

# EU, VOCÊ, NÓS E OS OUTROS

*André Bazzanella*

*O artigo procura colocar as relações entre o indivíduo e a cultura como uma das bases para a compreensão das razões que levam (e justificam) à produção de objetos com finalidade estética pelas mais diferentes culturas. Sem pretender esgotar os assuntos tratados, busca uma perspectiva sobre as razões da criação e do gosto a partir de uma relação dialética entre o indivíduo e sua natureza.*

Palavras-chave: INDIVÍDUO E CULTURA, ESTÉTICA, GOSTO, ARTE.

## ORDEM E CAOS

Uma das bases da cultura é a determinação da verdade e dos modos como um sujeito estabelece sua existência no mundo, ou seja, como um sujeito se identifica perante o que o cerca ou, melhor, como alguém se sabe como uma identidade. O fato de essa questão parecer óbvia apenas indica que nossa cultura tem respostas próprias para ela, e não que a questão não tenha deixado de existir.

Existimos porque temos um nome, porque somos vistos, porque agimos, porque nos imaginamos de uma determinada maneira que vemos espelhada no outro diante de nós e nos objetos que nos cercam. De certa forma, existimos no espelho contra o qual nos vemos, como

nas sombras da caverna de Platão ou no espelho de Alice. Estabelece-se assim uma dualidade entre ser e saber-se que parece coexistir com a própria natureza humana.

(...) o homem é um corpo, no mesmo sentido em que isto pode ser dito de qualquer outro organismo animal. Por outro lado, o homem tem um corpo. Isto é, o homem experimenta-se a si próprio como uma identidade que não é idêntica a seu corpo, mas que, pelo contrário, tem este corpo a seu dispor. Em outras palavras, a experiência que o homem tem de si oscila sempre num equilíbrio entre ser um corpo e ter um corpo, equilíbrio que tem que ser corrigido de vez em

quando. Esta originalidade da experiência que o homem tem de seu próprio corpo leva a certas conseqüências no que se refere à análise da atividade humana como conduta no ambiente material e como exteriorização de significados subjetivos. (Berger e Luckmann, 1985)

Diversos autores referem-se a essa dualidade do homem ao perceber-se. De um lado temos uma consciência, dada por uma estrutura simbólica que normatiza e define a ideologia pela qual podemos nos entender como indivíduos e, portanto, como humanos. De outro lado temos a inconsciência, o caos, pelo qual o indivíduo é só um ponto matemático em um espaço infinito.

Sabemo-nos por meio da consciência, que nos situa em um determinado campo simbólico no qual nos definimos e definimos nossos papéis.

Quando vista como um conjunto de mecanismos simbólicos para o controle do comportamento, fontes de informação extrasomáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles se tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem e direção às nossas vidas. (Geertz, 1989)

Esses sistemas de significados são constantemente legitimados, de modo a tor-

nar-se críveis para os diferentes indivíduos. Essa legitimação incorpora-se ao indivíduo como parte de sua própria natureza.

Assim, a “lógica” atribuída à ordem institucional faz parte do acervo socialmente disponível do conhecimento, tomado como natural e certo. Uma vez que o indivíduo bem socializado “conhece” que seu mundo social é uma unidade consistente, será forçado a explicar seu funcionamento em termos deste “conhecimento”. (Berger e Luckmann, 1985)

O indivíduo vive, assim, em uma realidade que se lhe apresenta natural, realidade cujo ápice legitimador está em um universo simbólico altamente complexo que integra em si a totalidade da experiência de cada indivíduo. Esse universo simbólico é

concebido como a matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais (...) sua capacidade de atribuição de significações excede de muito o domínio da vida social, de modo que o indivíduo pode “localizar-se” nele, mesmo em suas mais solitárias experiências. [Assim] Um mundo inteiro é criado. (Berger e Luckmann, 1985)

Esse universo estabelece, então, um princípio de realidade que

fornece o nível mais alto de integração para os significados discrepantes realizados dentro da vida cotidiana na sociedade. (Berger e Luckmann, 1985)

Esta ordem normativa identifica o homem que passa a ter

uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disto, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou mais aspectos da experiência provoca nele a mais grave ansiedade. (Geertz, 1989)

Diversos mecanismos servem à reintegração de qualquer significante ao universo significativo real, uma vez que, para o indivíduo, o “caos” aparece como uma ameaça constante cada vez que o cotidiano deixa de poder ser reduzido imediatamente à ordem simbólica geral. Mas nem sempre esses mecanismos bastam ao indivíduo, uma vez que o equilíbrio entre ordem e caos é também um equilíbrio entre norma e experiência, entre uma construção coletiva e a existência individual, em que o acaso é, muitas vezes, o fator determinante.

