



Revista FAMECOS: mídia, cultura e
tecnologia

ISSN: 1415-0549

revistadafamecos@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul
Brasil

Joron, Philippe

A comunicação sacrificial

Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia, núm. 29, abril, 2006, pp. 122-134

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495550185014>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A comunicação sacrificial

RESUMO

Busca-se, no imaginário coletivo, as razões que impediram a mídia francesa de tratar pela imagem as violências urbanas de 2005. Diante das hipóteses de contaminação e banalização, que condenam a representação midiática da violência, emerge outra: a do sacrifício, que dá à imagem uma potência catártica.

ABSTRACT

There's one place where we search for the main reason why the french media did not show images of the urban violence of november 2005: it is our collective imaginary. Faced by hypothesis of contamination and banalization which condemn the representation of violence by the media, then another one appears, that of the sacrifice, which grants the image a cathartic force.

PALAVRAS-CHAVE (KEY WORDS)

- Violência urbana (*urban violence*)
- Sacrifício (*sacrifice*)
- Contaminação (*contamination*)

Philippe Joron*

IRSA-CRI / Montpellier III

EM UM PEQUENO LIVRO que trata da gênese do erotismo, o último por ele escrito, Georges Bataille expunha o profundo incomôdo que provoca no homem a visão da atividade sexual e o ato da morte: “A ‘violência’ nos transborda *estranhamente* em todos os casos: cada vez o que se passa é *estranho* à ordem das coisas, a qual se opõe a cada vez esta violência”¹. O sexo e a morte, assim como todos os atributos liminares que relembram a eficácia no seio da vida, são julgados indecentes por provocar a desordem no curso regular dos seres e das coisas.

Todas as violências que as sociedades humanas tiveram que enfrentar, conter ou provocar, não se referem explicitamente à morte e ao sexo. Sem arpoá-las de maneira direta, elas adornam-se de lágrimas e risos, subterfúgio eufêmico na atração fatal.

Nossa relação com a violência é, de toda forma, circunscrita culturalmente. Nós a percebemos de maneira normativa, assim como sua transferência de um ato puro para uma representação possível. O incômodo que ela suscita e os tabus que a circundam não abafam, contudo, nossa fascinação frente a ela, tampouco nossa preocupação em evocá-la, até em convocá-la. Como indica Norbert Elias à propósito do processo civilizatório no ocidente, essa atração irrefreável é acompanhada de um “deslocamento do prazer da esfera da ação para aquela do espetáculo”², deslizamento que exprime, inevitavelmente, o condicionamento das pulsões.

A mídia contemporânea teria dificilmente se beneficiado de uma sustentação narrativa em seu trabalho de informação se não tivesse integrado esta dimensão do espetáculo. Esse último “consiste em retomar tudo o que existia na atividade humana em estado fluído para possuí-lo em estado coagulado”³. Aplicada ao assunto que aqui nos ocupa tal qual fórceps metodológico, esta análise de Guy Debord permite desdobrar uma realidade comuni-

cacional polimorfa, a fim de introduzir a seguinte hipótese: a coagulação midiática de uma violência inicialmente fluída é compreendida como uma tentativa de ritualização face à angústia que nos provoca a manifestação da morte ou dos atos que a anunciam. Mais uma vez, esta coagulação da violência através da mídia é atribuída a uma avaliação normativa que varia da aceitação pura e simples à expulsão sem desvio. Isto explica, em parte, as diferenças de posição⁴ no tratamento de uma violência bruta, enraizada dentro de um contexto cultural.

O objeto do presente estudo consistirá em confrontar a hipótese enunciada acima com a postura da mídia francesa no que se refere à exploração ou não da violência enquanto material de informação e/ou espetacularização. Para isso, apoiaremos-nos essencialmente sobre a gestão política e midiática das violências urbanas ocorridas em novembro de 2005.

Faremos, entretanto, um rápido desvio pelo Brasil, não para edulcorar o exemplo francês da violência frente à sua pigmentação sul americana, mas, sobretudo, para servir de contraste ilustrativo em relação à maneira como a imprensa francesa encarou esta questão em termos de visualização.

A mídia televisiva brasileira elabora e difunde programas de jornalismo policial que mostram, sem rodeios, com uma crueza que hipnotiza, todas as formas de violência que o país conhece. É claro que existem pressões ou subsídios de censura política que interferem nas escolhas de comunicação, mas faz-se uso, neste caso, de uma ética jornalística que toma partido em mostrar para melhor condenar e combater. E assim o faz como se a contaminação da violência no cotidiano pudesse ser exorcizada e freada por uma visualização intensiva. É neste sentido que falamos acima de uma aceitação da violência pela mídia, não uma aceitação moral, mas, sobretudo, metodológica. Será que existe uma correlação entre um volume importante de atos de vi-

olências e a matracagem midiática de que eles são objeto? Esta mesma midiatização da violência pode ser compreendida, em termos, como um processo de banalização? Acarreta ela, obrigatoriamente, uma insensibilização moral dos telespectadores a seu respeito⁵ e, então, um risco contínuo da sua propagação na sociedade? Evocaremos adiante a tentativa de compreensão que já propomos em um outro estudo sobre este mesmo questionamento, o qual compromete a responsabilidade da mídia brasileira e da sociedade civil.

