar a faturar como querem e bem entendem, em detrimento da sofrida população brasileira (GARISTO, 2003).

O mesmo Garisto, em entrevista concedida à revista *Caros Amigos* de janeiro de 2000⁵, já havia denunciado a existência desse “Comando” que, em suas próprias palavras, seria comandado pela imprensa, por um suposto “representante maior” dela:

(...) Uma vez dei uma entrevista na televisão e falei: “O Comando Delta acaba elegendo um presidente aí”. Só falei isso, e a entrevistadora, na hora: “Quem é o Comando Delta?” Eu: “As pessoas ‘de bem’ do país, pessoas que comandam a economia, o mercado”. Rapaz, deu um bode desgraçado! Ela me ligou depois de dois dias e disse: “Garisto, o que tem de gente ligando querendo saber do Comando Delta”. Falei: “Isso é coisa do Chuck Norris, Comando Delta 2, 3, pára com isso! Tô fora, porque eles são muito fortes”. São unidos, ricos e inteligentes. Aquela operação toda feita no seqüestro do Dinis, organizado, bonitinho, vocês da mídia são os donos dela através do representante maior de vocês (...) (GARISTO, 2002).

A imprensa é certamente parte dessa engrenagem e a invenção de uma “guerra à Beira-Mar” cumpre a função pára-vento de deixar de fora não somente das páginas policiais essa criminalidade grã-fina, como da consciência da população, principalmente das classes médias a quem ela prioritariamente esfola economicamente. Entidades como o “Comando Delta” é uma das “dignas” representantes das “elites orgânicas”, conceituadas por Dreifuss (*idem*, p. 27) como um

verdadeiro ‘estado-maior’ da classe dominante,
(...) se ocupa não só do preparo e do planejamento estratégico de classe – a partir de uma apreciação sintético-analítica das relações de poder entre os diversos sujeitos coletivos num momento/movimento

⁵ Também publicada no site www.tognoli.com/html/mid_gaga.htm.

em particular – mas da formulação dos principais lineamentos de ação, frente às outras forças sociais, além da direção de toda essa ação. Cabe ao estado-maior estabelecer a estratégia, à luz da razão fria, organizando a paixão social e classista em forma de reflexão deliberada e de racionalidade política. Neste contexto, (...) um plano de ação não pode ser trabalhado e finalizado nas suas minúcias em cada particular, mas somente no seu núcleo e desenho tendencial, já que os detalhes da ação dependem justamente da seqüência no confronto e, portanto, dos movimentos do adversário.

A integração dessa elite no projeto capitalista do grande empresário nacional e internacional já foi citada anteriormente. Podemos resumir esse projeto com o título de um artigo de Christa Berger (2002, p. 273): “*Do jornalismo: toda notícia que couber, o leitor apreciar e o anunciante aprovar, a gente pública*”. O boom midiático não corresponde a um fenômeno ligado a um agenciamento da subjetividade, mas torna-a evanescente na sua concretude semântica, na essencialização de um campo que cabe à existência, à construção de uma estratégia perante todos os tipos de jogos, “finitos” ou “infinitos”. Na redução de tudo à disputa econômica, à vitória a qualquer custo, num jogo de sociedade opressivo, sem descanso ou tempo para ir ao banheiro⁶. Uma pequena classe é hoje detentora não somente dos modos de produção de riqueza material, como dantes se resumia, mas, principalmente hoje, dos modos de produção de subjetividade, como compreendem Guattari e Rolnik (1999). Podemos entender, então, que o discurso existencialista da Economia, que desloca a essencialização para a técnica “que tudo diz”, vale apenas para uma

⁶ É interessante ler o trabalho de Janice Caiafa (2002) sobre a vida nos ônibus, os “coletivos” da cidade. Motoristas e cobradores têm a sua vida absolutamente resumida ao esquema comercial dos proprietários das empresas. Descansar ou ir ao banheiro, por exemplo, não está na pauta desse esquema.

pequena parcela de toda a população. Todo o resto, até mesmo os “excluídos” e principalmente a classe média com seus intelectuais orgânicos “integrados”, “de sucesso” ou “cooptados”, como preferem Buarque e Pontes (1976), está fora desse discurso, vive com a essência precedendo a existência, ainda atada a um mundo ideativo, cognitivo e cultural que não lhe deixa trajetórias subjetivas a não ser anular a própria subjetividade em nome “dos fatos”. A “objetividade” midiática é a essência da estupefação nirvânica em que se acha essa enorme faixa populacional que englobamos nas classes médias urbanas. A existência é simulada, vicária, com a emoção do cigarro sem nicotina ou do café sem cafeína, e tudo está sobre controle, essencialmente controlado.

Para existir é preciso o referencial da liberdade e da náusea que ela necessariamente provoca, como brilhantemente ilustra Sartre (1967) em um de seus romances. No mundo midiático ocidental a náusea está barrada, a não ser como efeito espetacular, mais um “fato ônibus” como todos na grande imprensa. Não há liberdade quando não há a possibilidade de, pelo menos, pretender regurgitar boa parte do que o outro faz de nós, e, num mundo especular como este que estamos abordando, o vômito tende a voltar como alimento. A lógica existencialista que sugere que o “importante não é o que o outro faz de nós, mas o que fazemos com o que o outro faz de nós” não chegou às classes médias urbanas. E o jornalismo, por conta disso, pode falar sobejamente sobre a sua própria suposta qualidade objetiva. O grande empresário do ramo de comunicações está entre a elite orgânica que

(...) se diferencia do conjunto das classes dominantes e mesmo dos interesses representados no bloco de poder do qual faz parte, lidera e viabiliza, operando assim como fator de poder num nível especificamente político. Embora organicamente vinculada ao seu universo sócio-econômico e cultural, esta diferenciação é imprescindível para uma intervenção política eficaz e eficiente, na medida em que a classe dominante é uma na sua diversidade de unidades de

acumulação competitivas (...) (DREIFUSS, idem, p. 24).

Isso significa um enorme poder dessas empresas no sentido de patrocinar uma realidade adequada aos seus interesses e de seus “anunciante”. O jogo é fechado, as versões do fato são as versões que chegam fechadas dos controladores do tráfego de informações. Quem manda são as regras que norteiam o jogo econômico financeiro – o estatuto do cassino global a que se refere Robert Kurz (1987), ou o do “capitalismo de cassino”, como prefere Ralf Dahendorf (1992). Elas ditam a verdade no plano que lhes interessa: o dos valores, sejam eles monetários ou morais, a essência de que tanto falamos. Os grandes investidores e os banqueiros de investimentos têm não apenas as cartas nas mãos, além de algumas na manga: são os donos do cassino e determinam quem ganha e quem perde entre o “rebotinho” dos investidores de menor expressão. No plano da subjetividade dos *losers*, forjam-se cidadãos coartados na sua capacidade de reflexão sobre as forças que os governam ou, principalmente, sobre aqueles que movimentam essas forças.

Assim, o estatuto do “cassino global” tem pelo menos duas versões: a que circula entre os “*insiders*” e a que é vendida aos “*outsiders*” pela grande imprensa. Tomemos, por exemplo, a série de reportagens publicadas no jornal Folha de São Paulo, tendo como foco a crise asiática de outubro de 1997. O cidadão que recorreu a esses veículos para compreender a crise, pôde saber um pouco mais do que aconteceu do que outro, que se restringisse ao noticiário televisivo, por exemplo, sendo este muito mais superficial – pautado mais em imagens dramáticas de operadores desesperados, narrações trágicas e comentários cronometrados do que em propostas de interpretação dos acontecimentos. No entanto, para melhor entender o fato, necessitava ler muitas informações nas entrelinhas, como faziam vários brasileiros durante os tempos da ditadura militar. Há, nesses jornais, uma clara tendência a noticiar a “crise” com o código ditado pelos seus promotores, ou seja, ressaltando os prejuízos e omitindo os lucros. Sob outro vértice,

focam-se os problemas, globalizando-os, e se mantêm em segredo os resultados lucrativos de alguns agentes financeiros, que agem como os ladrões, no breu da noite midiática.

Vejamos alguns breves trechos de um texto, retirado do jornal Folha de São Paulo, sobre o “ataque especulativo”⁷ de 97. Poderemos perceber como se referem a algo vago, usando termos que não passam de palavras-ônibus, a começar pelo termo “ataque especulativo”. O que é isso? Um ataque de especulação financeira, movido por especuladores, podemos depreender. Mas, afinal, quem são esses especuladores? Como atacam? Tomemos a matéria publicada no dia 29 de outubro de 1997, no caderno Dinheiro, p. 10. É bem didática, tenta desvendar, para o neófito, as noções básicas dos movimentos das bolsas de valores: explica o que é, o que são ações, quais os seus tipos, etc.. E expõe, na versão oficial, no “dialeto do mercado”, o que é o ataque especulativo: *“O ataque especulativo começa quando um investidor (ou um grupo de investidores) percebe que a economia do país-alvo não é capaz de arcar com a remuneração que tem atraído o capital. Isso pode acontecer, por exemplo, quando o país apresenta resultados negativos nas contas externas, o que pode levar à desvalorização da moeda local”*.

⁷ O mecanismo básico do “ataque” é produzido quando papéis são comprados e logo vendidos com rapidez e com lucratividade – com o apoio dos bancos de investimentos, que indicam a compra num determinado momento e reverterem a tendência após a venda. Os que ficam com o “mico”, isto é, com os papéis – títulos ou moedas nacionais – que perdem valor rapidamente, vendem com menor lucratividade, sem ela ou, simplesmente com prejuízos aos que antes venderam e causaram a baixa. Estes lucram duas vezes e, se há espaço, ou seja, se o “ataque” é eficaz, vão mais longe e triplicam ou quadruplicam suas posições anteriores. As perdas são globalizadas: milhões de investidores pequenos e médios, os que não participam do seletivo grupo dos que podem influenciar o “mercado” – que funciona como um sistema de pilhagens – não conseguem deter o prejuízo, enquanto os “influentes” – os que agem na obscuridade midiática – lucram. As economias nacionais cambaleiam e ficam mais vulneráveis, elevam juros e atraem mais especuladores, correndo sempre o risco de novos “ataques”. Eis uma boa fórmula de globalizar prejuízos e concentrar lucros.

É interessante tratar o tema assim. Trata-se de um saque – no sentido bancário e no de apropriação de bem alheio⁸ –, mas o texto trata-o como um fato do “mundo dos negócios”. Dada sua natureza, poderíamos, recorrendo a temas de outra editoria, a policial, tratá-lo de outra forma. Quem sabe, assim o leitor entendesse melhor o fato, menos “objetivado” e, dessa forma, com maior isenção. Por exemplo, uma metáfora como a de um assaltante ou uma malta de desordeiros que elege uma vítima, um “otário-alvo” que “anda dando mole” no “mercado”. Descobre seu endereço e vistoria portas e janelas, a procura de uma entrada fácil. Pelo lido no texto, fica implícito o fato de que esses bandidos fazem dessa atividade o seu “ofício”, o seu “ganha-pão”.

Prossigamos com outro trecho do texto da Folha: “*O investidor começa então a vender ações e títulos. Com o dinheiro obtido, passa a usar a moeda para comprar uma grande quantidade de dólares. O aumento pela demanda de dólares valoriza a moeda estrangeira, o que pode levar a uma desvalorização da moeda local (o caso da Tailândia) ou o aumento da taxa de juros (Hong Kong)*”. Dito assim, parece um divertido jogo. No entanto, podemos contar a história de outra forma: O bando invade a casa, vasculha e saqueia tudo o que acha, fazendo com que o “otário-alvo” ainda pague pelo que lhe foi roubado. São atividades com a mesma natureza, com o mesmo fim, mas não são tratadas de forma igual pela mídia. O investidor que pratica esse tipo de rapinagem financeira e o bandido urbano jogam sob as mesmas regras, mas só um deles tem o nome divulgado nos jornais.

⁸ Quanto ao argumento que dispõe ser o investimento em bolsas de valores sujeitos a essas “variações do mercado”, e que todo aquele que entrar nessa selva sabe as feras que pode encontrar, lembramos que o “ataque especulativo” tem repercussões sobre toda a economia. Quando “crises” como essa ocorrem, aqueles que nada têm a ver com ela podem ser as maiores vítimas, pois a “perda de credibilidade” do país implica menos investimentos e empregos e os “saques” dos especuladores retiram recursos que poderiam estar disponíveis para programas sociais. Mas, não foi exatamente para isso que o neoliberalismo “liberou geral”?

O texto da Folha vai mais além: *“Com medo da desvalorização de suas ações, que são negociadas na moeda local, outros investidores correm para vendê-las. Essa corrida aumenta ainda mais a demanda por moeda forte”*. A quadrilha chamou outros comparsas, e todos fazem a festa com a desgraça do “otário-alvo”, o “país-alvo”. Ou, numa outra metáfora, poderíamos falar de um ataque de desordeiros contra uma mocinha indefesa na madrugada feroz do “cassino global”. Como o “ataque” se dá sempre contra países de baixo desenvolvimento econômico, a metáfora da mocinha é perfeita: são jovens e geralmente quentes. Ela “satisfaz” a todos, e ainda tem que pagar pelo estupro.

O texto da folha fala de “Velocidade”: *“Um investidor demora dois dias para receber o dinheiro de ações vendidas na Bolsa de São Paulo. Se realizou a venda ontem, pode comprar dólares hoje para pagar amanhã. Amanhã mesmo, o dólar pode ser remetido eletronicamente para o exterior.”* Ou seja, os desordeiros têm máquinas possantes para fugir. Nem seria necessário, pois como o movimento de capitais é desregulamentado, ou seja, não pode ter limites para que seja feliz e realize a utopia malsã da “mão invisível”, não há polícia, pois tudo corre “legal”. Em outras palavras, o mercado financeiro é um território livre para o roubo e o estupro: *“A notícia se espalha. Investidores de outros países ‘emergentes’ temem ataques especulativos fora do lugar em que começou a crise, e buscam vender também suas ações. Nos países desenvolvidos, as ações das multinacionais instaladas nos países emergentes também caem”*. Mas a imprensa continua tratando como bandidos apenas os “bandidos” pobres.

Vejamos um exemplo disso. Em 6 de maio de 2003, um dia depois de uma estudante de enfermagem ter sido atingida por uma bala de pistola na Universidade Estácio de Sá, no bairro do Estácio, um locutor da rádio CBN (sigla de “Central Brasileira de Notícias”, AM, 860 KHz) chamado Sidnei Resende, que apresenta um programa local que começa às 9h30m e termina ao meio-dia, ilustrou de forma brilhante como a mídia – e boa parte da sociedade – trata os crimes de ricos e de pobres.

Resende, na chamada para o seu programa, aproximadamente quinze minutos antes de seu início, anunciava dois dos assuntos que seriam abordados: o chamado “Propinoduto” – a descoberta e prisão dos participantes de um “esquema” de desvio de recursos advindos de multas a grandes empresas por parte de bem remunerados fiscais estaduais – e o incidente na faculdade. Com relação a este, o locutor afirmava ter provas de que o tiro teria sido dado por traficantes do morro do Turano: uma gravação telefônica entre dois “bandidos” da localidade. Quanto ao primeiro, Resende noticiava que os fiscais haviam sido transferidos para uma delegacia no Leblon. O curioso é que, ao tratar dos fiscais, Resende inicialmente se referiu a eles como “bandidos”, mas imediatamente se corrigiu e tratou-os como “suspeitos”, com um certo ar respeitoso na voz.

No programa, Resende pôs no ar a gravação da chamada telefônica entre os “bandidos” – estes, sempre tratados por bandidos. Na gravação, os “bandidos” falavam algo como “barbarizar o asfalto”, pois a polícia estava subindo o morro não para prender, mas para matar. Efetivamente, pouco antes da jovem estudante ter sido atingida enquanto fazia um lanche na faculdade, a polícia havia, como costumeiramente ainda faz⁹, invadido o morro e matado dois “traficantes” – não dois “suspeitos” de fazer parte do esquema do tráfico de drogas, compreendamos bem. A ligação de um fato a outro parecia, para o “sagaz” Sidnei Resende, a comprovação de que estávamos diante de mais uma “violência do tráfico”. Tudo bem, mas havia um porém que, surpreendentemente, foi mencionado: a gravação era de oito meses antes. E, mesmo assim, foi usada como “prova” no julgamento sumário do “magistrado” Sidnei Resende.

Parece incrível que uma gravação feita quase um ano antes de um incidente como aquele possa ser usada como prova de algo. Resende, porém, não satisfeito, ainda torceu as palavras dos “bandidos”: enquanto eles falavam que a polícia ia ao morro para matar, e nada mais que isso, o perspicaz locutor dizia, ultrajado, que

⁹ Vide nota de rodapé nº 8..

eles reclamavam, “vejam só!” – bradava –, da polícia que “atrapalhava os seus negócios” subindo o morro. Francamente, seria difícil encontrar um exemplo melhor do cinismo com o qual a mídia trata esse assunto. Certamente, o locutor da rádio “que toca notícias” não é estúpido nem tampouco deve ter interesses diretos na criminalização dos sujeitos que falavam ao telefone ou na descriminalização dos fiscais. Com certeza, apenas reproduz o discurso da empresa que sua voz representa. Aliás, de que voz falamos? Ao menos nesse episódio, a voz de Resende não foi mais que um *playback* dos interesses dessa empresa e de uma parte da sociedade em que estão inseridos ele e as Organizações Globo, proprietárias da CBN.

Posturas como essa levam a um inequívoco prejuízo da possibilidade de pensar a totalidade da conjuntura na qual vivemos. Provavelmente, como dissemos com relação a Sidnei Resende, isso não acontece por estupidez ou más intenções explícitas. O enfoque dado à realidade de uma cidade como o Rio de Janeiro – inserida no grande conjunto das cidades do Terceiro Mundo colonizadas pelo espírito mediterrâneo – depende do ângulo em que se dá. Se acreditarmos que, efetivamente, há pessoas boas, “de bem” ou “do bem”, e pessoas más, os “bandidos”, gente “do mal”, vamos acabar facilmente sendo iludidos pela localização apressada dessas qualificações em uns ou outros. Estaremos, nesse caso, presas do mesmo discurso excludente que norteou os gregos a considerar “bárbaro” todo aquele que não falasse como eles, ou que determinava a “*limes*” romana, com o propósito de delimitar a ordem do caos. Em outras palavras, não estaremos falando, estaremos sendo falados, não exatamente pelo “Outro”, enquanto alteridade, mas pelo “Um”, o magnético demiurgo midiático que dita o que devemos pensar, dizer, sentir e mesmo sonhar.

Essa impressão nos ficou mais forte quando, no dia 12 de julho deste ano de 2004, assistimos estupefatos a uma entrevista com David Zylbersztajn, ex-secretário de Energia de São Paulo, meio parente do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso e diretamente envolvido na submissão do país diante do Consenso de

Washington, afirmar em público, em programa na emissora Globo News, no meio da tarde de um domingo, que o ato de baixar o pedágio – acontecido no Paraná – é uma medida populista. Isso dito de forma ultrajada, é claro. Disse mais, que as contas de serviços públicos nacionais teriam que subir muito acima do índice inflacionário e bem mais acima do que a capacidade de negociação salarial de qualquer categoria simplesmente porque seria imperativo “cumprir os contratos” estabelecidos anteriormente – pelo governo de seu sogro, ele esqueceu de dizer.

Não houve qualquer editorial ultrajado, nenhuma manifestação das autoridades indignadas, nenhuma passeata com roupas brancas na Avenida Vieira Souto repudiando a declaração infeliz. Alguém chama de “populistas” medidas tomadas para reduzir os encargos sobre o escoamento da produção, corrigindo contratos que davam lucros astronômicos para as empresas que venceram as licitações dos pedágios e, de quebra, deixa claro que todos devemos pagar reajustes irrealistas nos serviços que nos são oferecidos pelo monopólio extorsivo garantido pelas privatizações, e nada acontece. Se fosse Fernandinho Beira-Mar, objeto de nossa dissertação, a dizer algo semelhante, nas palavras e termos que ele e sua classe social conhecem e proferem, haveria uma semana de declarações indignadas de todas as autoridades na imprensa e revolta da classe média “aterrorizada”. Tudo acontece como afirma Stephen Pfohl (1985, p. 4),

Consider the burglar. Late at night he may sneak into your house, rip off your stereo, and sell it for a fraction of this worth to a “fence” who deals in stolen merchandise. If caught the burglar runs the risk of being incarcerated as a hard-core criminal deviant. But what about the respectable corporate executive who participates in decisions to manipulate gasoline prices or build unsafe automobiles? The executive may cause society far more damage than any burglar. Yet, if caught, the executive is far less likely to be viewed as a serious deviant.

Será esse o “deserto do real”?

4.1.2 Crime “organizado”

Bem sabemos que o conflito social carioca se acirrou com a entrada em cena de um componente novo: o incremento da fervura desse caldeirão pelo que chamamos de “crime organizado”, que é, como estamos percebendo, um termo geralmente adequado para enfeixar uma certa volumosa movimentação econômica que se dá entranhada na oficialidade, mas que, porém, não aparece no fisco. Coisa de “gente bem”, não de favelados. Porém, quando a mídia carioca fala em “crime organizado”, usa o termo para designar apenas as quadrilhas de pobres, e, atribuindo-lhes organização está, à parte a idealização perversa contida nesse pré-conceito, tendo mesmo um elogio. Jairo Santiago (2004) mostrou como as definições dadas para o “crime organizado” carioca são falhas e tendenciosas, servindo mais para o assédio da mídia à emoção do que propriamente para informar ou permitir algum tipo de reflexão. Como afirma Cid Benjamin (1998, p. 111):

(...) para Hélio [Hélio Luz, ex-chefe da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro entre os anos de 1995/1997] a organização dos traficantes muitas vezes tem sido superestimada pela imprensa. Grupos como o Comando Vermelho foram mitificados. Algumas quadrilhas têm articulação entre si, o que é normal. Podem emprestar dinheiro ou armas umas às outras. Podem, em certos momentos, unir forças contra um inimigo comum ou fazer uma “caixinha” para ajudar antigos chefes presos. Mas, segundo ele, considerar esses laços como característicos de uma grande organização criminosa é exagero. E comparar esses grupos com a Máfia é mais do que exagero, é deturpação grosseira da realidade. Para Hélio, essa história de Comando Vermelho é algo que foi esti-

mulado pela imprensa, de um lado, e por policiais corruptos, de outro.

