

A DIFERENÇA E A DESIGUALDADE: REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE O ESTRANHAMENTO SOCIAL

André Peralta Grillo
Universidade Federal de Juiz de Fora
Doutorando em Ciências Sociais
grillo_andre@hotmail.com

Resumo

O presente trabalho sobre o fenômeno do estranhamento social começa com algumas reflexões teóricas gerais, na tentativa de aplainar o terreno para uma melhor compreensão dos dilemas e conflitos que o mesmo provoca. Parte-se de uma discussão do texto “O Estranho”, no qual Freud busca compreender o que causa a sensação de estranhar algo. Passando para as contribuições de Georg Simmel, são trabalhadas suas reflexões sobre o estrangeiro, a vida urbana, etc. De Pierre Bourdieu, se faz recurso à sua teoria sobre classes sociais e espaço social, em especial a relação entre os espaços físico e social e a questão das lutas por distinção de classe e de hegemonia dentro de um campo. São discutidas também as análises sobre a diferenciação das esferas de valor, o desencantamento do mundo e os determinantes da sensação de pertencimento social em Max Weber, e a teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Algumas características do “estranho” são ilustradas com o romance “O Estrangeiro”, de Albert Camus. A articulação dessas diferentes fontes forma o tronco comum a partir do qual se chega à distinção entre os dois pólos do estranhamento: a invisibilidade e o choque. O primeiro pólo é trabalhado partindo-se da concepção de que a invisibilidade social deriva diretamente do estranhamento de classe (como uma espécie de recurso anestésico), e o segundo privilegia o estranhamento intencional, seja encarado como uma atitude puramente disruptiva e/ou subversiva, seja como uma “luta por reconhecimento” de um determinado estilo de vida ou modo de agir.

Palavras-chave: Estranhamento; Invisibilidade; Desigualdade

INTRODUÇÃO

O que significa ser estranho? Primeiramente, pode ser útil apresentar uma abordagem mais geral do fenômeno. Freud (1987) se interessa por compreender o que causa a sensação de estranhar algo (seja uma coisa, pessoa, situação, etc.). Apesar disso, parece limitar de forma indevida o escopo dessa sensação, definindo como estranho apenas o que causa uma espécie de temor. Dessa forma, o que proporcionaria a sensação do estranhamento seria algo inusitado, inesperado e incomum, mas apenas na medida em que causasse algum temor, que fosse algo assustador.

Apenas ser inusitado e incomum não pode constituir algo como estranho, como nos mostra o autor, pois não estranhemos as situações e ações fantásticas de contos de fadas, por ex. Apesar disso, indo além de Freud, mas seguindo estreitamente sua pista, afirma-se aqui que não é só o que assusta e causa temor que se torna algo estranho. Mas se faz necessário reconstruir seu argumento, além de expor sua explicação psicanalítica para o fenômeno do estranhamento, para tentar complementá-lo.

O mestre de Viena começa com uma análise do vocábulo alemão equivalente (apesar das diferenças de nuance) ao que significa em português “estranho”: *Unheimlich*. Na verdade, parte das definições correntes nos dicionários do termo a princípio oposto, *Heimlich*, do qual o primeiro seria a negativa pela

adição do prefixo “un-”. Assim, tem-se *Heimlich* como o que é familiar, confortável, íntimo, pertencente a casa, que causa “uma sensação de repouso agradável e segurança”, e outras definições similares. A princípio, se definiria *Unheimlich* como exato oposto a essas sensações, e como algo “misterioso, sobrenatural, que desperta horrível temor”. Porém, na própria definição do que é *Heimlich* desliza-se sorrateiramente

para o que seria a princípio seu oposto. *Heimlich* também seria, em um de seus diferentes matizes de significado, aquilo que é familiar, mas que precisa permanecer escondido, ou que foi escondido: “por um lado, significa o que é familiar e agradável e, por outro, o que está oculto e se mantém fora da vista”. Chega mesmo a englobar a noção de algo oculto e perigoso, e também de algo obscuro, *inconsciente*, inacessível ao conhecimento. *Heimlich* se torna, assim, um termo ambivalente, se aproximando por vezes de seu oposto. A definição de Schelling, apresentada por Freud, antecipa em poucas palavras a explicação que o último dará sobre o estranhamento: “*Unheimlich* é o nome de tudo o que deveria ter permanecido ... secreto e oculto, mas veio a luz”.

A partir dessa compreensão do termo, Freud passa a expor, principalmente a partir de exemplos literários, “coisas, pessoas, impressões, eventos e situações que conseguem despertar em nós um *sentimento de estranheza*”(grifos nossos). O principal, aqui, é a diferenciação do estranho do simplesmente fantástico (como nos contos de fadas), e mais ainda, a explicação do estranhamento como fruto de dois fatores, a saber: ou estranhar-se-ia algo por aquilo

trazer a luz um complexo infantil *reprimido*, ou por trazer a tona dúvidas sobre questões já *superadas* pela sociedade. O primeiro fator derivaria, por ex., dos casos em que o complexo de castração é rememorado pela cena de algum órgão amputado. O segundo se apresentaria, principalmente, quando alguma situação parecesse trazer de volta a possibilidade de uma explicação animista para algum fenômeno, uma explicação baseada no que Freud chama de “a crença na onipotência do pensamento”. Como pensar que alguém morreu só porque outro assim o desejou, um tipo de explicação, segundo o autor, infantil, que já teria sido superada em sociedades o mínimo “civilizadas”, mas que estaria ainda lá, no fundo do inconsciente, apenas esperando uma oportunidade para nos colocar novamente em dúvida.

O importante a ressaltar aqui é que esta explicação, e o fenômeno do estranhamento em geral, não se aplicam apenas ao que é assustador. Pode-se legitimamente dizer, dentro mesmo da abordagem de Freud, que o “sentimento de estranheza” é despertado sempre que algo nos deixa desconfortáveis, tensos, com a sensação de que algo está errado, incomodamente fora do lugar, e também

quando algo nos deixa apreensivos, incertos e assustados. Na própria exposição das significações possíveis de Heimlich essas diferentes possibilidades se apresentam, e não apenas o assustador. Alguém “estranho” pode, inclusive, fazer parte do cotidiano de um grupo de pessoas, obrigadas a naturalizar a sua presença, e a manter com ele uma “forma positiva de sociação”, como mostra Georg Simmel.

A abordagem de Simmel (1950) é estritamente sociológica, e não psicológica ou estética como a de Freud. Assim sendo, seu foco está no estranho como um tipo social, como um estrangeiro (seja da nação, da cidade, da raça, etc.), e não em acontecimentos, situações ou coisas estranhas, como em Freud.

O interesse de Simmel está no estranho que permanece no grupo em relação ao qual é estrangeiro, e não no estranho de passagem. Demonstra como este grupo constrói um tipo de relação positiva e específica com ele. A relação com o estranho comporta uma equação peculiar da relação entre proximidade e distância existente em toda relação social. Ao mesmo tempo, literalmente, em que está perto, fisicamente, e eventualmente pelos laços afetivos os mais íntimos, o

estranho também está longe, por não estar “radicalmente comprometido com os ingredientes únicos e tendências peculiares do grupo”, o que acarreta uma postura mais objetiva do estranho em relação ao mesmo. Se a relação entre proximidade e distancia é algo geral, pode-se dizer que com o estranho o elemento da distancia é particularmente acentuado. A partir de Simmel, pode-se dizer que o estranhamento se dá exatamente pela proximidade com alguém tão distante.