A França da violência

As violências urbanas de novembro de 2005 na França provocaram na opinião pública uma fixação ou crispação “estereotípal” sobre uma situação social até então limitada, parcimoniosamente, aos noticiários e que arrogava-se, desde então, com perdas e danos, o estatuto de acontecimento. Iriam elas se transmutar em estado permanente, que a instauração de um estado de sítio poderia canalizar ou refrear? A exceção cultural francesa, florão de uma identidade julgada inabalável que reivindicava o seu papel principal nos valores humanistas da civilização, deveria doravante aplicar-se também à experiência da violência coletiva, aquela que se mostrava por ter sido dissimulada durante muito tempo atrás do acidental? É verdade que esta exceção francesa, já promulgada sob o Antigo Regime como civilização dos costumes, infligiu-se à violência da Revolução, colocando-a, por assim dizer, às ordens de uma razão liberada, de um iluminismo sem entrave, de ideais conquistadores e hospitaleiros que fizeram desde então a sua reputação. Desta violência os franceses orgulharam-se, ela era desejada, procurada como modelo pelas outras nações. Ela era explicável, compreensível, justificável, pois tinha um objetivo. Ela era um meio confessável, uma potência em ação canalizada por uma causa a defender: não sofrer mais

o jugo de uma minoria de poderosos. A Providência mudava de campo, a burguesia ocupava as esferas de decisão enquanto que a nobreza era despossuída. Um povo inteiro era sacrificado, perdendo a segurança dos ferros ancestrais pelas incertezas de um presente a reconstruir. O Terror instalou-se. A Razão exigia cabeças - que foram dadas -, mesmo que o risco fosse a acefalía. Para esplendor do espírito, era preciso recorrer à beleza do gesto que corta: colocar em conformidade a alma francesa com atos exemplares que do mesmo golpe a transfigurariam.

À imagem de *Epinal*, um cartão postal que foi distribuído a braçadas para exortar o espírito da nação, a alma de um povo que soube segurar seu destino contra tudo e contra todos. Essa informação, digerida sob forma de propaganda, prevalesce ainda em nossos dias a despeito dos meios de comunicação cada vez mais performáticos e de seu acesso cada vez maior. Como toda imagem que tem a função de símbolo, esta aqui mantém vai e vens incessantes com a realidade⁶. Sobretudo com uma certa realidade. Da Revolução francesa nós mantivemos a idéia de uma violência que conquista suas patentes de nobreza, uma violência inominável, é certo, mas que contém aspirações suficientemente altas para ser encarada com respeito.

Georges Sorel, publicando em 1908 suas reflexões sobre os atos de revolta, propunha uma distinção terminológica que poderia se aplicar sem grande dificuldade à esta imagem da violência revolucionária tal qual se encena aqui: "a força tem por objetivo impôr a organização de uma certa ordem social onde uma minoria governa, enquanto que a violência tende a destruir esta ordem"⁷. Sorel dava aí um domínio da aplicação da violência essencialmente libertária, que assustou os socialistas da época e contribuiu, sem dúvida, ao descrédito de suas análises. Pregava ele a violência? Era preciso ainda que o país sofresse ao ver um dia o sangue derramar-se e a desordem ganhar? Auguste Comte não ha-

via predito o fim dos conflitos armados e a paz universal? A imagem da Revolução podia bem servir à causa da França, à condição de restar apenas uma imagem tolhida de passado e de não retorno, aos pés dos interesses da República. Nada mais. Esta violência ilustre fazia parte de uma História terminada e, se o presente a contratasse novamente, ela perderia sua jactância para estragar-se na não contemporaneidade⁸: ela retrocederia ao estado da barbárie.

Em *La violence totalitaire*, Michel Maffesoli caracteriza a violência fundadora como um ato de potência "que reencena o mito das *origens*, que mima a fundação da comunidade reencenando o choque, a ruptura, a violência inicial", diametralmente oposta à revolução "que se inscreve na continuidade, mesmo se, às vezes, ela se enfeita com as cores da ruptura"⁹. Notaremos aqui que a violência inicial corresponde a um estado de natureza contra o qual se levantaria um estado de sociedade. O pensamento moderno concebe, com efeito, o elo social e político como uma aliança combinada entre os homens para se distanciar de uma ordem caótica minada pela pulsão de morte. Esta concientização política da importância do elo social é apoiada, nos diz Georges Bataille, pelo processo de coisificação do mundo que define a consciência humana: a trancendência da razão e da moral dá a soberania, contra a violência (o estrago contagioso de um desencadeamento), à sansão da ordem das coisas"¹⁰. O que o filósofo comprehende como a ordem da intimidade perdida (esse estado onde a consciência cessa de ser consciência de alguma coisa) é então colocada em processo e condenada sem apelo ao proveito de uma ordem moral e racional, entendida como soberania da servidão: "um mundo é definido lá onde a violência livre só tem lugar enquanto violência negativa"¹¹. Veremos mais adiante que a violência sacrificial, ou pelo menos a partilha de suas imagens, ocupa resolutamente o terreno da modernidade e que sua negatividade, de um ponto de vista moral,

acrescenta-se de uma positividade esperada e de um ponto de vista funcional.

Constatamos, por hora, que se a sociedade pode ser apreendida inicialmente como uma edificação política visando contrariar os fundamentos violentos da natureza humana, ela não funciona, entretanto, sobre o princípio desta mesma violência. Ela é uma busca permanente da segurança ou do “parênteses social” frente a frente com um universo natural e cultural onde a agressão é constante. Ela inscreve-se em “uma violência que não apenas não se afirma como tal, mas que orna-se da autoridade do direito”¹². Conhecemos a asserção de Max Weber segundo a qual o Estado deteria o monopólio legal da violência legítima. O que confirmava Sigmund Freud ao assinalar que “se o Estado interdita ao indivíduo o recurso à injustiça, não é porque ele quer suprimir a injustiça, mas porque ele quer monopolizar esse recurso, como ele monopoliza o sal e o tabaco”¹³. Segundo esta ótica, a violência é, simultaneamente, negação e afirmação: solicitamos-na para negar a ordem das coisas ou então para manter esse mesmo arranjoamento. Desta forma a sociedade seria apenas a emanação de uma violência interna, a domesticação ou a aculturação de uma violência inata. Assim costuradas, as violências da Revolução francesa tornam-se forças de ocupação do elo social, instaurando uma nova ordem: aquela da continuidade em um servilismo renovado.

