

LUCI RIBEIRO FREY

**A Trajetória do Estranho: percepção e compreensão do estranho na
teoria social contemporânea**

**UNICAMP
FEVEREIRO DE 2003**

**UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE**

**UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL**

LUCI RIBEIRO FREY

**A Trajetória do Estranho: percepção e compreensão do estranho na
teoria social contemporânea**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Sociologia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Josué Pereira da
Silva.

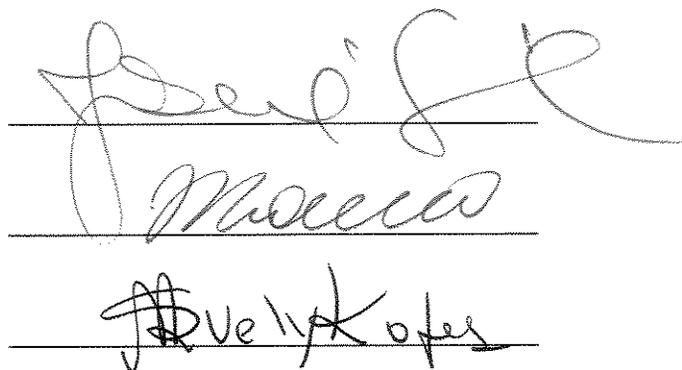
Este exemplar corresponde à redação final
da dissertação defendida e aprovada pela
comissão julgadora em 25 /02/2003.

Banca:

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva
(DS/IFCH/UNICAMP) (orientador)

Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço
(DS/IFCH/UNICAMP)

Prof^a. Dr^a. Maria Suely Kofes
(DAS/ IFCH/ UNICAMP)



The image shows three handwritten signatures on horizontal lines. The top signature is 'Josué Pereira da Silva', the middle one is 'Fernando Antonio Lourenço', and the bottom one is 'Maria Suely Kofes'.

FEVEREIRO DE 2003

UNIDADE	Be
Nº CHAMADA	TUNICAMP F897t
V	EX
TOMBO BC/	53105
PROC.	124103
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	13/04/03
Nº CPD	

CM00182249-5

BIB 10 288015

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP

Frey, Luci Ribeiro

F897t

A Trajetória do estranho : percepção e compreensão do estranho na teoria social contemporânea / Luci Ribeiro Frey. – Campinas, SP : [s.n.], 2003.

Orientador: Josué Pereira da Silva.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Simmel, Georg, 1858-1918 – Crítica e interpretação.
2. Schütz, Alfred, 1899-1959 - Crítica e interpretação.
3. Elias, Norbert, 1897-1990 - Crítica e interpretação.
4. Bauman, Zygmunt. 5. Sociologia 6. Integração social .
7. Marginalidade social – Sec. XX. 8. Racismo – Sec XX.

I. Silva, Josué Pereira da. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Aos meus avós Conceição e Bento (in memoriam), pelo amor que me deram e que me ensinaram a compartilhar. Aos meus pais Luiza e João, que sempre encorajaram minha jornada; e ao meu querido companheiro Klaus, que me ensinou que distâncias não separam.

10003/0384

Agradecimentos

Durante o tempo de elaboração de uma dissertação há muito pelo que se agradecer, especialmente porque é um tempo em que buscamos acolhida, compreensão e interlocução. Por estes e ainda outros motivos gostaria de agradecer a vários amigos, verdadeiros presentes em minha vida. Às minhas amigas Andrea e Camila, pela troca afetuosa de experiências; ao meu amigo Cláudio Couto pela revisão e pelos comentários esclarecedores que fez para o texto final, além da alegria sempre presente em nossas conversas. Agradeço também à minha amiga Marta Paschoali pela doce acolhida e pelo aprendizado de convivência em Campinas. Agradeço de coração a minha amiga Paula Marcelino por toda ajuda que sempre carinhosamente me ofereceu, e ao Lúcio Camargo pelo minucioso trabalho de diagramação. Ao seu Moisés e Dona Léo, pela gentil hospitalidade. Meus sinceros agradecimentos ao professores Fernando Antonio Lourenço e Élide Rugai Bastos pelas valiosas contribuições na minha qualificação. Agradeço, especialmente, ao meu orientador, o professor Josué Pereira da Silva, pela compreensão, paciência

Resumo

Esta dissertação tem como tema a transformação da percepção do estranho na teoria social contemporânea ao longo do século XX. As abordagens do estranho na atualidade evidenciam que a exclusão social, o preconceito e a intolerância são os problemas mais agudos enfrentados pelos estranhos no mundo contemporâneo. Através de um mapeamento das abordagens de autores como Georg Simmel, Alfred Schütz, Norbert Elias e Zygmunt Bauman este trabalho mostra as variações da percepção do estranho. Nas abordagens do início do século XX, o lugar do estranho poderia ser facilmente distinguido, ao passo que as abordagens no final do século XX atestam uma generalização da condição do estranho no mundo globalizado. Simultaneamente, se constatou que as reivindicações com relação ao lugar do estranho na sociedade se deslocaram cada vez mais da questão da igualdade de direitos, para a questão do reconhecimento e da valorização das diferenças em uma sociedade crescentemente multicultural.