Não existem, pois, socializações perfeitas, e “desvios de conduta” podem acontecer a cada momento. Do mesmo modo não podemos falar em instituições perfeitas, que atendam completamente às demandas do grupo em cada situação, nem imaginar indivíduos perfeitos, que correspondam exatamente ao esperado. Por isso mesmo é necessário um sistema de sanções sociais que iniba desvios individuais de comportamento. Uma sanção deve ser legitimada pelo grupo, mas

muitas vezes é aceita e desejada até mesmo pelo próprio indivíduo, uma vez que, experimentando em si a visão da quebra da norma, a falta de sanções (reafirmação da realidade) pode representar a ameaça de dissolução (o caos).

É possível, assim, falarmos de uma ansiedade que pertence ao homem como parte intrínseca de sua natureza social, e até traçar um paralelo dessa ansiedade com o mito do pecado original, visto que é dada ao homem a potencialidade de questionar-se a cada momento como criatura frente à ordem de significados que o determina, mas esse questionamento é essencialmente um questionamento de sua própria natureza, identidade e função (o fruto do conhecimento que leva ao sofrimento).

Assim, portanto, o indivíduo equilibra-se entre uma ação afirmativa frente ao meio, do qual ele faz parte, integrando-se ao conjunto de significados com os quais interage sua identidade, e uma ação desintegradora, que dilui a ordem constituída a partir da consciência e, por extensão, o indivíduo. A existência dessa dualidade na percepção pelo indivíduo de sua própria experiência com o meio (e consigo mesmo como parte desse meio) determina importantes conseqüências para os processos de organização daquilo que não é imediatamente significável (não pertence, pois, à realidade), mas que surge constantemente para o ser humano mediante sua experiência inevitável com o imprevisível.

## SOBRE O INDIVÍDUO

Ao nos referirmos ao indivíduo, devemos relembrar que idéia de um “eu” diferenciado não pode ser comparada com a idéia de um “eu interior” absoluto, que se contrapõe ao “fora” de um mundo externo. Apesar de essa comparação ser recorrente no discurso cotidiano, ela deve ser vista como uma construção, um mecanismo mental situado no contexto de uma determinada cultura.

É característico da estrutura das sociedades mais desenvolvidas de nossa época que as diferenças entre as pessoas, sua identidade-eu, sejam mais altamente valorizadas do que aquilo que elas têm em comum, sua identidade-nós. A primeira suplanta a segunda. (...) esse tipo de balança nós-eu, sua clara inclinação para a identidade-eu, não é nada evidente. Em estágios anteriores do desenvolvimento, era bastante comum a identidade-nós ter precedência sobre a identidade-eu. A maneira acrítica como o termo “indivíduo” é usado na conversação nas sociedades mais desenvolvidas de nossa época para expressar a primazia da identidade-eu pode levar-nos a presumir, equivocadamente, que essa ênfase seja a mesma nas sociedades em todos os estágios de desenvolvimento e que tenham existido conceitos equivalentes em todas as épocas e línguas. Não é o caso. (Elias, 1996)

Como vimos, a idéia mesma de indiví-

duo forma-se na socialização mediante a incorporação de um sistema de valores simbólicos. Esses valores são compartilhados por um determinado grupo por meio dos diversos processos de aprendizado a que está sujeito cada um dos membros do grupo, principalmente os mais jovens.