A questão parece ser mais de uma aliança entre a vontade de comer de grandes comerciantes internacionais e a fome de alguns pobres que percebem na vida dita criminoso a oportunidade de ascender socialmente. O caso do tráfico de armas é emblemático:

Veja só, a Líbia não consegue comprar armas. Se o Kadhafi (governante da Líbia) não consegue comprar, por que os traficantes do Rio conseguem? Acaba, então, acontecendo o seguinte: a concentração de renda e o desemprego repõem os bandidos que a polícia prende e o comércio internacional repõe as armas que ela apreende (HÉLIO LUZ apud BENJAMIN, *idem*).

Não há como crer que negócios, como o de narcóticos e de armamentos militares, que arrematam uma incomensurável quantidade de dinheiro, possam estar nas mãos de gente como Fernandinho Beira-Mar, o ícone midiático do “crime organizado”. O negócio de drogas, por exemplo, tem vários níveis de estratificação, com relação à tarefa desempenhada. Há o plantio, o processamento, o transporte, a distribuição e a venda. A maior parte dos “líderes do crime organizado” apontados pelos jornais cariocas está na ponta desse processo, na venda, o negócio menos lucrativo e o mais perigoso. São, poderíamos sem sombra de dúvida dizer, os peões da empresa, os *office-boys* da corporação. Beira-Mar, por sua vez, conseguiu ascender um pouco mais na vida bandida, e era, ou é, distribuidor, uma espécie de “gerente de filial”. Ainda pouco para poder desfrutar do status de liderança a não ser sobre os peões. Num plano social mais abrangente, pode ser considerado um “emergente”, assim como Jair “rei das quentinhas” Coelho ou Vera Loyola. Assim como eles, Beira-Mar “desemergiu”.

A maior organização coletiva que se pode perceber nos grupos de venda de droga nas favelas cariocas está projetada na identidade com um ideal, uma espécie de referência imaginária a um

estado idílico no qual há não somente um espírito de proteção a seus membros – motivo pelo qual nasceu – mas também uma projeção norteadora de um “quadro revolucionário” semelhante ao idealizado pelos revolucionários marxistas, o Comando Vermelho Rogério Lemgruber, o CVRL. Diferencia-se, assim, das outras facções nomeadas pela mídia, o Terceiro Comando (TC) e a Amigos dos Amigos (ADA), diretamente voltadas para os negócios, sem grandes pretensões além disso. Os membros do CV tem esse diferencial e a criação dessa “organização” se deu exatamente por pessoas politizadas e escoladas na vida bandida, que compreendiam esta como um revés patrocinado pelo massacre social das elites. Os membros do Comando Vermelho são como irmãos, o que não impede que haja eventuais e sangrentas rugas fraternais. A história de sua formação é emblemática num ponto crucial: a relação de seus fundadores com presos políticos no Presídio da Ilha Grande, litoral carioca.

Carlos Amorim (1993 e 2004), afirma ter havido não apenas um contato na Galeria de Segurança Nacional, cujos prontuários eram marcados com uma tarja vermelha, daí o nome Falange Vermelha, inicialmente, e, depois, Comando Vermelho – como veremos mais tarde, aparentemente de autoria do diretor do presídio à época. Para Amorim, os “bandidos” presos aprenderam a importância da organização e inúmeras táticas de guerrilha urbana, que viriam a ser utilizadas para assaltos a bancos. O motivo de se reunir assaltantes de banco aos militantes políticos tinha sido exatamente a identidade entre os dois grupos no que dizia respeito ao alvo de suas ações, as agências bancárias. A estratégia para arrecadar fundos dos grupos de ação política como a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), a Vanguarda Armada Revolucionária Palmares (VAR Palmares) e o Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8) era a mesma dos bandidos que com eles conviviam no pavilhão separado dos demais. Como relata William da Silva Lima (1991, p. 39), um dos fundadores do Comando¹⁰, num

¹⁰ Trata-se do “Professor”, que, segundo Carlos Amorim (ibidem) teria sido o idealizador da organização inicial da Falange Vermelha, que teve como líder

dos assaltos que fez para levantar algum dinheiro para si próprio, foi preso e torturado, como se pertencesse à guerrilha urbana:

Embora já tivesse consciência da situação política do país, não pensava em me ligar a nenhuma organização revolucionária. Tampouco me interessava acumular propriedades: o negócio era viver melhor, enquanto fosse possível. Bater carteiras na rua, fazer pequenos furtos, assaltar transeuntes – isso nunca mais. Saí da prisão [ele se refere à Casa de Detenção de São Paulo, o antigo presídio do Carandiru, no qual esteve preso no início da década de 70], na qual resolvido a buscar nos bancos, à mão armada, os recursos que não tinha e que não obteria por meio de trabalho comum, meramente escravizante. Havia riscos, é claro, mas me dispunha a enfrentá-los. A prisão me profissionalizara no crime. Com quase 30 anos de vida e mais de dez na cadeia, não via como voltar atrás.

Não tardei a ser preso de novo, na fuga de uma ação. Ironia: enviaram-me para o DOI-CODI, organismo do Exército encarregado da repressão política, na rua Barão de Mesquita, onde fui torturado – choques, pau-de-arara – para confessar a que organização política pertencia. Quatro dias levaram para se convencer que eu não era um “subversivo”.

Pelo que Silva Lima relata nessas e em outras linhas, já havia nele uma certa noção da realidade brasileira e o encontro com presos de organizações da ação armada revolucionária apenas veio a pô-lo em contato mais próximo com uma nova “subjetividade”, um novo sentido para os seus atos:

mais ativo e destacado o assaltante Rogério Lengruher, o “Bagulhão”, ao qual a agremiação citada teria homenageado no seu nome.

Cheguei na Ilha, moído de pau, direto para o lado B da segunda galeria. Era a mesma que, anos antes, recebera os marinheiros e outros presos políticos da velha geração, depois da fuga da Lemos de Brito [uma fuga comandada por um grupo armado que libertou presos políticos dessa penitenciária, em 1969, o que levou ao isolamento desses presos]. Gradativamente libertados, a partir de 1971 foram substituídos pelo grupo ao qual me integrei. Assaltámos bancos, mas sem vinculação com as organizações armadas, que faziam o mesmo num contexto de luta contra o regime de exceção. Mesmo assim, para preservar o que os juristas chamam de isonomia – mesmo tratamento jurídico para os mesmos crimes –, estávamos entregues a foros militares e submetidos a todos os rigores da Lei de Segurança Nacional, instrumento de clara inspiração política. Essa ambigüidade tornou-se nossa marca registrada, inclusive do ponto de vista subjetivo. (SILVA LIMA, *idem*, p. 45).

O estabelecimento desse estado ambíguo, foi fundamental para a organização da Falange e do Comando. Se tomarmos o relato do “Professor”, não foi tanto o contato com os demais presos da galeria, os políticos, mas a condição de isolamento e de integração que adveio disso, somados a uma consciência política que já se desenvolvia em outros tempos e em outras cadeias:

Presos comuns têm, em todo o mundo, certa tradição de adesão a movimentos revolucionários. Aqui no Brasil, por exemplo, a massa carcerária extraiu muitas lições do contato havido na década de 1930 com os membros da Aliança Revolucionária Libertadora, encarcerados na Ilha Grande. Quando os presos políticos se beneficiaram da anistia que marcou o fim do Estado Novo, deixaram nas cadeias presos comuns

politizados, questionadores das causas da delinqüência e conhecedores dos ideais do socialismo. Essas pessoas, por sua vez, de alguma forma permaneceram estudando e passando suas informações adiante. Sua influência não foi desprezível. Na década de 1960 ainda se encontravam presos assim, que passavam de mão em mão, entre si, artigos e livros que falavam de revolução. De vez em quando apareciam publicações do Partido Comunista, então na ilegalidade. Lembro-me, por exemplo, do velho João Batista, que, na rua, batia carteiras e, na prisão, ficava lendo e escrevendo pelos cantos do pátio, sempre disposto a orientar e ajudar os demais. Lembro-me também de Mardoqueu, que desde a época do Estado Novo freqüentava a cadeia, onde alternava as atividades de encadernador de livros e divulgador de idéias de esquerda. (SILVA LIMA, idem, p. 27)

Havia, pelo menos por parte de Silva Lima, já uma consciência política, envolvendo uma adesão ao projeto revolucionário marxista, que viria a ser importante na Ilha Grande dos anos 70. Segundo ele, ao contrário do que Amorim (idem) afirma, não houve tanta participação dos presos políticos da Galeria de Segurança Nacional na organização dos “presos comuns”:

Nossa marca objetiva era a situação de isolamento. Depois de permanecerem algum tempo em quartéis militares, a maioria dos presos oriundos das organizações armadas dos anos 70 também tinha regressado à Ilha Grande. Alegando incompatibilidade de hábitos e de ideologias, eles pediram que a galeria fosse dividida, o que foi feito, cabendo a nós a parte conhecida como Fundão. Eram vinte cubículos individuais, ocupados porém por quatro a cinco pessoas, em regime de tranca dura, com direito de circulação pela galeria apenas nos instantes que antecediam o café da manhã

e o almoço, servidos em grandes panelas. Abertos os cubículos, fazíamos filas para encher nossos pratos com a combinação quase invariável: feijão-com-arroz e carne-com-batata. Além desses poucos minutos, meia hora de banho de sol e curtas visitas quinzenais era o tempo disponível fora das celas. Quase 90 homens assim permaneciam, isolados duplamente – da comunidade em geral e dos demais presos – e com identidade social e jurídica pouco definida: apesar de submetidos a tribunais de exceção e combatidos pela máquina repressiva do regime, não éramos considerados presos políticos. (SILVA LIMA, *idem*, p. 45)

Tendemos a crer na versão de Silva Lima, pois incorpora diretamente um histórico de integração entre ideais de organização política à consciência difusa de “bandidos comuns” sem clareza do significado político de suas ações. Talvez a versão de Carlos Amorim seja “chapa branca” demais para admitir que “bandidos” pudessem pensar por si próprios. De todo modo, se a convivência com os presos políticos da Ilha era parca, havia experiências anteriores que parecem ter sido aproveitadas para reforçar a estratégia de sobrevivência pautada pela união, pela disciplina e pela organização de ações planejadas, que começaram contra o grupo que dominava, com extrema violência, o “Caldeirão do Diabo”, o presídio da Ilha Grande, onde, como reza a tradição e como canta Bezerra da Silva no samba intitulado “Ilha Grande”, “o filho chora e a mãe não vê”. Além disso, há o fato de que outro “bandido”, este muito conhecido nos anos 70, Lúcio Flávio Vilar Lírio, também tinha, segundo José Louzeiro, citado por Amorim (1993, p. 52), uma aproximação com grupos armados de orientação política:

Lúcio era meu amigo – conta Louzeiro. Eu era um repórter policial conhecido e ele sempre me procurava nos raros momentos de liberdade que tinha. Foi assim que soube dos detalhes da história dele e

pude escrever o livro e o roteiro do *Passageiro da Agonia* para o cinema. Foi assim também que soube da cooperação com Lamarca [Carlos Lamarca, um capitão do exército que se engajou na guerrilha urbana nos anos 60, líder da VPR]. Não posso precisar como isto aconteceu, mas parece que envolveu dinheiro e armas. Lúcio era muito consciente. Sabia que era bandido por desajuste social.

Várias condições, entre elas o contato com os presos políticos da galeria da Lei de Segurança Nacional, parecem ter influenciado a formação do Comando Vermelho. A condição peculiar de estar num campo de ambigüidade, isolados dos outros presos muito embora não houvesse diferenças fundamentais entre eles, viabilizou a organização e a união necessárias para o enfrentamento de boa parte das dificuldades encontradas, principalmente a cruel ditadura interna exercida pela Falange Zona Norte ou Falange Jacaré, segundo Amorim (idem) a precursora do Terceiro Comando. O isolamento, se era ruim por um lado, trouxe maior integração entre os membros do Fundão. Some-se às condições anteriormente citadas a iniciação política de presos como William da Silva Lima. E é este quem afirma que a designação Comando Vermelho surgiu não do grupo, mas do diretor do presídio:

Na prisão, “falange” quer dizer um grupo de presos organizados em torno de qualquer interesse comum. Daí o apelido de “falange da LSN”, logo transformada pela imprensa em “Comando Vermelho”. Que eu saiba, essa denominação apareceu pela primeira vez num relatório de fins de 1979, dirigido ao Desipe pelo Capitão PM Néelson Bastos Salmon, então diretor do presídio da Ilha Grande: “Após os assassinatos de setembro de 1979, quando foi quase totalmente exterminada a Falange do Jacaré, a Falange da LSN, ou Comando Vermelho passou a imperar no presídio da

Ilha Grande e a comandar o crime organizado intramuros em todo o sistema penitenciário do Rio. Com isso, as outras falanges ficaram oprimidas, passando a acatar as ordens da LSN, sob pena de morte”.

Estava aberta a temporada de caça contra nós, completamente demonizados. As palavras não são inocentes: éramos um comando, o que em linguagem militar denomina o centro ativo, cuja destruição paralisa o inimigo; como se isso não bastasse, éramos também “vermelho”, adjetivo que desperta velhos e mortais reflexos em policiais e militares. Coincidência ou não, vivera-se o ocaso da guerrilha urbana, fenômeno que deixara na orfandade um aparato repressivo ainda cheio de vigor, desejoso de exhibições de força e utilidade. (SILVA LIMA, *idem*, p. 83)

O diagnóstico parece correto. Como bem ilustra Zizek (2003a), não é correto falar em “choque de civilizações” – se referindo ao suposto confronto entre o mundo ocidental, leia-se Europa e Estados Unidos, e o fundamentalismo islâmico – mas de “cismas” no interior delas, sendo que uma das partes do “racha” ocidental veio a gerar a facção contrária contra a qual peleja, formada por agentes de um terror que mais têm afinidades do que divergências com o terror do ocidente, eminentemente estatal –, tendo sido inventados e financiados por este, como ocorreu com Osama bin Laden durante a ocupação soviética no Afeganistão. A mesma compreensão se aplica no caso carioca. O maior incentivo à formação do tal “Comando” veio, como bem se pode perceber, das próprias autoridades que o viabilizaram e, inclusive, batizaram. Fomentando a violência nas cadeias e fora delas, participando ativamente dela – com a polícia sendo usada quase que exclusivamente para combater não exatamente o crime, mas toda uma população pobre que, desde o inchamento urbano do Rio de Janeiro, foi pré-classificada como potencialmente criminosa – o Estado criou as condições e alimentou as circunstâncias que geraram o problema que hoje se apresenta incontornável. A sua parceira nessa empreitada foi, inegavelmente, a imprensa. Foi esta que passou a divulgar para

a população versões irreais sobre a organização que surgira no Fundão da Ilha Grande:

De volta à rua depois de longos anos de sofrimento, eu e alguns companheiros sentimos necessidade de ajudar quem havia ficado na cadeia. Mais uma vez, um gesto normal de solidariedade não tardou a ser apresentado à opinião pública de forma distorcida: segundo os jornais, formara-se um pacto, pelo qual se destinavam 10% dos assaltos para o financiamento de fugas. Não era essa a única fantasia: falava-se em guerra na Ilha Grande para obter o controle do jogo e do tráfico dentro dos presídios. Ora, todos sabem que comércio algum pode gerar grandes lucros abastecendo uma freguesia miserável. Por que correr riscos imensos, traficando produtos ilegais para dentro das cadeias, se o poder aquisitivo da massa é tão baixo? Alguma droga que entra é agrado, e não comércio atacadista. Nem vale a pena morrer por isso.

Nunca houve tal guerra, nem tal tipo de pacto, nem a anunciada “falange”, sua patrocinadora. O que se fez foi completamente espontâneo. A ajuda recebida na cadeia nunca ultrapassou aquele mínimo necessário para diminuir a miséria. Infelizmente, nunca contamos com montanhas de dinheiro para financiar fugas. Aliás, é bom lembrar que assaltar bancos é menos rendoso do que se diz, pois os montantes divulgados são sempre maiores do que os reais. Quem mais rouba, não sei. Os bancários talvez roubem do banco. Ou – quem sabe? – o banco rouba do fisco ou do seguro tudo o que perde para nós. Os riscos é que são todos nossos, coadjuvantes na indústria do crime. (SILVA LIMA, *idem*, p. 82)

A entrada em cena de uma verdadeira organização com interesses econômicos precisos, o narcotráfico, trouxe a certeza de que, se não eram reais as perorações midiáticas, os “bandidos” as incorporaram e, a partir de então fechados no “jogo finito” da economia, aparentemente morderam a isca para lucrar. Entraram na vida, romperam a barreira que os fazia ser sempre o lixo da história. Se era para ser bandido, então que se fosse. Se há um jogo, é preciso jogá-lo, com audácia e virilidade. É um jogo masculino, um “jogo finito” em sensibilidade, mas infinito em inteligência, no qual a posse do *linguam* – o dinheiro – é o prêmio que dá acesso a uma vida “existencializada”. Há dois fatores a considerar nesse ponto:

1. a opção pela “vida bandida” é um ato de vida, a instituição de um *dasein*, abrindo o campo experiencial, existencializando-o;
2. essa mesma opção, na medida em que se torna eminentemente comercial, é essencializada como “a” realidade possível.

Creemos que ambos podem ser pensados a partir de um trecho de Henri Miller no seu brilhante Trópico de Câncer:

Por uma razão qualquer, a compreensão de que nada havia a esperar teve salutar efeito sobre mim. Durante semanas e meses, durante, na realidade, toda a minha vida, eu tinha esperado que acontecesse algo, algum fato extrínseco que alterasse minha vida; e agora, de repente, inspirado pela absoluta desesperança de tudo, sentia-me aliviado, sentia como se tivesse arrancado um grande peso de meus ombros. (...) Caminhando em direção a Montparnasse, decidi deixar-me arrastar pela maré, não opor a menor resistência ao destino, fosse qual fosse a forma sob a qual se apresentasse. Nada do que me acontecera até então

fora suficiente para destruir-me; nada fora destruído, exceto minhas ilusões. Eu mesmo estava intacto. O mundo estava intacto. Amanhã talvez houvesse uma revolução, uma epidemia, um terremoto; amanhã talvez não restasse uma única alma a quem se pudesse recorrer para obter simpatia, auxílio, fé. Pareceu-me que a grande calamidade já se manifestara, que eu não poderia ficar mais verdadeiramente sozinho do que naquele próprio momento. Decidi que não me apegaria a nada, que não esperaria mais nada, que a partir de então viveria como um animal, como uma fera carnívora, um nômade, um rapinante. Mesmo que declarassem a guerra e fosse meu destino partir, eu agarraria a baioneta e a enterraria até o punho. E se o estupro for a ordem do dia, então estuprarei, e pra valer. Nesse próprio momento, no quieto alvorecer de um novo dia, não estava a terra tonta com crime e miséria? Algum único elemento da natureza do homem teria sido alterado, vitalmente, fundamentalmente alterado, pela incessante marcha da história? Pelo que ele chama de melhor parte de sua natureza, o homem foi traído, só isso. Nos extremos limites de seu ser espiritual, o homem se encontra de novo nu como um selvagem. Quando encontra Deus, por assim dizer, ele está bem arrumado: é um esqueleto. A gente precisa afundar-se de novo na vida a fim de ganhar carne. O verbo precisa fazer-se carne; a alma tem sede. Qualquer migalha em que meus olhos pousem, agarrarei e devorarei. Se viver é a coisa suprema, então viverei, mesmo que precise tornar-me um canibal. Até agora eu vinha tentando salvar meu precioso couro, preservar os poucos pedaços de carne que escondem meus ossos. Estou cheio disso. Atingi os limites da resistência. Minhas costas estão contra a parede; não posso recuar mais. No que tange à his-

tória, estou morto. Se existe algo além terei de saltar para trás. Encontrei Deus, mas ele é insuficiente. Só espiritualmente é que estou morto. Fisicamente estou vivo. Moralmente estou livre. O mundo que abandonei é uma jaula. A aurora está nascendo sobre o mundo novo, um mundo de selva no qual os espíritos descarnados rondam com garras afiadas. Se sou uma hiena, sou uma hiena descarnada e faminta: avanço para engordar-me (MILLER, 1987, p. 98).

A proposta do narcotráfico é, em boa medida, a do abandono do mundo-jaula da pobreza e da exclusão. Embora se possa compreender que esta última se acirre, o jogo especular nos mostra que há uma diferenciação, a mediatização. Pode ser compreendida, num primeiro momento, como o estabelecimento de um “ser-aí”, o rompimento com as expectativas essenciais que amarram o destino. Se é para ser excluído, que seja, pois, como em Henri Miller, nada há a esperar, as costas já estão na parede. Esse aspecto do “mundo paralelo”, da assunção da sigla midiática CV, das ostensivas e intensivas aparições midiáticas, pode nos remeter à estratégia do bailarino dos “jogos infinitos”. Algo como uma “comunicação negativa”, uma assunção do estigma como fórmula para furar o bloqueio da *limes*.