Uma contribuição indireta importante de Simmel, que pode complementar sua teoria do estranho, são suas reflexões sobre a metrópole, já que a vida urbana moderna traz novas implicações para o estranhamento social. A vida rural é relativamente estável e previsível. O tempo é mais cíclico; temos a época do plantio, da colheita, das festas, todo mundo se conhece, há poucas pessoas a conhecer, todo mundo sabe da vida de todo mundo. As relações tendem a ser mais pessoais. A vida urbana vai em

sentido oposto, o que se desenvolve plenamente apenas na modernidade. Segundo Simmel(1973), a vida na cidade implica o desenvolvimento de uma relação com o meio que ele chama de “reserva”, ou distanciamento. Em virtude

da multiplicidade de contatos e da variedade e velocidade de mudança das impressões, o indivíduo é sobrecarregado, até o ponto de não poder mais responder emocionalmente de forma adequada aos estímulos que recebe, tornando-se, então, “blasé”. É importante lembrar que não é apenas a multiplicidade dos estímulos, como normalmente é lembrado, que leva ao desenvolvimento de uma atitude blasé, mas também a rapidez da mudança destes estímulos. Com todas as críticas que essa abordagem pode receber, entende-se aqui

que o principal se mantém: a vida urbana requer uma reserva cotidiana em relação a coisas e pessoas; se a cada manifestação de miséria se fosse parar para refletir, se cada pessoa que se visse quisesse-se conhecer, não se sairia do lugar e enlouquer-se-ia. Assim, a reserva e uma tendência a estabelecer relações impessoais (como com o caixa do supermercado, por ex.) são inerentes à vida urbana, na proporção da densidade demográfica e do grau de cosmopolitismo da cidade.

Um fenômeno inseparável e condição para o desenvolvimento desse estilo de vida blasé é a diferenciação e autonomização das esferas de valor (Weber, 1974a). Em contextos pré-modernos, é impossível separar as

diferentes esferas, como a política, a econômica, a cultural, etc. Em uma vila camponesa da idade média, por ex., não ser cristão não apenas implicava recriminação e exclusão dos rituais religiosos. Significava estar excluído de toda a vida social, visto que toda festividade tinha alguma ligação com a religião (mesmo que sua origem fosse obscuramente pagã); quem se relacionasse com um não-cristão, em geral, seria estigmatizado como aquele, o que trazia implicações econômicas, políticas e em todas as esferas da vida. Na modernidade, em geral, não é fonte maior de preocupação a orientação religiosa, política ou outra de um vendedor, por ex. As diferentes esferas da vida tem relativa autonomia, assim como apresentam exigências específicas. Embora um evangélico possa falar mal, até ter raiva de

um vendedor por ele ser espírita, isso não o impede de comprar em sua loja se ele, por ex., tiver preços mais baratos. É claro que se tende a estabelecer uma certa solidariedade entre membros de uma mesma religião, e, podendo escolher, um evangélico provavelmente prefira se relacionar com e comprar de um outro evangélico. Mas, de qualquer forma, isso não é uma necessidade, e a compra em geral vai depender muito mais da lógica própria da esfera econômica (tentar comprar mais com menos).

Para entender melhor esse processo, cabe voltar à problemática da crescente racionalização (ou desencantamento) do mundo e da diferenciação das esferas como desenvolvida por Weber (Weber, 1974a; 1992;1991: 279-418).

Segundo este, a religião, antes da modernidade, dispunha do monopólio da dotação do sentido para a vida, ou melhor, as demais esferas tinham que se adaptar às tensões que pudessem ter com a esfera religiosa. Assim, toda a guerra, por mais que claramente apresentasse motivações materiais ou políticas, sempre era revestida de um sentido religioso, nem que esse fosse atribuir os despojos ou a sucesso na batalha à glória e ao favor de Deus (ou deuses). Mas há uma diferença fundamental entre os tipos de religiosidade. As chamadas religiões de salvação vão apresentar uma ruptura importante em direção ao desencantamento do mundo. As religiões mágicas não estabelecem uma dimensão ética efetiva, pois nelas não temos a divisão entre ser e dever ser; não se tem a construção de uma

dimensão extra mundana em relação à qual este mundo possa ser julgado inferior. Essa religiosidade busca prêmios bem concretos, como a ajuda em batalhas ou a cura de doenças, e sempre se busca barganhar com o favor dos deuses, através de toda espécie de ritual. Se o agrado e a ajuda dos deuses dependem apenas da observação de determinadas prescrições rituais, a religião não é um estímulo efetivo à adoção de uma conduta de vida, pois não é desta que depende o favor das divindades (a não ser indiretamente, na medida em que a performance de rituais possa influenciar essa conduta). As religiões da salvação, ao estabelecer um mundo ideal e transcendente, criam as condições que iram desembocar no mundo desencantado quando esse mundo transcendente perde a força, junto com a perda do monopólio religioso da dotação de sentido. Com efeito, só com o protestantismo decai o papel do ritual na religião. Mas é preciso voltar com mais calma a esse desenvolvimento.

A eficácia mágica têm uma premissa básica e pragmática: algo que deu certo uma vez, pode dar outra, e assim indefinidamente. Não há cálculo, ou lógica, ou justificativa para um ritual de cura surtir efeito. Simplesmente, se

ele deu certo algumas vezes, pode dar outras. Daí, segundo Weber, o caráter estático de sociedades de religiosidade mágica. Seus rituais e preceitos são em verdade muito frágeis, e qualquer mudança se torna mal vista. Aqui não é espaço para se aprofundar essa questão, mas apenas para ressaltar esse caráter mundano e pragmático da magia, além da inerente porosidade que ela acarreta. O mundo é permeado de espíritos, que podem habitar qualquer coisa, e num ritual perante uma árvore assim encantada podemos obter o sucesso na guerra. Os espíritos, benéficos ou malignos, podem estar em qualquer lugar, e, diretamente ou através de mediadores, temos acesso a eles.

A instituição de um mundo transcendente altera fundamentalmente esse panorama. Os espíritos, ou Deus, não mais está entre nós, e só através de sacerdotes podemos interagir efetivamente com Deus. Os rituais ainda são importantes, pois deles ainda depende a graça de Deus. Mas esta também depende da observação de princípios de conduta apregoados pelos sacerdotes. Não basta comparecer a missa e dizer amém. É preciso se confessar e se arrepender pelos seus pecados. É claro que, na prática, acaba se confiando mais nos rituais, como o

batismo, as orações (dos fiéis e dos sacerdotes), para se obter a salvação. A própria confissão não passa de um ritual. Mas com o protestantismo isso