Abstract

The subject of this thesis is the transformation of the perception of the stranger in modern social theory during the 20th century. Current approaches about the stranger show that social exclusion, prejudice and intolerance are the main challenges for strangers in our contemporary world. By mapping approaches of authors like Georg Simmel, Alfred Schütz, Norbert Elias e Zygmunt Bauman the differences of the perception of the stranger could be demonstrated, reaching from approaches at the outset of the 20th century, in which the stranger occupied a place clearly separated from society, to approaches at the end of the 20th century, which recognize a certain generalisation of the condition of the stranger in our globalised world. Simultaneously, it could be observed that claims regarding the place of strangers in society have been more and more shifted from the question of equality of rights to the question of recognition and valuation of differences in an increasingly multicultural society.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	1
PRIMEIRO CAPÍTULO	33
A construção da percepção do estranho: as heranças de Simmel e Schütz.....	33
Proximidade e distância: a ambivalência presente na abordagem de Georg Simmel	35
A produção do estranhamento: a interpretação de Alfred Schütz do processo de adaptação social.....	49
Considerações Finais	64
SEGUNDO CAPÍTULO.....	71

Norbert Elias e a importância das análises das configurações sociais para os processos de exclusão.....	71
Superação da dicotomia entre indivíduo e sociedade: contribuições teóricas de Norbert Elias para a compreensão dos processos de exclusão.....	76
O Nível micro: relação de poder entre estabelecidos e <i>outsiders</i>	83
O nível macro: o Holocausto como produto de configurações sociais específicas.....	91
Considerações Finais	110
TERCEIRO CAPÍTULO.....	119
As ambivalências da modernidade, as ambivalências do estranho: a interpretação de Zygmunt Bauman.....	119
Os estranhos e a produção do medo.....	126
As reações aos estranhos na modernidade.....	140
Considerações Finais	153
CONCLUSÃO	159
BIBLIOGRAFIA.....	169

“Ninguém é igual a ninguém, todo ser humano é um
estranho impar”.

(Carlos Drummond de Andrade)

Introdução

Nesta introdução pretendemos apresentar o objeto desta pesquisa e problematizar a relevância da questão do estranho para as sociedades contemporâneas, a partir do contexto do processo de modernização e à luz das concepções teóricas sobre a modernidade. Este trabalho é um mapeamento panorâmico do desenvolvimento das reflexões teóricas acerca da percepção e compreensão do estranho, de suas relações com as teorias sobre a modernidade e com os eventos históricos que impulsionaram o próprio avanço teórico. Esta seção visa facilitar a compreensão dos capítulos subseqüentes, nos quais serão apresentadas, de forma mais detalhada, as concepções dos autores selecionados. Este mapeamento histórico-teórico serve também como base para que, na seção seguinte, se inicie uma reflexão em torno da dificuldade de se definir claramente o objeto desta pesquisa, particularmente em um contexto de globalização, no qual a condição de estranho tende a se universalizar. Seqüencialmente, serão

problematizadas as perspectivas de superação dos conflitos relacionados à questão do estranho num contexto de crescente pluralidade social, para, assim, concluirmos com uma apresentação sucinta dos capítulos desta dissertação.

O outro, próximo ou distante, sempre foi um tema de reflexão para a Ciência Social. Sua importância como objeto de investigação social reside na busca de compreensão e – possivelmente – de soluções de conflitos dados entre indivíduos, ou grupos de culturas diferentes. Atualmente, a questão do outro advoga a existência de um debate sobre as concepções políticas que ajudariam a direcionar as ações do Estado democrático, particularmente, no sentido da busca de um caminho viável para uma convivência social mais sadia. Ou, em outras palavras, como achar uma resposta adequada para a pergunta de Alain Touraine (1998), formulada no título de um de seus livros mais recentes: *“Podemos viver juntos?”*, em uma sociedade cada vez mais caracterizada pelo conflito decorrente do crescimento das incertezas e diferenças? Esta discussão envolve, por um lado, as expectativas em relação à possibilidade de uma coesão da comunidade, baseada em uma identidade comum e construída em torno de interesses e valores comuns, e, por outro lado, a necessidade da consideração da pluralidade cultural e social, de diferentes interesses e orientações valorativas nas decisões políticas.