Vemos bem que a representação da Revolução e das suas violências teve um papel importante, se não decisivo, na expressão desta exceção francesa que, até nossos dias, vangloria-se de ter generosamente distribuído os valores essenciais de um novo mundo. Aqui está uma exceção de etiqueta, certificado de origem controlada, cuja traçabilidade pode ser provada a todo o momento. Nenhum risco. Ela declina-se em modelo social, econômico, cultural, sanitário, tecnológico, político, geo-estratégico. Ela está em todos os domínios. É uma marca, uma regra de suficiência e de

civilidade que se merece. Ela se apresenta, no mercado das ideologias, como a depositária exclusiva de um estágio de civilização acabado cuja caridade exige que ele possa ser ainda acessível aos retardatários: “considera-se, com efeito, que apenas os povos estrangeiros e – durante um certo tempo – as camadas inferiores da sua própria nação podem ainda se beneficiar do processo da civilização”¹⁴. Esta análise de Norbert Elias trata do estado de espírito do século XIX, mas poderia aplicar-se também àquele do século seguinte.

Ruptura semiológica da violência: da epidemia à endemia

Por ser sinônimo de desencadeamento, de ruptura, de desordem e destruição, a violência é, sem dúvida, um bom indicador dos critérios selecionados por uma entidade social, segundo sua própria definição. Enquanto constante variável antropo-sociológica, ela permite apreciar a relação que mantemos com nossos próprios humores, tanto de um ponto de vista pulsional como fisiológico. Mais precisamente, é a sua visualização por imagens, seu formato de representação e a expressão crua ou opaca dos seus conteúdos, que colocam em relevo o estado de condicionamento moral das nossas sociedades. Se retomarmos o exemplo das violências urbanas de novembro de 2005 na França sob o ângulo do seu tratamento midiático e político, aparece então uma forte tendência, embora incisiva, em identificar os fatos constatados segundo características epidemiológicas e sanitárias.

Quando faleceram eletrocutados, no final da tarde de 27 de outubro de 2005, dois dos três adolescentes que tinham entrado num posto de alta voltagem da EDF (Companhia de Eletricidade da França) no centro de Clich-sous-Bois, região parisense, uma nova notícia tomou forma. Normal, como centenas de outras todos os dias. A tragédia teria sido o assunto de apenas algumas linhas nos jornais se não fosse

seguida pelo fato do reagrupamento, durante a noite, de uma centena de jovens da “cité” do Chêne-Pointu, ainda em Clichy, de onde as vítimas eram originárias. Concentração que se torna revolta e que se traduz pela deteriorização dos comércios e prédios públicos, o incêndio de numerosos carros, assim como o afrontamento sistemático com os representantes da ordem, da proteção e da saúde. Nas noites seguintes o conflito estende-se às “cités” de Montfermeil, Sevran, Neuilly-sur-Marne, Bondy, Aulnay-sous-Bois. Fenômeno circunscrito ao subúrbio parisiense em um primeiro momento, foi se fixando e se alastrando pelos bairros populares de várias outras cidades francesas. Os jornalistas, políticos e especialistas do assunto não hesitaram em analisar este estado de guerra civil e essas operações de guerrilha urbana¹⁵ na sua dimensão polemológica mas ainda epidemiológica.

Como travar a disseminação de uma anomalia que se manteve latente por mais de trinta anos? Como cessar o arruinamento de um sistema de precaução (social, econômico, cultural) à francesa que perdia desta forma seu regime de exceção inicial ao proveito de uma reequilíbrio conjuntural entre um estado de violência supultado e um sentimento de insegurança vivido? Como explicar, aliás, que pudéssemos prevalecer de um sistema de precaução, numa configuração de vigilância sanitária, no nível da gripe aviária, por exemplo, enquanto a sua ineficácia aparece no que diz respeito à organização da sociedade civil (políticas de prevenção)? O contágio se expõe? Um tratamento de choque se impõe. A resposta, sarkosiana, deu a volta ao mundo: limpar a ralé com o Kärcher. Objetivo: cortar o mal pela raiz, atordoar os medos coletivos insuflando a tolerância zero nas suas causas. Mais uma vez usa-se as palavras para estigmatizar os males.

Nós acreditávamos e a mídia internacional nos lembrou da indigência desta auto-persuasão nacional, que o perigo e o risco provinham, inevitavelmente, do exterior. Da mesma forma, era até então convin-

cente e inegociável que os valores republicanos de Liberdade, Igualdade e Fraternidade se aplicavam primeiramente a nós mesmos, já que éramos seus fiadores. E, se precisasse, esses valores poderiam servir de balizas para que os outros abrissem um caminho até o nosso modo de ser. Aliás, o Estrangeiro, marcador de dissemelhanças na periferia da humanidade, teria um valor positivo real apenas se ele se assemelhasse à nós mesmos, graças à nossa influência benfeitora – ele seria então assimilável – se ele suscitasse em nós, na elaboração de uma diferença julgada inalterável, um sentimento de superioridade que autorizaria a rejeição de uma heterogeneidade potencialmente contaminante: era esse o preço da unidade. As análises de Georg Simmel sobre esse assunto ou sobre a noção de conflito¹⁶, mas também aquelas de Pierre Clastres no que diz respeito à alteridade guerreira de certos grupos étnicos ameríndios¹⁷, mostram bem esta instrumentalização universal da diferença que, no corpo a corpo, exige o irreparável.

Alguns exemplos tirados da atualidade são suficientes para indicar aqui a serventia desta tendência. Assim, era evidente que a vaca louca era de origem britânica e a gripe aviária era asiática, enquanto a miséria, a violência e o caos se inventavam dia após dia além das nossas fronteiras, nas margens da exceção que falamos acima. A verdade, suficiente na sua incompletude apóia-se sempre em explicações amputadas. Nós estávamos sadios porque as nossas certezas inalavam um odor de santidade. O perigo vinha de todas as partes. Ondas migratórias de necessitados, de indígenas isentos de cultura e ávidos de prestações sociais; tsunamis de nuvens radioativas, de OGM americanos e brasileiros, de carne argentina, de vinho chileno, de aves entupidas de H5N1, de homossexuais em busca de paternidade, de produtos manufaturados de qualidade mediocre e de muçulmanos com cintos explosivos que ameaçavam crescentemente nossa vaidosa cegueira.