Lutero teve uma veia mística muito acentuada, o que o impedia de dar o passo final no processo de crescente abstração da religião, passo dado por Calvino. Com este, não apenas temos um mundo transcendente, superior, mas a comunicação com este mundo se torna impossível, em virtude de sua doutrina da predestinação. Segundo esta, como é amplamente conhecido, o crente não têm nenhum acesso ou poder de influência sobre os desígnios de Deus. Nenhum ritual, preceito, ou mesmo conduta virtuosa garantem a salvação. Os eleitos já foram eleitos. Mas como conviver com a angústia existencial que essa concepção acarreta? Os eleitos, embora não possam teoricamente ter certeza de sua salvação, estão na terra para a glória de Deus. Ora, se um crente têm sucesso em alguma empreitada, esse sucesso contribui para exaltar a glória de Deus. Assim, o sucesso mundano passa a ser um sinal da glória de Deus, e o crente julga que, sendo virtuoso, e sua vida sendo abençoada, seu sucesso só pode significar o favor de Deus, que só pode se manifestar em um de seus eleitos. Assim, mesmo o mundo da “criatura” sendo mau e decaído, ele pode ser transformado para a glória de Deus, e essa ética de transformação do mundo, com sua promessa de salvação, estimula uma ascetismo intra mundano, ou seja, uma conduta de vida metódica e sistemática nas atividades do mundo, decorrente do fato de que o sucesso nesse mundo é agora buscado com toda a força de uma luta pela certeza da salvação. A conduta é metódica e sistemática, já que as atividades cotidianas devem ser melhor desempenhadas, pois agora nelas reside a certeza da salvação. Assim, a salvação, e o alívio (psicológico) ante as dificuldades da vida, não podem mais ser buscados1 (a princípio) através de nenhum meio mágico ou ritual. Isso abre caminho para que a religião perca o monopólio do sentido, ou que as várias esferas possam seguir leis próprias, independentemente de princípios religiosos (Weber, 1974a; 1992;1991: 279-418).

De fato, todas as religiões proféticas e redentoras tem que lidar com uma tensão intensa com as ordens do mundo, e “essa tensão tem sido

maior quanto mais a religião se tenha sublimado ao ritualismo”. Essas tensões passam a se mostrar claramente com o avanço da “racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valor, (...) pressionando no sentido de tornar conscientes a *autonomia interior e lícita* das esferas individuais” (Idem, 1974a).

Quando uma profecia de salvação cria comunidades religiosas, a primeira tensão criada é com o clã natural, que teme ser desvalorizado pela profecia. E frequentemente é. Os discípulos de Jesus deveriam poder ser hostis aos membros da casa, por ex., e isso se dá quanto mais a crença se basear numa convicção absoluta. Fazendo um pequeno parentese, podemos introduzir aqui a distinção entre ética da “convicção” e ética da “responsabilidade” a partir desse último exemplo. O comportamento pautado por uma convicção (no sentido de Weber) pode ser uma ação irracional, ou sentimental, mas comumente é uma típica ação racional com relação a valores. O valor, aqui, é a fé cristã, e agir com convicção significa subordinar qualquer outro valor ou consideração ao que é prescrito pela doutrina cristã, e na

proporção em que a crença e a subordinação ao valor for absoluta. Assim, qualquer atitude que contradiga os princípios cristãos, mesmo que venha de um parente ou pessoa próxima, deve ser recriminada, mesmo que isso prejudique essa pessoa, e sem qualquer consideração por qualquer tipo de justificação, pois o observância da doutrina é um princípio absoluto.

Mesmo que signifique a morte de uma população inteira, a convicção na observação irrestrita do valor permanece inabalável no tipo puro de ação pautada na ética da convicção; que, ademais, também pode servir para grandes realizações, mas sempre de forma irresponsável em relação às conseqüências da ação (Weber, 1974b). É interessante como essa descrição lembra a análise de Simmel sobre o comportamento da massa, o qual se abordará com mais calma adiante. Aqui, cabe lembrar apenas o caráter irresponsável da massa e, articulando com Weber, como o fato de estar em uma massa (especialmente fisicamente²) gera uma “inebriação” que leva a uma defesa ferrenha e/ou luta violenta em nome de uma idéia, e que pode até fazer com que indivíduos não tão afeitos a essa idéia sejam como que

“tomados pela convicção”, em função dessa ebriedade provocada pelo estar em uma massa. De qualquer forma, em geral, a massa sempre segue o caminho mais simples e age sempre por convicção, ou seja, de forma irresponsável em relação as consequências de sua ação e dos meios a serem empregados, além de ser sempre movida pelo sentimento. Um músico conquista uma platéia não pela complexidade matemática de sua música, outrossim (mesmo quando essa complexidade esteja presente) por “tocar na alma”, no sentimento dos ouvintes. Da mesma forma um orador conquista, em geral, uma assembléia, mais pelas suas habilidades retóricas do que pela qualidade de sua argumentação; ou, de qualquer modo, o valor da argumentação em geral de desvanece quando não apresentado de forma “envolvente” (Simmel, 2006: p. 39-82). Como já fica claro pelo que foi dito, a ética da responsabilidade é exatamente o contrário da ética da convicção, ou seja, as consequências prováveis (mesmo as indesejadas) de um determinado curso de ação para a consecução de um fim são racionalmente levadas em conta, e é avaliado o peso dessas consequências

para se decidir pela viabilidade ou não de uma ação. Por ex., a provável morte de uma parcela considerável da população é um bom motivo para se evitar uma guerra expansionista; mas se dessa expansão depende a alimentação dessa população, e não houver outro meio factível, o sacrifício de alguns passa a ser justificado, não em função de uma convicção, mas pelo puro cálculo responsável do “menor dos males” (lembrando sempre que estamos tratando de tipos puros; dificilmente um estadista (ou qualquer um) vai ter uma frieza total e uma racionalidade perfeita na tomada de uma decisão vital, embora um grau considerável de frieza e cálculo seja necessário para seu sucesso).

Voltando à relação da religião com as demais esferas de valor, temos que, apesar da mencionada tendência da comunidade religiosa de entrar em conflito com o clã natural e, pode-se dizer em última instância, com qualquer laço pessoal ou local de fidelidade, as religiões em geral acabam regulamentando os laços mundanos. O mesmo se dando na esfera política. Mesmo podendo divergir e entrar ocasionalmente em conflito violento com essa esfera, a religião, na prática, normalmente é um importante meio de

legitimação da dominação política e do status quo como um todo. Na China a legitimação é completa, dada à racionalidade de “acomodação ao mundo” própria de sua religião de salvação; é também preponderante na Índia, com sua racionalidade de “fuga do mundo”, que deixa inquestionadas as ordens mundanas; na outra grande religião mundial (além do islamismo e do judaísmo), o cristianismo, sua racionalidade de “dominação do mundo” abre uma perspectiva para o desenvolvimento histórico que vai culminar nas grandes revoluções, apesar de, principalmente antes da Reforma, a Igreja cristã ter sido sempre grande fonte de legitimação (quando não era o próprio) poder político. Já na esfera econômica, até a Reforma, a tensão sempre foi acentuada, ficando clara na condenação a usura, que trazia enormes entraves ao desenvolvimento econômico (Weber, 1974a; 1991: p. 279-418). Mas, como visto, a racionalização quebra o monopólio religioso da dotação de sentido, permitindo que a autonomia e a lógica própria das diferentes esferas se libertem das amarras que a religião lhes impunha.