O cerne do tema desta dissertação é a percepção do outro, mais especificamente, do outro adjetivado como estranho, devido à falta de familiaridade, de laços comuns compartilhados através da manutenção de uma tradição. O uso do

termo “estranho”, em substituição ao termo “outro”, deve-se, principalmente, ao desconforto presente na interpretação do termo. O estranho, à primeira vista, é também o desconhecido, o ameaçador, o desconfortável e o diferente. “*Nada causa mais temor ao ser humano do que o contato com o desconhecido*” (Canetti, 1978: 11).¹ É justamente esse elemento “desconhecido” que faz com que distâncias sejam estabelecidas e defendidas, para que uma certa segurança seja mantida. Mas o desconhecido não deve apenas acarretar temor, pode também conduzir à descoberta de novos e melhores horizontes.

Existem diversas interpretações para o termo estranho², porém, o objeto específico deste trabalho consiste na percepção e compreensão do estranho pela teoria social contemporânea. Portanto, serão abordados temas que dizem respeito à função do estranho para o fortalecimento da sociedade; às percepções vigentes tanto por parte da sociedade quanto do próprio estranho; às inter-relações estabelecidas entre o estranho e a sociedade; aos mecanismos de mediação que podem beneficiar a inclusão/assimilação do estranho ou reforçar sua exclusão, levando a conflitos; bem como à perseguição ou até mesmo ao extermínio de estranhos.

¹ “*Nichts fürchtet der Mensch mehr als die Berührung durch Unbekanntes*”.

² No que se refere a outras interpretações do termo estranho, observamos, por exemplo, que o estranho não precisa, necessariamente, ser um indivíduo ou um grupo de indivíduos; pode, por exemplo, segundo a análise de José de Souza Martins (1993: 12), ser o desenvolvimento do capitalismo, que age de forma desagregadora:

“*Os alcançados pela expansão capitalista são freqüentemente lançados nas escalas inferiores de produção mercantil simples, como ocorre claramente com grande parte de nosso campesinato (...). É preciso inverter a perspectiva. Essas populações têm vivido e sofrido o impacto do estranho, que não só invade territórios tribais e terras camponesas, confinando ou expulsando (...) suprime modos de viver e pensar, bem como destrói saberes que representam um germe de alternativa para a desumanização acelerada que estamos vivendo.*”

O estranho, ao qual este trabalho se refere, sofre as conseqüências do processo desagregador descrito por Martins (1993). Ele – ou eles – pode ser o migrante ou imigrante, aquela pessoa que busca, em decorrência das precárias condições de vida, lugares onde possa se estabelecer e obter chances de uma vida melhor.

Gostaria de ressaltar, ainda, que o objeto de análise deste trabalho não é apenas o estranho enquanto um recém-chegado; aquele que necessitou partir, deixando seu lugar de origem, para encontrar em outro lugar – às vezes mais próximo, ou muito mais distante – condições sociais e econômicas favoráveis à sua sobrevivência. Mas, é também o estranho que se estabeleceu – por vezes já há longa data, e sobre o qual pesam estigmatizações oriundas de sua natureza diversa. Devido à diferença inerente à sua condição, o estranho é percebido com estranheza e, conseqüentemente, é excluído de formas de socialização. E finalmente, no atual contexto de um mundo cada vez mais globalizado e consumista, caracterizado por desigualdades sociais crescentes, o estranho pode também ser o *outsider* excluído dos benefícios do sistema econômico e social vigente. Contudo, em um país como o Brasil, onde o usufruto dos benefícios deste sistema sócio-econômico se restringe a setores sociais cada vez menores, testemunhamos uma situação perversa em que este tipo de estranho acaba se transformando em uma maioria numérica.

A contribuição que este trabalho pretende oferecer reside em uma melhor compreensão dos processos que conduzem a categorizações e à formação de estereótipos de quem é percebido como estranho, a fim de incentivar a reflexão

sobre aquelas manifestações de violência que têm suas origens na percepção desta estranheza, e que nela buscam fontes de legitimação. Para que esta finalidade seja alcançada, entendemos que seria pertinente uma avaliação da percepção do estranho ao longo do século XX. Deduzimos que as formas da percepção do estranho sofreram variações, não permanecendo estática ao longo da história, assim como também se transformaram as formas de lidar com o estranho e com os sentimentos que se originam do contato.