Nossa ilhota cultural, social e econô-

mica aproximava-se inexoravelmente dos continentes do impossível, no sentido batailliano do termo, quer dizer, de tudo aquilo que a moral reprova por não ser conforme as suas expectativas. O encalhamento era doravante inevitável. O mundo mudava enquanto que um universo desabava. Mesmo o processo de alargamento da Europa era finalmente percebido como um estorvo e não mais como uma possibilidade de troca. A declinologia, termo da moda nos meios autorizados (políticos, econômicos e jornalísticos), revestia um sentimento de “sinistrose” nacional que foi minimizado até então pelos fabricantes da opinião pública, situando os perigos na periferia da nação.

A percepção das violências urbanas de novembro 2005 inscreve-se neste contexto ao mesmo tempo real e fantasioso. Tanto para o pensamento comum, como para aquele cuja profissão consistia em elaborar algumas reflexões auto-proclamadas sérias e maduras, tudo se misturava, mas tudo também se explicava. Essas violências vinham de fora, culturalmente relegadas e assimiladas por um estado de pauperização das culturas de onde saíam os provocadores de desordem. Estávamos tranplantando em nosso corpo social um medo exógeno¹⁸. Dizia-se que estas ondas explosivas eram a consequência funesta de uma sucessão de derrotas e de descaso em matéria de política migratória e inter-cultural desde o fim da segunda Guerra Mundial, desde o período da descolonização. Mas persistíamos em pensar em termos de integração: os candidatos à cultura francesa, os possíveis eleitos deviam, a todo custo, dobrar-se aos valores essenciais da exceção repleta de exemplaridade. O artigo 4, da lei de 23 de fevereiro de 2005, que dava satisfação aos repatriados da África do Norte e aos escrúpulos da República, que dava ordem aos conceptores de manuais escolares de não esconderem o presumido papel positivo da colonização francesa, devem ser compreendidos nesta ótica diferencial. Havia-mos semeado a civilização ao longo dos

três últimos séculos e quem desejava dispor dos seus frutos devia então desempenhar um dever de reconhecimento enquanto nos reservaríamos aquele da memória. Tanto entre os políticos quanto entre os peritos em cultura social (sociólogos, antropólogos, historiadores, jornalistas...), não se conseguia ainda adelgaçar o conceito de integração, expurgá-lo dos seus bolores paternalistas. Por medo da mistura, da confusão que lhe atribuímos, nosso projeto de sociedade só dava acesso a fechamentos. Ele não conseguia acompanhar o desenrolar dos fatos; ele não remetia à uma espécie de “interação” cultural, econômica e social; ele não se traduzia por uma sinergia das mentalidades e dos costumes.

Enquanto as rebeliões ganhavam em força, Patrick Poivre d’Arvor, principal apresentador do jornal das 20 horas da TF1, prevenia os telespectadores que a redação limitaria ao mínimo necessário a visualização das imagens de violência. Questão de ética, de consciência profissional e de preocupação pedagógica. É verdade que a mídia já tinha sido acusada de exacerbar o sentimento de insegurança dos franceses e de fazer, assim, o jogo da direita reacionária, difundindo cotidianamente imagens de delinquência, de roubo e de assassinato durante as eleições presidenciais do verão de 2002.

Mas o contexto era diferente. Desta vez a questão era não ampliar aquilo que tendia a ser um desencadeamento. A espontaneidade inicial do movimento era indiscutível, mas o poder político suspeitava que os amotinadores organizavam-se cada vez mais, sistematizando a cilada e diversificando os alvos. O estratagema não era colocar em apreciação os atos cometidos, numa espécie de concorrência relativa à atuação da violência, tanto do ponto de vista da qualidade quanto de seu número, primeiramente entre os bairros, depois entre as cidades? Os bandos mascarados ou encapuzados, cujos elementos eram dificilmente identificáveis na escuridão cortada pelo fogo das lixeiras e dos carros, davam um rosto ao acontecimento. Sabia-se que a violência con-

taminava e, sobretudo, não se desejava que as mídias pudessem participar do seu derramamento. Pensava-se que a midiatização a desdobraria para além das “zonas interditas”, nas esferas onde ela não era originária.

A violência é, pois, comunicável. Como relembra René Girard, sua tendência de precipitar-se sobre um objeto de substituição, na falta do objeto ordinariamente visado, pode ser descrita como uma espécie de contaminação¹⁹. Daí a decisão do Primeiro Ministro, Dominique de Villepin, de colocar em prática uma legislação de exceção, datada de 3 de abril de 1955, sobre a instauração de um estado de sítio. Esta foi então aplicada em 8 de novembro de 2005, por um período de 12 dias, reconduzível em seguida por um período de três meses. Além das polêmicas sobre a legitimidade de tal medida, esta comportava um risco dificilmente gerável, relativo aos efeitos miméticos da violência: “quanto mais os homens se esforçam para metrizá-la, mais eles lhe fornecem alimentos; ela transforma em meios de ação os obstáculos que acreditamos lhe impor”²⁰. Este mecanismo de lógica implacável já funcionava e era alimentado, em parte, pela retórica guerreira do Ministro do Interior, Nicolas Sarkozy, que multiplicava os efeitos do anúncio.

Se na primavera de 2005, durante o *Referendum* sobre a Constituição europeia, os franceses estavam divididos, mas implicados entre o campo do sim e do não, eles assistiam agora a alguma coisa que os ultrapassava e que parecia, porém, um “déjà-vu”. Reminiscências do passado colonial? Efeitos miméticos da História? O recurso ao estado de sítio dava, sem equívoco algum, elementos à extrema direita ou aos seus assemelhados, que já imprimiam seus anúncios: Imigração, explosão das periferias... Le Pen tinha dito. Philippe de Villiers, Presidente do Movimento Pela França, reclamava a ele “o envio do exército nas periferias”²¹. Lubrificada por declarações deste gênero, a instauração de um estado de sítio afinava também a estigmatização dos jovens saídos da imigração que brandiam, numa mistura de

desafio e despeito, a inutilidade de suas carteiras de identidade. No melhor, eles eram cidadãos de segunda categoria; no pior, inimigos da Nação.