Num mundo em que o bom desempenho em uma esfera depende apenas da adaptação à lógica própria dessa esfera (Souza, 2006), em que seu sucesso econômico depende, a princípio, apenas da observação dos princípios requeridos pelo mercado, estabelecer uma relação econômica, ou conviver em um ambiente qualquer (como na esfera pública, em manifestações culturais), com alguém de crença religiosa, por ex., antagônica a sua, se torna (em princípio) menos problemático. Claro que isso não pacifica as relações, e nem acaba com a influência de uma esfera sobre a outra. Em relação ao segundo ponto, temos o exemplo claro da tentativa de proibição no Brasil das pesquisas com células tronco: a esfera religiosa, por princípios religiosos, tenta sancionar a esfera científica. Mas isso não contradiz a idéia. Para começar, essa não parece uma postura que possa vingar a longo prazo, e a tendência mundial parece ir em sentido contrário. Além disso, os religiosos, se buscam algum êxito, têm que argumentar cientificamente. Quanto ao primeiro ponto, os conflitos parecem ter se “especializado”, o que só confirma o ponto. Podem existir sangrentos embates religiosos. Um

fanático pode espancar alguém de outra fé; mas será menos provável que espanque alguém de outra orientação política, a menos que também seja um fanático político.

Como dito anteriormente, toda relação humana envolve algum grau de proximidade e distância, mas com o estranho a relação entre ambas é particularmente acentuada. Simmel não se interessa pelo que poderíamos chamar de “turista”, ou seja, o estranho que “chega hoje e parte amanhã”, mas no estranho que “chega hoje e fica amanhã”. Aquele que, por não participar originalmente do grupo ou meio no qual agora habita, introduz novas características no mesmo e, apesar de fazer efetivamente parte dele (sendo a relação com o estranho uma “forma positiva de sociação”), suas ligações com o mesmo não são, digamos, “orgânicas”, como os laços de parentesco ou etnia (Simmel, 1950). É possível afirmar, integrando aqui a teoria de Weber, que o estranho, por mais adaptado, e por mais que possa, de fato, ter relações as mais íntimas e próximas, ainda será em grande parte distante, mesmo de quem lhe é mais íntimo, visto que não possui o que Weber chama de “consciência de

comunidade”. Apesar de chamá-la de “consciência”, parece empregar o termo mais no sentido de sentimento ou sensação de pertencimento. É esse sentimento, segundo Weber, que “fomenta a imitação” dos costumes e hábitos entre os membros de um mesmo grupo, comunidade, etnia, e mesmo raça (cuja construção como ente biológico é apenas uma reconstrução posterior a um já existente elo decorrente dessa “consciência de comunidade”) (Weber, 1991: p. 267-277). Esse ponto será retomado mais tarde.

Simmel identifica, historicamente, o surgimento desse estranho ou estrangeiro integrado com a figura do comerciante. Essa era a única atividade que um estrangeiro poderia exercer em uma dada comunidade relativamente fechada em que viesse parar, estando as ocupações nativas não acessíveis ou dependentes, para seu exercício, de laços pessoais ou de parentesco com os autóctones do local. Sempre que houvesse interesse por produtos não produzidos no local, abria-se a oportunidade para o estrangeiro, que poderia vir a residir nesse lugar, indo periodicamente buscar os suprimentos do exterior (Simmel, 1950). Ademais, alguém pode ser

estrangeiro, ou estranho, não só por questões geográficas, outrossim muito frequentemente por questões de pertencimento étnico e/ou religioso. É evidente, vale lembrar, que esse tipo reflete a experiência do próprio Simmel, como já foi afirmado alhures (Conh, 1979; Bauman, 1999), que nunca conseguiu se integrar plenamente no meio acadêmico alemão, em virtude de sua ascendência judia. E não a toa os judeus são o grande exemplo apontado nessa reconstrução “genética” do estrangeiro por Simmel.

Uma característica importante do estranho, como afirma Simmel, é a sua objetividade. Não por acaso é comum as pessoas fazerem confissões íntimas, que não fariam a seus entes mais próximos, a alguém estranho (Simmel, 1950). Este dificilmente terá algum interesse ou envolvimento pessoal na questão, o que explica a prática de se buscar alguém de fora da comunidade para arbitrar certa questões (e a criação de cargos como o “juiz de fora”), como descrito por Weber (Weber, 1991: p. 267-277). Pela sua característica de, apesar de próximo, fisicamente e mesmo por relacionamentos e relações econômicas ou até (eventualmente) políticas, estar

também distante, e por não estar, de qualquer forma, envolvido por laços tão firmes em qualquer questão que seja, o estranho não pode deixar de ser mais imparcial do que quem está mais ligado afetivamente aos problemas, hábitos, e divergências particulares de uma comunidade. De fato, pode-se partir daqui na busca de uma ampliação do tipo simmeliano, integrando outro tema desenvolvido pelo próprio Simmel, o tema da relação entre o indivíduo e a massa.

Já na descrição do estranho, Simmel dá o mote para o que pretende-se elaborar aqui. Segundo o autor, com alguém estranho, ou estrangeiro, em virtude da distância em relação a ele, só podemos tratar de assuntos ou temas mais gerais, no limite apenas os que afetariam toda a humanidade, como comentários banais sobre o tempo (Simmel, 1950). Pois bem, quando alguém está em uma massa, da mesma forma seu elo com ela só pode se basear no que há de mais básico e “primitivo”, pois apenas isso é compartilhado por todos. Como já foi mencionado, é pelo sentimento que a massa se une, pelo que há de mais antigo e enraizado, por que isso é o que todos compartilham. O comportamento da massa não agrega

todas as qualidades de seus membros, ou resulta de uma média desses, mas tende a se nivelar pelo que há de mais primitivo, pois é só isso que todos possuem. Instintos básicos, habilidades e comportamentos há muito enraizados na tradição, conhecimentos práticos pouco especializados são amplamente (quando não totalmente) disseminados, o mesmo não se dando com conhecimentos mais especializado, “refinados” e, em geral, mais recentemente adquiridos. O que há de mais complexo no desenvolvimento do ser humano, assim, seja por ser mais recente, seja por exigir certo grau de especialização e conhecimento prévio, é acessível a poucos, e, quando alguém de ampla erudição, por ex., integra uma massa, o que ele possui de singular se perde em favor daquilo que ele compartilha com os demais. Mesmo essa tendência não sendo absoluta, já que as pessoas mais virtuosas, segundo Simmel, tem uma resistência maior ou menor a esse rebaixamento, essa tendência é dominante e freqüente, até porque, como diz o autor, quem está em cima pode subir, mas quem está em baixo não pode ascender (Simmel, 2006).