Através da análise de diferentes abordagens sobre o estranho ao longo do século XX – em autores clássicos e contemporâneos da Sociologia, como Georg Simmel, Alfred Schütz, Norbert Elias e Zygmunt Bauman – pretendemos formar um quadro geral sobre a transformação da percepção do estranho, que nos permitirá chegar a um melhor entendimento sobre as origens e motivações da exclusão. A investigação das diferentes graduações da percepção do estranho em autores clássicos e contemporâneos pode conduzir a uma visão ampliada da questão do estranho dentro da teoria social. Esse mapeamento leva em conta o arcabouço teórico dos autores, bem como o contexto histórico e social em que viveram e vivem, uma vez que, sem a consideração desses fatores, a percepção do estranho que cada autor apresenta estaria solta, sem ligação com o contexto em que surgiram.

Gostaria de ressaltar que a escolha dos autores tratados se deu em função da contribuição específica que cada um pode oferecer ao tema deste trabalho. A ênfase maior é dada aos autores que trataram e tratam diretamente a temática do estranho, sem, no entanto, deixar à margem várias reflexões de autores

que tematizam questões adjacentes, como a formação da identidade, o processo de individualização ou o processo de modernização.

A exclusão social, econômica e política vivida pelo estranho é um tema que atualmente recebe muita atenção das ciências sociais. É um tema fundamental que, entre os autores selecionados, toma forma nos trabalhos de Norbert Elias e é determinante nas reflexões de Bauman sobre o estranho na modernidade contemporânea. No início do século passado, porém, a exclusão ainda não tinha sido identificada como tema relevante da sociologia. Por este motivo, Simmel, por exemplo, não se deteve sobre os problemas de exclusão vividos pelo estranho. A preocupação de Simmel concentrava-se na definição do estranho e da sua função para a sociedade, revelando, com isso, uma percepção da possibilidade de um convívio positivo com a ambivalência inerente ao estranho.

Mesmo Alfred Schütz, que escreveu sobre o estranho após a Segunda Guerra Mundial, não considerou a exclusão como um tema a ser tratado. Seu foco priorizou os problemas internos vividos pelos estranhos em um processo de adaptação. Embora Schütz reconheça e descreva de maneira pertinente os problemas vividos durante o período de adaptação, sua análise não transpõe os limites da aceitação e da adaptação do estranho. Em outras palavras, a análise de Schütz torna perfeitamente factível a adaptação do estranho ao novo ambiente, desde que ele assimile os padrões culturais do novo grupo e, se assim ocorrer, "(...)

o estranho não é mais um estranho e seus problemas específicos serão resolvidos” (Schütz, 1976: 105).³

A exclusão do estranho passa a ser um tema relevante na abordagem das configurações sociais de Norbert Elias. Todavia, Elias não se detém exclusivamente sobre o estranho, mas antes, sobre a relação de poder que se institui entre um grupo já estabelecido e um grupo *outsider*, e que acaba gerando a discriminação deste último. Para Elias não são nem a raça, nem a etnia os fatores determinantes para a exclusão e estigmatização de um indivíduo ou de um grupo pela ação de outro grupo predominante. Elias retira o foco dessas questões que ele chama de “periféricas” e o direciona para relações amplas e freqüentes no mundo moderno.

Com Elias, as questões ligadas à exclusão e à estigmatização são retiradas do nível micro de discussão e colocadas no nível macro. Esses problemas não dizem respeito a contextos específicos apenas, mas sim à sociedade como um todo. Assim, a percepção do estranho se insere em uma perspectiva maior, na qual vários fatores contribuem para sua situação presente e futura. A interpretação de Elias das configurações sociais, que levam à exclusão do *outsider*, é, sem dúvida, mais abrangente, e eleva o problema da exclusão ao patamar global, no qual ela está sujeita a todas as contradições da modernidade.

Estas contradições da modernidade são aprofundadas por autores contemporâneos como Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Anthony Giddens e Simoneta Tabboni, à luz das novas transformações sociais como a globalização, o aumento

³ “(...) *the stranger is no stranger any more, and his specific problems have been solved*”.

das incertezas e a imprevisibilidade que acarretam a universalização da condição de estranho e, com isso, também novas formas de exclusão. Apesar das diferentes contribuições de todos estes autores contemporâneos mencionados, que se assemelham e em geral se complementam, concentramos a nossa análise na obra de Bauman justamente por ele aprofundar as questões das inter-relações existentes entre a percepção do estranho na contemporaneidade e a disseminação crescente da exclusão social, instigando uma reflexão sobre possibilidades para a superação dos conflitos daí decorrentes.