Ao aviltamento dos símbolos da República respondia uma espécie de efeito “bode expiatório”. Como sempre, nestes casos, as palavras lapidárias dão o tom, emanadas por responsáveis políticos ou provedores da ordem e transmitidas em seguida pela mídia, que deve encontrar um compromisso entre os títulos de choque e as análises, entre o sensacionalismo e o debate de fundo, diluídas, enfim, nas nebulosas psiquês da opinião pública.

No auge dos acontecimentos que são a questão aqui, esta mesma opinião pública, disseminada nas tomadas de posição midiáticas e políticas, repentinamente se deu conta da impregnância da violência humana. Ela não era mais somente identificável em atos individuais, isolados, domésticos, escondidos: como se fosse uma espécie de violência accidental, marginal, aleatória, sem incidência sobre nossa integridade. Ela não era mais relegada às periferias da exceção, neste resto do mundo que a erigiu em princípio.

Pelo contrário, ela estava subitamente em nós, não sob efeito de uma contaminação qualquer, de uma má influência vinda do exterior, mas como uma força que pensávamos ter erradicado de nossos valores. Ela mantinha-se latente em fogo brando nos esconderijos da nossa incompreensão frente a ela. Nós éramos ela. Ela não era mais o resto herdado de uma animalidade terminada, mas ficava gravada inteira nos limbos de uma humanidade constituída. Ela fazia parte de nossa integridade. Ela era endêmica, indígena, originária da vida.

Quando a violência investe sua ausência de imagens

Não foi tanto a explosão dessas violências urbanas que chamou a atenção da mídia internacional, mas a nossa vaidade de crê-la improvável. Retorno de chamas. Sem ne-

nhum pudor, a imprensa estrangeira mostrava nossa própria violência: aquela da rua, aquela do Estado, aquela de uma História que rejeita. Não se tratava mais de uma violência excepcional, pontual, surgida de nenhuma parte, mas de uma violência de exceção, específica, detentora de um experiência inimitável. Nós poderíamos até pretender entrar no *ranking* dos seus principais produtores mundiais. Pensávamos, apesar de tudo, tê-la importado; ela era doravante suscetível de exportação. Se a exceção de nossa violência era unanimidade fora das nossas fronteiras, ela se constituía também em modelo de risco generalizado. Assim, o site Terra.com interrogava seus internautas sobre a viabilidade deste tipo de violência no Brasil: “você acha que o que acontece na França poderia também acontecer no Brasil?” Interrogação legítima que poderia também declinar-se da seguinte maneira: a França estaria fornecendo receitas de violência a um País que pensávamos dominar, até então, todas as especialidades na matéria? Será que a nossa violência era transplantável? Na afirmativa, iria ela saturar um estado de violência resolutamente nacional que, bem ou mal, participava do equilíbrio cotidiano dos brasileiros? Quanto mais a França escondia o rosto, mais dava abertura para uma violência de revolta que atacava por todos os frontes. Uma violência juvenil de exasperação, dirigida contra uma polícia que reprime, contra uma escola que produz o fracasso, contra as empresas que negam a possibilidade de um emprego, contra os carros dos vizinhos ou familiares que aceitam a alienação e o estado de quarentena de suas vidas, contra as vitrines que colaboraram para o desespero de não poder possuir, contra um Estado que só concebe o pacto republicano por máximas ditirâmbicas. Uma violência múltipla que, em uníssono e num aparente desinteresse, interroga à fogo e pedradas nossos projetos de sociedade.

Por mais absurdas que sejam em seu ímpeto comparativo, as declinações interrogativas formuladas acima revelam, entre-

tanto, nossa capacidade ou nossa teimosia em esconder a violência interior. Enquanto esta ralhava, nós não a vimos. E quando, ao fim das contas, ela explodia, persistimos na negação da sua apresentação pela imagem. Nosso famoso espírito cartesiano, dubitativo nos seus axiomas, mas igualmente duvidoso quanto às suas aplicações, resmungava para creditar a imagem de um princípio de verdade qualquer. Como consequência, os canais de televisão franceses, numa ética partilhada, substituíram os comentários e os testemunhos à potência evocadora da imagem. Sempiterna problemática de uma possível comunicação da violência: se esta é contaminante, sua imagem deve também sê-la²². A necessária gestão do acontecimento pelo político e pelos especialistas em comunicação exigia, sem dúvida, a admissão desta hipótese. Mas existe uma outra que se acrescenta, cuja eficácia simbólica impõe pelo menos a atenção. Apresentar a violência em imagens, mesmo se estas últimas tratam de seu desencadeamento, permite, sobretudo, fixá-la em uma espécie de realidade partilhável em última instância: uma realidade enquadrada, contida, formatada, domada. De uma maneira bastante paradoxal, a imagem permite realizar o inimaginável, de exorcizar o insuportável, de focalizar nossas angústias para melhor domesticá-las²³. Como de hábito, a mídia francesa esvaziou este estatuto da imagem, travestindo seu preconceito em preocupação de objetividade.

Mencionamos acima a questão da violência no Brasil. Sem cair no verbalismo das comparações estéries e vãs, é óbvio que a relação que os brasileiros mantém com sua violência inscreve-se em um outro contexto que o até aqui esboçado na sua versão francesa. Para além de todos os estereótipos que correm sobre o sujeito, tem-se que admitir um estado de violência, dificilmente reabsorvível até aqui, que se conjuga no cotidiano, em todas as esferas da vida social brasileira, segundo modalidades bem específicas. Sugerimos em um outro estudo²⁴ que este “espírito de violência”

encontrado, por exemplo, no telejornalismo policial ou até mesmo em certos programas de entretenimento, impregnava permanentemente não apenas os conteúdos midiáticos propriamente ditos, mas também os seus formatos de apresentação. Emitimos, então, a hipótese de um ato de comunicação resolutamente sacrificial: a “comicialidade” de uma violência trágica; uma violência cuja monstruosidade é contida pelo riso em comum, uma violência encarada coletivamente, uma violência finalmente identificada e consumível. A corrida pela audiência não explica tudo. Sua colocação em imagens traduz uma verdadeira profissão de fé da parte dos profissionais que se encarregam de alimentar os noticiários. Quando ela trata da violência, a imagem sacrifica. E a esperança da redenção não está muito distante.