Mas no que isso tudo ajuda a compreender a especificidade do estranho na modernidade? Cabe aqui voltar um pouco ao blasé. Para Simmel, as exigências que a necessidade de uma postura blasé impõe ao estilo de vida urbano fazem com que as impressões cotidianas tendam a ser assimiladas não pelo sentimento, ou seja, pelas camadas mais inferiores e enraizadas do ser humano, mas pelas camadas mais superficiais e elevadas do intelecto, já que esse possui mais plasticidade e é capaz de lidar com a multiplicidade de estímulos da vida urbana. Daí, segundo o autor, a tendência a intelectualização da vida urbana, e a já mencionada postura reservada e distanciada que a vida na cidade moderna exige (Simmel, 1973). Isso não impede que grandes e violentos arroubos sentimentais venham a tona quando o indivíduo “íntegra” uma massa, quando, por ex., assiste a uma partida de futebol em um estádio, ou mesmo com um grupo qualquer de pessoas pela televisão, pela dinâmica que a participação em uma massa acarreta ao indivíduo, como já visto. Mas, no cotidiano, o indivíduo não integra nenhuma massa, mesmo que esteja rodeado de uma infinidade de pessoas. E, mais que isso, pode não ter,

ou ter de forma muito tênue e parcial, uma “consciência de comunidade”. Mas isso, de fato, é exceção, mesmo para quem se sente estranho, e o importante aqui é que a consciência de comunidade tende, na modernidade, a se tornar de certa forma plural, abrangendo um espectro que vai desde uma sensação de pertença bem específica e restrita a pequenos grupos até a sensação de comunidade nacional e talvez mundial, passando pela pertença a uma classe (que é muitas vezes mais forte do que a pertença nacional ou até local); a força do sentimento de comunidade é preponderante na determinação do comportamento, e varia conforme os diferentes grupos com os quais se sente em comunidade (não necessariamente em função do tamanho destes). Com efeito, a consciência de comunidade traz consigo, embora em geral de forma menos acentuada, algumas características do comportamento da massa, principalmente quando a comunidade se encontra espacialmente junta; ela é como uma massa um tanto diluída. A tendência a imitação mencionada, em função da consciência de comunidade, serve para regular e homogenizar, ao menos até certo ponto, os costumes e comportamentos de quem

se identifica com a comunidade; e não só o impulso de imitar os semelhantes, mas também as sanções, implícitas ou explícitas, conscientes ou não, que esses se aplicam constantemente são fundamentais. Aqui, uma outra conceituação de Weber se torna importante: sua definição de “costume”, “convenção” e “direito” (Weber, 1991: p. 15-22; p. 209-227).

O costume é um “uso” (curso da ação regularmente observável) que se mantém por “hábito inveterado”, por comodidade, e cuja ofensa não é passível de repreensão, embora possa causar inconvenientes e incômodos (ou seja, ser uma prática estranha, mas que não chega a ocasionar uma repreensão direta e explícita). Por ex., um modo peculiar de cozinhar. Já a convenção se baseia em um uso mais enraizado, cuja violação é passível de repreensão e sanção explícita e mais ou menos acintosa (da perspectiva do presente artigo, talvez diferentemente de Weber, o estranhamento ocasionado pelo desvio do costume também é uma forma de sanção, embora mais leve do que na convenção³). Mas a sanção aqui ainda é difusa, e nisso a convenção difere do direito que, para além do que determina uma convenção, se caracteriza por

possuir um corpo específico de agentes encarregados de vigiar a observação da norma e de punir quem dela se desviar (Idem).

Weber, de fato, relaciona o estranhamento entre membros de diferentes etnias, raças, etc., não só a uma incompreensão do “costume diferente em seu sentido subjetivo”, mas também às divergências em relação aos modos de agir, ao estilo de se vestir, de falar, andar, cumprimentar, cozinhar, etc., ou seja, aos hábitos cotidianos discrepantes. E, no estranhamento intra-grupo, à fuga dos usos, costumes e convenções tidos como normais pelo grupo (idem). Aqui fica clara uma possível aproximação com Bourdieu, que afirma que as diferentes classes (que constituem um estilo de vida específico, mais do que uma condição econômica) se diferenciam, se aproximam e afastam no cotidiano pela identificação inconsciente de seus semelhantes e de seus estranhos através dos hábitos, escolhas e costumes cotidianos dos mesmos (Bourdieu, 2001a: p. 157-252). Mas há uma questão aqui que talvez vá além da condição de classe, ou o estranhamento em função da distância de classe, apesar de sua importância para a compreensão

das interações cotidianas. Se trata do problema gerado pela situação em que ocorre uma sensação geral de não-pertencimento e estranhamento do mundo que apenas as condições modernas possibilitam, ao menos como algo assimilável. Assim, apesar de outras sociedades possuírem párias, estranhos em geral, esses dificilmente podiam ser integrados na dinâmica produtiva cotidiana. De fato, típicos estranhos em sociedades pré-modernas, principalmente nas de religiosidade mágica, muitas vezes se tornavam grandes figuras, pelo carisma que seu comportamento diferente acarretava. Como mostra Simmel, todo o desenvolvimento histórico se dá pela dinâmica entre o semelhante e o diferente (Simmel, 2006: p. 39-58). Ao mesmo tempo que é agradável a sensação de familiaridade, o diferente, o novo, exerce um grande fascínio. Mas, na modernidade, apesar da apreçoada valorização da diferença e do excepcional, de fato a diferença e a novidade são muito mais integradas. Ao se tornarem pré-requisitos da reprodução do modo de produção, já que a acumulação de capital requer sempre novos produtos para que o consumo possa ser aumentado ou ao

menos seja contínuo, o diferente perde seu caráter excepcional e passa a ser apenas o conteúdo da mercadoria ou do comportamento. Usando o método central de Simmel da diferenciação entre forma e conteúdo (Idem: p. 7-38; p. 59-82), podemos dizer que o comportamento estranho só é aceitável e assimilável quando consiste apenas no conteúdo da ação, e não em sua forma. Como exemplo temos as chamadas tribos urbanas, que se afirmam como estranhas ao mainstream da indústria cultural (principalmente no gosto musical e no vestuário), mas que são plenamente integrados ao mercado cultural como um todo, formando um nicho de consumidores (quicá deveras lucrativo) específico ao qual a lógica do mercado se apropria facilmente, pois seu modo de agir se adapta a essa lógica; são consumidores como quaisquer outros, apenas suas demandas são mais específicas, o que pode, ademais, ser ainda mais lucrativo (até por que suas demandas se tornam, de fato, mais previsíveis).

Por todas essas características, vê-se como o estranho pode ser considerado a princípio menos incômodo, ao menos quando sua diferença está no conteúdo, e não na

forma de seu comportamento. Nesse último caso, a sociedade moderna tende a ser mais autoritária do que qualquer outra.

Em seguida será apresentada uma ilustração desse ponto, e de algumas características gerais do estranho, através de um personagem bastante verossímil: Meursault, o protagonista do romance “O Estrangeiro”, de Albert Camus. O apelo a um personagem de “ficção” não abala em nada a cientificidade da ilustração, na medida em que o que se pretende demonstrar é como um novo tipo humano se torna possível na modernidade, ao mesmo tempo em que é inaceitável. É inegável que uma vida como a de Meursault é perfeitamente factível, ao mesmo tempo em que a extrapolação da estranheza de seu comportamento do conteúdo para a forma de agir leva a sua morte.

UM ESTRANHO CONDENADO A MORTE

Meursault começa seu relato com um parágrafo célebre, e não a toa, pois é bastante significativo:

Hoje, minha mãe morreu.
Ou talvez ontem, não sei

bem. Recebi um telegrama do asilo: 'Sua mãe falecida. Enterro amanhã. Sentidos pêsames.' Isso não quer dizer nada. Talvez tenha sido ontem.

Essa trecho é significativo não apenas por já revelar muito da “personalidade” do protagonista, mas por marcar o momento em que o estranhamento causado por essa “personalidade” idiossincrática passa a um nível intolerável. De fato, a partir desse momento, sua condenação começa.