Nossa concepção de indivíduo deve, portanto, evitar o hábito de linguagem corrente, considerando sempre que a existência de um “eu” diferenciado, puro, cujo conhecimento pode ser objetivo e referência absoluta para um indivíduo, é apenas uma construção determinada por um certo “tipo” de imagem individual cujas origens são culturais. Assim, a crença em uma divisão interior-exterior do indivíduo é apenas um dos muitos mecanismos que servem para a absorção dos “desvios de conduta” de nossa sensorialidade. Esse “eu interior”, que não se relaciona com o meio externo, deve permanecer guardado, protegido. Desse modo, a sensorialidade ameaçadora é cercada pelos muros de uma identidade externa que é, por sua vez, preservada, guardando do caos o conjunto de valores na qual essa identidade se reconhece.

Uma noção de indivíduo que considerasse uma dualidade de percepção do eu deve poder integrar estas duas dimensões (interior-exterior) como partes apenas aparentemente distintas entre si. Se no “eu” consciente a percepção de si e do mundo situam-se no campo do entendimento, sujeito às regras do inteligível, a percepção



## ORDEM

## CAOS

diferenciada de um “eu” absoluto representa uma constante fora do entendimento possível que se situa dentro do próprio indivíduo, mas que, por sua representação do caos, é temida por ele justamente em função de sua independência em relação aos processos significativos que determinam a própria existência do indivíduo. O indivíduo, portanto, existe em uma relação dialética entre ter e não ter significado.

Assim, ao buscarmos um indivíduo além de sua imagem, devemos procurá-lo não em um “interior” mas em nível mais primário de consciência, ou, como quis Croce, em uma natureza que antecede a percepção, mas que, longe de tratar-se de outra forma de existência, se insere na própria essência da natureza percebida, na forma da presença da percepção do corpo como elemento fundador do sujeito sensorial.

A ordem de percepção dessa natureza é a visualização irracional de um mundo de significantes equivalentes entre si compondo um mundo sem sujeito, ou um

mundo com qualquer sujeito. O caos é, assim, representado pela ausência do sujeito-identidade e pela abertura de um universo de significações possíveis.

É para esse caos que a cultura deve organizar em um lugar sua idéia de indivíduo, entre um “estar”, lugar determinado pelo próprio limite sensorial do corpo em um determinado espaço, e um “ser”, sujeito que age sobre esse mundo e o integra como indivíduo, organizando a própria idéia de espaço. Deve-se, então, inserir o caos em uma ordem ainda mais ampla e torná-lo uma possibilidade, sempre fugaz, para a experimentação do indivíduo, reduzindo o conflito de sua própria busca de significação. Essa ordem pode surgir, por exemplo, pela constituição do caos como um outro (mundo natural ou “paraíso”) ou por meio de sua institucionalização como ritual, catarse, inspiração ou *insight*.

De qualquer modo, a representação do indivíduo no meio que o cerca e onde ele se representa como identidade deve poder incluir uma forma institucionalizada do caos.

É possível falar de uma dialética entre a natureza e a sociedade. Esta dialética é dada na condição humana e manifesta-se renovada em cada indivíduo humano. Para o indivíduo, evidentemente, ela se desenrola em uma situação sócio-histórica já estruturada. Há uma contínua dialética que começa a existir com as primeiras fases da socialização e continua a se desenvolver ao longo de toda a existência do indivíduo na sociedade, entre cada animal humano e sua situação sócio-histórica. Externamente é uma dialética entre o animal individual e o mundo social. Internamente, é uma dialética entre o substrato biológico do indivíduo e sua identidade socialmente produzida. (Berger e Luckmann, 1985)

Em outras palavras, a realidade significada contém a identidade, a consciência e um significado que legitimam a existência e a ação do indivíduo. Mas essa identidade contém a dualidade interna de sua própria organização entre o “ser” e o “estar” que resulta na percepção de um “algo” distinto de sua imagem. A esse algo distinto podemos chamar simplesmente Presença.

Essa é significada por meio de uma objetivação simbólica singular e dinâmica que deve estar contida pelo universo de significados que determinam a identidade individual. A realidade individual pode, assim, permanecer sempre a mesma, enquanto a Presença transforma-se constantemente pela experiência, recri-

ando-se sempre e exteriorizando novos significados no tempo.

Uma vez exteriorizados, os signos da Presença integram-se numa classe específica, como não ditados pela necessidade ou pelo interesse. Esses sinais podem, então, ser incorporados no universo significativo da cultura como objetos de satisfação abstrata, dotados de significação estética.

