



VIOLÊNCIA, MEDO E IMAGEM

Malena Segura Contrera¹

Resumo:

O artigo apresenta o podemos designar por uma certa violência presente na natureza humana, evidenciando que, frente a essa "violência constitutiva", o homem é um ser medroso por excelência. Propõe que uma das principais formas através das quais a nossa civilização procurou elaborar esse medo foi a da proliferação e absolutização das imagens visuais. Relacionando o medo à imagem, propõe que a imagem tem uma natureza contra-fóbica e que, em se tratando das imagens visuais, essa questão se amplifica. As estratégias de visibilização da sociedade midiática, nesse caso, seriam tentativas de elaboração do medo atávico, mantendo seu caráter mágico-simbólico preservado, ainda que hoje possamos contar com outros processos cognitivos para lidar com essa questão.

Palavras-chaves: imagem, medo, violência, sociedade midiática.

Abstract:

This article concerns what one can call a kind of violence present in human nature, showing that, along with this "constructive violence", man is above all a fearful being. It aims to show that one of the main forms through which our civilization has always tried to elaborate such fear was with the high proliferation of visual images. One can put together fear and image by stating that the image itself has an anti-phobia nature and, concerning visual images, it is even a greater issue. The viewing strategies of our media society, in this case, supposes to be the elaboration of a strong fear, keeping its magical and symbolic features well preserved, even if today we can count on others cognitive processes to deal with this question.

Key words: image, fear, violence, media society.

¹ Malena Segura Contrera é doutora em Comunicação e Semiótica, pesquisadora da área de Comunicação, Mídia e Cultura e professora do Curso de Mestrado em Comunicação da Universidade Paulista. É líder do Grupo de Pesquisa em Mídia e Cultura (2004 - UNIP), filiado ao Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (CISC), da qual é integrante desde a fundação (1992). Implantou e coordenou durante 4 anos (2000 a 2004) o curso de Jornalismo da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Publicou os livros *O mito na mídia* (1996), *Mídia e Pânico* (2002), *Jornalismo e Realidade* (2004), organizadora e integrante do livro *Publicidade e Cia.* (2003), *O espírito do nosso tempo* (2004) e *Os meios da incomunicação* (2005), e é autora de diversos outros textos publicados em coletâneas e revistas científicas da área de Comunicação.





1. Violência e sociabilidade

ou "*Matar para fazer cultura*" (B. Cyrulnik: 1999: 52)

A natureza da violência observada no comportamento da espécie humana foi objeto de vasto estudo antropológico e filosófico, mas das muitas contribuições a essa questão, destacaremos quatro autores que nos auxiliaram a pensar a sua pertinência para o nosso tema. Um autor relaciona essa violência ao estado natural do homem (Thomas Hobbes), outro a relaciona à questão do sagrado (R. Girard), o terceiro a relaciona à sua natureza mental, húbica (E. Morin), questão central para os estudos do Imaginário, e o quarto a pensa do ponto de vista das construções cognitivas (Boris Cyrulnik).

Hobbes, já em 1640 (*De Cive*), ao falar "Da condição humana fora da sociedade civil", postulou que o ser humano, em "estado de natureza"², isto é, antes de submeter-se ao que ele designa como as "leis da natureza", consideradas por ele como sendo os ditames da reta razão (T. Hobbes: 2006: 41), é um ser em permanente estado de guerra.

Preocupado em propor o domínio da razão para o fundamento de uma legislação possível para seu tempo, sua motivação evidente é a premissa de que os homens são seres naturalmente dotados à violência e destinados ao medo, já que avalia que "*Todos os homens em Estado de natureza têm o desejo e a vontade de ferir...*" (T. Hobbes: 2006: 33).

Vemos ainda que, para Hobbes:

"... não pode ser negado que o estado natural dos homens, antes de ingressarem em sociedade, era um estado de guerra e não uma guerra qualquer, mas sim uma guerra de todos contra todos" (T. Hobbes:2006: 37).

² Para Hobbes o estado de natureza é o estado primeiro da condição humana, que deve ser submetido às leis da natureza, que, segundo ele são: Em consequência disto, defino assim a lei da Natureza: é a ordem da reta razão, familiarizada àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de garantir a preservação da vida e das partes de nosso corpo (Do cidadão: 2006: 40).





Partindo dessa premissa, ele considera que esse estado de coisas é incompatível com as questões de segurança e com o estabelecimento da paz, já que para ele a situação dos homens deixados a si próprios é geradora de insegurança e medo. Nesse sentido é que ele estabelece as bases da proposição de que a sociedade só pode se constituir a partir de formas de regulação por meio de uma legislação assentada nas Leis da Natureza, o que na realidade é uma nova ordem instituída a partir de um contrato social, um pacto pelo qual todos abdicam de sua vontade primeira em favor de uma instância simbólica (que tanto pode ser um homem - o soberano -, como um grupo de homens constituídos pelo direito de legislar). Mais ainda do que isso, poderíamos dizer que Hobbes propõe que todos abdicuem de seus direitos primeiros pela construção de uma razão comum.