Num segundo momento, porém, há que se considerar que há um aprisionamento, uma “essencialização” exatamente onde deveria haver uma “existencialização”. As intenções podem ser boas, como o confronto com as inertes classes médias, sacudindo um pouco as suas vidas insossas. E enquanto manifestação cultural, o funk trazia embutida essa proposta criativa. No entanto, as vias são estreitas e há um estreitamento cultural. As classes médias rejeitaram o funk, assim como rejeitam qualquer aproximação com a pobreza que não seja na clássica pantomima do senhor-escravo, ou na calada da noite, em encontros furtivos para comprar pó. Então, como queria Miller, se é para engordar-se, que se avance para isso. O preço é a redução das perspectivas

possíveis a apenas uma, a do sucesso econômico. Morre o *dasein* e renasce o cogito.

Não é mais ou menos esse o percurso esperado para um empreendedor de sucesso? O jovem empresário precisa perder as ilusões, mas não o ímpeto. O que leva alguém a entrar no “jogo finito” não é unicamente a vontade de vencer, mas também a possibilidade de estar tentando vencer. Numa realidade competitiva, é preciso primeiro estar no jogo, para depois vencê-lo. E entrar nele não é tão fácil quanto possa parecer. Essa lógica, aliada à sedução de “ser”, ou, em outras palavras, de “estar” na mídia, mesmo que, ou principalmente como, animais peçonhentos, foi a deixa para a “existencialização essencial” de alguns pobres. Assim – se o mundo midiático insiste em transmitir uma imagem irreal e pernóstica de uma organização de presos que nasceu para defender a dignidade destes, combatendo os que assaltavam, estupravam e assassinavam dentro das cadeias com a anuência do Estado –, por que não fazer como no mundo artístico e aceitar o papel? Se há um caminho para vencer, que se use esse caminho, ainda mais quando a vitória passa a ser entendida como a única alternativa.

A imagem midiática do Comando Vermelho foi uma boa inspiração para quando a oportunidade surgiu: com a chegada de drogas ilegais e grandes somas de dinheiro decorrentes da aliança com o crime de alta patente, a “vida bandida” se tornou mais atraente, mas isso trouxe mais desorganização do que organização, recrudescendo o espírito empreendedor dos novos líderes do já assumido Comando Vermelho, os narcotraficantes que mostram cada vez mais que aprenderam bem as lições do capitalismo, tornando-se rapidamente dignos representantes de seu ideário – lucratividade acima de tudo, custe o que custar, mesmo que vidas em profusão. Para estes, conhecidos internamente como “funkeiros”, o “espírito comunitário” que gerou o CV vai aparentemente ficando em segundo plano. Os princípios que nortearam o surgimento da solidariedade entre os presos do Fundão, foram paulatinamente substituídos por uma lógica competitiva que nada fica a

dever ao mundo empresarial. O espírito inicial, descrito por Silva Lima (idem, p. 82), praticamente não existe mais, com a profissionalização desses novos empresários:

O que eles chamavam de “Comando Vermelho” não poderia ser destruído facilmente: não era uma organização, mas, antes de tudo, um comportamento, uma forma de sobreviver na adversidade. O que nos mantinha vivos e unidos não era nem uma hierarquia, nem uma estrutura material, mas sim a afetividade que desenvolvemos uns com os outros nos períodos mais duros das nossas vidas. Como fazer nossos carcereiros (ou mesmo a sociedade) acreditarem nisso?

Ninguém acreditou nas boas intenções dos “bandidos”, e o que temos hoje diante de nós é uma realidade inteiramente criada a partir dessa descrença, que alimentou o surgimento de novas lideranças e de um novo rumo para a organização da qual falamos. Como afirmamos, esta não tem, hoje, tantas afinidades com o comportamento citado por Silva Lima do que com os procedimentos empresariais que predominam no mundo “capitalístico”¹¹. No entanto, ainda guarda certas identidades, como a referência numa suposta irmandade que cuidaria e defenderia seus integrantes, protegendo-os das adversidades relacionadas ao contato com outras facções e com o poder discricionário do Estado. Essa é a maior organização que se lhe pode atribuir. A outra, a sempre reiterada pela imprensa, é bem mais fantasiosa do que real, pois não se compara àquela alcançada pelo mundo empresarial que financia esses negócios. Se a tal organização existisse, poderíamos

¹¹ Guattari (1999, p. 23) compreende que a adição do sufixo “ístico” é importante para designar não apenas as sociedades propriamente capitalistas, como as do Terceiro Mundo e as socialistas – ainda existentes quando o autor formulou o termo. Segundo ele, por exemplo, o conceito de cultura seria capitalístico, ou seja, abrange um universo estreito de significações que se espraiam “e permeiam todos os campos de expressão simbólica.” A cultura seria, assim, “um conceito reacionário.”

acreditar efetivamente na “guerra civil” citada pela imprensa, pois há gente, armas e rancor acumulado suficientes para que o confronto fosse mais direto e mais sangrento, visando a uma tomada de poder. No entanto, não é isso que os “bandidos” parecem querer e conseguir com sua parca organização.

Os traficantes cariocas, por mais que façam parte de um esquema bilionário, são apenas os peões, com a organização possível e compatível para essa escala de poder, a menor na “empresa”. Esse ramo de negócios, se possibilita uma vida com menores dificuldades financeiras para alguns moradores das favelas cariocas, leva-os a uma situação na qual os freqüentes conflitos por espaços comerciais resultam em extermínios. Como afirma MV Bill no rap “Soldado do Morro”, nessas condições “*o papo não faz curva, (...) o papo é reto*”¹². Qualquer sinuosidade, por mais leve que seja, acaba em morte, e para tomar o lugar de um concorrente nesse mundo de lógica cada vez mais individualista e comercial, que tem desprezado frontalmente a solidariedade referida por Silva Lima, muitos conflitos e assassinatos ocorrem pelo forjamento de “curvas” acentuadas no comportamento de um ou outro “soldado” a quem seus inimigos querem eliminar, muitas vezes por ter alguém para pôr no lugar, como acontece nas empresas e no preenchimento de cargos políticos. No fim das contas, como na Sociedade de Controle capitalista, na organização criada como um “comportamento solidário”, todos acabam se tornando inimigos de todos.

Um trecho do livro “CV-PCC¹³: a irmandade do crime”, de Carlos Amorim, é ilustrativa da lógica comercial que passou a predominar nessa “irmandade”. O tema abordado é o motim ocorrido na penitenciária Bangu 1, quando o líder do Terceiro Comando, Ernaldo Pinto de Medeiros, o Uê, foi executado por homens comandados por Fernandinho Beira-Mar, do Comando Ver-

¹² Trecho do rap “Soldado do Morro”, de MV Bill, gravado no CD Traficando Informação, produzido pela BMG em 1999.

¹³ Sigla de Primeiro Comando da Capital, uma articulação criminosa que surgiu nos presídios paulistas nos anos 90.

melho, no dia 11 de setembro de 2002, um ano após o atentado contra os Estados Unidos:

A “batalha das duas torres” [uma referência aos dois bandidos que deveriam morrer: Uê e Celsinho da Vila Vintém, ambos do TC – este teria se unido ao CV depois de ter sido ameaçado e sobreviveu] envolveu menos de 50 pessoas, incluindo os reféns. Mas ali se travava uma disputa cujo alcance estratégico está além das aparências. Se não fosse assim, Celsinho da Vila Vintém não teria sido poupado. O bando dele fatura quatro milhões de reais com a venda de drogas e é um dos mais bem armados da cidade, contando com ex-militares das forças especiais. Outro traficante importante, Marcelo Soares Medeiros, o Marcelo PQD, tido como um desertor do Comando Vermelho, também sobreviveu. Após o massacre, a polícia esperava uma guerra entre as facções, com a invasão das áreas controladas por Uê. Os delegados trocavam telefonemas preocupados e havia a informação de que sete ônibus e alguns caminhões tinham sido roubados no Rio, sinal de que grandes “bondes” iriam se deslocar, levando homens e armas para as favelas do Terceiro Comando. E nada aconteceu. Nos territórios controlados pela ADA tudo estava calmo também. O motim comandado por Fernandinho Beira-Mar e Marcinho VP¹⁴ fez parte de um processo de unificação das organizações ligadas ao tráfico. Mais um passo na construção da Federação do Crime Organizado. O velho sonho de Pablo Escobar – a unificação do tráfico sob uma mesma bandeira – pairou sobre o tiroteio dentro do presídio. (AMORIM, 2003, p. 434)

¹⁴ O Marcinho VP a que o texto se refere não é o retratado na biografia escrita por Caco Barcellos (2003), mas Márcio dos Santos Nepomuceno, do Morro do Alemão, também membro do CV como Márcio Amaro de Oliveira, o Marcinho VP da favela Santa Marta.

Parece óbvio que o assunto tem raízes comerciais, como praticamente tudo o que ocorre na sociedade ocidental, inclusive boa parte dos casamentos, mas não parece ter havido apenas isso. Parece óbvio também que, como já afirmamos, baseados em fontes de um dos presídios de Bangu, os novos líderes do CV, os chamados “funkeiros” têm um tino comercial acima do normal e aparentemente muito menos fraternidade do que os “antigos”, incluindo Beira-Mar. No entanto a versão de Barcellos (2003) incorpora um elemento ligado ao cumprimento da palavra, fator fundamental do “papo reto” citado acima. Para ele, em primeiro lugar estava a palavra empenhada por Beira-Mar na vingança da morte de Orlando Conceição, o Orlando Jogador, um dos líderes do CV – enquanto vivo, um dos “bandidos” mais “considerados” entre os “irmãos” –, traído e assassinado a mando de Uê em 1994. Desde aquele tempo, este estaria jurado de morte pelo CV. Um plano do próprio Uê para matar Beira-Mar, que contaria com a participação de um agente penitenciário, foi o estopim para a ação de 11 de setembro, quando “duas torres” – o TC e a ADA – foram derrubadas, uma por perder seu líder e a outra por ter sido absorvida pelo CV. Celsinho da Vila Vintém teria denunciado o plano a Beira-Mar, que teria, por sua vez, dobrado a oferta ao agente penitenciário, conseguindo a sua prestimosa ajuda. Se o caso fosse apenas de concorrência empresarial, muito provavelmente Celsinho estaria morto a esta hora. Parece ter havido o que muitos “civilizados” não levam em conta, o cumprimento da palavra dada. Celsinho foi poupado não apenas porque “avermelhou”, mas porque salvou a vida de Beira-Mar. Se há algo contra ele – e certamente não há algo tão grave quanto havia contra Uê – essas contas serão ajustadas num outro momento.

Se for verdade que a lógica empresarial estaria tomando conta do Comando, isso demonstra que a lógica capitalística efetivamente venceu e que o “salve-se quem puder” é cada vez mais eminente, com o acirramento das disputas por pontos de venda de drogas e o assassinato a sangue frio de rivais, sendo que todos são rivais num negócio que envolve muito dinheiro, até os “irmãos”.

Se isso efetivamente estiver ocorrendo, os habitantes das favelas que picham os muros com as inscrições “CV”, “CVRL”, “RL” ou “Paz, Justiça e Liberdade”, imbuídos da crença numa revolução futura, descobrirão que este não é mais um lema em que possam confiar. Se isso for verdade, será a vitória completa do “sistema” a que o CV se definiu originariamente como inimigo. Significará mais uma “guerra-sem-fim” a produzir pesadelos. Uma guerra inglória, na qual não se combate por qualquer ideal, mas apenas pelo butim, do mesmo modo como fazem os grandes empresários. E, pelas informações que colhemos em alguns contatos no sistema prisional carioca, infelizmente isso está efetivamente acontecendo, sendo a maior façanha desse novo grupo a chacina ocorrida entre os dias 29 de maio e 1º de junho de 2004, na Casa de Custódia de Benfica, Zona Norte do Rio, quando 31 presos não ligados ao CV foram assassinados para “fazer mídia”, como um instrumento publicitário terrível de “fixar a marca” do Comando Vermelho. Bem podemos ver como certas lições estão sendo aprendidas rapidamente pelos “bandidos”. Certamente o incremento de novos ataques com objetivos midiáticos serão postos em prática para prejuízo de todos. A lógica comercial venceu, mais uma vez e o Ocidente pode comemorar a “canonização” desses bárbaros.

Amorim fala, no final do trecho citado, de um sonho distante – o da “unificação do tráfico sob uma bandeira” – que provavelmente agracia o sono de muitos desses bandidos pobres, ou seria melhor dizer desses bandidos “novos ricos”. No entanto, Amorim comete, nos seus dois livros sobre o tema, o pecado de considerar esses personagens como aqueles que devem ser enfocados quando se fala de uma organização do crime. Sua visão, como referido anteriormente, torna-se um tanto “chapa branca”, uma certa manifestação de assombro e temor em relação à parca, mas crescente, organização desses até pouco tempo pobres habitantes de favelas cariocas, sem em nenhum momento aventar a lógica hipótese de que essa é apenas a ponta do iceberg quando se trata de falar de crime, organização e violência. Caso Amorim quisesse

realmente falar de uma portentosa “irmandade do crime”, realmente lesiva para a sociedade, o cidadão e a cidadania, poderia escrever sobre os lobbies empresariais, as negociações que envolvem o Executivo, o Legislativo e o Judiciário, em todos os níveis de poder, com entidades privadas. Ou poderia penetrar nos meandros da imprensa que acoberta os grandes crimes de uma minoria sensacionalizando os pequenos crimes de uma maioria. Podemos mesmo hipotetizar que o seu olhar jornalístico do fato traz consigo a distorção que o discurso da objetividade busca ocultar: sempre há um ângulo de descrição de algo. E tanto as intenções quanto o caráter se desnudam nessa escolha. Cremos ser um exemplo de posicionamento que muito pouco acrescenta para a compreensão do tema. Não traz nada de novo, é tão “objetivo” e “elucidativo” como as matérias dos jornais cariocas. Não se refere em nenhum momento ao grande negócio que movimenta quinhentos bilhões de dólares ao ano. Para ele, o tráfico é o problema e o traficante pobre a sua encarnação. Trata-se de um bom exemplo de um discurso que parece comprometido com tudo o que parece criticar, como a maioria dos publicados nos jornais cariocas.

Reiteramos que a organização à qual devemos temer com mais ardor não está nas favelas ou nos presídios, podemos garantir. Ela está em outros círculos. Como ilustra José Carlos Blat, promotor público do Grupo de Atuação Especial de Repressão ao Crime Organizado (Gaeco) em entrevista à revista *Caros Amigos* (Ano VI, número 70, janeiro de 2003, p. 37):

Eles são até colunáveis, não é? Outro dia, fui a um Estado fazer uma palestra para promotores e havia lá umas mil e tantas pessoas, foi um evento aberto, e de repente anunciaram um cidadão que tinha um título nobiliárquico, conde não sei das quantas, que foi aplaudido de pé ao entrar no salão. Comentei com um promotor: “Esse cidadão é importante, não?” E o promotor: “Ele não só tem um título nobiliárquico, como controla o jogo do bicho, o tráfico de entorpecentes e financia campanhas. Dá um milhão para

o candidato A, um milhão para o candidato B e um milhão para o candidato C. E recebe como contrapartida, no mínimo, três milhões em concessões, então nunca perde. É um cidadão respeitado”.

Se existe crime realmente organizado, que planeja e executa ações lesivas ao cidadão, ele definitivamente não é o dos pobres. O curioso é que, a imprensa insiste em nos fazer crer que são os pobres os criminosos organizados que devemos temer. Mesmo que tentemos considerar a parca organização destes, nos chama a atenção o fato desta ser tratada como algo consistente e que represente o maior risco de violência a que os cariocas se julguem expostos. Mesmo que consideremos a aliança entre facções e comandos, como parece ocorrer entre membros do Comando Vermelho carioca e do Primeiro Comando da Capital paulista, o mal que essas entidades podem fazer à sociedade ainda está muito aquém do que supõe a idealização que delas se faz. Que ele existe, é claro que existe – e os “funkeiros” do CV ainda acabarão, com sua estrita consciência empresarial, nos mostrando que esse mal pode ser grande –, mas é muito menor do que outros “bandidos” causam. E, queira ou não queira, é a estes que os jornalistas protegem com o silêncio. E é neles que os não tão organizados “bandidos” cariocas se inspiram para uma maior organização.

4.2 O silencioso ódio das ovelhas

As classes médias têm ódio e se remexem em seus sagrados lares-túmulos, nos quais somente há espaço para o *zapping* de suas ficções de personalidade. A “guerra a Beira-Mar” parece ser um dos sinais do quão grande é esse ódio. No entanto, os adeptos do “Partido da Ordem” crêem na polaridade essencial do Ser. Comungam, ao largo de todas as suas perversões, sempre mais vicárias que reais, do ideal de que a justiça vencerá, pois há o bem e o mal, e os filmes e novelas sempre terminam com a vitória daquele.

Mesmo nas noites atormentadas pela perspectiva da falta de recursos para manter os sonhos agenciados, o sujeito mediano sempre tenta encontrar o melhor caminho entre os dois oferecidos. Como ambos levam ao mesmo lugar, acaba no meio da estrada, exposto aos mais diversos salteadores.

Como se não bastassem suas péssimas condições psicológicas, sua necessidade de aportes constantes de imagens para lhe referenciar a identidade, seu terror de tudo o que não é familiar e controlável, o sujeito de ideais medianos está cercado e sem alternativas a não ser o pânico. De um lado, os peixes grandes, os criminosos de grosso calibre financeiro; do outro, os de grosso calibre bélico. Aqueles são seus aliados tradicionais, embora sejam quem mais lhes tira o sono. Estes são seus inimigos há tempos, embora seus ataques lhe causem menores danos do que o dos primeiros. Os ricos os “cooptam”, os pobres os afugentam.

Há várias maneiras de se saquear as classes médias: os impostos estão entre as mais diretas, mas também há as drogas, as tarifas públicas, as aplicações financeiras e o próprio trabalho. Os bancos, as operadoras de telefonia, os fornecedores de energia, os grandes traficantes de drogas ilícitas e o poderoso Estado neoliberal¹⁵ parecem saber bem disso. Como há uma morte subjetiva, todas são bem aceitas, contanto que façam parte do Real, principalmente se delimitarem seus contornos.

O último século culminou com a rearticulação da lógica da produção. Bens simbólicos e bens imaginários substituem os bens de produção clássicos. A indústria cultural em seu formato informacional domina as ações e iniciativas do circuito em que antes predominava a transformação de matéria prima natural em bens de consumo. Isso correspondeu ao nó górdio¹⁶ que, ao ser desa-

¹⁵ No jogo especular, porém, o neoliberalismo postula o enfraquecimento do Estado.

¹⁶ Para Houaiss (ibidem): “*Segundo a lenda, nó que prendia ao timão o jugo da carreta do rei Górdios, depositada no templo de Zeus, em Górdios, capital da Frígia, sobre o qual existia a profecia de que quem o desatasse tomaria para si a Ásia; nó gordiano. Pela tradição, o conquistador Alexandre da Macedônia cortou tal nó com sua espada e invadiu a Ásia*”.

tado, abriu caminho para a invasão “definitiva” da lógica capitalística, o “fim da história”. Se antes era necessário um certo tipo de escravo, o proletário, este simplesmente deixa de existir, como num passe de mágica, como a realização concreta de um cenário há muito projetado como ideal pelas classes médias. Um mundo sem pobreza sempre foi o sonho do homem mediano, pois à sua simples visão há a perspectiva do pensamento soturno de que um dia ele poderia passar por isso. Ou, mais precisamente, esse pensamento é necessário para representar o seu nojo pelo diferente. As condições estão dadas para isso, mas, como num conto macabro, eis que o fado vem cobrar os seus tributos. E, consoante à prática dualista dessa gente que escolheu a mediocridade, a cobrança vem em duas frentes.

No plano simbólico ocidental, alguém sempre tem que ocupar o local do “não-saber”. Isso não significa afirmar que os demais saibam de algo, mas simplesmente que há uma região remetida à coordenação do plano imaginário que serve como termostato do processo civilizatório por trazer em si uma significação voltada para a demanda de preenchimento de sentido. Essa região concentra a ação do organismo social projetado pelos “jogos finitos”. Trata-se do núcleo de onde parte o equilíbrio do sistema e, por isso, deve ser monitorado. As massas trabalhadoras das indústrias ocuparam esse espaço durante bastante tempo, mas a transformação do estatuto regido pela lógica de acumulação de capital traz uma nova proposta axial.

O proletariado era a região do “não-saber” na medida em que o trabalho braçal se mostrava a solução para a arregimentação das forças produtivas. O operário precisava estar estofado de sentido para se portar adequadamente na linha de produção e assumir o seu lugar no mercado consumidor, “mediatizando-se” pela crescente mídia de massas. Na medida em que isso ocorria, demonstra-se como era necessário fundar uma cultura peculiar para essa “massa” que, na simulação da conformidade, perdia seu caráter informe obtendo as informações adequadas para a integração perfeita ao todo através dos meios de comunicação e o

conhecido trabalho de Richard Hoggart (1958) sobre a literacia voltada para os trabalhadores ingleses parece apoiar nosso pensamento. Ele bem demonstrou como a iniciativa da literatura midiática era, naquele momento, coordenada pela tentativa de “cooptar” os velhos e sólidos hábitos comunitários tradicionais para uma nova linguagem e uma nova estrutura de sentido. Tratava-se da aparentemente bem sucedida implementação da vontade burguesa como fechamento semântico de todo o senso cultural. O popular, “tradicionalmente tradicional”, precisava ser “cooptado” e as diferenças que o marcavam singularmente apagadas. Assim foi.