## REALIDADE E REFLEXÃO

Todas as ações do homem, como identidade, têm um significado dentro de seu universo simbólico, uma vez que mesmo o indivíduo deve ser sempre dotado de significado. Podemos, porém, notar que os objetos e as atitudes destinados à satisfação possuem um significado agregado, um sentido de “fuga” do princípio de realidade. Esses sinais são os signos de representação e reificação da Presença.

Assim, da mesma forma que o universo simbólico é o máximo poder legitimador que regula o princípio de realidade, o qual dá ao homem a idéia de pertinência a um todo plausível, a representação de sua pertinência ao mundo é o máximo esforço de legitimação da existência. É esse o *espaço feliz*, onde o homem pode ver-se fora de si, em seu lugar no universo, esse espaço onde o indivíduo pode

(...) determinar o valor humano dos espaços de posse, espaços proibidos a forças adversas, espaços amados. Por razões muitas vezes bem diversas e com

as diferenças que comportam os vários matizes poéticos, são espaços *louvados*. A seu valor de proteção, que pode ser positivo, ligam-se também valores imaginados, e esses valores são, em pouco tempo, valores dominantes... [o espaço] é vivido. É vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação. Em particular ele sempre atrai. Concentra o ser no interior dos limites que o protegem. (Bachelard, sd.)

Como Narciso, o indivíduo apaixonado por seu reflexo. Mas como a Presença é determinada no tempo pela experiência, o espelho em que Narciso se olha é sempre outro, que deve ser constantemente encontrado. Nessa busca cada indivíduo isoladamente desenvolve com o meio e com o Outro, sendo um sempre o Outro de alguém, uma mesma relação de descontextualização, produzindo

uma ordem de entrelaçamento incessante e sem começo que determina a natureza e a forma do ser humano individual. (Elias, 1996)

Essa é a natureza do espaço privado, o qual é mantido pela experiência sensível do mundo, porém, é contido pelo espaço dominante, onde encontra sua legitimidade, como parte da legitimidade da própria identidade individual.

A realidade do homem em pleno exercício de sua individualidade (a soma da percepção de seu pertencimento ao mundo e do entendimento individual de si como identidade) surge então como uma

experiência diferenciadora do cotidiano, construída por meio de objetivações particulares exteriorizadas no espaço particular. Nessas exteriorizações o homem procura encontrar-se pela prática objetiva de sua sensorialidade, um lugar dentro do qual o indivíduo se defina, mas a partir de uma realidade “externa”.

Se considerarmos dessa forma, a produção simbólica individual representa a necessidade de responder aos anseios individuais de significação (o que sou) que levam à solidão de perceber-se um. Essa exteriorização dá-se por meio da produção de espelhos com que o indivíduo possa reencontrar sua imagem em seu universo simbólico, no qual determina sua identidade. Assim, a produção simbólica consegue agir como legitimadora tanto de um princípio de realidade como legitimadora da Presença.

Uma vez exteriorizados os sinais da Presença, incluídos em uma classe de objetos e ações destinados à satisfação e à apreciação estética, eles devem ser reconhecidos como tais pelo conjunto do grupo, de modo a ter sua gratuidade reconhecida e aceita. Tanto indivíduo como grupo necessitam dessa legitimidade para o sentimento estético, da contenção do desvio e da manutenção do princípio de realidade e coesão. Assim, de bom grado a expressão da Presença dá-se dentro dos limites culturalmente aceitos como determinantes de uma linguagem estética, a qual é diferente para cada cultura.