Dessa forma, ele propõe que o ser humano não é um ser da paz por natureza, e que o que o leva a procurar esse estado social e a autoridade político-simbólica é a realidade de que deles depende sua segurança, possível apenas por meio da criação de instâncias simbólicas³ racionalmente⁴ criadas.

Para Hobbes a sociedade de sua época, na qual os pactos sócio-políticos ainda são frágeis demais para abdicar de qualquer forma de violência, necessitava de um Estado de poder absoluto e exercido pela força. Ou seja, continuaria a haver violência, mas delimitada e contida, exercida quando necessário pelo poder absoluto instituído, o

³ Apesar de aqui nos interessar essa leitura que Hobbes realiza acerca da violência do estado de natureza do homem, não nos interessando a dimensão especificamente política dessa discussão, sabemos que Hobbes se referia a esfera do político, já que para ele o poder do soberano deveria ser absoluto, isto é, ilimitado. A transmissão do poder dos indivíduos ao soberano deveria ser total, caso contrário, a liberdade relativa ao estado natural do homem que fosse conservada traria potencialmente a capacidade e instaurar novamente a guerra. Parece-nos que o ponto central de seu pensamento seja o fato de que, uma vez instituída a autoridade por meio de um pacto simbólico-social, essa autoridade não pode ser contestada, é absoluta. Para explicitar seu ponto, Hobbes usou como metáfora a figura bíblica do Leviatã. Para ele, essa era a figura que o Estado representava, um gigante cuja carne é a mesma do que a de todos que a ele delegaram o papel de os defender. Tanto mais assertivo ele é no absolutismo do poder da instância simbólico-social constituída, quanto mais seguro ele nos parece da necessidade de proteger a sociedade do estado natural de violência do homem.

⁴ Voltaremos mais adiante a essa questão de como o século XVII inicia esse processo de construção de uma racionalidade, quando tratarmos da aposta racionalizadora da ciência moderna, acusada por M. Weber e posteriormente debatida por H. Marcuse, J. Habermas e Morris Berman.





que o faz considerar que os acordos sem a ação e a força da espada não passariam de mera palavras.

Quando, afinal, o próprio Hobbes se pergunta se não é muito miserável a condição de súdito frente a tantas restrições, conclui que nada se compara à condição de homens sem um senhor ou às misérias que advém da guerra civil, dando mostras claras de julgar que nenhum horror se equivaleria ao horror da própria violência humana presente no estado de natureza.

O que especialmente nos interessa no pensamento de Hobbes é a sua proposição da existência de uma tendência à violência relativa a algo que poderíamos considerar como uma espécie de instinto de sobrevivência, e a crença de que só a razão, que institui o pacto simbólico-social, oferece condições de lidar com isso. Temos, no pensamento de Hobbes, um caso muito claro da crença do século XVII na salvação pela razão, como veremos mais adiante em nossa discussão.

R. Girard, por sua vez, em 1972, irá propor que as culturas sacrificiais encontraram uma outra forma de lidar com isso que Hobbes considerou um estado natural de violência, mas ainda que essa forma pressuponha o trabalho simbólico-social proposto por este, Girard não considera que a razão seja para isso a única estratégia encontrada.

Ele propõe que a violência está presente no ato fundador da sociedade, quando se refere à evidência de que o assassinato possui um papel central nos mitos cosmogônicos:

"O número extraordinário de comemorações rituais que consistem em uma morte, faz pensar que o acontecimento original seria normalmente um assassinato. O Freud de Totem e tabu percebeu claramente esta exigência. A unidade notável dos sacrifícios sugere que se trataria do mesmo tipo de assassinato em todas as sociedades" (R. Girard: 1990: 121).





Relacionando esse acontecimento original ao ritual, René Girard aponta para a relação entre violência e sagrado, já que o acontecimento original é sempre o gesto mítico fundador de uma sociedade, gesto divino presente na cosmogonia.

É exatamente esse caráter ritual que ele propõe à violência, por meio do "assassinato original", atualizado pela ação do sacrifício, que a liga indissolavelmente à sociabilidade, já que sabemos que um dos sentidos centrais do ritual era exatamente gerir processos de sociabilização, a partir dos quais o grupo se auto-organizava.

Ele propõe ainda ser o sacrifício, imbuído de um sentido sagrado, uma forma ritual de contenção/expurgo da violência. Tratando da complexa construção semiótica que o sacrifício apresenta, aponta claramente o constante medo humano de estar no alvo dessa violência, o medo que temos, há tempos e ainda hoje, de que as tensões sociais recaiam sobre nós, de sermos as vítimas sacrificiais, alvo desse movimento social catártico.