As duas partes do romance se entrelaçam, terminando a primeira com o crime pelo qual o protagonista é “oficialmente julgado”, e consistindo a segunda em todas as etapas de seu processo, que remontam todos os acontecimentos da primeira parte, a partir exatamente da morte da mãe. As atitudes de Meursault após essa morte farão com que seja considerado indiferente em relação a mãe, displicente por tê-la “abandonado” em um asilo (mesmo sendo a vida dela lá melhor), “desumano” por te-se divertido e começado um romance no dia seguinte ao enterro, além de frio por não se mostrar emocionado no velório.

As sanções, no momento desses acontecimentos, já são sentidas de

forma mais leve (em relação a proporção que tomarão depois). Quando diz não querer que seja desparafusado o caixão da mãe, o funcionário se cala e Meursault fica embaraçado, “porque sentia que não devia ter dito isso”. Sente que os demais no velório, internos do asilo, todos sentados a sua frente, estavam ali para julgá-lo. Outras atitudes durante velório e enterro, aparentemente inocentes, serão retomadas no processo, tais como aceitar um copo de leite, fumar um cigarro...Mas o que mais pesará em sua futura condenação, em relação a essa parte da história, é não ter chorado a morte da mãe. Não tinha mais contato com ela, a colocara no asilo por não terem mais nada a dizer um para o outro. Entretanto, durante sua narrativa, demonstra admiração pela mãe, e inclusive pode-se perceber o quanto essa influenciara seu jeito de ser, ao relembrar frases como “a tudo se acostuma”.

Após o enterro, é fim de semana e Meursault, cansado das muitas horas velando e caminhando no sol escaldante, vai a praia. Lá encontra uma ex-colega de trabalho, por quem tinha uma “queda”: Maria Cardona. Se divertem na água, sob o céu azul e

dourado, e ele a convida para assistir um filme, sugerindo ela uma comédia de Fernandel. Essa duas ações, ir a praia e assistir uma comédia no dia seguinte ao enterro da mãe, terão grande peso no processo, além do fato de ter começado um romance com Maria nesse fim de semana. Após combinarem o cinema, Maria percebe a gravata preta de Meursault e lhe pergunta se este está de luto. Diz que a mão havia morrido ontem, levando Maria a esboçar um movimento de recuo, mas sem fazer observação. Meursault pensa em lhe dizer que a culpa não era dele, mas percebe que isso nada queria dizer. “De qualquer modo, *fica-se sempre com um ar um pouco culpado*.” No dia seguinte, demonstra sua objetividade (grande marca do estranho, apresentada no decorrer de todo o romance) e poder de observação ao contemplar da varanda o movimento do fim de tarde em seu bairro, com as pessoas indo e voltando da missa, do cinema...chega inclusive a identificar o tipo de filme que um grupo de jovens havia assistido pela sua postura na volta do programa.

Na semana que se segue, tudo parece estar no lugar. Entretanto, algo irá acontecer que será fundamental ao desenrolar de sua sina. Meursault começará a estreitar seus laços com seu vizinho de andar Raimundo, pessoa de “moralidade suspeita”. Tem fama de cafetão, apesar de se identificar como “lojista”. Enquanto os outros o evitam, para Meursault sua fama era indiferente. “(...) sou dos poucos que o escutam. Acho que diz coisas muito interessantes. Aliás, não tenho nenhum motivo para não lhe falar!” Percebe-se como Meursault não participa do “sentimento coletivo” de condenação moral ao estilo de vida no mínimo suspeito do vizinho. Ao ser convidado a ir a sua casa comer um chouriço, Meursault aceita, pois isso lhe pouparia o trabalho de fazer o jantar. Mal sabia ele que nesse jantar ele aceitaria fazer um favor que foi determinante na trilha de sua condenação. “(...) perguntou-me se eu queria ser amigo dele. Repliquei que *tanto me fazia*: ele ficou com um ar contente.” Então Raimundo lhe diz que achava ter sido enganado por sua amante, e que queria dar uma lição nela. Pensara em mandar uma carta para ela, fingindo querer reconciliação. Quando ela viesse a sua casa, se divertiria com ela e depois lhe daria uma surra. Pela fala de Raimundo, parecia a Meursault que a amante o tinha enganado, e “(...) compreendia que ele a quisesse castigá-

la. “ Aceita então escrever a carta, aplicando-se “o mais possível para contentar Raimundo, pois não tinha razão para não o contentar”. Seu empenho na carta não advém de qualquer motivação positiva, como um sentimento de dever para com um novo amigo com quem se simpatiza, mas simplesmente pela ausência de motivos para contrariar Raimundo. Este então declara: “Agora, ficas meu amigo.” Para Meursault está bem, pois era-lhe “indiferente ser ou não amigo dele, e como isso parecia lhe dar gosto...”

No fim de semana seguinte, volta com Maria a praia, e esta, desta vez, passa a manhã de domingo com ele. Exatamente o dia em que o plano de Raimundo será levado a cabo. Logo antes da discussão rebentar no vizinho, Meursault conta a Maria sobre seu outro vizinho esquisito que vivia brigando com o cachorro, fazendo ela rir, o que o fez desejá-la intensamente. Neste momento ela lhe perguntou se a amava. “Respondi-lhe que não queria dizer nada, mas que me parecia que não.” Ela fica triste, mas logo volta a rir na preparação do almoço. O alvoroço no vizinho então começa.

Imprecações, murros, gritos são ouvidos, e a surra não para. “Maria

disse-me que era terrível e eu não respondi. Pedeu-me que fosse chamar um polícia, mas respondi-lhe que não gostava de polícias.” Mas outro vizinho o faz, e a situação é apaziguada. Acabam então de preparar o almoço, mas Meursault come quase tudo. Maria diz estar sem fome.

Durante a semana, o chefe de Meursault o chama para contar, cheio de empolgação, que pretende montar um escritório em Paris (o romance se passa em Argel, capital da Argélia, na época sob domínio francês), e gostaria que ele trabalhasse lá. O protagonista não se mostra muito animado, para decepção do chefe. “(...) no fundo me era indiferente.” O chefe lhe diz que a falta de ambição é desastrosa para os negócios. “Teria preferido não o descontentar, mas não via razão nenhuma para modificar minha vida.” Tinha alimentado ambições desse gênero quando estudante, mas, quando abandonou os estudos, teria compreendido “muito depressa que essas coisas não tinham verdadeira importância”.

Maria vai buscá-lo a noite no trabalho, e lhe pergunta se quer se casar com ela. “Respondi que tanto me fazia, mas que se ela de fato queria se casar,

estava bem.” Ao ser indagado se a amava, responde que “isso nada queria dizer, mas que talvez não a amasse. (...) isso não tinha importância (...), se ela quisesse, nos podíamos casar”. Maria diz que casamento é coisa séria, mas Meursault lhe diz simplesmente que não é. Ela lhe pergunta se aceitaria a mesma proposta de outra pessoa com quem estivesse envolvido de maneira semelhante, e ele responde que possivelmente. Ela pergunta a si mesma se gostaria dele, mas o que ele poderia saber sobre isso. Então, “depois de uns instantes de silêncio, murmurou que eu era uma *pessoa estranha*, que gostava de mim decerto por isso mesmo, mas que um dia, pelos mesmos motivos, era capaz de passar aos sentimentos contrários”.