A partilha dessa informação sensível faz-se mediante uma “comunidade estética”,

materializada nas formas com que se apresenta a cultura do grupo. No pós-modernismo assistimos a um processo semelhante ocorrendo nas “tribos” contemporâneas que buscam individualizar-se contra a fluidez do referencial oferecido pela cultura de massa. Mas, como expressão da Presença, os sinais possuem um dinamismo próprio, caracterizado por diferentes “estilos pessoais” e “escolas”, desdobrando-se em infinitas variações sobre o mesmo tema. A idéia de Belo, por exemplo, pode ser vista tanto como a expressão máxima do gosto individual como do senso comum. Sobre a apreciação do Belo, Lyotard nos diz que

A “comunidade estética” não é primeiramente constituída pela convergência das opiniões dadas pelos indivíduos. Ela se ‘desdobra’, por assim dizer, graças a um trabalho de variações que o ‘pensamento’, e ele somente, efetua para subtrair-se à sua condição ‘privada’, privada da outra pela singularidade de seu ato de apreciação. Poder-se-ia dizer que a reflexão desmultiplica as apreciações de forma que ela julga bela para se assegurar que sua apreciação imediata e singular é razoavelmente universalizável. (Lyotard, 993)

Nesse sentido, a existência de uma idéia de beleza, compartilhada por um determinado grupo serve como norma para que o próprio criador restrinja seu repertório de sinais, como única forma de crítica possível de ser exercida sobre um

determinado objeto de fruição. Essa restrição cria um campo comum ao longo do qual essa obra pode ser apropriada pela ideologia comum como destinada à fruição estética. Na base desse sistema significativo encontra-se a formação de um “gosto individual”, pelo qual podemos exercer um julgamento da norma, sem que precisemos com isso dela nos abster, criando de fato um sistema dentro do sistema.

Mas se o esforço de individuação leva à necessidade de julgarmos constantemente a norma, a necessidade de um Outro para a legitimação do indivíduo leva-o, inevitavelmente a pertencer a alguém, um grupo, um movimento, que pode apropriar-se dos sinais particulares de cada um como fator de mais diferenciação desse coletivo frente a outros. Obviamente isso pode gerar a formação de subgrupos mais ou menos marginais em relação a outros grupos majoritários dentro de um mesmo universo cultural. Esses grupos podem desenvolver formas de distinção cada vez maior, uma vez que a relação com a distinção passe a ser a própria determinação de uma identidade.

As formas exteriorizadas pelas quais esses grupos formam sua identidade perante o meio são, porém, construídas quase sempre por associações estabelecidas a partir de um conjunto de sinais já disponíveis. Não satisfazem, portanto, à necessidade individual de “espelho da alma”, uma vez que são resultado de uma síntese de vários esforços desencontrados ou descontextualizados



que, além disso, são limitados pelo momento em que se realizam. Essa identidade aparentemente individual tende, pois, a apresentar-se como um Outro e, como qualquer elemento do mundo, é dotado de um significado próprio, distinto de sua aparente função de reflexo do eu. Com isso percebemos como a identidade individual distingue-se do indivíduo e como este último se distingue do meio que o define. Como conseqüência disso, assistimos nas mais variadas culturas à necessidade individual de procurar sempre “além” o registro de sua “passagem”, a perpetuação da necessidade de exteriorização. Essa perpetuação leva à necessidade de renovação constante do repertório de sinais de distinção (como vemos na moda e estilos ditos de “época”) disponíveis pelo grupo.<sup>1</sup>

Assim, é mediante a manipulação de um repertório de sinais – as formas do gosto – que o indivíduo se define além de seu “papel” como uma “alma” específica que, dotada de volição, busca determinar seu lugar no espaço. É por esse esforço, porém, que são mantidos os códigos pelos quais o gosto é restringido na forma de um espaço social. Esse é o domínio do belo, das distinções pelas marcas visuais, expressões e ações específicas que, não podendo por si negar o princípio de realidade do universo simbólico em que se inserem, refugiam-se em sua própria “inutilidade”.

## UMA IDÉIA ESTÉTICA

Nesse “jogo simbólico” de significados, que se torna estético na dialética entre a Presença e a identidade, a hierarquização desses significados em novas ordens de significados mais ou menos originais (já que individuais) define a situação da criação frente ao mundo que cerca o indivíduo. Assim,

a experiência artística de criação de formas é, de cada vez um “recomeçar do jogo”, que se apropria, sem dúvida dos elementos que constituem a “paisagem humana” que o artista habita (mesmo que esta paisagem seja mental ou anedótica), mas que sugira um novo arranjo, inédito, e propõe uma redistribuição do sistema constituído. A arte só raramente é a representação de qualquer ordem. Pelo contrário, é habitualmente, a sua permanente e ansiosa contestação.<sup>2</sup> (Duvignaud, 1970)

Onde, porém, começa a distinção entre o objeto que satisfaz ao gosto e aquele objeto inaugural em que encontramos a realização plena de uma faculdade estética a que chamamos, em nossa cultura, “arte”? De que modo relacionamos a estética à beleza, à capacidade de imaginação e ao acervo legitimado do gosto dito comum?