Apesar de não explicitar essa idéia, Girard dá razões para que se possa presumir, especialmente por conta desse caráter catártico do sacrifício, que o estado social é um estado de constante tensão, na medida em que a convivência social se pauta por uma série de interdições, sem as quais a convivência do grupo não seria possível:

"As interdições têm uma função primordial: preservam, no coração das comunidades humanas, uma zona protegida, um mínimo de não-violência absolutamente indispensável às funções essenciais, à sobrevivência das crianças, à sua educação cultural, a tudo que constitui a humanidade do homem" (R. Girard: 1990: 272).

No entanto, enquanto para Hobbes a violência poderia ser simbolicamente mediada pela constituição racional de uma esfera sócio-política, para Girard essa mediação se daria nas práticas do sagrado, ou seja, seriam os acordos simbólico-religiosos que dariam conta desse processo dentro das sociedades primitivas, para as quais ele ressalta a importância da dinâmica do sacrifício. Em ambos os casos a violência é





projetada para uma instância simbólica culturalmente criada com o fim de realizá-la dentro de possíveis limites de contenção.

Ao apresentar uma análise sobre os processos de eleição da vítima expiatória, Girard aponta para um incontestável dado: a vítima sacrificial, receptáculo da projeção das tensões do grupo, é eleita entre os mais fracamente vinculados ao grupo social. Ou seja, aquele cujo sentimento de pertença em relação ao grupo esteja mal estabelecido, será possível candidato a ser a vítima sacrificial. Isso, segundo ele, se dá pela clara relação da violência com a vingança, já que quanto mais vinculado ao grupo esteja o bode expiatório, mais retaliações poderiam tenderiam a acontecer, o que geraria uma cadeia de violência interminável⁵. Logo, o excluído ou o mal adaptado ao grupo é já, de saída, um forte alvo da violência do grupo.

Essa proposição de Girard é significativa ao nosso trabalho na medida em que contribui para uma reflexão sobre a aparente imbricação que constatamos entre a violência e a imagem (esta última central à compreensão da religiosidade), como veremos a seguir.

Boris Cyrulnik fala a partir de uma outra área de estudos, a Etologia Humana, mas parte de premissas bem próximas às de Hobbes e Girard. Ele considera também a presença de uma violência que poderíamos designar como inerente ao homem (in *Do sexto sentido*):

"Onde o animal agarra uma presa e a come, o homem mata. Não há ato mais humano do que o de matar, pois os homens matam sempre duas vezes, no real e na representação." (B. Cyrulnik: 1999: 56)

Após todo o processo civilizatório que se ocupou, entre outras coisas, de tentar conter as explosões da violência (e que mais não fez do que des-ritualizá-la), em busca de

⁵ É impossível deixar de recordar do filme brasileiro "Abril Despedaçado", que ilustra essa dinâmica da vingança interminável que Girard apresenta com precisão e poesia.





viabilizar a sobrevivência da espécie (necessidade especial se consideramos os incrementos da máquina de guerra, cada vez mais sofisticada e de longo alcance), é tarefa muito incômoda constatar que temos o que parece ser uma natural predisposição para a violência e que, ainda hoje, esse traço se manifesta em toda a sua realidade.

E. Morin propõe, por sua vez, que a fundamental paradoxalidade da natureza humana faz surgir a sociabilidade (e a afetividade que ela pressupõe) exatamente unida à violência, já que a violência também pode ser entendida como demonstração de uma afetividade destrutiva. É o caráter demens, complementar ao sapiens, apresentado por ele já há algumas décadas:

"É um ser de uma afetividade intensa e instável, que sorri, ri, chora, um ser angustiado e ansioso, um ser gozador, ébrio, extático, violento, furioso, amante, um ser invadido pelo imaginário, um ser que conhece a morte, mas que não pode acreditar nela, um ser que segrega o mito e a magia, um ser possuído pelos espíritos e pelos deuses, um ser que se alimenta de ilusões e de quimeras, um ser subjetivo cujas relações com o mundo objetivo são sempre incertas, um ser sujeito ao erro e à vagabundagem, um ser úbrico que produz desordem. E, como nós chamamos loucura à conjunção da ilusão, do excesso, da instabilidade, da incerteza entre real e imaginário, da confusão entre subjetivo e objetivo, do erro, da desordem, somos obrigados a ver o Homo sapiens como Homo demens." (E. Morin: 1988: 108)

Uma bela maneira ainda de compreender essa intensa paradoxalidade do sapiens-demens é a imagem proposta por ele:

"Risos e lágrimas são estados violentos, convulsivos, espasmódicos, são rupturas, abalos, e, de resto, podem reunir-se e permutar-se: ri-se até as lágrimas e os soluços podem transformar-se em 'riso demente'".(E. Morin: 1988: 105).