O cultural foi, assim, trazido para primeiro plano numa estratégia de hegemonia de um padrão universal, que aparentemente obteve sucesso mesmo que consideremos o caráter híbrido de toda e qualquer interação no plano da cultura. No entanto, é possível considerar que se tratou de uma simulação na qual a dita cultura teve espaço instrumental, sempre com uma articulação de cunho político a lhe sustentar o sentido e comandar formatos e conteúdos. O proletariado adquiria uma nova cultura, uma sofisticação do tradicional recondicionado em “moderno”. E não é possível esquecer que sofisticar significa fraudar, enganar, falsificar. Não há dúvidas de que há uma proximidade muito grande entre Hoggart e os frankfurtianos.

Esse ponto é fundamental para compreender a evolução do processo de articulação do sistema “capitalístico” da contemporaneidade. O chamado *fake*, a trapaça assumida pelo discurso da pós-modernidade, nesse sentido, tem tudo de moderno. Se posto numa proporção adequada no percurso de falsificação da experiência comunitária proposto por Hoggart, redundando no que temos hoje proposto como realidade, formatando o “*bios* midiático” pensado por Muniz Sodré (2002). Este bem pode ser entendido como o paroxismo do *fake* modulado pelas linhas editoriais dos veículos de cultura de massa do século XX. E é no olho desse furacão, cuja perda do senso ancorado na ordem racional *stricto sensu* engendra uma ordem algo heterodoxa para a ordenação do

sistema, que as classes médias, elas próprias, passam ao foco das atenções, assumindo o lugar do “não-saber”, ou seja, na linguagem “capitalística”, o lugar do investimento do saber. Assume, desse modo, o papel daquele que necessariamente precisa de alguém que lhe diga quem é. E, se por um lado, podemos afirmar que em sociedade todos precisam disso, é na configuração de valores caracterizados como adequados a uma determinada classe social que essa necessidade de saber toma forma num determinado momento histórico. Logo, “saber quem se é” para os tempos do proletariado parece ser muito diferente nos tempos de foco concentrado na projeção do que seja a classe média. Naqueles tempos, a configuração estava calcada, como bem mostrou Hoggart (idem), na literacia, no discurso de acesso de uma comunidade iletrada ao mundo da literacia, para que melhor pudesse ser incorporada e, conseqüentemente, controlada, em nossos tempos isso é diferente.

A atenção pela classe média não é tão nova. Essa antes obscura fatia da população que se avolumou até tomar totalmente o foco do sistema, cresceu em importância exatamente na seqüência da realidade exposta por Hoggart e pelos frankfurtianos. O “ponto de mutação” parece ter se materializado na metade do século passado, com a rearticulação do poder em torno do neoliberalismo, nas últimas duas décadas desse mesmo século, selando uma transformação da lógica de produção e de acumulação de riquezas. A partir de então, com o eixo da produção voltado para o subjetivo – com as coisas deixando de ser fixas e passando a circular livremente, enquanto as pessoas passam a se fixar cada vez mais em parâmetros predefinidos midiaticamente que lhes dão, porém, a ilusão de vertiginoso movimento –, as classes médias, tradicionais trabalhadoras do ramo de serviços, saltam a primeiro plano, e o olho do “grande irmão” midiático se voltou para elas. Se até um tempo a política era um terreno de oposição entre elites e proletários, de um momento para outro passou a ser um confronto fictício entre ideais medianos: os bons administradores e os maus

administradores, os “técnicos” e os “políticos”¹⁷. Enquanto as classes médias se distraem no debate simulado, lhes esvaziam os bolsos. Se não há mais proletários para tirar o sangue em forma de lucratividade, é preciso muito circo para agitar os mortos enquanto alguém lhes tunga a carteira. Não há bem um mercado mundial a ser alimentado e satisfeito, mas um exíguo grupo de piratas a saquear o que pode. E, na situação atual, somente há um grupo populacional a ser saqueado, as classes médias. Duplamente: pelo trabalho e pela tributação (direta e indireta).

Temos diante de nós um quadro bastante preocupante. Há que se pensar na participação da imprensa na construção dessa conjuntura terrível. Como vemos nas matérias jornalísticas enxertadas neste texto, há uma inequívoca tendência para o fomento do medo direcionado para uma entidade que ora recebe o nome de “Crime Organizado”, ora de “Poder Paralelo”, ora, genericamente, de “Tráfico”. Essa entidade abstrata e essencializada como “o” mal guarda semelhanças com a outra entidade demonizada no início dos anos 90, o Funk. Dela fazem parte negros e pobres, aqueles que historicamente são acusados pela ocorrência de crimes na cidade.

Cabe pensarmos o que é o crime. Trata-se da transgressão de uma lei. Comete o crime quem infringe a lei propositalmente, quando é crime doloso, ou não propositalmente, quando é crime culposo. Perceba-se, aqui, que se parte de uma referência legal que, conforme pensava Durkheim (1977) representava a organicidade da “consciência coletiva” dirigida para um padrão que, necessariamente, gerava o crime como oposição a ele. Haveria uma oposição entre individualidade e coletividade, pois, como crê Durkheim, *“uma vez que não pode haver sociedade em que os indivíduos não divirjam mais ou menos do tipo coletivo, é inevitável também que, entre estas divergências, existam algumas que apresentem caráter criminoso”* (ibidem, p. 60). Essa noção é estruturante para a sociedade ocidental. Assim, ela pode se

¹⁷ Ver, no anexo 7, matéria do Jornal do Brasil, edição de 26 de setembro de 2004, intitulada “Voto pragmático mostra mudança no perfil do eleitor”.

pensar como homogênea, como um organismo a funcionar harmonicamente que, via de regra, gera insatisfeitos estatisticamente menos significativos que os satisfeitos. Quando ocorre o contrário, para Durkheim (ibidem) há a necessidade de transformação do padrão ditado pela “consciência coletiva”, pois marca um momento em que a antiga conformidade não é mais adequada para a maioria. No pensamento organicista, a transformação se daria por uma contradição considerada como

disfunção efetiva, que tende à readaptação, ao re-equilíbrio desejado; o “conflito” aparece mais como competição, onde métodos ilegítimos mas racionalmente eficazes substituem os emperramentos que atrapalham muitos indivíduos de alcançar o êxito; e a “mudança” aparece, finalmente, como a forma da “sociedade humana em geral” reencontrar-se na sua unidade homogênea originária, necessária e eterna (DÍLSON MOTA e MICHEL MISSE, 1979, p. 23).

Logo, há uma noção de que a sociedade é um todo orgânico,

um sistema social já dado, “funcionando”. A harmonia e o equilíbrio, a partir daí, surgem automaticamente. Existe uma fase hipotética, inicial, quando o sistema está “funcionando normalmente”. O processo de mudança social pode ocasionar desequilíbrios e conflitos, mas a tendência “natural” será o retorno a um estado de equilíbrio e harmonia. Mesmo que surjam modificações na estrutura social, haverá um momento em que as coisas se encaixarão nos respectivos lugares e os níveis social e cultural voltarão a se ajustar. Uma nova ordem poderá até ter sido instaurada (GILBERTO VELHO, 1979, p. 15).

O desvio teria, assim, um caráter “benéfico”, pois estabeleceria a necessidade de mudanças na ordem social. Não há brechas, não há vácuo. Tudo está integrado, mesmo o crime.

A imprensa carioca, porém, não pensa assim. O crime, nas suas páginas, é, prioritariamente, objeto de opróbrio. Como bem afirma Moretsohn (2003), assume o papel do Poder Judiciário, julga, condena e promove execuções públicas. Há uma identificação com a função do Estado autoritário, de julgar e executar pessoas, boa parte das vezes, senão sempre, cometendo, por conta disso, o crime da calúnia. A única solução para o desvio, na linha editorial dos jornais da grande imprensa carioca, é o castigo: penas mais duras, incremento da repressão, mais prisões, etc. No século XIX, há mais de cem anos, Durkheim escrevia:

É preciso que a autoridade de que goza a consciência moral não seja excessiva; d'outra maneira, ninguém ousaria levantar a mão contra ela e ela se cristalizaria facilmente numa forma imutável. Para que evolua, é preciso que a originalidade individual possa vir a lume; ora, para a originalidade do idealista, que sonha ultrapassar seu século, se manifeste, é necessário que a do criminoso, que está abaixo do seu tempo, seja possível (ibidem, p. 61).

Ou os jornalistas não leram Durkheim ou preferem uma solução rápida, a condenação do criminoso como essencialmente hediondo, como um “doente”, um “degenerado”, um “bandido”. Neste caso, obtura-se a compreensão do sentido do crime que, mesmo no organicismo estreito de Durkheim, pode ser reconhecido como algo que indica uma transformação da tal “consciência coletiva”. Não há sequer a profundidade durkheimiana nos textos jornalísticos do Rio de Janeiro. Para a grande imprensa, o castigo é o único remédio pois há um pré-juízo, ou um pré-conceito, no qual o criminoso é codificado como um “ser” patológico. A questão é fechada numa captura do sentido no esquema dos “jogos finitos”. O criminoso já perdeu, pois ganhou a essência do “ser” patológico, ou seja, do “não ser” platônico. Na sala de espelhos da subjetividade ocidental, duplicações como essa são explosivas.

Não exatamente pelos conflitos que trazem, mas pela natureza autofágica desses conflitos.

Retornando ao tema do “choque de civilizações” de Samuel Huntington (1998), cremos que não há como sustentar essa nova modalidade esquizoparanóide de subjetivação. O que efetivamente tem se afigurado é um choque intracivilizacional, o velho “bem” contra o “mal” dos filmes estadunidenses se consubstancia nos monstros que se voltam contra o próprio criador. Baudrillard (2004, p. 38) ilustra com sagacidade o drama do Império: “*Já se disse: ‘Deus não pode declarar guerra a si mesmo’. Pois pode! O Ocidente, na posição de Deus (de potência total divina e de legitimidade moral absoluta) torna-se suicida e declara guerra a si mesmo*”. Percebemos, nas palavras de ordem bélicas que se alastram pela imprensa um envolvimento direto da mídia nesse confronto insano, porém inevitável, o de Deus contra si próprio. Tudo indica que o Ocidente se encontra em uma daquelas “sinucas de bico” cujo qualquer movimento leva ao “suicídio”.

“A guerra à beira-mar” carioca, tão perto do oceano que banhou a fama da cidade como linda em relevo e em espírito, personifica-se no redobramento do massacre quinhentão promovido pelos exploradores europeus e por seus descendentes em carne e alma. Transforma-se, simbolicamente, num momento estratégico, numa “guerra a Beira-Mar”, como forma de essencializar o mal que atormenta a já tão atormentadas classes médias cariocas. É uma guerra inglória, um movimento suicida de uma lógica civilizacional que não aprendeu com os próprios erros, tendo esgotado praticamente todas as artimanhas para ocultar suas atrocidades. Eis que a lógica mágica do “inimigo externo”, da alterofagia e da guerra santa, utilizada com sucesso durante tanto tempo, vem cobrar os seus tributos ilógicos. O velho jogo de atirar para fora todo o mal, fazendo do outro o algoz de todos os martírios chegou ao paroxismo que prenuncia o seu declínio. E é aí que ele se torna mais cruento e doloroso.

A representação carioca da “luta contra o terror” é, assim como a matriz de onde tirou sua inspiração, uma falácia perigosa

para a própria “civilização”. Trata-se de uma corruptela provinciana da bravata estadunidense de “polícia do mundo”. E, como todo poder de província, o jornalismo carioca quer mais, quer não apenas ser polícia, mas ser magistrado. Tomar a “organização” pela organização chega a ser ridículo, se não fosse trágico para tanta gente. Mais uma vez, porém, está fiel ao “modelo americano”. Os jornais estadunidenses também suspenderam qualquer rigor crítico e promovem, até hoje, um julgamento e uma condenação sumária dos “terroristas” que alimentaram. Durante décadas, os assassinatos das torres foram encomendados pelo Estado e pela mídia que o reafirma, quando ocorreram, foram cobertos pela mesma mídia e aproveitados pelo redobramento do discurso insano do Estado. O mundo capitalista lucra mesmo quando de-cepa o próprio braço.

No dia 28 de setembro de 2004, há poucos meses atrás, o jornal carioca O Dia noticiou, em sua primeira página, a execução de dois suspeitos de ter atirado contra um helicóptero da polícia civil com fuzis. Foi um fuzilamento sumário de dois rapazes que, não se pode afirmar com exatidão, trabalhariam para a quadrilha local. Nada de anormal nisso, pensa “objetivamente” o jornalismo de mídias como O Dia. Se é uma guerra e se o inimigo é o mal, nada de estranho em que seja exterminado. O cinismo da grande imprensa é, no entanto, absolutamente ilimitado. A notícia dava conta de uma execução apenas porque havia um fotógrafo e uma repórter do jornal no helicóptero. Logo, era um “furo”. Não a morte dos rapazes, mas a presença da mídia. Noticiar mortes de traficantes “em confronto”, como “vítimas de auto de resistência” é banal e aceitável, faz parte da “objetividade”, não merece maiores questionamentos. O que o fotógrafo registrou e o que a repórter descreveu, no entanto, era o banal duplicado pelo testemunho essencial da imprensa, pela mesma “objetividade” que Nelson Rodrigues inúmeras vezes classificou como um atributo dos idiotas. Assim, precisava “ser”, muito embora tais execuções sumárias “não fossem”, pois constam “objetivamente” nas páginas do mesmo jornal no rol das “mortes em confronto”. Diaria-

mente o mesmo jornal fala de “Terror”, “Guerra”, que brada que “O Rio não merece”, repete em praticamente todas as edições as palavras “medo” e “violência” incessantemente.

Eis um exemplo de um dos efeitos mais fascinantes da sala de espelhos: a negatividade dos “bandidos” encontra a negatividade da objetividade camufladora de assassinatos, tudo se torna positivo e há o furo jornalístico. As mortes encomendadas pela imprensa carioca são os furos da imprensa carioca. Trata-se, sem qualquer dúvida, de um jogo que só admite vitórias, mesmo que isso signifique massacres ou execuções sumárias rotineiras. Mesmo que isso signifique estar destruindo boa parte dos jovens que têm tanto direito de sonhar com uma vida de classe média quanto os jovens da classe média têm de sonhar com suas futilidades. É um jogo perdido, pois traz em si um elemento muito mais perverso do que este, que já tem perversidade de sobra. Um jogo “finito” na natureza e na inteligência.

A “guerra à Beira-Mar” é uma guerra do sistema contra si próprio, contra uma parte de si próprio. Uma guerra travada não dos incluídos na *limes* contra os excluídos dela, mas entre os incluídos, pois que dos excluídos nada se pode tirar além da vida, e o butim é fundamental nessa guerra. Fernandinho Beira-Mar está incluído, assim como todos os “bandidos” que conseguem um “lugar ao sol”. Fosse Beira-Mar um ladrão de galinhas, um perfeito excluído, jamais teria destaque na mídia. Esta não teria como positivar uma negatividade absoluta. Mas, quando esta se redobra na intenção do “bandido” em negar a sua negatividade, positivando-a como participação efetiva no mundo econômico, eis que surge o charme essencial que assegura sua presença midiática. Fernandinho Beira-Mar é um ídolo ao qual as elites rendem as maiores homenagens. É aquele que abre as portas para a captura das classes médias no espelho de suas almas, no recôndito de seu ódio.

Para as elites, então, ao negar a sua negatividade, Beira-Mar torna-se positivo, pois sua existência erige loas ao sistema que aquelas comandam e este integra. Já para os excluídos, a positividade duplicada do “bandido”, um “excluído” que se “incluiu”

pelo confronto com as elites e que, por conta disso, consegue uma inaudita projeção midiática, inclusive no exterior, se torna negatividade. Discursa que não há opções fora do jogo econômico civilizatório, logo não deixa alternativas subjetivas. O “excluído” continua excluído, mesmo “incluído”. Não contribui com seus valores, ou contribui e não obtém sucesso, logo estes precisam ser abandonados. A ascensão das “alas jovens” do CV, o já extinto “CV Jovem” e os “funkeiros”, mostra que isso vem ocorrendo.

Para as classes médias, Beira-Mar é, conjunturalmente, o preenchimento entre a negatividade e a positividade especular. O “bandido” é a própria imagem da classe média, o dançarino solista de uma pantomima que tem como coro a própria classe média. O destino de Beira-Mar, preso, isolado, execrado publicamente, com os bens arrestados, é a metáfora da vida medíocre a quem Wright Mills (1976, p. 14) chamou de *white collar*:

Num mundo povoado de grandes forças ameaçadoras atribui-se logo ao homem de colarinho branco todas as supostas virtudes da criatura modesta. Pode ser que ele esteja no nível mais baixo da escala social, mas tem, ao mesmo tempo, o aspecto tranqüilizador de classe média. É fácil e seguro compartilhar seus problemas; pode fazer muito pouco, ou nada, por eles. Outros atores sociais ameaçam tornar-se poderosos e agressivos, defender exclusivamente seus interesses e fazer política. O grande negociante mantém a nação em suspenso com um simples arquear de suas espessas sobancelhas, até que todas as reivindicações sejam atendidas; o grande fazendeiro cultiva o Senado para que os latifundiários consigam o que querem. Mas os colarinhos-brancos não podem fazer isso. Coletivamente, são mais lastimáveis do que trágicos, lutando contra uma inflação anônima, sustentando até mesmo na miséria a esperança de uma rápida ascensão à americana. Eles são impelidos por

forças que não podem controlar, arrastados para movimentos que não compreendem; metem-se em situações nas quais a sua posição é a mais desamparada. O homem de colarinho branco é o herói-vítima, a criatura modesta que sofre a ação, mas não age, que trabalha despercebida num escritório ou numa loja, que jamais levanta a voz, jamais retruca, jamais toma uma posição.

Transforme-se um ponto ou outro tomando em consideração a nova conjuntura, e a definição continua válida. A classe média é como o rebanho que aguarda silencioso o abate, todas as manhãs, até que ele chega, geralmente no início do mês seguinte, quando tem que pagar suas contas e tributos. Não opina, pois repete somente aquilo que lhe foi ensinado pela objetividade essencial da imprensa. Continua a não ter nenhum controle sobre seus problemas, nenhum poder político. A do Rio de Janeiro, dá ensejo a um “populismo de direita” ressuscitado do túmulo de Carlos Lacerda, que um dia sonhou lavar a cidade com as águas de um rio da baixada fluminense, ainda sem contar, naquela época, com a Guarda Municipal com seu aparato para-militar e seu spray de pimenta. As classes médias mantêm-se como medíocres “heróis-vítimas” que sofrem o ataque de poderosas e rapinantes forças econômicas, mas, orientados pelo “tautismo” jornalístico, odeiam os pobres pelo pouco que estes lhes roubam.

O Fernandinho Beira-Mar da imprensa é como um reflexo revelador, aquele a que temos dar mais atenção na sala de espelhos midiática do Rio de Janeiro contemporâneo. Sob o ponto de vista comercial, Beira-Mar é um dos “melhores” entre os “excluídos”, por isso foi capaz de se positivar, assim como ocorre com os “melhores” entre a classe média brasileira desde o “milagre econômico”¹⁸ da década de 70. Buarque e Pontes (1980), num texto

¹⁸ Processo de crescimento econômico artificial, fomentado pela entrada de capital estrangeiro, principalmente através de empréstimos, ocorrida durante a década de 70, na ditadura militar que se instalou em 1964 e só deixou o poder em 1985.

escrito ainda sob o efeito da eclosão do “milagre” – pois foi escrito em 1975, quando do lançamento da peça “Gota d’Água –, mas que ainda traz uma atualidade impressionante, ilustram bem como se deu a cooptação da classe média para o sistema capitalista que “enfim” se implantava no país pela imobilização política e cultural das chamadas “classes subalternas”, o “povo”, como ocorreu na bem mais recente demonização do funk no Rio, sempre contando com o prestimoso da classe média:

(...) a experiência capitalista que se vem implantado aqui – radical, violentamente predatória, impiedosamente seletiva – adquiriu um trágico dinamismo. O santo que produziu o milagre é conhecido por todas as pessoas de boa-fé e bom nível de informação: a brutal concentração da riqueza elevou, ao paroxismo, a capacidade de consumo de bens duráveis de uma parte da população, enquanto a maioria ficou no oraveja. Forçar a acumulação de capital através da drenagem de renda das classes subalternas não é novidade nenhuma. Novidade é o grau, nunca ousado antes, de transferência de renda, de baixo para cima. (...) No futuro, quando se puder medir o nível de desgaste a que foram submetidas as classes subalternas, nós vamos descobrir que a revolução industrial inglesa foi um movimento filantrópico, comparado com o que se fez para acumular o capital do milagre. (...) No movimento que redundou num avanço tão grande dos interesses das classes dominantes sobre os das classes subalternas, as camadas médias têm desempenhado um papel fundamental. Elas, ao lado do autoritarismo, e de forma mais profunda, têm legitimado o milagre. Seria ingênuo, a partir daí, fazer qualquer julgamento moral da classe média brasileira. Se a raiz desse problema fosse moral, viver não dava trabalho nenhum. A verdade é que o capitalismo caboclo atribuiu uma função, no tecido produtivo, aos

setores mais qualificados das camadas médias. Não apenas como compradores, beneficiários do desvario consumista, mas, sobretudo, como *agentes* da atividade econômica. Em outras palavras, o capitalismo caboclo começou a ser capaz de cooptar os melhores quadros que a sociedade vai formando. E isso, de certa forma, é inédito no Brasil (BUARQUE e PONTES, *idem*, p. xi).