O desafio principal desta investigação se mostrou na procura de uma forma adequada para lidar com abordagens teórico-metodológicas bastante diferenciadas.⁴ Embora a consideração de um elemento a partir de perspectivas distintas mostre-se laboriosa, a consideração dos momentos históricos específicos que engendraram as distintas perspectivas auxilia no delineamento dos caminhos que a percepção do estranho seguiu e na avaliação dos rumos que este tema poderá tomar. Assim, a percepção do estranho tem dois pontos de apoio: abordagens teóricas distintas, de um lado, e os momentos históricos nos quais as mesmas foram geradas, de outro. Portanto, a justificativa para o mapeamento proposto é buscar, nas abordagens do passado, elementos que continuam influenciando, e até determinando, as abordagens contemporâneas.

A investigação da transformação da percepção do estranho envolve, inevitavelmente, por um lado, a compreensão dos processos de formação de

identidade individual e coletiva na contemporaneidade e, por outro lado, entender de que forma estes processos se relacionam com a maneira pela qual o outro é percebido e transformado em estranho. Um outro aspecto que este trabalho apresenta diz respeito à consideração de argumentos que possam contribuir para um melhor entendimento das condições de construção de uma sociedade plural baseada na tolerância e no reconhecimento das diversidades.

O objeto desta pesquisa – a percepção e compreensão do estranho na teoria social – está intimamente relacionado ao advento da modernidade. O mundo que antes parecia ser homogêneo vai se tornando cada vez mais heterogêneo e permeável. No mundo capitalista, o desenvolvimento industrial faz com que trabalhadores procurem empregos onde eles existem, ou seja, começam a se desenvolver correntes migratórias que buscam trabalho longe do lugar de origem. A consequência imediata da migração é um duplo estranhamento, que se traduz na falta de familiaridade que os migrantes sentem em relação ao lugar; e no desconforto que a população nativa sente ao se ver confrontada com os migrantes. Uma outra consequência para a população nativa diz respeito à segurança de sua tradição cultural, uma vez que as fronteiras que delineavam o lugar e asseguravam o papel de cada um na sociedade tornam-se turvas e porosas, acarretando o medo da indefinição.

⁴ A princípio, seria mais fácil evidenciar a transformação dentro de uma mesma linha de pensamento, como por exemplo, a transformação do conceito de ideologia dentro da linha de pensamento marxista.

Difícilmente poderemos obter uma compreensão satisfatória sobre a situação do estranho sem a consideração do contexto histórico e social no qual vive. Com o desenvolvimento da modernidade houve a complexificação de vários processos, que incidiram na forma de perceber e conviver com o estranho.⁵ Dentre esses processos é possível destacar a formação da identidade e o desenvolvimento de um conhecimento, cuja tendência é a uniformização, como os dois mais importantes fatores que determinam a concepção atual do estranho.

As questões relacionadas ao respeito à alteridade são questões essencialmente modernas, que surgiram em decorrência da afirmação da identidade. A modernidade trouxe situações de encontro e desencontro de diferentes culturas, etnias e religiões, ocasionando o contato com as diferenças e, conseqüentemente, a forma como reagimos a elas. A necessidade de afirmação de identidade não é uma questão que diz respeito apenas ao grupo homogêneo, que se ressentiu por ter sua tradição questionada; mas é também uma questão relevante para o estranho, que pode ter a sua tradição combatida e ver-se obrigado a assimilar os padrões de orientação do grupo dominantes.

A problemática do estranho se origina, portanto, das situações de contato – desejado, passivo ou renegado – com as quais os indivíduos modernos se confrontam. Porém, afirmar que questões relacionadas ao outro são modernas não

⁵ A modernidade não é um processo linear, ela é influenciada e moldada por contextos diversos. As formas de perceber o outro, assim como a auto-percepção do outro passaram por variações distintas. Por este motivo, há a necessidade de considerar a diversidade das formas de pensamento, ligadas a períodos históricos distintos. Ao tratar as abordagens de autores pertencentes a diferentes períodos e linhas de pensamento sobre a temática do estranho tentamos tornar inteligíveis as transformações de percepção e auto-percepção do estranho nos períodos modernos mais recentes.

equivale, no entanto, a afirmar que essas questões ocorreram sempre da mesma maneira, sem nenhuma variação durante o período moderno.

Autores como Anthony Giddens (1997) e Ulrich Beck (1997) classificam como modernidade simples o período que compreende a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XX. Esta classificação se pauta nas características próprias desse período, sobretudo a previsibilidade e a tendência homogeneizadora. Já o período mais recente recebeu e continua a receber denominações variadas, todas elas pautadas nas características do presente, como a imprevisibilidade e a pluralidade.⁶ Diante deste contexto, creio ser necessária uma breve reflexão sobre as características destes dois períodos distintos da modernidade e sua relação com o projeto iluminista.⁷

No decorrer do período moderno, questões como racismo, preconceito, exclusão social, intolerância, apresentaram-se com os mais variados tons. Por esse motivo, a abordagem atual das problemáticas de exclusão e preconceito necessita, também, que se recorra ao passado, a fim de entender como essas temáticas evoluíram.