Para Morin, ambas (violência e sociabilidade) são frutos do caráter demens, da afetividade exacerbada e do excesso que lhes são característicos.





Esse caráter demens, para ele, é também o responsável pela capacidade humana de organizar-se em sociedades mais complexas, em processos que exigem um constante e sofisticado trabalho de sociabilidade⁶.

Partindo dos estudos de que poderíamos chamar de uma arqueologia dos processos de representação e de sociabilidade das sociedades arcaicas (*O paradigma perdido - a natureza humana*), ele também situa claramente o papel que as imagens ocuparam antigamente nesse processo, deixando um legado que retorna e se atualiza sempre que nos defrontamos com elas.

A questão central colocada por Morin é que os primeiros sinais de consciência no homem irrompem no confronto com a morte (*O homem e a morte*). É a contundência da experiência da morte que, para Morin, mobiliza as primeiras manifestações da consciência e todo o processo de complexidade que dela advém.

A morte é sentida pelo homem como uma espécie de violência, e assim sendo aproxima-se da noção de "assassinato original" referida por R. Girard, que também se refere a Freud (apesar de criticá-lo duramente) para pensar essa relação do fundamento social com o que ele designa de violência fundadora, indissociável do sagrado.

É neste contexto que E. Morin situa a questão da imagem (como ferramenta da magia), quando a considera uma estratégia humana contra o medo da morte:

"Portanto, tudo nos indica que o Homo sapiens é atingido pela morte como por uma catástrofe irremediável, que vai trazer consigo uma ansiedade específica, a angústia ou horror da morte, que a presença da morte passa a ser um problema vivo, isto é, que trabalha a sua vida. Tudo nos indica igualmente que esse homem não só recusa essa morte, mas que a rejeita, transpõe e resolve, no mito e na magia." (E. Morin: 1988: 95)

⁶ Logo após apresentar o caráter demens, Morin aponta algumas de suas consequências diretas, e em quarto lugar das consequências enumeradas encontramos: "A constituição de uma sociedade mais complexa do que a paleossociedade, apta a tornar-se uma unidade no seio de um conjunto social mais largo, e, mais tarde, a constituição de sociedades vastas, de Estados e de cidades." (E. Morin: 1988: 110).





Nesse sentido, Morin dá à noção de estado natural de violência, de Hobbes, e à proposição de violência fundadora (via assassinato), de Girard, uma nova dimensão, sinalizando que sob as manifestações da violência pode estar o medo da morte. Isso lança luz sobre a frase de W. Shakespeare (in Antônio e Cleópatra) de que *"Ficar enfurecido é revelar-se assombrado de medo"*.

Sobre essa complexa relação Cyrulnik contribui com uma discussão que aponta o papel da violência como fundante no humano por meio de sua relação com a sobrevivência da espécie, via obtenção de alimento:

"... a caça, muito mais trágica, exige a coordenação dos papéis, a aprendizagem das especialidades, o uso das armas e das ferramentas. A harmonização do grupo põe em cena uma representação de vitória sobre a caça que impulsiona uma intensa sensação de existência para o caçador e a sua coletividade. Tudo se passa como se os primeiros caçadores dissessem: A morte dos outros dá-nos vida. Matar passa, então, a ser um acontecimento, talvez fundador da humanidade" (B. Cyrulnik: 1999: 52-53).

Nesse contexto, a sociabilidade necessária para o trabalho conjunto é criada por meio de um processo de representação e geração de imagens que pode ser entendido exatamente como a criação da "sensação de existência" realizada pelo ritual da caça. Violência ritualizada que, por meio das representações e das imagens, gera a sensação de existência ao gerar a sociabilidade.

Essa marca das sociedades caçadoras, que une violência, afetividade, medo e imagem, é ainda hoje a nossa marca na medida em que a memória masculina da caça se perpetua dentro da lógica patriarcal (e monoteísta) que subjaz ao capitalismo.

Dessa forma, a violência intrínseca à espécie humana (somos os maiores predadores do planeta, sem sombra de dúvidas) nos destinou a sermos igualmente medrosos e a buscarmos nas imagens uma estratégia de elaboração desse medo.





2. Medo - o trabalho das imagens

Durante o século XX vimos a implantação de uma ética da visibilidade⁷ absoluta. Essa visibilidade, no entanto, é parte de um cenário maior que poderíamos considerar como de desequilíbrio ecológico das imagens, um processo que se consoma com a proliferação das imagens exógenas⁸ que, pela cultura dromológica da qual fazem parte, usurpam o tempo destinado às imagens endógenas, ou seja, ao sonho, à divagação, à imaginação ativa, que necessitam do tempo lento da interioridade e da reflexão. Esse é um processo que nos interessa especialmente na medida em que recai sobre as conformações contemporâneas do imaginário cultural.