Da histórica tradição de rebeldia dos intelectuais da pequena burguesia brasileira citada pelos autores – Gregório de Matos, Graciliano Ramos, Oswald de Andrade, Plínio Marcos, Cinema Novo, Teatro Oficina, etc. – restou o conformismo com um bom pagamento e o sucesso midiático:

A ironia, o deboche, a boêmia, a indagação desesperada, a anarquia, o fascínio pela utopia, um certo orgulho da própria marginalidade, o apetite pelo novo são algumas marcas dessa nossa tradição de rebeldia pequeno-burguesa. Hoje é possível perceber que essa rebeldia era fruto da incapacidade que os diversos projetos colonizadores sempre tiveram em assimilar amplos setores das camadas médias e dar-lhes uma função dinâmica no processo social. O que estava reservado ao intelectual pequeno burguês antes do período a que estamos nos referindo? O jornalismo mal pago, o funcionalismo público, uma cadeira de professor de liceu, o botequim, a utopia, a rebeldia. Por falta de função ele era posto à margem. (...) O que acontece agora, inversamente, é que a radical experiência capitalista que se faz aqui começa a dar sentido produtivo à atividade dos setores intelectualizados da pequena burguesia: na tecnocracia, no planejamento, nos meios de comunicação, na propaganda, nas carreiras técnicas qualificadas, na vida acadêmica orientada num sentido cada vez mais pragmático, etc. O

disco, o livro, o filme, a dramaturgia, começam a ser produtos industriais. O sistema não coopta todos porque o capitalismo é, por natureza, seletivo. Mas atrai os mais *capazes* (PONTES e DE HOLANDA, *idem*, p. xiii)

O “milagre econômico” promovido pela ditadura militar, viável pela “entrada de cabeça” no mundo econômico capitalista a partir da década de 70 e pelo conseqüente endividamento do país, foi sustentado principalmente pela classe média que, um pouco mais tarde, viria a ocupar o espaço dedicado ao proletariado na história do capitalismo. O sistema capitalista transformou suas estratégias e, ao contrário do que poderiam esperar os marxistas, tornaram o proletariado dispensável. Pelo menos se considerarmos o proletário como o trabalhador que apenas vende o seu trabalho, para que outros consumam as mercadorias que ele produz.

A condição da sustentação do sistema está cada vez mais na classe média, o que deixa entrever uma auto-fagocitose do sistema, o que não significa sua ruína. A reorganização coloca esses “incluídos” no olho do furacão. São as vítimas preferenciais de ambas as criminalidades. É com a poupança dessas classes médias que vivem as elites e é com a sua gana por drogas ilegais que vivem os pobres. Está, efetivamente, no centro da sala de espelhos identitária e midiática. Eis aí o grande Estranho da Sociedade de Controle. Essa classe mediana economicamente e rasa culturalmente constitui-se, neste momento histórico, como a referência a ser pensada para a compreensão do futuro do capitalismo. É nas vielas de seus relacionamentos com o terror que vem de ambos os lados, que pode surgir efetivamente o “pulo-do-gato” para entendermos o que será feito com relação ao exposto nesta dissertação.

O “novo proletariado” parece estar entre as classes médias, produtoras de riquezas e consumidoras de simulacros de riquezas. Aqueles que foram um dia cooptados para servir ao sistema têm agora que o sustentar com a própria carne e sangue. A chave não está mais na hora trabalhada, muito embora o capitalismo mantenha essa fonte de lucro. O novo foco dos ganhos de capital

se concentra cada vez mais na circulação financeira e nos saques à poupança e não há excluídos que apliquem no mercado financeiro nem que reúnam poupança considerável para ser saqueada.

O sistema começa a mastigar a si próprio, pois se esgotaram os recursos à *limes*. Esta, foi mantida como simulação da divisão entre dois mundos que, na extremidade da simulação, torna-se inexistente. Os “excluídos” se descobriram no direito de fazer parte da festa e transpõem a *limes* alavancados por um grande negócio capitalista. Uma parte deles, é claro, mas que representam, para a outra parte, o reflexo de uma realização antes tida como impossível. Há uma “inclusão excludente”, mas há uma “inclusão”.

A classe média, porém, necessita da *limes* simulada pela imprensa para que se sinta segura quanto à própria identidade, afinal, ela não sabe bem exatamente onde, no mar revolto de seu drama econômico, termina o seu devaneio de ascender à elite e onde termina o seu risco de “exclusão” do sistema, com a falência ou o desemprego. Assim, ao entrar em contato com a imagem midiática de Beira-Mar, o sujeito de classe média pode sentir-se seguro, pois “sabe” que tudo está no lugar essencial de sempre. O problema, pensa, é a falta de autoridade, a “impunidade” – uma das palavras mais repetidas no noticiário. Se a ordem for restabelecida, tudo voltará ao normal. Isso é simplesmente uma alucinação, devaneios de mortos-vivos.

Nada é como antes e a vítima é, a partir de agora, o próprio cidadão “médio”, aquele que sempre quis se esconder por trás de seus sonhos de sucesso imediato, que passa as noites diante da televisão a engolir toda a densidade especular das essências do mundo ocidental. Não é à toa que os antigos zoológicos humanos¹⁹ do século XIX, e mesmo os mais atuais, das favelas e

¹⁹ Os chamados “Zoológicos Humanos” eram “exposições etnológicas” que exibiam principalmente “as raças humanas inferiores”. Segundo Nicolas Blancel, Pascal Blanchard e Sandrine Lemaire (2000, p. 16): “Les zoos humains, expositions ethnologiques ou villages nègres restent des sujets complexes à aborder pour des pays qui mettent en exergue l’égalité de tous les êtres hu-

seus bailes funks cobertos por “heróis” como Tim Lopes, foram substituídos pelo “*Reality Show*” dos *Big Brothers*. O estranho, o bizarro, está entre as classes médias, que desnudam a sua barbaridade e o seu “primitivismo” na exibição de algumas pessoas que se digladiam moral e emocionalmente por alguns milhares de reais. O que acontece quando alguém absolutamente ególatra, alguém que controla magicamente – através de uma folha impressa ou de um controle remoto – uma sala de espelhos identitária, descobre a sua própria degeneração? A resposta é fácil. Precisa de um outro que possa acusar, de um espelho para culpar por suas rugas. O “velho truque” de acusar o outro pelas próprias faltas.

Beira-Mar é apenas o reflexo de um sistema que a tudo tem abarcado, engoliu os antigos rebeldes pequeno-burgueses e imobilizou as antigas “forças populares” no crime. Os grandes anunciantes precisam de seu charme para suavizar a dor da classe média e, de reflexo, o “bandido” passa a espelho, e é o culpado não apenas pelas rugas, como também pelas espinhas e pelas olheiras matutinas.

Trata-se, no entanto, por identificação direta, da imagem de uma entidade que chamamos as “classes médias”, posta no reflexo especular midiático. Assim como o detento “Beira-Mar”, transferido, em fevereiro de 2003, da cadeia carioca Bangu 1 – onde gozava da companhia dos amigos e parceiros e provavelmente tinha outras regalias – para a penitenciária de Presidente Prudente, cidade do interior do Estado de São Paulo, isolado e sem amigos, as tais “classes médias” “perderam”. Perderam a chance de entender que as elites que as exploram forjaram, através da imprensa, uma imagem da lua no poço, e mergulharam no poço. Perderam a oportunidade de entender de forma “global” a sinuca em que se encontram não apenas elas, as classes médias, mas toda a civilização ocidental à qual ainda tentam se agarrar. Perderam também a

mains. De fait, ces zoos, où des individus “ exotiques ” mêlés à des bêtes sauvages étaient montrés en spectacle derrière des grilles ou des enclos à un public avide de distraction, constituent la preuve la plus évidente du décalage existant entre discours et pratique au temps de l’édification des empires coloniaux.”

chance de evitar uma tragédia maior para si próprias, isolando-se no seu mundinho murmurante, cheio de ressentimentos e rancores indissociados, provavelmente como se encontra Fernandinho Beira-Mar no interior paulista.

A festa acabou, juntamente com os milagres econômicos de antanho. Quando o sistema chega a um paroxismo de seu poder, derrubando praticamente todos os limites possíveis para a sua invasão, quando efetivamente se torna Império onipresente, resta alimentar-se da própria carne, e, ao menos economicamente, não há carne nos “excluídos” do sistema produtivo. E, assim, todos sabemos bem quem está sendo servido nesse churrasco. Enquanto a classe média se distrai com o charme midiático, ainda que nefasto, de Beira-Mar, enquanto se mantém no pedestal do “herói-vítima”, alguém lhe tempera para o banquete. E o que é pior, agindo “dentro da lei”.

Ilude-se, porém, quem pensa que as classes médias acreditam inteiramente no que lhe conta a mídia. Porém, sua vingança contra o opressor econômico é, como tudo na sua vida, mesquinha e cínica, comedida, quase silenciosa. Um golpe aqui, um “se dar bem” ali, coisas do mundo dos “jogos finitos”. Mas, dentro de si, cada cidadão mediano traz o gozo da tragédia. O mesmo gozo que viabilizou o ataque de 11 de setembro de 2001, pois como afirma Baudrillard (2002, p. 11),

À la limite, c’est eux qui l’ont fait, mais c’est nous qui l’avons voulu. Se l’on ne tient pas compte de cela, l’événement perd toute dimension symbolique, c’est un accident pur, un acte purement arbitraire, la fantasmagorie meurtrière de quelques fanatiques, qu’il suffirait alors de supprimer. Or nous savons bien qu’il n’en est pas ainsi. De là tout le délire contre-phobique d’exorcisme du mal : c’est qu’il est là, partout, tel un obscur objet de désir. Sans cette complicité profonde, l’événement n’aurait pas le retentissement qu’il a eu, et dans leur stratégie sumbo-

lique, les terroristes savent sans doute qu'ils peuvent compter sur cette complicité inavouable.

É esse mesmo sentimento de cumplicidade que alimenta o charme que a imprensa evoca em Fernandinho Beira-Mar e outros “heróis midiáticos” do crime. É por esse mesmo senso suicida que a classe média pode se odiar nos terroristas, nos pedófilos, nos “bandidos” ou em qualquer outro “maldito”. E é por esses mesmos meios que pode se premiar e se punir, se orgulhar de ter expulsado Beira-Mar do Rio de Janeiro – assim como expulsou os demais “emergentes” da cena midiática – e se infligir o castigo do silêncio de sua condição de rebanho. Nesse jogo infernal de espelhos no qual nada é bem o que é, tudo se volta contra si, o charme de Beira-Mar é apenas mais um dos reflexos que fascinam e aterrorizam a classe média urbana carioca. Mais um dos fantasmas, porém não o único ou o mais assustador.

Capítulo 5

Considerações finais

A guerra no Rio de Janeiro já existe há muito. Não foram os escravos libertos que a foram inventar atacando as elites, muito menos seus descendentes. Não foram nem mesmo os “bandidos” dos jornais que a criaram. Estes já pegaram “o bonde andando”, e cresceram em grande parte exatamente no rastro de rancor patrocinado pelo massacre promovido historicamente pelas elites. Na estrutura subjetiva da ocidentalidade é sempre necessário haver um pólo negativo para que haja positividade. Não para que convivam, não para que se completem, mas para que o positivo vença o negativo. Se este vence, há uma representação maléfica do caos. Mas, note-se bem, apenas uma representação, parte de uma simulação. Entendemos que esse é o fetiche que organiza toda a subjetividade ocidental. Porém, se lembrarmos que tudo isso se dá num ambiente especular, podemos suspeitar que a negatividade está sempre presente e é o pólo dominante. Mas isso não importa muito, pois não temos mais tempo a perder com jogos especulares.

Essa constatação nos obriga a assumir a compreensão de que não há, assim, algo nessa redoma subjetiva que possa ser considerado “o” Real a não ser todo o seu conjunto. Isso exclui, como já dito, noções como a de ideologia, pois não há como considerar que há um Real por trás do Real. Essa promessa, porém, é

um dos venenos que mantém as classes médias mortas subjetivamente. Enquanto brincam de manipular essências, com meta-relatos como o científico e o econômico, e julgam desvendar o que há por trás das aparências da caverna platônica, os assim chamados “sujeitos” são essencializados e não descobrem nada além da própria nulidade enquanto sujeitos. Em termos diretos, se sujeitam no mesmo movimento em que se pretendem donos de sua subjetividade. No entanto, se pretendem assim, e assim se percebem no jogo especular. O que crêem desconhecer lhes é conhecido, todos os mistérios são desvendados pelo mundo da comunicação, esse “mundo das idéias” portátil, onipotente, onipresente e onisciente. O que efetivamente desconhecem é exatamente o que crêem conhecer, isto é, a si próprios. Essa posição, na psicanálise, é denunciante de uma alienação e, conseqüentemente, de uma sujeição. Nesse sentido, podemos afirmar que se trata de uma morte subjetiva, um estado semelhante ao que vemos nas histórias de vampiros, quando estes vivem uma existência crepuscular, nem morta, nem viva. Os negros africanos costumavam chamar isso de “zumbi” ou “cazumbi”, algo como um fantasma. Há uma relação entre o mergulhar no “fantasma”, isto é, na fantasia de realização de todos os desejos, e ser um “fantasma”. O fantasista é necessariamente “mediatizado”, vive presa de um “Outro” que o define e discursa sua identidade, e assim Lacan (1979) compreendeu hegelianamente o jogo alienante que configura o que chamamos de “sujeito”: a coisa não é a coisa, mas o sujeito “coisificado”.

O fantasista midiático de nossa contemporaneidade leva uma vida vicária, vive através de um outro que, por sua vez, é o fantasma do “Outro”, a coisa em si por excelência, o resumo essencial de toda e qualquer coisa. O outro é a própria experiência e, especularmente, o sujeito só tem acesso a esta se remetendo à imagem que o outro faz de si, ou mais precisamente, que o “Outro”, que poderíamos chamar de “Matrix”, utilizando o termo do filme dos irmãos Wachowsky, constrói. Esse “Outro”, conforme estamos percebendo, porém, é o próprio Real, não uma imagem produzida dele, como o filme citado sugere. O Real, referido a

essa alteridade, estaria marcado por um caráter anamorfótico, no qual, como na arte minimalista ou a *ready-art*, se distorcem ou retiram os conteúdos da realidade para formalizar-se o vazio de significação que é exatamente preenchido pelos conteúdos, como refere Zizek (2003b, p. 273), ao traçar a referência da tríade psicanalítica do Imaginário-Simbólico-Real na arte contemporânea:

O Real está presente, em primeiro lugar, como a mancha anamorfótica, ou a distorção anamorfótica da imagem direta da realidade – como uma imagem distorcida, uma pura semelhança que “subjetiva” a realidade objetiva. Em segundo lugar, o Real está presente como o local vazio, como uma estrutura, uma construção que nunca está presente, mas só pode ser construída retroativamente e assim deve ser pressuposta – é o Real como construção simbólica. E, finalmente, o Real é o Objeto obscuro para a excreção, deslocado, o Real “em si”. Esse último Real, se isolado, é um mero fetiche cuja presença fascinante ou cativante mascara o Real estrutural, do mesmo modo que, no anti-semitismo nazista o judeu como objeto para excreção é o Real que mascara o insuportável Real “estrutural” do antagonismo social.

Essas três dimensões do Real resultam dos três modos de determinar a distância da realidade “comum”: submete-se essa realidade à distorção anamorfótica; nela é introduzido um objeto que não tem lugar ali; ou todos os conteúdos (objetos) da realidade são subtraídos ou apagados, e tudo o que sobra é o próprio lugar vazio preenchido por esses objetos.

Parece claro que no jogo midiático essa anamorfose tem o objetivo de realçar esses conteúdos, naturalizando-os na categoria de hiper-realidade – e sob esta paira o espectro do abismo, a completa falta de sentido. O jogo especular brinca com o “morto-vivo”, fazendo com que se entenda “muito-vivo” enquanto manipula imagens especulares em sua fantasia. Dessa forma, se pro-

duz um fenômeno fantástico: o “morto-vivo” se crê ameaçado de morte, sendo esta a representação do fim da possibilidade de “brincar” com essas imagens, e se volta contra o alvo que lhe é apresentado pelo seu algoz, enquanto outros algozes agem livremente. Não é à toa que proliferam os sites que divulgam inúmeras “teorias conspiratórias”. Trata-se de um jogo dentro do jogo, da artimanha de imaginar um “Outro” do outro, manipulador, agindo sorrrateiramente nas sombras, tramando contra o “Um”. Ora, tudo está claro e não há a necessidade de imaginar conspirações. O problema é que o jogo especular jamais perde o prumo e mesmo quando parece denunciar algo, não o faz. Não há exatamente uma conspiração, assim como não precisamos ficar rodando no mesmo lugar a imaginar qual o construto ideológico em voga. O que há é uma forma particular de entender o mundo na qual não há enganos a não ser a própria idéia de que há enganos. A suposta “Matrix” é o próprio engano e a idéia do engano. O círculo se fecha e lá estão os mortos-vivos no redemoinho, gozando a “finitude” de seus jogos. Para eles, resta a ilusão como meio de sobrevivência. Mas, haverá outra forma de vida? Certamente não, se estivermos na sala de espelhos. Ou, talvez haja, mas não no imbróglgio pendular da identidade ocidental. Nela, sempre há dois lados em tudo, porém qualquer dos lados redundando na mesma coisa. Não há real a não ser algum “orifício topológico” que permite a projeção para além da polaridade. O telefone de Matrix ou o vaso sanitário de Zizek (2003b, p. 275):

O real, portanto, não é primariamente aquela coisa hedionda e nojenta emergindo novamente do vaso sanitário, mas sim a própria abertura, o espaço que serve de passagem para uma diferente realidade ontológica – o orifício topológico que “curva” o espaço de nossa realidade, de modo que percebemos/imaginamos os excrementos desaparecendo numa dimensão alternativa, que não faz parte de nossa realidade diária.

As classes médias, porém, acreditam na polaridade que leva as fezes e ameaça trazê-las de volta. Para elas, o mundo “é” ou “não é”, embora apostem no discurso econômico que interpõe quantidades entre as categorias do ser. O paraíso, para essa grande faixa de mortos-vivos, é a descarga do vaso sanitário funcionando para ejetar o mal – incluindo os “bandidos” –, e o inferno é a permanência ou a volta desse mal, com sua aparência nojenta e seu cheiro nauseabundo. Entre esses pólos, tudo se move, embora fique no mesmo lugar. Essa polaridade é a matéria prima da Matrix midiática. Se um ou outro prevalecesse, como nos sonhos e pesadelos dos medianos, não haveria a experiência do Real. É exatamente a inconstância que faz a realidade midiática parecer “real” e é ela que aprisiona, no mesmo movimento em que promete a liberdade.

Quanto à vivência da alteridade, percebemos que o vazio está exatamente onde deveria haver o “enchimento iluminista”, o sujeito. Neste, não somente está a ignorância, como a projeção disto como mal, no “outro”, que recebendo sua forma maléfica, pode ser amado à moda cristã, ser “salvo”, catequizado, anulado. Numa explicação rápida e cínica, poder-se-ia dizer que isso ocorre para que se possa representar o diferente. No entanto, há uma anulação completa da diferença e uma anulação do pensamento, ou, em outras palavras, os estranhos, os bárbaros ou os “bandidos” são o que o saber quer para si, o que o saber é para si mesmo na tentativa de se definir enquanto uno, identificando a representação do vazio com o nada, com a falta (de sentido), hipertrofiando seu caráter fictício, conforme refere Alain Badiou (1996, p. 80): “*O efeito-de-um fictício se revela quando, por uma comodidade (...), eu me autorizo a dizer que \emptyset é ‘o vazio’, atribuindo assim o predicado do um à sutura-ao-ser que é o nome, e apresentando o inapresentável tal qual.*” Não há o vazio, todo o universo é povoado por elementos que correspondem a algo, ao “Um” demiúrgico. Daí a extrema ilusão a que essa crença nos remete. Não há vácuo na vida simbólica ocidental; se há, não há o ser, logo não há nada, pois nela o ser tudo abarca. A alteridade, nessa realidade é o risco,

o perigo, o sintoma do desmoronamento do sistema no qual tudo tem lógica, exceto ele próprio, como lembram Deleuze e Guattari (2000).

Fernandinho Beira-Mar não é um estranho. Sua essência está descortinada e somente por isso é um personagem midiático. É um comerciante como outro qualquer, com a diferença em que atua num dos ramos mais lucrativos do mundo mercantil, o de drogas, que movimenta anualmente algo em torno de US\$ 500 bilhões, sendo menos rentável apenas que o de armas. Como afirma Coggiola (2004): *“Estes são índices objetivos da decomposição das relações de produção imperantes: o mercado mundial, expressão mais elevada da produção capitalista, está dominado, primeiro, por um comércio da destruição e, segundo, por um tráfico declaradamente ilegal.”* cremos que Coggiola é, apesar de sua postura crítica, muito complacente com a lógica capitalista. A decomposição parece, a nosso ver, absolutamente prevista e adequada ao sistema. Para escapar da percepção dessa realidade, há a simulação da decomposição na caça aos “bandidos”. No entanto, essa caça, apesar de estar custando muitas vidas, não passa de uma farsa.