Na França, a violência era orfã das suas imagens, voluntariamente esquecidas nas gavetas das redações. O resto do mundo, por experiência empática com sua própria violência e por distância jubilosa no que diz respeito à nossa, a colocava sob os projetores para e contra nós. Isso lembra uma crônica de Affonso Romano de Sant’Anna relatando a determinação de um câmera amador e anônimo, que registrava a violência cotidiana das grandes cidades brasileiras, seja ela crapulosa ou policial, para propor, em seguida, a difusão dessas imagens nos canais de televisão, sob os olhares dos políticos que nunca fazem o que prometem: “um cinegrafista desconhecido, um guerrilheiro do olhar que reciclou, através da televisão, o conceito de panoptismo. Não se trata do olhar total, repressor, mas do olhar que liberta, denuncia e coloca em causa a repressão, a extorsão, a violência”²⁵. Em toda a sua nudez, essa “terra de quem não quer ver”, enfatizada aqui pelo poeta, é assim escrutada, desvendada, deixada ao voyerismo comunicacional ou ao que Gerald Imbert entende como “uma espécie de excrescência do olhar”²⁶. Uma “terra de quem não quer olhar” que, revisitando a parte sombria do seu cotidiano,

dissocia-se da cegueira dos bem-pensantes e dos comunicacionalmente corretos.

Em todo o seu horror, a violência participa amplamente de uma espécie de sacralização do cotidiano pela mídia, aliás, do mesmo modo que a telerealidade. Não é somente a violência excepcional que merece a atenção do público, mas também, e sobretudo, aquelas que são suscetíveis de se viver um dia ou outro, aquelas que ele identifica em sua intimidade ou com uma proximidade existencial: uma violência banalmente humana, canibalizada, sacrificada no altar da alteridade. Alguns últimos dados antropológicos centrados na noção de sacrifício podem nos ajudar a melhor apreciar a amplitude de um tal movimento.

A violência sacrificada

Em *Les larmes d’Eros*, Georges Bataille chamava a atenção sobre uma pintura rupestre descoberta na caverna de Lascaux em 1940. Ela representa um homem com cabeça de pássaro, talvez um Xamã, deitado diante de um bisão ferido cuja barriga aberta deixa suas entradas expostas. Abaixo do homem, que se supõe agonizante, encontra-se um dardo que poderia ser a origem da ferida do animal. Ao lado, um rinoceronte parece afastar-se. Bataille reiterava, então, uma hipótese já formulada alguns anos antes em *L’Erotisme*: “o xamã expiaria, morrendo, a morte do bisão”²⁷. Evidentemente é preciso considerar esta hipótese com cautela: o homem pode não ser um xamã; abaixo dele, o traço talvez não designe um dardo, mas um simples bastão; o rinoceronte poderia tanto ser o autor dos ferimentos inflingidos ao bisão ou ao homem. Na verdade, pouco importa a extensão das interpretações possíveis. O que temos certeza é que esta pintura mostra a necessidade do homem de representar a violência em primeiro lugar e de se situar nesta violência em segundo lugar. Uma conotação senão mágica, ao menos religiosa é plausível: julgar a violência, submetê-la à uma violência

exemplar e consequentemente limitada que lembre o sacrifício.

Evidentemente, não se trata de reduzir a violência ao sacrifício, o qual se entende, numa concepção antropológica bastante ampla, como um ato soberano que coloca em cena uma vítima, um oficiante e um destinatário (deus, sociedade) com o objetivo de estabelecer pontos de comunicação entre o profano e o sagrado. Segundo esta perspectiva o agir sacrificial toma assento sobre a violência segundo disposições utilitárias.

Em um artigo dedicado ao ato mutilatório de Vincent Van Gogh, Georges Bataille compreendia o sacrifício, e mais particularmente a violência da mutilação, como um princípio de alteração, como uma liberação de elementos heterogêneos que romperia com a homogeneidade da pessoa (tanto a vítima quanto o carrasco): “o sacrifício, considerado na sua fase essencial, seria apenas a rejeição do que era apropriado a uma pessoa ou grupo”²⁸. O fato elementar do sacrifício é a alteração, a saída de si, operação radical da qual aparecem as coisas sagradas como, por exemplo, o sangue.

Convém lembrar aqui o desenrolar analítico desta concepção do sacrifício. Em *Theorie de la religion*, Georges Bataille assimilava a animalidade à imediação, à imanência. De fato, na violência do devoramento, o animal come um semelhante; não existe trancendência entre o animal comedor e o animal comido; nenhuma relação de subordinação; nenhuma relação sujeito/objeto. O animal não pode então se ver como sujeito, nem o resto como objeto. Este estado de continuidade que situa o animal no mundo como “a água dentro da água” é sinônimo para Bataille de intimidade perdida: “o animal abre diante de mim uma profundezas que me atrai e que me é familiar. Esta profundezas, num certo sentido, eu conheço: é a minha. Ela é também o que me é o mais longinquíamente escondido, o que merece o nome de profundezas, que quer dizer, com precisão, *o que me escapa*”²⁹. O que separa a humanidade da animalidade é a ferramenta enquanto instrumento de

separação, de distinção, de subordinação. A ferramenta (instrumento de manipulação mental ou factual) rompe a continuidade indistinta, opõe-se à imanência, faz do mundo uma coisa útil ou um conjunto de objetos alienáveis. Assim, transformando o animal em coisa (pela domesticação ou pela matança), o homem retira-lhe a dignidade de semelhante e relaciona, com horror, sua própria animalidade com uma tara. Isto se torna possível pelo fato que o homem tem consciência da sua própria alteridade, a partir do momento em que se coloca como objeto de especulação: “nós só nos conhecemos distinta e claramente no dia em que nós nos percebemos de fora como o outro”³⁰. A única maneira de reencontrar a continuidade, a intimidade perdida, é através do acesso ao sagrado, o que permite, em particular, o sacrifício. Este destrói os elos de subordinação, arranca a vítima do mundo da utilidade. Assim, o animal sacrificado passa do mundo das coisas ao mundo da imanência, da intimidade, enquanto que o sacrificador executa o mesmo movimento para pertencer soberanamente ao universo dos deuses e dos mitos.