Baitello, ao propor a teoria da Iconofagia, nos dá uma clara visão desse processo de hipertrofia da imagem exógena e de suas consequências para a sociedade contemporânea pós-industrial, processo que, no século XX foi efetivado pela reprodução desenfreada das imagens técnicas. Trata-se de um processo no qual o homem, já há tempos, perdeu o controle (se é que alguma vez já o teve), sendo tragado pelo "furacão" das imagens visuais que se auto-reproduzem tecnicamente, retroagindo sobre nós, alimentando-se dos nossos olhares exauridos.

Essa mega-operação de mostragem, ininterrupta, fruto de um processo de desencantamento gerador de uma visão de ciência que pretende conhecer o mundo dissecando-o, foi ainda tratada por Jean Baudrillard (2004) que, ao falar da televisão e do processo de telemorfose, identifica-a, e às suas consequências, como um fenômeno em que se explicita o que ele nomeia, com precisão, de "... uma curiosidade de ordem visceral,

⁷ Destacamos a contribuição especial para o presente estudo dos trabalhos de Hans Belting, Dietmar Kamper e Norval Baitello Júnior sobre o tema da imagem.

⁸ Sobre esse processo de hipertrofia das imagens exógenas em detrimento das imagens endógenas, tratamos anteriormente no artigo *Na selva das imagens*.





orgânica, endoscópica... Gozo espeleológico..." (J. Baudrillard: 51: 2004). E segue apontando o atual quadro desse processo:

"Estamos além do panóptico, da visibilidade como fonte de poder e de controle. Não se trata mais de tornar as coisas visíveis a um olho externo, e sim de torná-las transparentes a si mesmas, pela perfusão do controle de massa, e apagando em seguida os traços da operação " (J. Baudrillard: 22: 2004).

Essa transparência das coisas a si mesmas, essa consequência final da crise da representação, da qual Baudrillard fala desde seus textos sobre o simulacro, nos apresenta uma pergunta incômoda: quais as motivações centrais dessa espécie de suicídio do real?

O próprio Baudrillard dá as pistas para essa resposta quando compara esse processo a uma reação contra-fóbica, que busca provocar o objeto ou situação geradores de medo, pela incapacidade de suportar sua iminência. O confronto buscado pelo contra-fóbico dá sinais da fragilidade frente à tragédia anunciada. O aparente gesto suicida que nossa sociedade atual pratica contra o real, que até então servia para a construção de um senso de realidade comum imprescindível à sociabilização, pode ser entendido, desta maneira, como um gesto desesperado de medo, um gesto que prefere a morte à vida na iminência da catástrofe.

Esse medo frente à virtual catástrofe (e a questão aqui é exatamente a virtualidade, a condição humana de, como seres de linguagem, vivermos no universo do simbólico, sobre o qual ironicamente temos ainda menos controle do que sobre o universo concreto) é identificado por Boris Cyrulnik pelo nome de angústia, ao tratar do que ele designa de "filogênese da percepção semiótica" (1999: 101).

"Ao evoluir do significante para o significado, passei do mundo percebido do medo ao mundo despercebido da angústia... O medo leva à ruína, à imobilidade que protege ou à fuga desenfreada que, quando termina pondo o predador fora de jogo, provoca uma euforia. Ao passo que o fato de viver num mundo despercebido obriga o organismo a uma adaptação





representacional. Para se sentir seguro, tem de ir à procura do objeto de angústia a fim de o transformar em objeto de medo, perante o qual conhece uma estratégia de ruína ou de fuga. É isto que fazem os fóbicos e os paranóicos cuja angústia acalma assim que podem localizar e indicar o objeto que os atemoriza. A partir de então, basta evitar o objeto fobógeno ou agredir o agressor (Boris Cyrulnik: 1999: 101).

Essa questão, apresentada por Cyrulnik, contribui diretamente para a compreensão do atual estado de desequilíbrio ecológico das imagens midiáticas. Ele nos diz que as estratégias de elaboração semiótica geradas pelo homem procederam a uma transformação do medo primitivo do mundo percebido/vivido para a angústia do mundo do não-perceptível, do representacional.

Especialmente interessante é a relação que ele aponta entre medo, frente ao qual o homem já possui uma resposta adaptativa instintiva, e entre a angústia, frente a qual falta uma resposta adaptativa do ser humano, obrigando-o a se valer cada vez mais do universo da linguagem como forma de defesa simbólica. Essa defesa simbólica, no entanto, faz aumentar a impotência humana na medida em que a virtualização do objeto ameaçador desmonta toda a estratégia de defesa anteriormente codificada pela espécie frente à ameaça concreta, e da qual o homem poderia lançar mão, caso a ameaça fosse perceptível.