No fim de semana seguinte, Raimundo convida Meursault para ir à casa de praia de um amigo. Depois de aproveitar bem a manhã na praia com Maria, vai caminhar depois do almoço com Raimundo e seu amigo. Acabam encontrando dois árabes, sendo que um deles era o irmão da mulher que Raimundo espancara. Acabam brigando, mas os árabes fogem. Raimundo tenciona voltar atrás deles armado, sendo dissuadido por Meursault, que fica com a arma. Sem vontade de voltar para casa e ter que explicar a situação para Maria, continua caminhando pela praia, apesar do sol escaldante e do calor agora insuportável. Acaba encontrando uma sombra com uma fonte, mas lá estava o árabe irmão da mulher espancada. Esse parece ignorá-lo, mas, quando Meursault se aproximava (não aguentava o calor), levantasse e lhe ameaça com uma navalha, mas de longe. Então Meursault mostra a arma, o que não inibe o árabe. Não consegue mais pensar direito, sob aquele sol que pesava opressivo, e acaba disparando. O árabe cai, e Meursault descarrega nele mais quatro tiros.

“Compreendi que destruíra o equilíbrio do dia, o silêncio excepcional de uma praia onde havia sido feliz.” A primeira coisa que lhe vem a cabeça após disparar é ter estragado o dia, e não as consequências do ato. Não que não as sentisse. Mas suas impressões são tão fortes que o levam a lamentar pelo equilíbrio de um dia em que fora feliz, antes de poder pensar em sua desgraça.

Todas essas situações, e algumas outras de sua vida pessoal, serão retomadas no processo de julgamento

do crime. Suas supostas “provas de insensibilidade” serão muito mais exploradas do que o próprio ato e circunstâncias do delito.

todos estes passageiros anônimos espiavam o recém-chegado para observar o que tinha de ridículo”. Sabia que procuravam não o ridículo, mas o crime. “Porém, a diferença entre as duas coisas não se me afigurava muito grande”. Todos os acontecimento que denotam insensibilidade do réu são retomados, e mesmos as testemunham que querem ajudá-lo, como Maria, acabam sempre deixando uma má impressão dele. Quando diz que não sabia a idade da mãe, um grande e tenso silêncio se instala e, pela primeira vez em muitos anos, Meursault tem “um vontade estúpida de chorar, porque senti até que ponto toda esta gente me detestava”.

Ao ser exposto a essas supostas “provas de insensibilidade”, Meursault tenta explicar ao juiz de instrução que sua “natureza era feita de tal modo que as minhas necessidades físicas perturbavam frequentemente os meus sentimentos”. “(...) desejava a simpatia dele [do juiz de instrução], não para ser melhor defendido, mas, se assim posso me exprimir, naturalmente. Percebia sobretudo que o punha pouco à vontade.” Ao ser perguntado sobre o que achava de lhe “pintarem como tendo um caráter taciturno e fechado”, responde que “como nunca tenho quase nada a dizer, prefiro calar-me.” Ao ser perguntado se tinha arrependimento do ato, responde que “mais do que verdadeiro arrependimento, experimentava um certo aborrecimento.” Pensa em explicar, mas acaba desistindo de se dar ao trabalho, “que nunca se arrependera verdadeiramente de nada. Estava sempre dominado pelo que ia acontecer, por hoje ou por amanhã.”

No julgamento, tem a impressão de que estava “no banco de um bonde e

O promotor o classifica como um “monstro moral”. “Declarou que eu nada tinha a fazer numa sociedade cujas regras mais essenciais desconhecia e que eu não podia apelar para o coração dos homens, cujas reações elementares ignorava”. Ao prestar depoimento, responde a indagação do porque de seu crime: “respondi rapidamente, misturando um pouco as palavras e consciente do ridículo, que fora por causa do sol. Houve risos na sala.” Tentava retomar as sensações familiares que tanto o cativavam: “enquanto o meu

advogado continuava a falar, eu ouvia a buzina do vendedor de refrescos”. No momento do veredito, “o presidente disse-me de um modo estranho que me cortariam a cabeça em praça pública em nome do povo francês”. No fim das contas, “era melhor ser queimado no fogo do que desaparecer”.

Meursault é condenado a morte por profanar a naturalização dos costumes, por ser indiferente a problemas pelos quais os homens se matam, e por não ser nada indiferente, e sim extremamente sensível, as sensações físicas, experimentadas em pleno vigor, extraindo das experiências por vezes as mais comuns e cotidianas todo o êxtase das sensações gratuitas.

Sua forma de viver ultrapassou o tolerável. Ele tinha que morrer.

CONCLUSÃO

Como visto na primeira seção, a autonomia das esferas de valor é fundamental para a configuração moderna do estranhamento, já que permite que a atitude de alguém em uma esfera não prejudique a relação com essa pessoa em outra. Não impede, por ex., que um punk seja um crente religioso, já que as esferas religiosa e

estética são (ao menos relativamente) autônomas. A reação mais intelectual aos estímulos na vida urbana também contribui substancialmente para certa naturalização do estranho, na medida em que tenderi-a-se a não reagir tão emocionalmente (ou seja, com o que há de mais intenso e inalterável de nossas personalidades) à presença do estranho; o intelecto é mais flexível. É claro que, na prática, como já foi dito, todo tipo de intolerância é praticada; mas esta têm um teor específico na modernidade, teor que só pôde ser esboçado até aqui.

Entretanto, um projeto mais amplo seria o de tentar entender melhor o que os diferentes gêneros de estranhamento têm em comum, e no que diferem, com especial destaque para dois processos ligados ao estranhamento de classe. Estes consistem, primeiro, na dinâmica de repulsão e atração entre os indivíduos, que se atualiza através do modo de ser expresso pelo comportamento; dinâmica esta baseada, no caso do estranhamento de classe, na proximidade e distância dos indivíduos em função de sua posição no espaço social (ou seja, sincronicamente), e da trajetória no mesmo espaço (diacronicamente), que levam à incorporação de estilos de vida que se

contrapõem e se relacionam assimetricamente. E que são, esteticamente, mutuamente repulsivos. O outro processo consiste nas diferentes ressignificações possíveis que a experiência do estranhamento pode ter em função da classe de quem a vive.

O estranhamento como invisibilidade é aqui relacionado diretamente ao estranhamento de classe, tipo de estranhamento calcado na discrepância entre a proximidade no espaço físico e a distância no espaço social. Parte-se da concepção de classe social como elaborada por Pierre Bourdieu (2001a), o qual trabalha a mesma não como simples reflexo da

condição econômica, mas como um estilo de vida incorporado inconscientemente, através de processos de socialização respectivos às diferentes posições dentro do espaço social (que é relacional e formado pelo conjunto de oposições mútuas entre as diferentes posições, construídas sincrônica e diacronicamente). Isso faz com que pessoas próximas nesse espaço compartilhem, sem nenhum apelo a qualquer consciência de classe, de uma solidariedade espontânea, em função da vivência de processos de socialização similares e, como consequência, da

incorporação de disposições (modos de sentir, agir e pensar) semelhantes (idem).

Como diz Bourdieu, os dominados acabam contribuindo para a dominação à qual são vítimas, pois seu corpo (através de seus gestos) aceita, espontaneamente e por antecipação, os limites (de classe) impostos - sem ser preciso recorrer a qualquer justificação racional para esta atitude (antes de se poder pensar o que fazer, o corpo já age).