Neste sentido, o sacrifício permite consertar a ofensa feita ao animal encarcerado até então no seu estado de coisa. A violência é deste modo percebida por Georges Bataille, como um princípio libertador, necessariamente efêmero, fulgurante, que nos faz passar de uma ordem durável (a conservação) àquela de um instante eterno (a consumação). Como enfatiza Gilles Mayné na sua análise do sagrado batailliano, “os ritos tinham como função o prevenir esta violência, contê-la procedendo à destruição pública de animais ou de indivíduos preciosos para a comunidade – quer dizer, conjurar esta violência por um ato de violência espetacular vivido como benéfico para a comunidade”³¹. Este princípio de alteração do outro pela violência sacrificial torna-se comprehensível ao contato de pelo menos duas dimensões estruturais, a assimilação e a substituição, tais como foram instruídas por Roger Caillois e René Girard.

No quadro do *Collége de Sociologie*, Roger Caillois fez uma conferência, em 21 de fevereiro de 1939, sobre a “Sociologia do Carrasco”. Alguns dias antes, em 2 de fevereiro, morria Adolphe Deibler, aos 76 anos. Seu desaparecimento foi objeto de numerosos artigos na imprensa e Caillois empenhou-se em mostrar o interesse do público pela história deste funcionário do Estado remunerado pelo Ministério da Justiça, servidor cuja carga era hereditária (em contradição aos fundamentos de uma república democrática). Caillois insistia veementemente sobre a similitude entre o executor e o depositário do poder supremo, o que definiremos aqui como um princípio de assimilação. Com efeito, o carrasco e o soberano são indissociáveis um do outro. Os dois trabalham para a coesão social: “um, portando o cetro e a coroa, atrai para sua pessoa todas as honras devidas ao poder supremo; o outro, por sua vez, suporta o peso dos pecados que propicia necessariamente o exercício da autoridade, por mais justa e moderada que esta seja”³². O horror e o golpe de misericórdia de um contrabalançam o esplendor e o direito de graça do outro.

Personagem da sombra, o carrasco deve atrair sobre ele tudo que a sociedade tem por impuro. Assim, por esta violência última de onde ele tem a carga pública, ele assume a nódoa daqueles cuja execução foi encomendada. Pelo seu ato, ele assimila a parte maldita da sociedade representada pelo criminoso.

Em *La violence et le sacré*, René Girard interroga-se sobre as fundações da existência humana traçando os contornos de uma hipotética violência original, inicial, que infiltraria o elo social, uma violência que as sociedades se esforçariam em canalizar ou tornar aceitável. Quando esta não é em caso algum satisfeita, ela continua a encher-se de energia “até o momento onde ela tranborda e se espalha pelos arredores com os efeitos mais desastrosos”³³. É necessário, então, um controle, uma canalização desta energia subterrânea e esta é justamente a função do sacrifício: “apaziguar as violênc-

rias, impedir os conflitos de explodir”³⁴. O que poderíamos compreender, aqui, como um princípio de substituição.

O sacrifício não é nada mais que uma violência de reserva, uma operação de transferência coletiva às custas de uma vítima, um mecanismo cultural que apura as tensões internas da comunidade. Este ato de violência desviada, transferida da comunidade sobre um indivíduo, permitiria restaurar a harmonia comunitária e reforçar a unidade social.

Para explicar a existência do sacrifício e, sobretudo, dar a este uma possível justificativa, podemos recorrer à hipótese da substituição: “a sociedade procura desviar na direção de uma vítima relativamente indiferente, uma vítima “sacrificável”, uma violência que arrisca ferir seus próprios membros, aqueles que ela precisa proteger a todo custo”³⁵. A escolha da vítima opera, necessariamente, uma distinção eficaz entre o sacrificável e seu contrário. O indivíduo sobre o qual se fará a escolha deverá responder a certos critérios de seleção, definidos com antecedência, tal como a idade, o sexo, a posição social. Na história das sociedades que praticaram o sacrifício humano, as vítimas são quase sempre indivíduos que não pertencem à comunidade, tanto no sentido estrito como figurado do termo: ou eles são omitidos da sociedade por baixo (prisioneiros de guerra, escravos, crianças não iniciadas), ou por cima (rei, sacerdote, xamã...). Em todos os casos eles se situam fora da comunidade, num lugar exógeno em relação à homogeneidade constitutiva do grupo.

Quando faz da violência seu conteúdo, a imagem midiatizada coloca em voga a idéia do sacrifício através desses três grandes princípios que são a alteração, a assimilação e a substituição. O que poderia parecer sumariamente como uma apologia irresponsável da violência pela imagem não é, de fato, um meio para a sociedade apoiar-se sobre o que a mina para melhor preencher seu vazio e assim encontrar marcas de um novo assentamento. Sem dúvida,

a mídia não tem como prerrogativas encontrar bodes expiatórios, estigmatizar, conspurcar e, menos ainda, transmitir e apoiar tais comportamentos. Entretanto, é sua obrigação mostrar o que é, esclarecer os pontos obscuros da vida, pousar um olhar, seja ele furtivo ou intermitente, sobre atos ou fatos que todos reprovamos, mas sem os quais a vida não seria o que é: uma violência mostrada, assumida coletivamente, que purga as emoções e coagula, por parte, seu estado de fluidez inicial. Uma violência, em suma, catártica .