A complexidade humana precisou inventar o fantasma que nos aterroriza para gerar, por meio do universo simbólico que apresenta como resposta a esse fantasma, uma hipercomplexidade infinita, segundo Morin. É como se, para nos livrar do medo, inventássemos a angústia.

Essa é uma idéia que nos interessa para entender nossa era da plena visibilidade, da plena encenação de todas as dimensões do humano, da "second life".





Podemos compreender por trás dessa constatação de Cyrulnik que a visibilização é uma estratégia para transformar o objeto indefinido e não perceptível da angústia, frente ao qual a fragilidade humana se apresenta em toda sua magnitude, em objeto definido e perceptível do medo, frente ao qual o homem possui uma resposta de fuga ou confronto já adaptada.

Por mais ameaçadoras que sejam as coisas, visibilizá-las é uma estratégia para transformá-las em algo com que já sabemos lidar, ainda que possamos ser derrotados. Insuportável é lidar com o universo da angústia, do despercebido.

Esse universo do despercebido já foi culturalmente identificado como o mundo do duplo, o mundo dos deuses, o mundo dos fantasmas, dos espíritos, e, agora, o mundo das imagens interiores. E segundo a maneira da arrogância humana⁹ de lidar com as coisas, submetendo-as e dominando-as, foi preciso dar corpo ao duplo, matar os deuses, eliminar os fantasmas, exorcizar os espíritos e tornar visíveis todas as imagens endógenas. Foi preciso visibilizar a alma e as entranhas, não para dar a elas o direito à existência, mas apenas para submetê-las à nossa própria banalidade, ao desvalor de um mundo desencantado.

Sobretudo é preciso visibilizar tudo, tentando lutar contra a angústia, mas acabando por impor o medo.

Ironicamente, no entanto, é o universo da angústia, a capacidade de lidar com o despercebido (fruto da descontextualização espaço-temporal do percebido imediato) que nos define como humanos, já que, segundo os estudos etológicos, todas as outras formas de relação com o mundo são encontradas nos demais primatas superiores. Cyrulnik torna clara essa questão quando nos diz que "*...viver no mundo do medo obriga a agir, ao passo que viver no mundo da angústia obriga a compreender e a falar*" (B. Cyrulnik: 101: 1999).

⁹ *História da arrogância*, Luigi Zoja.





Se o medo requer respostas concretas, literais, a angústia exige um complexo trabalho simbólico de exorcismo. Dessa maneira, a necessidade de transformar tudo em imagem exógena evidencia a incapacidade humana contemporânea de lidar com o universo das imagens endógenas que, em última instância, é o universo do simbólico. Estamos, portanto, falando da crise das capacidades de simbolização do humano¹⁰, que gera uma regressão às formas literais de ação e busca de solução para os conflitos.

A opção pela ação ritual desencadeada pelo medo era uma opção criativa já que podíamos dar corpo concreto ao que nos afligia, de forma a derrotá-lo (ou sermos derrotados por ele). Vemos nas culturas arcaicas uma forma híbrida, o duplo, que utilizava uma grande elaboração simbólica, mas que não prescindia da experiência concreta na solução criativa que propunha, na medida em que o duplo era um desdobramento do referente. Um desdobramento que fazia com que a imagem, pela materialidade do seu suporte, superasse sua natureza fantasmagórica e se apresentasse, na realidade como uma transfiguração, uma hierofania que tornava presente o ausente por meio de uma ação direta que não podia jamais prescindir da materialidade do suporte.

A imagem primitiva religiosa não era um fim, mas uma mediação, não estava ali para preencher uma ausência, mas para tornar presente uma vez mais o que havia se ausentado. Por isso após a elaboração da imagem, o homem primitivo interagiu com ela¹¹, elaborando rituais encantatórios que atestavam que a imagem tinha o status de uma presença.

¹⁰ Tratamos desse tema no livro *Jornalismo e realidade*.

¹¹ Essa interação do homem com a imagem religiosa foi objeto da fala de Hans Belting, em aula concedida ao Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia em 31/08/08, em S. Paulo (gravação do CISC, disponível proximamente no site).





A transformação histórica da função religiosa da imagem (duplo) para a função estética da imagem eliminou a possibilidade dessa solução simbólica, imaginativa, como bem apresenta E. Morin:

"... a finalidade cultural ou ritual da obras do passado se atrofiou ou desapareceu progressivamente para deixar emergir uma finalidade propriamente estética; assim nós removemos estátuas e quadros dos templos para museus, removendo de um só golpe as significações das anunciações e das crucificações... Às vezes até as significações imaginárias desaparecem; assim, as danças modernas ressuscitam as danças arcaicas de possessão, mas os espíritos não estão nelas" (E. Morin: 1990: 79).