A experiência nos mostra que de uma fruição estética não se extrai uma finalidade ou um valor real do objeto. A função estética é, em si mesma, um valor, independentemente do uso que emprestamos

a seu suporte – objeto, ritual, comportamento. A função estética agrega uma função diversa daquela da utilidade a objetos, atos e coisas que, em si, já seriam úteis. Muitas vezes vemos que a preocupação em agregar um valor estético a determinado objeto chega mesmo a contrapor-se a seu uso utilitário. Por isso, consideramos um grave erro a tentativa de entender a experiência estética de um povo como representação simbólica de um *éthos* grupal.

Isso corresponderia a considerarmos a variedade de representações da Sagrada Família ou da Madona com menino, por exemplo, a partir da semelhança simbólica entre esses temas, como uma única expressão estética. Apesar de associamos a arte em nossa cultura a um único autor e sua especificidade dentro de um determinado momento, parece mais difícil abordarmos culturas diferentes ou mesmo nossa cultura popular a partir desse mesmo paradigma. Isso desfaz nuances importantes para a avaliação de relatos colhidos diretamente no campo, uma vez que, esquecendo que o mito ou código simbólico faz parte da realidade situada em torno do narrador, muitas vezes não percebemos que seu relato é seu confronto com essa realidade, é um relato dinâmico, em constante transformação.

Uma abordagem puramente sociológica da arte pode nos levar a conhecer melhor a sociedade em que se fez um determinado ato de representação, mas nos afasta precisamente do indivíduo que o realizou, e da natureza de tal ato, reduzindo-o a simples cria de sua época e

rompendo os laços de humanidade que a ele nos prendem. Como consequência disso temos a redução de nossa própria humanidade e do dinamismo que representa essa humanidade quando considerada no mais curto período de tempo.

Para pensarmos em estética, temos que nos desfazer de nossos preconceitos e, em vez de buscar as regras e rótulos que determinam os aspectos formais dos objetos analisados, entender a estética como uma fruição especial dos elementos que compõem um cotidiano; uma fruição determinada por uma situação própria ao ser humano de estranhamento de si mesmo em determinado contexto, ou seja, aquilo que em um objeto parece-nos a representação de um cotidiano próximo pode ser, para aquele autor, algo que o confronta e desafia.

A fruição estética de um objeto pode estar, portanto, situada além do universo simbólico que determina a identidade desse objeto, que deve ser visto como um fato; não como uma forma de entendimento (ilustração), mas como uma forma de consciência (identificação).

A dificuldade disso é que nos habituamos a tomar um objeto por seu conceito, por seu nome ou função, de modo a ordená-lo em nosso mundo. Esquecemos, todavia, do fato de ser nosso estar frente à coisa o que desperta o processo de nossa consciência. Para tanto precisamos perceber tanto a coisa como nossa própria situação, o que não é óbvio. A própria ciência é pródiga em nos inundar de conhecimentos cujos únicos objetos reais para o homem comum são os

discursos, as palavras que determinam sua verdade, sem que realmente tenhamos consciência do fenômeno por trás das palavras. O mesmo acontece com o real, pois quantas vezes conhecemos um fato apenas pelo discurso a ele agregado, não importando quão próximos estejamos do objeto em si.

A arte e o fruir da arte devem ser manifestações de uma consciência que, imersa em um sistema simbólico coletivo, seja prova de uma única existência. A obra, por seu caráter fechado à significação, posto que seu significado final é também sua própria existência como objeto criado, quando colocada como significante frente a outra individualidade é, pelo inusitado de sua não significação além de si mesma, a permanência do conflito entre o caos e a ordem. A fruição da arte dá, então, lugar à ordenação em torno de uma não-significação,<sup>3</sup> ao reconhecimento do caos por trás da ordem.