Notas

- * Professor de Sociologia na Universidade Paul Valéry - Montpellier III. Coordenador da Graduação em Sociologia. Doutor em Sociologia pela Universidade Paris V - Sorbonne. Pesquisador no Institut de Recherches Socio-logiques & Anthropologiques (IRSA) e no Centre de Recherches sur l'Imaginaire (CRI). Contacto: philippe.joron@univ-montp3.fr.
- 1 BATAILLE, Bataille. *Les larmes d'Eros*. Paris: Ed. Jean-Jacques Pauvert, 1971 [1961], p. 61.
- 2 ELIAS, Norbert. *La civilisation des mœurs*. Traduzido do alemão para o francês por Pierre Kamnitzer. Paris: Ed. Pocket, Col. Agora, 2005 [Calmann-Lévy, 1973], p. 444.
- 3 DEBORD, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Editions Champs libre, 1983 [Buchet-Chastel, 1967], p. 25.
- 4 Cf. MICHAUD, Yves. *La violence*. Paris: Puf, Col. Que sais-je?, 1986, particularmente o capítulo III: Violence, technologie et communication, pp. 30-41.
- 5 Esta questão já foi abordada na entrevista dada ao *Jornal Mulher*, Nº 40, Porto Alegre, novembro de 2004, pp. 5-6; 11-12.
- 6 Cf. DURAND, Gilbert. *L'imagination symbolique*. Paris: Presses Universitaires de France, Col. "Quadrige", 1989, p. 8.
- 7 SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. Préface de Jacques Julliard. Paris: Seuil, 1990 [1908], p. 169.
- 8 Cf. BLOCH, Ernst. *Héritage de ce temps*. Traduzido do alemão para o francês por Jean Lacoste. Paris: Ed. Payot, Col. Critique de la politique, 1978 [1935]. Ver também JORON, Philippe. Modernité et Non-contemporanéité. In: *Cahiers de l'Imaginaire*, N° 20, Montpellier, Université Paul Valéry, 2002, pp. 83-93.
- 9 MAFFESOLI, Michel. *La violence totalitaire*. Paris: P.U.F., Col. Sociologie d'aujourd'hui, 1979, p. 116.
- 10 BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, Col. Tel, 1986 (1973), p. 102.
- 11 *Ibidem*, p. 103.
- 12 BAUDRY, Patrick. La pathologie de la violence. In: *VEI Enjeux*, N° 126, setembro de 2001, p. 41.
- 13 FREUD, Sigmund. Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. In: *Essai de psychanalyse*. Paris: Payot, 1973, pp. 240-41.
- 14 ELIAS, Norbert. *La civilisation des mœurs*. op. cit., p. 223.
- 15 Cf. ROSSO, Romain. Ces nuits qui ont fait trembler Clichy. In: *L'Express*, N° 2835, 3-9 novembro de 2005, pp. 39-42.
- 16 Cf. SIMMEL, Georg. Digressions sur l'Etranger (1908). In: GRAFMEYER, Yves; JOSEPH, Isaac. *L'Ecole de Chicago*. Paris: Aubier, 1984, pp. 53-59; *Philosophie de la modernité*, Tome II, traduzido do alemão para o francês por Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Col. Critique de la politique, 1990, particularmente a segunda parte: Conflit et Modernité, pp. 189-291.
- 17 CLASTRES, Pierre. *Archéologie de la violence*. Paris: Ed. de l'aube, Col. Poche Essai, 1999.
- 18 Cf. ROMANO DE SANT'ANNA, Affonso. Transplante do medo. In: *Nós, Os que Matamos Tim Lopes*. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 2002, pp. 207-9.
- 19 GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, Col. Pluriel, 1972, p. 50.
- 20 *Ibidem*, p. 51.
- 21 Cf. *Le Monde*, N° 18908, quarta feira 9 de novembro de 2005.
- 22 Notaremos entretanto que o mecanismo da violência pode

ser ativado pela evocação de uma imagem que não pertence à este registro. É o caso dos 12 desenhos satíricos sobre o Islã e o profeta Maomé publicados pelo jornal dinamarquês *Jyllands-Posten* no 30 setembro de 2005, reproduzido na França por *France-Soir* no primeiro de fevereiro de 2006 et *Charlie-Hebdo* no dia 8 do mesmo mês, provocando numerosas manifestações e cenas de violência no mundo muçulmano.

23 Cf. DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod, 1984, p. 135.

24 Cf. JORON, Philippe. Phénoménologia da televisão. In: *Revista FAMECOS*, N° 25, Porto Alegre, PUCRS, 2004, pp. 49-59.

25 ROMANO DE SANT'ANNA, Affonso. Videodenúncia: panoptismo invertido. In: *Nós, Os que Matamos Tim Lopes, op. cit.*, 8 avril 1997, p. 176.

26 IMBERT, Gérard. La presse et le désordre. In: TACUSSEL, Patrick (Org.). *Le réenchantement du monde*. Paris: L'Harmattan, Coll. Mutations et Complexité, 1994, p. 283.

27 BATAILLE, Georges. *Les larmes d'Eros*. *op. cit.*, p. 65. Ver também *L'Erotisme*. Paris: Ed. de Minuit, 1957, p. 83; *Lascaux ou la naissance de l'art*. Genève: Ed. Skira, 1955.

28 BATAILLE, Georges. La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent van Gogh. In: *Oeuvres Complètes*. Volume I, Paris: Gallimard, 1970, p. 269: anteriormente publicado na revista *Documents*, N° 8, 1930, pp. 10-20.

29 BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, Col. Tel, 1986 (1973), pp. 30-31.

30 *Ibidem*, p. 41.

31 MAYNÉ, Gilles. *Georges Bataille, l'érotisme et l'écriture*. Paris: Descartes & Cie, 2003, p. 10.

32 CAILLOIS, Roger. Sociologie du Bourreau. In: HOLLIER, Denis. *Le collège de sociologie*. Paris: Gallimard, Col. Idées, 1979, p. 419.

33 GIRARD, René. *La violence et le sacré*. *op. cit.*, p. 21.

34 *Ibidem*, p. 27.

35 *Ibidem*, p. 13.