Hoje, após termos matado o duplo, podemos apenas agir de forma a dar ao nosso objeto de angústia um corpo imaterial des-simbolizado, ainda que perceptível, ou seja, podemos transformar tudo em imagens sem referente. O corpo referente foi apagado e por isso não é possível evocá-lo. A sociedade atravessada totalmente pela mídia eletrônica cria então imagens cujo suporte é o ar, a eletricidade, sem percebermos que essa operação de virtualização radical fortalece os fantasmas que nos ameaçam. Não é à toa que Dietmar Kamper dizia que vivemos num mundo de fantasmas (imagens sem corpos) e de zumbis (corpos feitos só de aparência, sem alma, sem interioridade).

Ainda assim, o universo das representações estéticas no valeria muito para a realização do trabalho de constante re-significação das situações sociais, especialmente se guardassem sua capacidade simbólica. Após Baudrillard, sabemos que não vivemos mais em um mundo de representações, salvo casos localizados, mas sim no mundo dos simulacros.

Essa operação de implantação do universo do simulacro foi que deu o tiro final à possibilidade humana de defesa e adaptação às ameaças pelo caminho representacional da angústia.





Isso adquire um sentido ainda mais específico quando constatamos que a nossa época optou pela visualidade. Mesmo considerando a capacidade que a imagem visual tem de promover as outras sensações, pela reconstituição sinestésica realizada pelo receptor, verificamos que a velocidade com que essas imagens se sucedem em nossa sociedade atual, em especial na mídia eletrônica e no entorno dos grandes centros urbanos, onde a proliferação das imagens se apresenta como o pior pesadelo (que nem W. Benjamin ousou ter), faz com que a única sensação possível, além do medo, seja a da vertigem¹².

A vertigem é o novo estado de alma da sociedade da visibilidade e da eletrificação das mediações, antecipada pela eletrificação do mundo da produção industrial. D. de Kerckhove chega mesmo a falar de uma nova eletrificação: a eletrificação da aura humana, postulando que o estado de constante e instantânea conectividade, bem como seu caráter "glocal"¹³, gera agora uma aura eletrônica que permeia o homem atual e que, segundo ele, pretende resgatar a capacidade de conexão e presença da aura tradicional, destruída pela reprodutibilidade da obra de arte (W. Benjamin).

Não sei se é possível concordar que essa aura possa ser reconstruída no seu sentido original, mas certamente a proposição de Kerckhove de uma aura eletrificada é bastante interessante de ser pensada. Não podemos deixar de lembrar do Dr. Frankenstein, investindo também na eletricidade suas esperanças míticas de vivificar o corpo morto, seja esse corpo um cadáver humano, seja esse corpo uma rede social que, apesar das conectividades constantes, não consegue se converter em comunidade, como afirma Z. Bauman¹⁴.

¹² Tratamos dessa relação no artigo escrito com Marcela Moro, "Vertigem mediática nos megaeventos musicais", Revista E-Compós, 2008, www.compos.org.br.

¹³ Independente da proposição original de P. Virilio para o termo, D. de Kerckhove esclareceu na palestra acima referida que esse termo estava sendo usado por ele no sentido de trabalharmos com conteúdos locais dentro de um contexto global.

¹⁴ *Comunidade*, Z. Bauman.





A cruzada realizada pela sociedade industrial e pelo imaginário midiático contra o imaginário cultural, este último sempre descontrolado e subversor, gerou por um lado um mundo de objetos concretos desalmados¹⁵, e por outro lado, um mundo de imagens em abismo, que não se referem a nada a não ser a si mesmas, destruindo os contatos entre a imagem e a experiência humana corporal¹⁶, renegando o corpo e a materialidade do mundo às sombras da exclusão, completando assim o desencantamento do mundo através do desinvestimento libidinal do corpo, do desencantamento radical da matéria.

Ora, essa dissociação entre a representação e a experiência concreta é exatamente o que está na raiz da enorme crise de sentido que presenciamos não só na mídia e nas produções midiáticas, mas também na sociedade que por meio dela se representa.

Se a criação dessa eletrificação da aura do mundo será capaz de gerar as condições favoráveis ao que Kerkhove chama de uma nova fluidez do mundo, que, segundo ele, existia nas culturas míticas e se perdeu com a visão "sólida" de uma ciência de raiz galilêica (ele se refere à Galileu, e nisso situa o marco inicial definitivo da ciência moderna no mesmo momento que o define Morris Berman), não temos ainda como saber.

Mas podemos afirmar que, se a materialidade do mundo não for fecundada por essa eletrificação reinante, se essa eletrificação se mantiver a alguns palmos do chão, apenas no nível dos dígitos (dedos) e do pensamento digital e digitalizador, estaremos, ao invés de construindo um novo estado heraclítico fluido do mundo, testemunhado a realização final do projeto de desencantamento do mundo.

¹⁵ James Hillman apresenta um diagnóstico muito interessante a respeito desse mundo sem alma, em seu livro *Cidade e Alma*.