A sociedade que afirma o “ser” apenas nos negócios consentidos, “legais”, engendra o “não ser” do ilegal como duplicação e prática, desde o seu surgimento, a ilegalidade consentida pela reflexão de conceitos. No entanto, encena ter controle sobre essas atividades que a compõem de forma denegada, como “não ser” que “é”. Falando de Beira-Mar, estamos nos referindo, então, a alguém que domina uma especialidade comercial que, pelo volume de dinheiro envolvido, é fulcral para o funcionamento do sistema do capital. Segundo fontes do United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), algo em torno da metade da cifra citada anteriormente circula no mercado financeiro mundial. Trata-se, inequivocamente, de uma fonte de recursos inestimável para o sistema.

O que chama a atenção é o descortinamento essencial desse personagem midiático como “mal”. Numa reflexão especular sim-

ples, podemos aceitar que essa “maldade”, esse “não ser” objetivado como “ser”, é apenas algo que a identidade ocidental postula como própria na negatividade. No mundo midiático isso fica patente, pois é a materialização da sala de espelhos identitária. Beira-Mar é o “mal” por uma escolha feita há muito tempo, muito antes dele próprio existir ou mesmo desse comércio tão lucrativo se tornar a fulgurante realidade que hoje “é” para o mundo capitalista. Como afirma Malaguti Batista (2003, p. 29), “*é no nível do imaginário que se desenvolvem as principais batalhas pela hegemonia política*” e, nesse caso, como pontua a mesma autora, tomando como referência Tzvetan Todorov (1992), “*o encontro da civilização européia com o “outro” exterior se dá no momento em que a Espanha repudia seu “outro” interior, na vitória sobre os mouros e na expulsão dos judeus*”. O Rio de Janeiro, como já relatamos no primeiro capítulo, se caracterizou, a partir do “14 de maio de 1888”, como uma sociedade que gerou a sua identidade pela execração da maior parte de sua população: “*o projeto de construção da ordem burguesa no país se deparou sempre como o medo da rebeldia negra*” (MALAGUTI BATISTA, idem, p. 36). Beira-Mar é um desses temíveis negros que assolam o imaginário das classes médias cariocas. Nesse nível, sua essência já está traçada desde que nasceu. Trata-se, então, de um jogo de cartas marcadas, um “jogo de sociedade”, no qual Beira-Mar nasceu com a marca do “perdedor”.

O Ocidente é um mundo fechado nas suas próprias formas, na simulação de uma existencialidade plena de essências embutidas. Um mundo convulso, tenso, principalmente porque representa, para si próprio, ser o fim, a definitiva manifestação do humano. Até a ocidentalização do mundo, cada tribo podia se considerar o centro do mundo e estabelecer uma guerra contra quem não aceitasse o fato. Com a ocidentalização, não há mais quem não aceite o fato de sua supremacia. Até mesmo seus inimigos mais ferozes são familiares – o marxismo com sua redução à economia política; Osama bin Laden e os talibãs, patrocinados para se opor à ocupação soviética no Afeganistão; Saddam Hussein, inventado para

combater os xiitas iranianos; os “bandidos” dos morros cariocas, muito apropriados para dar vazão aos caros produtos do extremamente lucrativo mercado das drogas ilegais. Aparentemente, não há inimigos externos a ser considerados pelo Ocidente, só os criados pela própria civilização. Que, convenhamos, nem sequer são inimigos, mas representam o papel. Assim, o que assistimos no Rio de Janeiro, assim como no conflito Estados Unidos x “Terror”, é um jogo de compadres. Não há coluna um ou dois a ser cravada. Acertou quem marcou a do meio, o empate. Um zero a zero que castiga quem aposta na seriedade deste mundo “tautista”.

O econômico a tudo determina, codifica e decodifica todos os sentidos, manda no jogo, abre e fecha portas, cria e destrói mitos, simula a liberdade enquanto essencializa todas as relações, num processo de controle que assume contornos sufocantes. Afinal, quando é que a grande imprensa vai começar a achar estranho que o “aumento da criminalidade” de que fala ocorreu exatamente quando o neoliberalismo se ergueu como a nova ordem? Será que se trata de alguma coincidência? Quando será que os jornalistas vão se interessar pelas grandes somas de dinheiro movimentadas pelos “crimes” oficiais, que espoliam uma grande parcela da população? A resposta é: nunca. Em parte porque são simplórios demais para isso, em parte porque os que não o são não conseguem espaço na grande imprensa.

A grande imprensa está fechada no seu mundinho de essências boas e más, seus heróis e vilões, seu “mundo das idéias” portátil e acessível nas leituras matutinas e nos *zappings*. Sua objetividade é pura subjetividade de agenciamento, mas os jornalistas, notadamente os “*moguls*” e seus editores “castos”, continuam a repetir a mesma ladainha sobre ser “objetivo” e “isento”. Fernandinho Beira-Mar é, assim como, por exemplo, Romário, o jogador de futebol, um ícone a ser explorado e uma “existência” a ser essencializada. Diria-se, um “homem público”, uma personalidade exposta no supermercado identitário, pronta para ser consumida e subsumida no velho jogo de montar pensamentos, ou de simulá-los, do mundo ideativo que distrai as classes médias

enquanto lhes são esvaziadas as parcas economias. Em outras palavras, enquanto o cidadão mediano – econômica e culturalmente – se preocupa com os Beira-Mar, os Celsinho da Vila Vintém ou os Gangan da vida, há quem esteja lhes “passando a mão” na poupança.

O jogo é finito e a cultura padece no funil do sentido. A infinitude não pode conviver com as limitações do jogo jogado unicamente pela vitória. O funk poderia ter promovido uma integração maior entre as classes por essa via, pelo jogo que se joga por prazer, fator que, como lembra Hermano Vianna (1988) é exatamente a característica mais marcante dessa manifestação cultural: o êxtase do momento, a infinitude do gozo da vida sobrepujando a finitude do tempo de duração do baile. No entanto, nada pode ser assim na sociedade econômica. Tudo tem que estar amarrado pela quantificação e nela encerrar o seu sentido. Trata-se, repetimos, de uma aparente objetividade que, no entanto, é plena subjetividade agenciada e agenciadora. A imprensa que o diga. É ela que amarra o sentido e o dissimula.

Contrariando o que dissemos anteriormente, pode-se dizer que não há charme em Beira-Mar, a não ser para as elites que usam a imprensa para forjar o mundo das aparências essenciais. Estas, como já sugerimos, precisam desses personagens para confirmar que o mundo que propõem é, senão o melhor, o único possível. Os “excluídos” nada ganham atribuindo alguma graça ao “bandido”. Assim fazendo, confirmam que a única alternativa é o econômico e nesse campo estão marcados para a derrota, e o rap tem discursado bem contra esse destino cruel. Para as classes médias, a consumidora prioritária da informação midiática, a que mais crê na simulação, vivendo-a intensamente, Beira-Mar é mais do que bom ou mau, é a própria imagem da falta de senso de suas vidas. Nesse sentido, até há algum charme no “bandido”. Um charme mórbido, é claro. Mas o que esperar desses que precisam da farsa consentida para definir a própria identidade? O que esperar dos que aceitam não somente jogar como ajudar a promover um jogo “finito”, mesmo sabendo que serão inapelavelmente derrotados?

Somente uma coisa se pode esperar, a derrota. Mas, será que poderia ser diferente?

Fernandinho Beira-Mar preso e isolado no interior de São Paulo é a encenação da tragédia de cada indivíduo das classes médias. Tanto um com o outro “perderam”.

Capítulo 6

Anexos

Anexo A

25/04/2008, 17:04 - PÁGINA 10

Casarão de luxo do tráfico

Residência suntuosa do bandido Lulu na Rocinha era usada em festas do bando. Morador da favela morre atingido por bala perdida

ALLIENO FREIRE E RALDO BRAGA

Convidados Luluzcos, o casarão do traficante Luciano Barbosa da Silva, o Lulu, mostra do outro lado da rua, no Laboratório, alto da Rocinha, em São Conrado, revelou ser quem mandava na venda de drogas na favela e são disputado por seus rivais. Com o lucro do tráfico, o bandido construiu casa com piscina, hidromassagem, suite com pista de dança e vista deslumbrante para a Lagoa. Os policiais fizeram ontem mais buscas na mata que secura a comunidade do Morro do Vidigal, onde ainda estão escondidos pelo menos 30 bandidos. A noite, houve nova troca de tiros entre PMs e bandidos na Rocinha. Davino Alvim Claudio, 42 anos, morreu atingido por bala perdida na saída de casa.

Dois homens que vestiam tuta quadrilha de Lulu foram presos também à tarde. No Vidigal, a polícia prendeu o traficante Pedro Arthur de Faria, 44 anos, o Cucu, que admitiu ter participado do bombardeio que tentou mudar a Rocinha na madrugada de sexta-feira. De madrugada, houve outro tiroteio, pouco depois de o comandante da PM, coronel Renato Horta, e o subsecretário de Segurança, Marcelo Magalhães, passarem no local, para conferir a operação.

A casa de Lulu, o rei do tráfico na Rocinha, era usada para festas de quadrilha. Por fora, o prédio, de quatro andares, chama pouco a atenção. Muitos alvos apontam para a comunidade de ro-

ga-bofes. Os vizinhos oferecem desconhecido para Lulu.

Denúncia, a beleza impressiona. No primeiro andar, havia piscina de fibra de vidro, mesa de sinuca e frigobar. O piso era todo em mármore, e as paredes, brancas. Duas colunas ovais tinham o quarto ao ambiente. Convidados podiam desfrutar ainda, no mesmo andar, de sauna revestida em madeira, com capacidade para 10 pessoas.

Suite contava com revestimento de espelhos

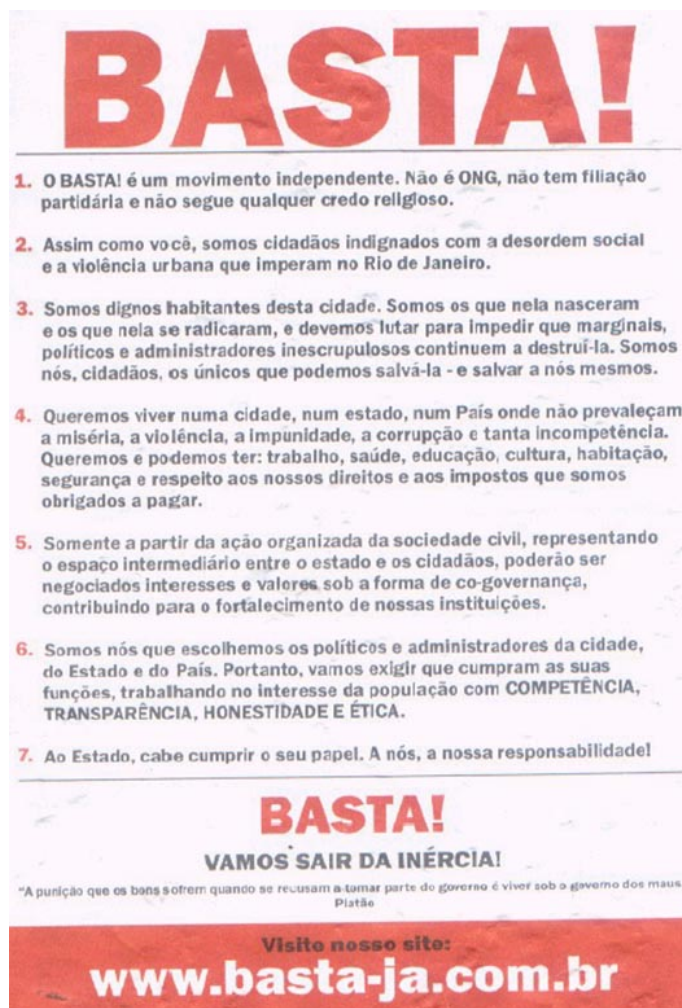
Para as festas reconhecidas, Lulu contava com duas suites com hidromassagem. A principal, com vista para a Lagoa, tinha revestimento em placas de espelho no teto e numa parede. A cama também é revestida por espelhos. O cômodo se transformou em pista de dança, com espelhos e flocos de luz colorida embellezaram o ambiente.

No terraço, há mesa para jogos, churrasqueira e unidade de caixa postal para o Laga e Floresta do Tijuco. "Eu quero muito ter uma casa doada", brincou um policial. No quinto pavimento, há apenas a caixa d'água.

A casa do bandido é uma das últimas a ser de mata que se separa da Rocinha do Vidigal. O local foi um dos utilizados pelos criminosos que tentaram invadir o resíduo de Lulu desde sexta-feira. Hoje, confirmamos, três pessoas morreram — uma motorista na Avenida Niemeyer, sete moradores de Rocinha, dois policiais e dois bandidos. Sete foram feridos. (Globoesporte) Fátima Moraes



QUANTO usado pelo criminoso tinha paredes cobertas por espelhos, pista de dança e globo idêntico aos usados em boates. No terraço (acima) do andar, onde fica a churrasqueira, a vista é de cartão-postal (B)

Anexo B

BASTA!

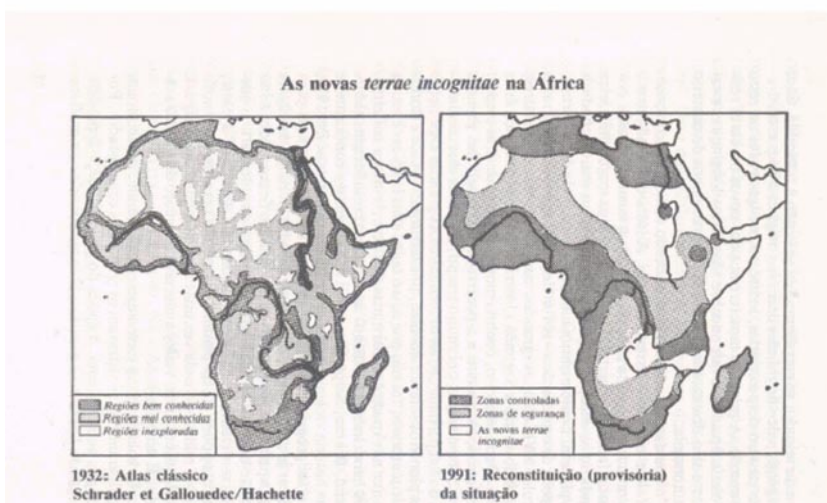
1. O BASTA! é um movimento independente. Não é ONG, não tem filiação partidária e não segue qualquer credo religioso.
2. Assim como você, somos cidadãos indignados com a desordem social e a violência urbana que imperam no Rio de Janeiro.
3. Somos dignos habitantes desta cidade. Somos os que nela nasceram e os que nela se radicaram, e devemos lutar para impedir que marginais, políticos e administradores inescrupulosos continuem a destruí-la. Somos nós, cidadãos, os únicos que podemos salvá-la - e salvar a nós mesmos.
4. Queremos viver numa cidade, num estado, num País onde não prevaleçam a miséria, a violência, a impunidade, a corrupção e tanta incompetência. Queremos e podemos ter: trabalho, saúde, educação, cultura, habitação, segurança e respeito aos nossos direitos e aos impostos que somos obrigados a pagar.
5. Somente a partir da ação organizada da sociedade civil, representando o espaço intermediário entre o estado e os cidadãos, poderão ser negociados interesses e valores sob a forma de co-governança, contribuindo para o fortalecimento de nossas instituições.
6. Somos nós que escolhemos os políticos e administradores da cidade, do Estado e do País. Portanto, vamos exigir que cumpram as suas funções, trabalhando no interesse da população com **COMPETÊNCIA, TRANSPARÊNCIA, HONESTIDADE E ÉTICA.**
7. Ao Estado, cabe cumprir o seu papel. A nós, a nossa responsabilidade!

BASTA!
VAMOS SAIR DA INÉRCIA!

"A punição que os bons sofrem quando se recusam a tomar parte do governo é viver sob o governo dos maus."
Platão

Visite nosso site:
www.basta-ja.com.br

Anexo C



Anexo D

18 • RIO

O GLOBO

Domingo, 10 de outubro de 2004

NOVO GOVERNO: Prefeito reeleito quer aprovar lei para permitir condomínios de classe média em encostas do Alto

'O problema das favelas é a taxa de fertilidade'

Para Cesar, se não houver planejamento familiar e programas federais de habitação, comunidades continuarão crescendo

• *O senhor tem algum projeto para impedir a expansão das favelas?*

CESAR: O grande problema do crescimento das favelas, a partir dos anos 80, é a taxa de fertilidade da favela, superior à da não-favela. Outra questão é a migração, que na época de recessão é muito forte e só pode ser resolvida com intervenções metropolitanas.

• *Como a prefeitura pode se mexer num ambiente desses? O fato é que as favelas estão crescendo...*

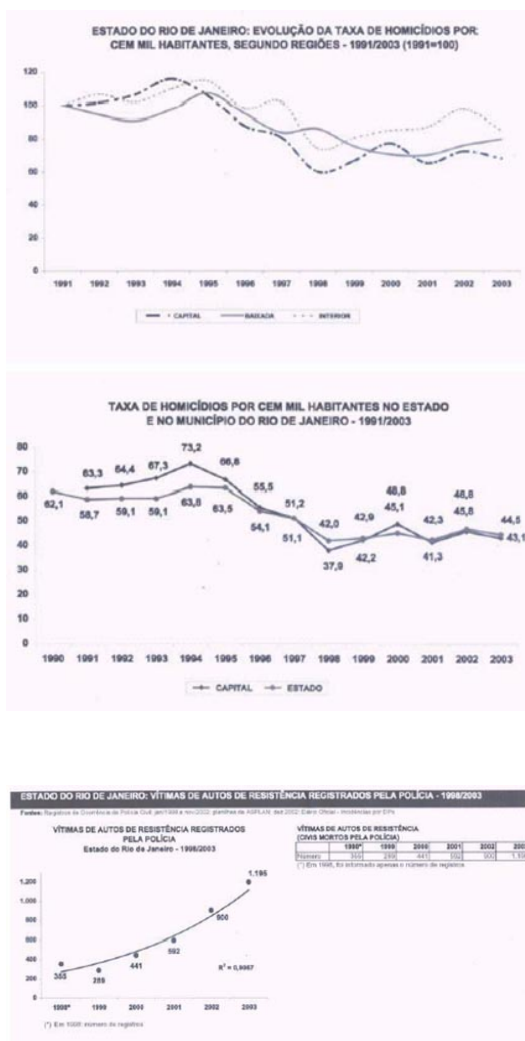
CESAR: As favelas vão continuar crescendo no Rio enquanto a taxa de fertilidade da favela for muito maior do que a da não-favela. Uma nova classe média também se instalou na favela. Ela é fortemente atingida pela falta de uma política efetiva de habitação popular no Brasil. O processo de recessão sistemática foi jogando a classe média para baixo. Agora é que o governo federal começou a obrigar os bancos a cumprirem a lei e a aplicar recursos na área habitacional.

• *A proporção de adolescentes grávidas nas favelas é elevada. O senhor desautorizou um programa de distribuição de preservativos para adolescentes. Poderia rever essa decisão?*

CESAR: Não é tão simples. Há uma proporção muito elevada de partos de jovens pobres com menos de 19 anos, 20% mais ou menos. Mas ter um filho é um momento sublime para a mulher. Para uma mulher pobre, esse é o momento da vida dela. Ela quer repeti-lo muitas vezes. Então, é uma questão de intervenção em nível cultural. A prefeitura tem, nas escolas, um programa de orientação. Nos nossos postos de saúde também temos um programa. Mas inevitavelmente é necessário o envolvimento das igrejas para a redução da taxa de fertili-

dade nas favelas. As igrejas têm uma capilaridade que ninguém tem. Estou falando de planejamento familiar, não de controle da natalidade.

Anexo E



Anexo F



13/09/2002 - 06h00

Jornais americanos noticiam em sites fim do motim de presos de

Bangu 1

da Folha de S.Paulo

Os principais jornais norte-americanos publicaram nos seus sites a notícia do fim da rebelião em Bangu 1.

Os diários "Washington Post", "The New York Times" e "The Wall Street Journal", assim como o canal de TV a cabo CNN, noticiaram a rendição dos presos rebelados na seção de últimas notícias pela manhã, logo após o término do motim. Já o texto no site da BBC destacou a morte de quatro detentos.

Além da notícia do fim do motim, com a liberação dos refêns ilesos e a entrega de armas de fogo, a reportagem da agência Associated Press destaca o confronto ocorrido entre traficantes.

"Seaside Freddy"

Luiz Fernando da Costa, conhecido como Fernandinho Beira-Mar ("Seaside Freddy" na verão em inglês), um dos líderes da rebelião, foi citado no texto, que lembrou sua prisão na selva da Colômbia, no ano passado, onde fornecia a guerrilheiros armas em troca de cocaína, que ele vendia no Brasil.

"O Comando Vermelho, de Beira-Mar, atacou líderes do rival Terceiro Comando", explica o texto.

"O objetivo não era a fuga. Era unificar a liderança [dos traficantes de drogas]", afirmou o secretário da Segurança Pública do Rio, Roberto Aguiar, no texto. "Todos que se opunham [a isso] foram eliminados."

Em junho, promotores apresentaram fitas com gravações de conversas por telefone, nas quais Fernandinho Beira-Mar negociava a aquisição de um míssil antiaéreo Stinger de dentro da prisão, relata o texto.

Rebeliões freqüentes

A reportagem da agência conclui com a observação de que rebeliões em presídios são freqüentes no país e geralmente são causadas por baixas condições de vida e superlotação.

Mas o complexo de Bangu seria uma exceção e o número de prisioneiros não excedia a capacidade, segundo o texto.

Anexo G



Voto pragmático mostra mudança no perfil do eleitor

Ideologia é desprezada na escolha dos candidatos.

Nas capitais o que decide é a capacidade administrativa.