As mesmas fontes podem ser usadas para a análise do estranhamento como choque. O que para as classes baixas pode ser uma pura inadequação ao ambiente (quando transitam em lugares aos quais não pertencem), gerando um incômodo que só pode ir no sentido da humilhação, nas classes mais altas pode ser uma luta simbólica pelo reconhecimento de sua autenticidade (Honneth, 2003). Como nessas classes a dignidade está garantida, alguém pode reivindicar a aceitação ou, no mínimo, o respeito, por um hábito idiossincrático, por um modo de se vestir incomum, e etc. De fato, segundo Weber (1991), “A estabilidade do (mero) costume baseia-se na circunstância de que quem não orienta por ele suas ações age de

maneira “imprópria”, isto é, tem de aceitar maiores ou menores incomodidades e inconveniências enquanto a maioria das pessoas de seu círculo, em suas ações, continua a contar com a existência do costume e por ele se orienta”. Porém, em contextos em que o habitus primário, como definido por J. Souza (2003)⁵, está garantido, a fuga constante do costume vivido no meio ao qual se pertence, mesmo levando o indivíduo a ter que conviver com todo tipo de incômodo, não necessariamente irá ferir sua auto-estima, ao menos não enquanto ele puder encontrar alguém ou algum grupo de pessoas que reconheçam ou possam reconhecer seu comportamento (Honneth, 2003), que lhe considerem “autêntico”; ou quando se vincula afetivamente um comportamento ou forma de expressão a um outro significativo.

Essa forma de estranhamento “para cima” é mesmo, muitas vezes, intencional, no sentido de uma luta por legitimidade de princípios estéticos “novos”, ou subjugados, ou até, de certa forma, subversivos, ao menos em relação ao que é no momento dominante no campo (Bourdieu, 1996). Como mostram as vanguardas da arte em seu

surgimento, que sempre causam certo estranhamento a princípio (não só para quem não tem as esquemas de apreciação requeridos pelo campo), mas que podem até ser cooptadas pela indústria de massa (a televisão, por ex., incorporou diversas técnicas surgidas em movimentos de vanguarda, como a técnica de construir a cena com inúmeros cortes rápidos, que surge com Sergei Einseinstein e o construtivismo russo a partir dos anos 20). Essas lutam podem, talvez, ter impactos para além dos campos específicos, se for aplicável a máxima de que “toda a estética é uma ética”. Os embates aparentemente apenas formalistas podem trazer em si formas de expressão que apontem para concepções de mundo e modos de agir, até certo ponto, inovadores, se de fato as mudanças nas concepções do belo (como a ruptura paradigmática de Baudelaire) implicam em mudanças na concepção de bem. Claro, essa ruptura do “belo” pode ser função de uma ruptura do “bem”. Mas a relação, a reciprocidade ou causalidade entre o “belo” e o “bem” vai além do escopo deste artigo.

Abstract

The present work on social strangement begin with some general theoretichal reflexions, in a atempt to prepare the field for a better comprehension of the dilemas and conflicts that emerges from it. It starts with a discussion of the paper “The Stranger”, in wich Freud seeks to comprehend the cause of the sensacion of strangement. Then it is shown the contribution of Georg Simmel, through his reflexions about the “stranger”, the urban life, etc. From Pierre Bourdieu, it is explored his theory about social class and social space, specially the relation between the phisical and social space and the struggle for class distinction and hegemony in a field. It is also discussed the analysys of the diferenciation of the value spheres, the desechantment of the world and the conditions of the sensation of social belonging in Max Weber, and the theory of recognition in Axel Honneth. Some of the features of “the stranger” are ilustrated with the novel “The Stranger”, from Albert Camus. From this, it is identified two poles of the strangement: invisibility and chock. The first pole is worked out from the conception that social invisibility derives directly from class strangement (as a kind of anesthetic resource), and the second is more related with a intencional strangement, as a subversive attitude, or a “struggle for recognition” of a particular lifestyle or way of behavior. In the following, it is discussed the works of Howard Becker and Zygmunt Bauman that demonstrates important contributions for the comprehension of “social strangement”, although they go apart of the present work in important questions. In the second part, it is explored the strangement related with the social invisibility throught a empirical work with “garbage pickers” and a homeless man.

Key-words: Strangement. Invisibility. Inequality.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN, Z. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BECKER, H. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BOURDIEU, P. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001a.
- _____. *O Desencantamento do Mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 2005.
- _____. *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 2001b.
- _____. *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CAMUS, A. *O Estrangeiro*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- COHN, G. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979
- ELLISON, R. *The Invisible Man*. New York: The New American Library, 1952.
- FREUD, S. *O Estranho*. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

- GOFFMAN, E. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.
- HONNETH, A. Invisibility: on the epistemology of “recognition”. Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society, Volume 75, Number 1, July, pp. 111-126(16), 2001.
- _____. Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed.34, 2003.
- LAHIRE, B. Retratos sociológicos. disposições e variações individuais. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- _____. O Homem Plural: os determinante da ação. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LIMA, R. Sociologia do desvio e interacionismo. Tempo Social, Revista de Sociologia da Usp. S. Paulo, 13(1): 185-201, 2001.
- LUHMAN, N. Social Systems. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
- SIMMEL, G. Questões Fundamentais de Sociologia. Rio De Janeiro: Zahar, 2006.
- _____. The Stranger. In: WOLFF, Curt (org.). The Sociology of Georg Simmel. New York: Free Press, 1950.
- _____. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, O. (org.). O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- SOUZA, J. A Construção Social da Subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- _____. O mundo desencantado (Apresentação). In: WEBER, M. A gênese do capitalismo moderno. São Paulo: Ática, 2006.
- _____. (org.) A Ralé Brasileira: quem é e como vive. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- _____. (org.) A invisibilidade da desigualdade brasileira. Belo Horizonte: UFMG, 2006

NOTAS

¹ Que fique claro que se está sendo esquemático, e que, evidentemente, mesmo em centros mais modernos temos práticas de magia e afins. Mas elas se tornam, tendencialmente, extracotidianas e subordinadas..

² Leitores de um mesmo jornal também formam uma massa, por ex., mas esses casos são os menos relevantes para a caracterização fenomenológica da massa.

³ Entende-se aqui que seria importante desenvolver melhor, o que foge ao escopo do presente trabalho, em que consiste um sanção, principalmente a negativa.

⁴ O qual, na modernidade, talvez seja condicionante primário de todos os demais.

⁵ J.Souza (2003) divide o conceito de habitus de Bourdieu em habitus primário (característico de quem tem as disposições do tipo humano reconhecido institucionalmente e intersubjetivamente como digno), habitus precário (característico de quem não tem essas disposições, ou seja, o habitus para baixo), e habitus secundário (típico de quem, além de ter sua dignidade reconhecida (que está ligada ao princípio da igualdade), também é reconhecido em sua “singularidade”, em sua “autenticidade”; ou seja, habitus para cima). De fato, em contextos em que o habitus primário está garantido, se trava toda espécie de luta simbólica por autenticidade, aonde entram as lutas por legitimidade de formas de expressão, teorias, costumes ou “gostos” subjugados ou em vias de ascensão, em relação à cultura dominante, que se travam nos diferentes campos (como o artístico, o científico, e etc.), e que se relacionam com as posições dos agentes no espaço social e no campo específico.