Na idade média, com a finalidade de manter seu poder hegemônico, a intolerância religiosa da igreja católica se mostrou extremamente violenta, perseguindo e condenando à morte pessoas cujas crenças religiosas destoavam das concepções religiosas impostas por ela. Os *pogrons* contra os judeus – também

⁶ Há, atualmente, várias denominações da modernidade atual, como: pós-modernidade, modernidade reflexiva, alta modernidade. Como não se trata de fazer aqui um estudo etimológico sobre o termo modernidade, e sim uma reflexão sobre um processo, usarei mais correntemente o termo contemporaneidade, mas sem abrir mão de, em alguns casos, usar as outras definições.

⁷ Os períodos da modernidade simples e do momento atual serão tematizados com maior ênfase no terceiro capítulo desta dissertação.

como uma extensão do preconceito religioso – se fizeram presentes em toda a Europa, não apenas no período medieval, mas também no início do século XX. O pensamento racista justificou a escravidão durante séculos. Os seres humanos escravizados não eram considerados iguais, membros participantes de uma sociedade; eram considerados bárbaros, primitivos, não civilizados. Pessoas que poderiam ser subjugadas e moldadas. A imagem predominante dos negros africanos, principalmente durante a expansão colonial, pautava-se na natureza inferior e incivilizada. Essa percepção está presente, por exemplo em um relato de 1778 do Missionário Abbé Demanet: *“(...) O negro se equipara a uma máquina, que através de um mecanismo de corda é levado a se movimentar e depois torna a parar, ou a um pedaço de cera que pode ser moldado da maneira que se quer ”* (Demanet Apud Yildiz, 1999: 19).⁸ Assim, percebemos que as questões que dizem respeito ao outro, aos estranhos, à forma como foram percebidos e, conseqüentemente, tratados, fazem parte de nosso desenvolvimento histórico-social.

Mas se sempre houve o preconceito, o racismo, a discriminação para com o estranho, cabe perguntar: o que mudou? Inicialmente, é possível identificar a alteração de duas situações distintas. Em primeiro lugar, houve uma extensão dos ressentimentos e preconceitos dirigidos ao outro. Embora muitas das situações passadas permaneçam, somam-se aos antigos objetos do preconceito outros novos alvos. O preconceito e a intolerância, por exemplo, não são dirigidos apenas aos negros, mas também aos homossexuais, nordestinos – no caso brasileiro –,

⁸ “(...) Der Neger gleicht einer Maschine, die durch gewisse Triebwerke aufgezogen wird und wieder abläuft, oder einem Stück weichen Wachses, dem man eine Form geben kann, welche man will”.

refugiados, imigrantes, e aquelas pessoas que colocam em questão o modo de vida dominante.

Uma segunda mudança diz respeito à percepção que as vítimas de preconceito têm de si mesmas. Nos períodos iniciais da modernidade, o lugar das vítimas de preconceito estava restrito à periferia, e havia uma conformidade a esse lugar, que se dava mais em função da própria preservação física do que na convicção de inferioridade. Não havia condições, no início da época moderna, que fossem favoráveis a uma total transformação das condições de vida dos indivíduos que sofriam sob as condições de perseguições religiosas ou da escravidão. O que observamos hoje é que os indivíduos vitimados pelo preconceito e pela intolerância têm conhecimento de seus direitos.⁹ Hoje, pelo menos nos países ocidentais mais desenvolvidos, esses indivíduos não estão, necessariamente, relegados à periferia dos acontecimentos, podem agir, podem galgar postos sociais, podem reivindicar igualdade de direitos.¹⁰

É preciso deixar claro, no entanto, que essa transformação da autopercepção do indivíduo vítima de preconceito não corresponde a uma transformação integral de suas condições de vida. Estamos longe, infelizmente, de ver atendidas todas as reivindicações de direitos humanos e civis. Mas um passo nessa direção é a conscientização do poder de ação, ancorada na legitimidade penal da infração desses direitos.

⁹ Esse conhecimento pode variar. Embora existam leis que protejam os indivíduos de ações preconceituosas, o conhecimento que cada indivíduo possui pode ser integral, como por exemplo conhecer toda a lei, ou parcial, saber que ela existe, ou que há alguma instância institucional à qual pode recorrer.