Israel Tabak

À direita ou à esquerda, as eleições para prefeito em algumas das principais capitais do país têm revelado nos últimos anos uma característica suficiente para chamar a atenção dos especialistas. Candidatos ou correntes com passados ideológicos distintos se firmam no poder à medida que a população se convence de sua capacidade administrativa. Não é um fenômeno carioca, mas nacional, com uma importante exceção: São Paulo, onde o eleitor parece querer experimentar novas fórmulas a cada votação.

No Rio, como em Porto Alegre, Florianópolis, Curitiba, Belo Horizonte ou Salvador, a qualidade da gestão tem sido fator determinante na preferência do eleitor, como constataram cientistas políticos do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), que participaram de seminários internos para analisar a atual campanha. O Rio, que já foi a “caixa de ressonância nacional”, onde, no início dos anos 60, lacerdistas e brizolistas se engalinhavam a cada pleito, hoje vê reduzida a importância dos espectros ideológicos polarizados.

O cientista político Marcus Figueiredo, do IUPERJ, aponta uma pista para quem quiser detectar a origem da tendência: a Constituição de 1988, que melhorou substancialmente a arrecadação dos municípios, fortalecendo a posição dos gestores eficientes:

– No Rio, como em outros lugares, houve o fortalecimento da gestão pública municipal. As boas avaliações administrativas que a população fez das administrações Marcello Alencar, Cesar Maia e Luiz Paulo Conde confirmam essa evolução – diz Figueiredo.

Não há nenhuma dúvida de que o perfil do eleitor carioca mudou – confirma outro cientista político, Geraldo Tadeu, coordenador do Programa de Estudos Políticos da Uerj. Cita uma pesquisa que dirigiu no Instituto Brasileiro de Pesquisa Social (IBPS), na qual a característica mais citada por moradores do Rio para definir um bom prefeito foi a competência técnica (40%). Depois aparece a sensibilidade social (19,9%) e em terceiro lugar a experiência administrativa (12%).

– Juntando a competência técnica com a experiência administrativa, que são duas faces da mesma moeda, vemos que a capacidade de gestão predominou como preocupação dos entrevistados. E esse bom gestor, na visão do eleitor, precisa se preocupar com políticas sociais que combatam a pobreza e a miséria – observa Tadeu.

A principal queixa, no entanto, continua sendo a violência, e o eleitor culpa todos os governantes, municipais e estaduais, à direita e à esquerda, entendendo que os políticos em geral não são competentes para combatê-la, conforme relata o professor da Uerj.

Quando se chega mais perto das estratégias e dos bastidores de campanha de cada um dos principais candidatos, é possível entender melhor o momento evidenciado pelas pesquisas de intenção de voto.

A larga vantagem obtida, segundo as pesquisas, pelo prefeito Cesar Maia, pode ser explicada a partir do perfil do eleitor, construído pela pesquisa do IBPS.

– É o que melhor se encaixa nessa ótica do eleitor, que permeia classes e regiões. O atual prefeito vence em praticamente todas as áreas da cidade, em todas as faixas etárias e em todas as faixas de renda – observa Tadeu.

A vantagem folgada do prefeito se dá numa campanha “essencialmente burocrática”, que se caracteriza pela inexistência de qualquer divergência ideológica de fundo, como ressalta Marcus Figueiredo.

– Talvez só uma candidatura como a de Denise Frossard, que questionasse, por exemplo, os costumes políticos, a corrupção e a incompetência para lidar com o problema da segurança poderia provocar uma certa marola. O debate central da campanha foi sobre a qualidade da gestão Cesar Maia. Era exatamente isso que o prefeito queria – analisa Figueiredo.

Nesse contexto – o da comparação administrativa – Luiz Paulo Conde (PMDB) leva desvantagem:

– Como Conde começou como filhote político de Cesar Maia, o eleitor, segundo as pesquisas, está preferindo o original – avalia o cientista político do IUPERJ.

Marcelo Crivella (PL), que largou bem nas pesquisas, sofre os efeitos da associação de sua candidatura com a Igreja Universal. Se pertencer a uma igreja populosa tem ajudado candidatos nas eleições proporcionais, funciona como entrave nas majoritárias, pois acarreta desconfiança das outras confissões, observa Figueiredo.

Geraldo Tadeu complementa que os evangélicos marcham rachados nas eleições do Rio. Parte da Assembleia de Deus, que tem quatro vezes mais seguidores que a Universal,

apoiou formalmente Conde, cedendo o candidato a vice, e há dissidências engajadas em campanhas de outros candidatos.

O erro estratégico de Jandira Feghali (PCdoB) foi insistir em jogar no campo do adversário, discutindo a qualidade da gestão Cesar Maia, bem avaliada em pesquisas de opinião:

– A crítica aos serviços de saúde perde força na medida em que todos os governos, tanto estaduais quanto os municipais, incluindo os que tiveram a adesão do partido da candidata, fracassaram em lidar com o problema. Com a crise dos transportes e a tardia crítica de que há corrupção no setor, ocorre exatamente a mesma coisa – aponta Marcus Figueiredo.

O problema de Jorge Bittar (PT) – opina Tadeu – é que no Rio o partido se apresenta debilitado, cheio de fraturas internas, com a área mais à esquerda desiludida com os rumos do governo Lula, e os que se aglutinavam em torno da Benedita da Silva também desmobilizados, em razão da discreta participação política atual da ex-governadora. Marcus Figueiredo comenta que aparentemente “não colou” a promessa do candidato de transplantar para o Rio a proposta do bilhete único, vigente em São Paulo, assim, como também não parece ter rendido votos o “ônibus a R\$ 1”, de Conde.

– Para o eleitor, ficou a impressão de que tudo é “promessa de campanha”. Nilo Batista (PDT), que mal pontua nas pesquisas de intenção de voto, representa, segundo os especialistas, mais uma etapa da derrocada histórica do brizolismo na cidade. Isso, apesar de, durante quase toda a década de 80 e no início da década de 90, o brizolismo ter centralizado a herança da esquerda no Rio. Chegou a gerar, a partir de sucessivos rachas, os principais líderes que hoje, em outros partidos, dominam o cenário político do Rio.

[26/09/2004 - 05:10]

Capítulo 7

Bibliografia consultada

- ABRAHAM, Karl. *Teoria psicanalítica da libido: sobre o caráter e o desenvolvimento da libido*. Rio de Janeiro: Imago, 1970.
- ABREU, João Batista. O dito e o não dito na imprensa brasileira. In: ANAIS DO IV CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. *Territórios da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: IFCS, 1998, p. 498.
- ABRIL, Gonzalo. *Teoría general da la información*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 3ª edição, 1991.
- ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ALENCAR, Francisco, CARPI, Lúcia e RIBEIRO, Marcos Venício. *História da sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Livro Técnico, 1979.
- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- ARISTÓTELES. *Tópicos / Argumentos sofisticos*. São Paulo: Abril, 1978. (OS PENSADORES).
- AUGRAS, Monique. *Opinião pública: teoria e pesquisa*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- BADIOU, Alain. *O Ser e o Evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Editora da UFRJ, 1996.
- BAÊTA NEVES, Luiz Felipe. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- BARBOZA DE ARAÚJO, Rosa Maria. *A vocação do prazer: a cidade e a família no Rio de Janeiro republicano*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- BARCELLOS, Caco. *Abusado: o dono do morro Dona Marta*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BARCELLOS, Caco. *Rota 66: a história da polícia que mata*. São Paulo: Globo. 15ª edição, 1992.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
- BATISTA JR, Paulo Nogueira. *Mitos da "globalização"*. São Paulo: Pedex, 1998.
- BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 4ª edição, 1994.

- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. São Paulo: Papirus, 2ª edição, 1992.
- BAUDRILLARD, Jean. *América*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- BAUDRILLARD, Jean. *L'esprit du terrorisme*. Paris: Éditions Galilée, 2002.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BECKER, Idel. *Pequena história da civilização ocidental*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 5ª edição, 1972.
- BELTRÃO, Luiz, QUIRINO, Newton de Oliveira. *Subsídios para uma teoria da comunicação de massa*. São Paulo: Summus, 1986.
- BELTRÃO, Luiz. *Iniciação à Filosofia do Jornalismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1960.
- BENJAMIN, Cid. *Hélio Luz: um xerife de esquerda*. Rio de Janeiro: Contraponto: Relume Dumará, 1998.
- BENJAMIN, W., HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W., HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1983.
- BENTHAM, Jeremy, STUART MILL, John. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação / sistema de lógica dedutiva e indutiva e outros textos*. São Paulo: Abril, 2ª edição, 1979.

- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- BION, Wilfred R. *Experiências com grupos*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Editora da USP, 2ª edição, 1975.
- BLEGER, Jose. *Temas de psicologia: entrevista y grupos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 9ª edição, 1978.
- BLOOM, Harold, ROSENBERG, David. *O livro de "J"*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- BOBBIO, Norberto. *As ideologias e o poder em crise: pluralismo, democracia, socialismo, comunismo, terceira via, terceira força*. Brasília: EDUNB, 3ª edição, 1994.
- BONNET, Gabriel. *Guerras insurrecionais e revolucionárias*. Rio de Janeiro: BIBLIEX, 1963.
- BOSI, Ecléa. *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias*. Petrópolis: Vozes, 5ª edição, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 4ª edição, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BOWLE, John (org.). *Pequena enciclopédia da história do mundo*. São Paulo: Cultrix, 1964, vol 1.
- BRETON, Philippe. *L'utopie de la communication: le mythe du village planétaire*. Paris: La Découverte, 1997.

- BROWNE, Alfredo Lisbôa. *Introdução à história econômica do ocidente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- BUARQUE, Chico, PONTES, Paulo. *Gota d'água*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 10ª edição, 1980.
- BULFINCH, Thomas. *Mitologia geral: a idade da fábula*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.
- BULIK, Linda. *Doutrinas da informação no mundo de hoje*. São Paulo: Loyola, 1990.
- BUTLER, Eamonn. *A Contribuição de Hayek às idéias políticas e econômicas de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Nórdica: Instituto Liberal, 1987.
- CAIAFA, Janice. *Jornadas urbanas: exclusão, trabalho e subjetividade nas viagens de ônibus na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.
- POCHMANN Márcio, CAMPOS, André, BARBOSA, Alexandre, et al. *Os ricos no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2004.
- CANCLINI, Néstor García. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 3ª edição, 1997.
- CANDIAGO, Fausto. *Delinqüência no Brasil: verdades e soluções*. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 1984.
- CANDIDO, Antonio, ROSENFELD, Anatol, et al. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 5ª edição, 1976.
- CAPRA, Fritjof. *O Ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1988.

- CARDOSO, F. H., IANNI, O. *Homem e sociedade: leituras básicas de sociologia geral*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 10ª edição, 1976.
- CARDOSO, Janine Miranda. Comunicação e saúde: notas sobre a trajetória histórica e tendências atuais. In: SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE DO RIO DE JANEIRO. *Saúde em Foco: informe epidemiológico em saúde coletiva*. Nº 23, julho de 2002.
- CARNEIRO, Agostinho Dias (org.). *O Discurso da mídia*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1996.
- CENTRO DE JUSTIÇA GLOBAL. *Direitos Humanos no Brasil – 2003*. Rio de Janeiro: Justiça Global, 2004.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 2ª 1966.
- CHOSSUDOVSKY, Michel. *A Globalização da pobreza: impactos das reformas do FMI e do Banco Mundial*. São Paulo: Editora Moderna, 1999.
- COOK, Fred J. *O poder oculto: o sindicato do crime na vida norte-americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- CORBIN, Alain. *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CORBISIER, Roland. *Enciclopédia filosófica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª edição, 1987.
- COSTA PINTO, L. A. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2ª edição, 1998.
- COSTA, Bolivar. *O drama da classe média*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

- COSTA, Jurandir Freire. O medo social. In: *VEJA 25 ANOS: reflexões para o futuro*. São Paulo: Editora Abril, 1993.
- COSTA, Jurandir Freire. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- CULLER, Jonathan. *Sobre a desconstrução*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: por uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 3ª, 1983.
- DAHENDORF, Ralf. *O conflito social moderno: um ensaio sobre a política da liberdade*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 4ª edição, 1998.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. Post-scriptum sur les sociétés de contrôle. In: *L'Autre Journal*, Paris, nº 1, mai 1990. Também disponível em http://aejcpp.free.fr/articles/controle_Deleuze.htm. Acesso em 26 de janeiro de 2004.
- DENOYER, Pierre. *A imprensa no mundo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1957.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

- DESCARTES, René. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1965.
- DIMENSTEIN, Gilberto. *As armadilhas do poder: bastidores da imprensa*. São Paulo: Summus, 1990.
- DOWNING, John D. H. *Mídia radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais*. São Paulo: Editora SENAC, 2002.
- DREIFUSS, René. *A Internacional Capitalista: estratégia e táticas do empresariado transnacional (1918-1986)*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 2ª edição, 1987.
- DREIFUSS, René. *Transformações: matrizes do século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- DRUCKER, Peter. *Sociedade pós-capitalista*. São Paulo: Pioneira, 3ª edição, 1993.
- DUAYER, Mário, MEDEIROS, João Leonardo. Miséria brasileira e macrofilantropia: psicografando Marx. In: *Revista de Economia Contemporânea*. Rio de Janeiro: Instituto de Economia da UFRJ, volume 7, nº 2, julho-dezembro de 2003, p. 237.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 8ª edição, 1977.
- DURKHEIM, Émile. *Textos escolhidos: Sociologia*. Organizador: José Albertino Rodrigues. São Paulo: Ática, 4ª edição, 1988.
- ECHEVERRÍA, R., MATTELART, A., DORFMAN, A. *Ideología y médios de comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.
- ELHAJJI, Mohammed. *Alteridades deflagradas*. Texto cedido pelo autor, 2003b.

ELHAJJI, Mohammed. *O discurso da exclusão: globalização e ocidentalização do mundo*. Texto cedido pelo autor, 2003c.

ELLAURI, Oscar Secco, BARIDON, Pedro Daniel. *Historia universal: Roma*. Buenos Aires: Editora Kapelusz, 9ª edição, 1959.

ENZENBERGER, Hans Magnus. *Guerra civil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ENZENBERGER, Hans Magnus. *Com raiva e paciência: ensaios sobre literatura, política e colonialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

ENZENBERGER, Hans Magnus. *Elementos para uma teoria dos meios de comunicação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª edição, 1979.

FAPERJ. *Mídia e violência urbana*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 1994.

FARES, Mohamad Ahmad Abou. *Islamismo: mandamentos e fundamentos*. Curitiba: Multiprint, 1985 – edição especial por ocasião da Conferência Islâmica para a América do Sul, promovida pela Liga Islâmica Mundial, em Brasília, de 27 a 29 de setembro de 1985, de 13 a 15 de Muharram de 1406.

FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FILHO, Aziz, ALVES FILHO, Francisco. *Paraíso armado: interpretações da violência no Rio de Janeiro*. São Paulo: Garçon, 2003.

- FINKELSTEIN, Norman G. *A indústria do holocausto: reflexões sobre a exploração do sofrimento dos judeus*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FIORI, José Luís. *60 lições dos 90: uma década de neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2ª edição, 2002.
- FIORI, José Luís. Os Moedeiros Falsos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 03 jul. 1994, Caderno Mais!, p. 6.
- FORD, Aníbal. *Navegações: comunicação, cultura e crise*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.
- FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. São Paulo: UNESP, 1997.
- FORTUNE, Dion. *A cabala mística*. São Paulo: Pensamento, 3ª edição, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2ª edição, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *L'histoire de la folie a l'age classique*. Paris: Union Générale D'Éditions, 1974.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 4ª edição, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 23ª edição, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, s/data.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: *EDIÇÃO STANDARD BRASILEIRA DAS OBRAS PSICOLÓGICAS COMPLETAS DE SIGMUND FREUD*; volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 13.

FREUD, Sigmund. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: *EDIÇÃO STANDARD BRASILEIRA DAS OBRAS PSICOLÓGICAS COMPLETAS DE SIGMUND FREUD*; volume XII. Rio de Janeiro: Imago, 1974a, p. 273.

FREUD, Sigmund. O “estranho”. In: *EDIÇÃO STANDARD BRASILEIRA DAS OBRAS PSICOLÓGICAS COMPLETAS DE SIGMUND FREUD*; volume XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1974b, p. 273.

FREUD, Sigmund. O Mal-estar na civilização. In: *EDIÇÃO STANDARD BRASILEIRA DAS OBRAS PSICOLÓGICAS COMPLETAS DE SIGMUND FREUD*; volume XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974c, p. 75.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *EDIÇÃO STANDARD BRASILEIRA DAS OBRAS PSICOLÓGICAS COMPLETAS DE SIGMUND FREUD*; volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974d, p. 85.

FUGULIN, Ana Lúcia. O paradoxo do alto consumo na baixa renda. *O ESTADO DE SÃO PAULO. 4º Prêmio de Mídia Estadão 2001*. São Paulo: O ESTADO DE SÃO PAULO, 2001.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 15ª edição, 1977.

GALBRAITH, John Kenneth. *Uma viagem pelo tempo econômico*. São Paulo: Pioneira, 1994.

- GALL, Norman, NÓBREGA, Maílson, SACHS, Jeffrey. *Nova era da economia mundial*. São Paulo: Editora Pioneira: Instituto Fernand Braudel de Economia Mundial, 1989.
- GANEM, Ângela. Adam Smith e a Explicação do Mercado como Ordem Social: uma abordagem histórico-filosófica. In: *REVISTA DE ECONOMIA CONTEMPORÂNEA*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Economia, volume 4, nº 2, julho/dezembro de 2000, p. 9.
- GARCIA, Luiz (org.). *Manual de redação do jornal O Globo*. São Paulo: Globo, 27ª edição, 2000.
- GAROTINHO, Anthony, SOARES, Luiz Eduardo, et al. *Violência e criminalidade no Estado do Rio de Janeiro: diagnóstico e propostas para uma política democrática de segurança pública*. Rio de Janeiro: Hama Editora, 1998.
- GAY, Peter. *O século de Schnitzler: a formação da cultura da classe média: 1815-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GEORGE, Susan. *O mercado da fome: as verdadeiras razões da fome no mundo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- GEORGE, Susan. *O relatório Lugano*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. *Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GIDDENS, Anthony, BECK, Ulrich, LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

- GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 1968.
- GLASSNER, Barry. *Cultura do medo*. São Paulo: Francis, 2003.
- GOBLOT, Edmond. *Le vocabulaire philosophique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1912.
- GOETHE, Johann W. *Fausto*. Lisboa: Relógio D'Água, 1987.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2ª edição, 1978.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- GRAMSCI, Antonio. *A concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª edição, 1978.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel: a política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.
- GRIMBERG, Carl. *Historia universal*. Santiago de Chile: Editorial Ercilla, 1985.
- GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- GRZYBOWSKI, C., GOMEZ, J. M., GENTILI, P. *Neoliberalismo: alternativas?* Rio de Janeiro: Publicações Novame-rica, 1998.
- GUATTARI, Félix, ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 5ª edição, 1999.

- GUATTARI, Félix, ROLNIK, Suely. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- GUATTARI, Félix, ROLNIK, Suely. *O inconsciente maquínico: ensaios de esquizo-análise*. Campinas: Papirus, 1988.
- HADDOCK LOBO, R. *História econômica geral e do Brasil*. São Paulo: Atlas, 5ª edição, 1977.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2ª edição, 1998.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HALSEY, Margaret. *A pseudo-ética da política norte-americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HEGEL, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 8ª edición, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 4ª edição, 1991.
- HEIMANN, Paula. Certas funções da introjeção e da projeção no início da infância. In: KLEIN, M., HEIMANN, P., et al. *Os progressos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 136.
- HELLERN, Victor, NOTAKER, Henri e GAARDNER, Jostein. *O livro das religiões*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2000.
- HERMAN, Edward, CHOMSKY, Noam. *A manipulação do público: política e poder econômico no uso da mídia*. São Paulo: Editora Futura, 2003.

- HERSCHMANN, Micael. As imagens das galeras funk na imprensa. In: PEREIRA, Carlos Alberto Messeder, RONDELLI, Elizabeth, et al. *Linguagens da violência*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000, p. 163.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOBBSAWN, E., PARAIN, C., et al. *Capitalismo: transição*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974.
- HOGGART, Richard. *The uses of literacy*. Harmondsworth (GB): Penguin, 1959.
- HOUAISS, Antonio. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HUNT, E. K., SHERMAN, Howard J. *História do pensamento econômico*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 1978.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações: e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: BIBLIX, 1998.
- IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª edição, 1997.
- IANNI, Octavio. *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª edição, 1972.
- IBAÑEZ, José C. *Historia antigua y medieval*. Buenos Aires: Editorial Troquel, 4ª edição, 1958.
- IRWIN, William. *Matrix: bem vindo ao deserto do real*. São Paulo: Madras, 2003.
- ISAACS, Susan. A natureza e a função da fantasia. In: KLEIN, M., HEIMANN, P., et al. *Os progressos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 79.

- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2ª edição, 2002.
- JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 2ª edição, 1995.
- JOKOBSKIND, Mário Augusto. *Iugoslávia: laboratório de uma nova ordem mundial*. Rio de Janeiro: Editora Novos Ideais, 1999.
- JOLL, James. *As idéias de Gramsci*. São Paulo: Cultrix, 1979.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1974.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª edição, 1983.
- KANT, Immanuel. *Fundamento da metafísica dos costumes*. Coimbra: Atlântida, 1960.
- KATZ, C. S., DORIA, F. A., LIMA, L. C. *Dicionário básico de comunicação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª edição, 1975.
- KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia*. Bauru: EDUSC, 2001.
- KLEIN, H. Sydney. *Sexualidade e Agressividade na Maturação: novas direções*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.
- KLEIN, Melanie, RIVIÈRE, Joan. *Las emociones básicas del hombre*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960.
- KLEIN, Melanie. Notas sobre alguns mecanismos esquizóides. In: KLEIN, M., HEIMANN, P., et al. *Os progressos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978a, p. 313.