Em outras palavras, a arte situa-se entre um universo significado, representado por sua materialidade, suas formas, motivos, e uma não-significação, representada na “inutilidade” do gesto criador. Desse modo, cada vez que a arte se torna uma categoria, exigindo do fruitor uma determinada postura pessoal de auto-anulação, estamos instituindo o espaço legitimado para a fruição, dirigindo o olhar para longe da obra e evitando o caos com que ela nos ameaça. Formase então um gosto comum. Cada vez que isso acontece, a própria arte torna-se parte da realidade, e contra ela reage o indivíduo.

Temos então um mundo de significados, em que o indivíduo é também significado e se significa, ao lado de um mundo de sinais, em que o homem se torna também sinal. Temos então dois sistemas diversos, um estruturado em um universo simbólico dado, formador do gosto, e outro que assume um significado ao longo de um processo de percepção não significativa de algo que, apesar de aparecer como a representação de uma “outra realidade”, não está “atrás” ou “além”, mas sim “dentro” de uma vivência contínua do cotidiano. Um é compartilhado por meio de regras e convenções, o outro é individual. Um se movimenta sob a influência do conjunto de individualidades aí contidas, o outro existe por causa dos limites expressivos determinados pelo gosto.

Pierre Bourdieu, na introdução de seu *Les Règles d'Art*, afirma exatamente que a análise científica das condições sociais em que circulou uma obra de arte, sua produção e recepção, faz ressurgir a singularidade do artista

ao fim do trabalho de reconstrução do espaço dentro do qual o autor se encontra englobado e entendido como um ponto.

Isso tornaria possível compreender e sentir, pela

identificação mental com uma posição construída, a singularidade desta posição e daquele que a ocupa, e o esforço extraordinário que (...) foi necessário para que se a fizesse existir,

ou seja, da arte ressurgir a Presença única do indivíduo no tempo de sua existência. Esse tempo é único, do mesmo modo que a existência é, naquele momento, única. O fruir um objeto estético é compartilhar, identificar-se com essa outra existência que fazemos nossa pelo reconhecimento da própria existência de uma Presença cuja realidade é compartilhada por todos, independente do tempo e da cultura em que ele está inserido. Essa é a metafísica do real, a realidade que espelha a realidade, apresentada pela arte como campo em que brotam as formas das culturas como pré-linguagem que identifica a existência de cada um e, portanto, de todos.

## NOTAS

- 1 Essa necessidade está diretamente relacionada ao grau de anonimidade de que goza um indivíduo em seu grupo. Em sociedades mais complexas, por exemplo, a necessidade de auto-identificação é extrema. Em grupos reduzidos essa necessidade é mínima, uma vez que o indivíduo pode distribuí-la diretamente na forma de sua ação individual, que é vista e conhecida por todo o grupo.
- 2 Acreditamos que o mesmo acontece constantemente em cada um dos momentos do cotidiano do homem, que exerce, como o artista, um julgamento estético sobre os elementos da “paisagem humana” que o cerca. Apenas, ao indivíduo não é dada legitimidade para abandonar a realidade e o cotidiano do mesmo modo que o artista pode fazer.
- 3 Não devemos descartar uma possível associação entre arte e sagrado que esse pensamento pode evocar. Segundo Adorno (1988), “a qualidade das obras de arte de-

pende essencialmente do grau do seu feiticismo, da veneração que o processo de produção professa por aquilo que se faz por si mesmo, pelo sério que aí esquece seu prazer. Só pelo feiticismo, pela cegueira da obra de arte perante a realidade de que ela mesma é parte, é que a obra transcende o sortilégio do princípio de realidade como elemento espiritual”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Rio de Janeiro: Eldorado, s.d.
- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *Les règles d'art*. Paris: Seuil, 1992.
- DUVIGNAUD, Jean. *Sociologia da arte*. Forense: Rio de Janeiro/São Paulo, 1970.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime*. Campinas: Papyrus, 1993.
- 
- André Bazzanella** é artista plástico e mestre em História da Arte pela Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nos últimos anos vem-se dedicando ao estudo das manifestações culturais em comunidades tradicionais na Zona Oeste do município do Rio de Janeiro.