O movimento iluminista desempenhou um importante papel na luta pela reivindicação e pelo estabelecimento de direitos. Os “Direitos do Homem e do cidadão”, originados na Revolução Francesa e inspirados na carta de princípios da Revolução Americana, são um conjunto de princípios baseados nos ideais do Iluminismo. Direitos civis, políticos, sociais, tais como a liberdade de pensamento, de religião, de associação partidária, de estudo e de trabalho, são direitos cuja expressão evidencia uma mudança na concepção de mundo. O mundo tradicional foi dando lugar ao mundo moderno, ou como afirma Habermas (1992: 110), ao projeto da modernidade.

O projeto da modernidade formulado no século XVIII pelos filósofos do Iluminismo consiste em desenvolver imperturbavelmente, em suas respectivas especificidades, as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito, e a arte autônoma, mas ao mesmo tempo consiste também em liberar os potenciais cognitivos assim acumulados de suas elevadas formas esotéricas, aproveitando-os para a prática, ou seja, para uma configuração racional das relações de vida.

O projeto do Iluminismo foi um projeto de libertação do homem – libertação dos dogmas religiosos, de um mundo fechado e determinado por crenças religiosas. A Idade da Razão, além de pregar uma ordem social mais justa e segura, introduziu em um contexto social totalmente adverso idéias de dignidade e valor humano, de desenvolvimento progressivo da civilização ocidental. Porém, com o avanço dos processos da modernização, o que implicou na busca de certezas e de

¹⁰ Elias (1996) argumenta que a ascensão social dos excluídos foi o verdadeiro problema para o acirramento de ressentimentos raciais e de todo tipo de preconceito na Alemanha do início do século

segurança, os ideais do Iluminismo foram aos poucos se esvaziando. Os homens se libertaram da determinação do mundo tradicional, mas se prenderam a outras necessidades, determinadas pelo domínio cada vez maior do uso instrumental da razão. O estabelecimento da razão foi um ganho, porém, a racionalidade orientada de forma instrumental convergiu na perda daqueles valores últimos da tradição iluminista. No início do século XX, Max Weber (1993: 51) foi um dos cientistas sociais que melhor expressou o ceticismo frente ao avanço da racionalidade instrumental. *“O destino de nosso tempo que se caracteriza pela racionalidade, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo, levou os homens a banirem da vida pública os valores mais supremos e mais sublimes”*.

A Segunda Guerra Mundial e os horrores do Holocausto colocaram em questão a racionalidade e os ideais de desenvolvimento moral do movimento iluminista. O programa essencial do Iluminismo, segundo Adorno e Horkheimer (1985:19), era estabelecer o reino da liberdade através da razão: *“(...) o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”*. Ao invés de uma sociedade livre, em que se estabeleceriam ideais de respeito ao outro, desenvolveu-se no século XX uma realidade social crescentemente injusta e excludente. Do medo do desconhecido, o ser humano passou a ter medo que sua crença na razão fosse abalada. *“Nada mais pode ficar de fora, porque a simples idéia do ‘fora’ é a verdadeira fonte de angústia”* (Adorno e Horkheimer, 1985: 29).

XX. Abordarei melhor esta questão no segundo capítulo desta dissertação.

Tendo como pano de fundo a incapacidade da sociedade moderna de realizar plenamente os ideais do projeto iluminista, juntamente com a concretização de uma forma de pensar que alimenta o uso instrumental da razão, nos é possível contextualizar também os rumos da percepção do estranho na modernidade. O domínio da razão exigiu um conhecimento que buscasse a homogeneização de seus conteúdos, dando assim a impressão de segurança, de avanço linear e progressivo.

As diferenças, sobretudo aquelas que causam dúvidas sobre como agir, as perguntas sem respostas padronizadas e os indivíduos ambíguos, não são compatíveis com um estilo de vida e de pensamento que prima pela busca da plena objetividade. *“Que todos os homens sejam iguais, uns aos outros, é exatamente o que viria a calhar para a sociedade. Ela considera as diferenças reais ou imaginárias como marcas ignominiosas, que atestam que não se avançou o bastante, que algo escapou da máquina e não está inteiramente determinada pela totalidade”* (Adorno, 1992: 89). A igualdade à qual Adorno se refere é aquela que não tolera a diferença e a ambigüidade, uma igualdade que padroniza sem considerar a ambivalência da realidade social.

A necessidade de certezas e de padrões homogêneos para o agir predominou no período da modernidade simples. Nesse contexto, a percepção do estranho, como portador da ambigüidade, ocorreu de uma forma ainda bastante simplificada, pela oposição entre “nós” e “eles”. “Nós” somos a maioria, que seguimos normas e padrões de conduta vigentes e dominantes; enquanto “eles” estão em oposição, são minoria, e apesar de possuírem características próprias, devem adequar-se, assimilar os padrões culturais vigentes.