- KLEIN, Melanie. Sobre a identificação. In: KLEIN, M., HEIMANN, P., et al. *Temas de psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978b, p. 7.
- KOTSCHO, Mara Nogueira. *A Cabeça do brasileiro: uma análise das pesquisas de opinião*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- KOWARICK, Lúcio. *Capitalismo e marginalidade na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- KRUGMAN, Paul. *Internacionalismo pop*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- KÜNSCH, Dimas Antônio. *Maus pensamentos: os mistérios do mundo e a reportagem jornalística*. São Paulo: Annablume: SAPESP, 2000.
- KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 3ª edição, 1993.
- KURZ, Robert. O Mais Inebriante dos Vícios. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 28 set. 1997, Cadernos Mais!, p. 3.
- KURZ, Robert. Populismo histórico. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 18 mar. 2001, Caderno Mais!, p. 12.
- LACAN, Jacques. A báscula do desejo. In: LACAN, Jacques. *O seminário: livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 3ª edição, 1986, p. 189.
- LACAN, Jacques. A ordem simbólica. In: LACAN, Jacques. *O seminário: livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 3ª edição, 1986, p. 251.
- LACAN, Jacques. O sujeito e o outro: a alienação. In: LACAN, Jacques. *O seminário: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979, p. 193.

- LACERDA, Carlos. *Depoimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.
- LAGE, Nilson. *Ideologia e técnica da notícia*. Petrópolis: Vozes, 2ª ed., 1982.
- LAGE, Nilson. *Linguagem jornalística*. São Paulo: Ática, 1985.
- LASCH, Christopher. *A rebelião das elites e a traição da democracia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.
- LASCH, Christopher. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo: Brasiliense, 4ª edição, 1987.
- LE BON, GUSTAVE. *Psychologia dos novos tempos*. Rio de Janeiro: Garnier, 1922.
- LÉVI, Éliphas. *Dogma e ritual da alta magia*. São Paulo: Pensamento, 1974.
- LÉVI, Éliphas. *Os paradoxos da sabedoria oculta*. São Paulo: Pensamento, 2ª edição, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Livraria Martins Fontes, s/data.
- LIMA, Luiz Costa (org.). *Teoria da cultura de massa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª edição, 1978.
- LIMA, Oliveira. *História da civilização*. São Paulo: Melhoramentos, 8ª edição, 1950.
- LIMA, William da Silva. *Quatrocentos contra um: uma história do Comando Vermelho*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: ISER, 1991.

- LITTLEJOHN, James. *Estratificação social: uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- LUNDBERG, Ferdinand. *Os ricos e os super-ricos: um estudo sobre o poder do dinheiro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- LYOTARD, Jean-François. *Moralidades pós-modernas*. Campinas: Papyrus, 1996.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MAFFESOLI, Michel. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.
- MAFFESOLI, Michel. *A parte do diabo: resumo da subversão pós-moderna*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- MALAGUTI BATISTA, Vera. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe/escritos políticos*. São Paulo: Abril, 3ª edição, 1983.
- MARCONDES FILHO, Ciro. *Imprensa e capitalismo*. São Paulo: Kairós, 1984.

- MARGUTTI PINTO, P. R., MAGRO, Cristina, FRIZZERA SANTOS, E. P., GUIMARÃES, Livia. *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- MARTIN, Hans-Peter, SCHUMANN, Harald. *A armadilha da globalização: o assalto à democracia e ao bem-estar social*. São Paulo: Globo, 5ª edição, 1999.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2ª edição, 2001.
- MARTINS, Eduardo (org.). *Manual de redação e estilo do O Estado de São Paulo*. São Paulo: O Estado de São Paulo, 1990.
- MARX, Karl, ENGELS, F. *História: coletânea de textos*. Organizador: Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, 2ª edição, 1984.
- MARX, Karl, ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Editora Vitória, 2ª edição, 1961.
- MARX, Karl. *El capital: crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- MATTELART, Armand, MATTELART, Michèle. *História das teorias de comunicação*. São Paulo: Loyola, 5ª edição, 2002.
- MATTELART, Armand. *Comunicação/mundo: história das idéias e das estratégias*. Petrópolis: Vozes, 3ª edição, 1999.
- MAYER, Kurt B. *Classe e sociedade*. Rio de Janeiro: Bloch, 1967.
- MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1969.

- MEDINA, Cremilda. *Notícia, um produto à venda: jornalismo na sociedade urbana e industrial*. São Paulo: summus, 2ª edição, 1988.
- MELO, José Marques de. *Comunicação e classes subalternas*. São Paulo: Cortez, 1980.
- MENA, Fernanda. Brincando com fogo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 mar. 2003, Folhateen, p. 5.
- MENA, Fernanda. Consumo serve para lavar dinheiro. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 mar. 2003, Folhateen, p. 6.
- MENCKEN, H. L., CASTRO, Ruy (org.). *O livro dos insultos de H. L. Mencken*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MICHULIN, A. V. *História da antiguidade*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 2ª edição, 1960.
- MILLER, Henry. *Trópico de câncer*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- MILLS, C. Wright. *A elite do poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- MILLS, C. Wright. *A nova classe média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Criminalidade e violência: relatório dos grupos de trabalho de juristas e cientistas sociais*. Brasília: Ministério da Justiça, 1980.
- MISSE, Michel. Da violência de nossos dias. In: ALVERGA, Alex Polari de, PORTO, André, et al. *Diálogo entre as civilizações*. Rio de Janeiro: Centro de Informação das Nações Unidas, 2002, p. 107.
- MOGGRIDGE, D. E. *As idéias de Keynes*. São Paulo: Cultrix, 1981.

- MOLES, A., MCLUHAN, M., ADORNO, T., et al. *Teoria da cultura de massa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª edição, 1978.
- MONDOLFO, Rodolfo. *O Homem na cultura antiga*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- MONT'ALEGRE, Omer. *Capital e capitalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1972.
- MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/data.
- MOORE, Michael. *Stupid white men: uma nação de idiotas*. São Paulo: Francis, 2ª edição, 2003.
- MORAES, Denis de (org.). *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- MOTTA, Dílson, MISSE, Michel. *Crime: o social pela culatra*. Rio de Janeiro: Editora Achiamé, 1979.
- MOTTA, Luiz Gonzaga. Para uma antropologia da notícia. In: *REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO*. São Paulo: Intercom, vol. XXV, nº 2, julho/dezembro de 2002.
- MOUILLAND, Maurice, PORTO, Sérgio Dayrell (org.). *O jornal: da forma ao sentido*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.
- MUNFORD, Lewis. *A cultura das cidades*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1961.
- NAZÁRIO, Luiz. *Da natureza dos monstros*. São Paulo: edição do autor, 1983.

- NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 3ª edição, 1984.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A genealogia da moral*. Lisboa: Guimarães Editores, 4ª edição, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A origem da tragédia*. Lisboa: Guimarães Editores, 4ª edição, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Hemus, 1977.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Ecce Homo*. Rio de Janeiro: Brasil Editora, 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *O crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Editora Vecchi, 1948.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Para além do bem e do mal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1974.
- ODDO, Giuseppe, PONS, Giovanni. *O Caso Telecom: o mais grave escândalo político-financeiro da Itália contemporânea*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- ORTIZ, Renato. *Cultura e modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ORWELL, George. *1984*. São Paulo: Editora Nacional, 16ª edição, 1983.
- PAIVA, Raquel. *O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- PAIXÃO, Antônio Luiz. Crime, controle social e a cultura oficial da sociologia. In: *SOCIEDADE E ESTADO – Revista Semestral do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília*. Brasília: UNB: Rio de Janeiro: Relume Dumará, número 2, julho/dezembro de 1995, p. 513.

- PALAST, Greg. *A melhor democracia que o dinheiro pode comprar*. São Paulo: Francis, 2004.
- PARRET, Herman. *A estética da comunicação: além da pragmática*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- PELLEGRINO, Hélio. Édipo e a paixão. In: CARDOSO, Sérgio, CHAUI, Marilena, et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- PEREIRA, Carlos Alberto Messeder, RONDELLI, Elizabeth, et al. *Linguagens da violência*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000.
- PFOHL, Stephen. *Images of deviance and social control: a sociological history*. New York: McGraw-Hill Publishing Company, 1985.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 2ª edição, 2000.
- PUIG, Carmen Soriano. *O rosto moderno da pobreza global*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- QUEIRÓS, Maurício Vinhas de. O surto industrial de 1880-1895. In: *DEBATE & CRÍTICA: Revista Quadrimestral de Ciências Sociais*. Nº 6, julho de 1975.
- RABAÇA, C. A., BARBOSA, G. *Dicionário de comunicação*. Rio de Janeiro: Codecri, 1978.
- RAMALHO, José Ricardo. *Mundo do crime: a ordem pelo avesso*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- RAMONET, Ignacio. *A tirania da comunicação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

- REICH, William. *Escuta, Zé Ninguém!* São Paulo: Martins Fontes, 8ª edição, 1977.
- RETAMAR, Roberto Fernandez. *Caliban e outros ensaios*. São Paulo: Editora Busca Vida, 1988.
- REZENDE, Antônio Muniz de. *Crise cultural e subdesenvolvimento brasileiro*. Campinas: Papirus, 1983.
- RIBEIRO COSTA, Carlos Antônio. *Cor e criminalidade: estudo e análise da justiça no Rio de Janeiro (1900-1930)*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.
- RIESMAN, David. *A multidão solitária*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- ROBINSON, Joan. *Filosofia econômica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- RODRIGUES, Nelson. O escrete de loucos. In: RODRIGUES, Nelson. *A pátria em chuteiras: novas crônicas de futebol*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 79.
- RODRIGUES, Nelson. Uma barata seca de 250 milhões. In: RODRIGUES, Nelson. *A pátria em chuteiras: novas crônicas de futebol*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 83.
- RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Presença, 1992.
- RORTY, Richard. Pragmatismo, filosofia analítica e ciência. In: PINTO, Paulo Roberto M., MAGRO, Cristina, et al. *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

- ROUANET, Sergio Paulo. *A razão cativa: as ilusões da consciência de Platão a Freud*. São Paulo: Brasiliense, 2ª edição, 1987.
- RUFIN, Jean-Christophe. *O império e os novos bárbaros*. Rio de Janeiro: BIBLIEX, 1996.
- RUSSEL, Bertrand. *Historia de la filosofia ocidental*. Buenos Aires: Espasa, 1947.
- SADER, Emir, GENTILI, Pablo (org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático*. São Paulo: Paz e Terra, 3ª edição, 1996.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAMPSON, Anthony. *Os credores do mundo*. Rio de Janeiro: Record, s/ data.
- SANTAELLA, Lúcia. *Cultura das mídias*. São Paulo: Experimento, 1996.
- SANTIAGO, Jairo da Costa. *Mídia, tráfico e violência: do comércio à imagem*. Rio de Janeiro: UFRJ/ECO, 2004.
- SANTOS, HÉLIO. Os dois brasis. In: *Revista Carta Capital*. São Paulo: Editora Confiança, Ano IX, Nº 216, 20/11/2002, p. 30.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1967.
- SAUVY, Alfred. *A opinião pública*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 2ª edição, 1966.
- SHELLINGER, Hugo, PORTO, Humberto. *As religiões ontem e hoje*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

- SCHELLINGER, Hugo, PORTO, Humberto. *Crenças, seitas e símbolos religiosos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- SCHILLING, Kurt. *História das idéias sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Dores do mundo*. Rio de Janeiro: Simões Editora, 1958.
- SELIGMANN, Kurt. *The story of magic*. New York: Pantheon Books, 1948.
- SERRA, Antonio A. *O desvio nosso de cada dia: a representação do cotidiano num jornal popular*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1980.
- SFEZ, Lucien. *Crítica da comunicação*. São Paulo: Loyola, 1994.
- SILVA, Luiz Antônio Machado da. Um problema na interpretação da criminalidade urbana violenta. In: *SOCIEDADE E ESTADO – Revista Semestral do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília*. Brasília: UNB: Rio de Janeiro: Relume Dumará, número 2, julho/dezembro de 1995, p. 493.
- SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. Lisboa: Edições Século XX, 1996.
- SMITH, Adam. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. São Paulo: Abril, 2ª edição, 1979.
- SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SOARES, Gláucio Ary. A violência: atos ou processos? Uma ou muitas? In: *SOCIEDADE E ESTADO – Revista Semestral do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília*.

Brasília: UNB: Rio de Janeiro: Relume Dumará, número 2, julho/dezembro de 1995, p. 523.

SOARES, Luiz Eduardo. *Meu casaco de general: quinhentos dias no front da segurança pública do Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOARES, Luiz Eduardo. *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

SODRÉ, Muniz. *A comunicação do grotesco: um ensaio sobre a cultura de massas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 10^a edição, 1985.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SODRÉ, Muniz. *O Brasil simulado e o real: ensaios sobre o cotidiano nacional*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editores, 1991.

SODRÉ, Muniz. *O monopólio da fala: função e linguagem da televisão no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 3^a edição, 1981.

SODRÉ, Muniz. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. Petrópolis: Vozes, 3^a edição, 1999.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SORMAN, Guy. *O estado mínimo*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1988.

SOROS, George. *A crise do capitalismo: as ameaças aos valores democráticos e as soluções para o capitalismo global*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

- SOUZA, Marcelo José Lopes de. O tráfico de drogas no Rio de Janeiro e seus efeitos negativos sobre o desenvolvimento sócio-espacial. In: *CADERNOS IPPUR/UFRJ*, Ano VIII, nº 2/3, Set/Dez. 1994, p. 25.
- SPITZ, René. *O primeiro ano de vida: um estudo psicanalítico do desenvolvimento normal e anômalo das relações objetais*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- STEWART JR, Donald. *O que é liberalismo*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1988.
- SZPACENKOPF, Maria Izabel Oliveira. *O olhar do poder: a montagem branca e a violência no espetáculo telejornal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- THOMAS, Henry. *A história da raça humana*. Rio de Janeiro: Globo, 6ª edição, 1952.
- THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. São Paulo: Cultrix, 1968.
- THUROW, Lester C. *O futuro do capitalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- TOFFLER, Alvin. *O espasmo da economia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada, 1947.

- TOURAINÉ, Alain. *Igualdade e diversidade: o sujeito democrático*. Bauru: EDUSC, 1998.
- UCHÔA, Marco Antonio. *Crack: o caminho das pedras*. São Paulo: Editora Ática, 2ª edição, 1996.
- VATTIMO, Gianni. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Editora: Instituto Italiano di Cultura, 2001.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VEBLEN, Thorstein. *A teoria da classe ociosa*. São Paulo: Abril, 1985.
- VELHO, Gilberto (org.). *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 3ª edição, 1979.
- VELHO, Gilberto (org.). *A utopia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 3ª edição, 1978.
- VELHO, Gilberto (org.). *Mudança, crise e violência: política e cultura no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- VENTURA, Zuenir. *Cidade partida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- VIANNA, Hermano. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- VIEIRA, Geraldinho. *Complexo de Clark Kent: são super-homens os jornalistas?* São Paulo: Summus, 1991.
- VILLAS BÔAS, Glaucia. *Territórios da língua portuguesa: culturas, sociedades, políticas*. Rio de Janeiro: IFCS, 1998.
- VIRILIO, Paul. *A arte do motor*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

- VITAL BRASIL, Circe Navarro. *O jogo e a constituição do sujeito na dialética social*. Rio de Janeiro, 1988.
- VON MISES, Ludwig. *Uma crítica ao intervencionismo*. Rio de Janeiro: Nórdica: Instituto Liberal, 1977.
- WALLRAFF, Günter. *Cabeça de turco: uma viagem nos porões da sociedade alemã*. Rio de Janeiro: Globo, 8ª edição, 1989.
- WALLRAFF, Günter. *Fábrica de mentiras*. Rio de Janeiro: Globo, 2ª edição, 1990.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- WEBER, Max. *Textos seleccionados*. São Paulo: Abril, 2ª edição, 1980.
- WERNECK SODRÉ, Nelson. *Formação histórica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 5ª edição, 1968.
- WERNECK SODRÉ, Nelson. *História da burguesia brasileira*. Petrópolis: Vozes, 4ª edição, 1983.
- WERNECK SODRÉ, Nelson. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- WEST, Morris. *Arlequim*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1988.
- WHYTE JR. William H. *The organization man*. New York: Doubleday Anchor Books, 1956.
- WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix, 6ª edição, 1984.
- WILSON, Peter Lamborn. *Utopias piratas: mouros, hereges e renegados*. São Paulo: Conrad, 2001.

WOLFF, Francis. Nascimento da razão, origem e crise. In: NOVAES, Adauto (org). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 67.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003a.

ZIZEK, Slavoj. Matrix: ou os dois lados da perversão. In: IRWIN, William (org.). *Matrix: bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Madras Editora, 2003b.

ZIZEK, Slavoj. O Novo Eixo da Luta de Classes. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 5 set. 2004, Caderno Mais!, p. 6.

ZWEIG, Stefan. *Brasil, país do futuro*. São Paulo: Editora Delta, 1956.

Textos disponíveis apenas na internet:

ANISTIA INTERNACIONAL. Brasil: Rio de Janeiro 2003: Candelária e Vigário Geral 10 anos depois. Disponível em <http://brasil.indymedia.org/media/2003/262219.pdf>. Acesso em 23 de junho de 2004.

ARGOLO, José Amaral. As Luminárias do Medo (fragmenta). Semiosfera Especial. Revista eletrônica da Escola de Comunicação da UFRJ. Disponível em www.eco.ufrj/semiosfera/especial.2003/. Acessado em 31 de março de 2003.

BORGES, Altamiro. A Reforma Tributária e o Trabalho. Disponível em www.cacofnd.org/artigos/academicos/caco_A%20reforma%20tribut%C3%a1ria%20e%20o%20trabalho.rtf. Acesso em 11 de outubro de 2004.

CAGGIOLA, Osvaldo. O Comércio de Drogas Hoje. Disponível em www.jornalexpress.com.br/noticias/detalhes/php?id_jornal=6378&id_noticia=611. Acesso em 11 de outubro de 2004.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. Capitalism: a very special delirium. Disponível em www.generation-online.org/p/fpdel/euze7.htm. Acesso em 06 de novembro de 2000.

ELHAJJI, Mohammed. Globalização, uma Narrativa Auto-Referente. Disponível em www.eco.ufrj.br/epos/artigos/art_moha.htm. Acessado em 01 de agosto de 2003.

GARISTO, Francisco Carlos. Entrevista concedida à revista Caros Amigos de janeiro de 2000. Disponível em www.tognoli.com/html/mid_gaga.htm. Acesso em 05 de agosto de 2003.

GARISTO, Francisco Carlos. O Comando Delta, FHC, Ciro, Lula e Garotinho: tudo a ver. Disponível em www.fenapef.org.br/html/com_tribuna_exibe.cfm?Id=171. Acesso em 05 de agosto de 2003

MORETZSOHN, Sylvia. Imprensa e Criminologia: o papel do jornalismo nas políticas de exclusão social. Disponível em www.bocc.ubi.pt. Acesso em 07 de janeiro de 2003.

MORETZSOHN, Sylvia. O Caso Tim Lopes: o mito da “Mídia Cidadã”. Disponível em www.bocc.ubi.pt. Acesso em 28 de dezembro de 2002.

NEUBURGER, G. A Diferença entre Judaísmo e Sionismo. Disponível em <http://brasil.indymedia.org/pt/blue/2004/02/274417.shtml>. Acesso em 23 de março de 2004.

NÚCLEO DE PESQUISA EM JUSTIÇA CRIMINAL E SEGURANÇA PÚBLICA. Boletim Mensal de Monitoramento e Análise – junho/2004. Disponível em www.novapolicia.rj.gov.br.

SANTOS, Milton. A Crise da Classe Média. Disponível em www.clippirata.com.br/Opiniao/Opiniao_em_Foco/Foco3/foco3.html. Acesso em 13 de setembro de 2004.

SOUSA, Américo de. A Retórica da Verdade Jornalística. Disponível em www.bocc.upj.pt. Acesso em 26 de setembro de 2002.

SOUZA, Luiz Francisco de. O Baile da Ilha Fiscal – o caso brasileiro. Disponível em www.unafisco.org.br/estudos_tecnicos/estudo_baile_da_ilha.htm. Acesso em 25 de setembro de 2004.

UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME (UNODC). World Drug Report: 2004 World Drug Report includes latests trends, analysis and statistics. Disponível em www.unodc.org/unodc/en/world_drug_report.html. Acessado em 11 de setembro de 2004.

ZALUAR, Alba. Violência, Cultura e Poder. Semiosfera Especial. Revista eletrônica da Escola de Comunicação da UFRJ. Disponível em www.eco.ufrj/semiosfera/especial.2003/. Acessado em 31 de março de 2003.

Jornais citados:

Folha de São Paulo, edição de 29 de outubro de 1997.

O Globo, edição do dia 12 de setembro de 2002.

Folha de São Paulo, edição de 14 de setembro de 2002.

O Dia, edição do dia 15 de setembro de 2002.

O Globo, edição do dia 1º de outubro de 2002.

O Dia, edição de 12 de abril de 2004.

Jornal do Brasil, edição de 26 de setembro de 2004.