¹⁶ Essa dissociação entre imagem e experiência corporal já foi bastante tratada por autores como D. Kamper e N. Baitello, e também no livro *Mídia e Pânico*.





Bibliografia

BAITELLO JR., N. (2005) *A era da iconofagia*. Ed. Hacker, S. Paulo
BAUMAN, Z. (2003) *Comunidade - a busca por segurança no mundo atual*. Jorge Zahar, R. de Janeiro.

BELTING, H. (2001) *Il culto delle immagini*. Carocci Editore, Roma.
BAUDRILARD, J. (1996) *As estratégias fatais*. Rocco, R. de Janeiro.

(2001) *A ilusão vital*. Civilização Brasileira, R. de Janeiro.

(2002) *A troca impossível*. Ed. Nova Fronteira, R. de Janeiro. (2004) *Telemorfose*. Mauad, R. Janeiro.

BERMAN, M. (2005) *El desencantamiento del mundo*. Cuatro Vientos, Santiago de Chile.

CAMPBELL, J. (2002) *Isto és tu - redimensionando a metáfora religiosa*. Ed. Landy, S. Paulo.

CONTRERA, M. S. (2001) *Mídia e pânico*. Ed. Annablume, S. Paulo.

¹⁸ Kerkhove, na mesma palestra, propõe que o avanço se dará na direção de não mais um pensamento digital, mas sim de um pensamento e uma tecnologia quântica.

(2004) "Os maiores e os melhores do mundo: o titanismo na comunicação e na cultura", in LEMOS, A., PRYSTON, A., SILVA, J. M., SÁ, S. P. *Mídia.BR*. Ed. Sulina, Porto Alegre.

CONTRERA, M. S. e ROSSI, R. e REINERT, L. (2004) *Jornalismo e realidade*. Ed. do Mackenzie, S. Paulo.

CONTRERA, M. S. e MORO, M. (2008) "Vertigem mediática nos megaeventos musicais", Revista E-Compós. (www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/221/262).





CYRULNIK, B. (1999) *Do sexto sentido - o homem e o encantamento do mundo*. Inst. Piaget, Lisboa.

DAMÁSIO, A. (2000) *O mistério da consciência*. Cia. das Letras, S. Paulo. DURAND, G (1995) *A imaginação simbólica*. Ed. 70, Lisboa. DÜRKHEIM, E. (1996) *As formas elementares da vida religiosa*. Ed. Martins Fontes, São Paulo.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Livros do Brasil, Lisboa. (1992) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México.

FLUSSER, V. (2002) *Da religiosidade - a literatura e o senso de realidade*. Ed. Escrituras, S. Paulo.

GIRARD, R. (1990) *A violência e o sagrado*. Paz e Terra, S. Paulo.

GORZ, A. (2005) *O imaterial - conhecimento, valor e capital*. Ed. Annablume, S. Paulo.

HILLMAN, J. (1993a) *Cidade e Alma*. S. Paulo, Studio Nobel. (1993b) *Paranóia*. Ed. Vozes, Petrópolis. HOBBS, T. (2006) *De civis*. Martin Claret, S. Paulo. KAMPER, D. (1997) *O trabalho como vida*. Ed. Annablume, S. Paulo. "Imagem", artigo postado em 05/04/2006, Biblioteca do Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia

(<http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/imagemkamper.pdf><http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/imagemkamper.pdf>)

MELMAN, C. (2003) *O homem sem gravidade - gozar a qualquer preço*. Cia. de Freud, R. de Janeiro.

MORIN, E. O (1988) *O paradigma perdido - a natureza humana*. Publ. Europa-América, Lisboa.

(1988a) *O homem e a morte*. Publ. Europa-América, Lisboa.





(2000) *Sete saberes necessários para uma educação do futuro*. Cortez, S. Paulo

NĚUMANN, E. (1990) *História da origem da consciência*. Cultrix, S. Paulo.

SCHIVELBUSCH, W. (1995) *Historia de los estimulantes*. Ed. Anagrama, Barcelona

SLOTERDIJK, P. (2002) *O desprezo das massas*. Estação Liberdade, S. Paulo.

SODRÉ, M. (2002) *Antropológica do espelho - uma teoria da comunicação linear e em rede*. Ed. Vozes, Petrópolis.

(2006) *As estratégias sensíveis*.

VARELA, F. (1992) *Sobre a competência ética*. Ed. 70, Lisboa.

VIRILIO, Paul (1996) *Velocidade e Política*. Estação Liberdade, S. Paulo.

WEBER, M. (2004) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Cia. das Letras, São Paulo.

ZOJA, L. (2000) *História da arrogância*. Axis Mundi, S. Paulo.

Texto recebido em 17 de março de 2009

Text received on March 17, 2009

Texto publicado em 01 de maio de 2009

Text published on May 01, 2009