Na contemporaneidade, a percepção do estranho não tem mais como pano de fundo as naturalidades culturais e círculos sociais fechados e homogêneos. A existência individual torna-se cada vez mais móvel e menos sedentária se comparada ao início do século passado. Esta crescente mobilidade, porém, não impediu que as reações aos estranhos continuassem seguindo o padrão da modernidade simples. A modificação que se evidencia diz respeito à ampliação da categoria de estranho. Os estranhos ainda são percebidos como portadores de diferenças que causam medo e indefinição, porém, hoje os estranhos se tornaram onipresentes em nosso mundo social.

Ulrich Beck afirma que vivemos em um momento caracterizado por encontros contínuos entre os mais diversos tipos de indivíduos, portadores das mais variadas culturas:

A modernidade reflexiva generaliza a categoria do estranho; uma das suas características centrais é a da *estranheza universal*. Cada vez mais, os homens perdem sua nitidez social no que diz respeito a sua origem e posição. As identidades se misturam. As fronteiras não dão mais sustentação – não delimitam mais. Homens convivem com “estranhos” para os quais eles mesmos são “estranhos” (Beck, 1996: 332).¹¹

Com isso, é possível afirmar que a condição do estranho de Simmel – aquele que chega hoje e amanhã fica – está se universalizando. Devido à generalização da categoria estranho, torna-se cada vez mais difícil definir quem *não*

¹¹ “Die reflexive Moderne verallgemeinert die Kategorie des Fremden; eines ihrer zentralen Merkmale ist das universeller Fremdheit. Immer mehr Menschen verlieren in Herkunft und Stellung ihre soziale

é estranho. A proximidade do estranho e a perda de sua singularidade fazem aumentar o receio frente a ele, o medo de estar tão próximo, que não se consegue definir claramente o próprio *status*. Observamos, por um lado, uma indefinição das identidades e, por outro lado, um esvaziamento das antigas delimitações, que deixam de exercer sua função original.

A generalização da condição de estranho pode ser compreendida como uma das conseqüências do processo de globalização, que influencia constantemente os mais diversos níveis da vida social. Existem alguns âmbitos da vida social que dizem respeito, diretamente, à percepção do estranho e à forma pela qual ele é tratado; se alterados, modifica-se, conseqüentemente, a estrutura de inserção do estranho no meio social. Dentre esses âmbitos, podemos elencar aqueles que hoje são os mais influenciados pelas conseqüências da globalização: os horizontes locais; a formação da identidade e a defesa da tradição.

A globalização não deve ser compreendida apenas como um processo econômico, mas como um processo que causa impactos significativos na vida social. Giddens (1996: 96) argumenta que a globalização deve ser pensada “(...) *não como um processo unitário, que tende a uma direção única, mas sim como um conjunto complexo de mudanças com resultados mistos e freqüentemente contraditórios*”.

Embora a idéia transmitida pelas tendências globalizadoras indique que a humanidade caminha para um maior nível de integração, em que um maior número

de pessoas possa compartilhar os mesmos hábitos – principalmente no que diz respeito aos hábitos de consumo –, há uma contrapartida em direção ao que Touraine (1998) chama de *recomunitarização*. Observamos, por um lado, que a globalização pode universalizar signos e valores e, por outro lado, pode conduzir ao desejo de exclusividade compartilhada entre poucos, ao desejo de formar comunidades homogêneas e à ênfase no fortalecimento de identidades culturais.

Os processos de mobilidade engendrados pela globalização conduzem a um maior contato entre culturas e padrões diferenciados; propagando assim a generalização da estranheza, a desestabilização de culturas, além da universalização de bens de consumo e de conduta. A oposição a essas situações vai além de protestos antiglobalização. Ocorrem, sobretudo, reações de defesa da tradição, tentativas de assegurar a identidade coletiva e posições de hegemonia, em que tanto o Estado, com seu aparato de segurança pública, assim como a sociedade civil, aparecem como atores principais promovendo “(...) *o novo delineamento do mundo, a separação e fixação do próprio e do estranho*” (Beck 1996: 334).¹² Todas essas reações dirigem-se inicialmente contra o estranho, pois ele incorpora todas as conseqüências contraditórias da globalização.

Atualmente, a imprevisibilidade e a opacidade caracterizam as sociedades mais avançadas da contemporaneidade, o que não impede que os seres humanos continuem insistindo na busca por certezas. É importante salientar neste contexto que dificilmente se poderá lidar com a indefinição e imprevisibilidade com atitudes que pretendam estabelecer, sem uma reflexão adequada de suas conseqüências,

uma ordem que ignore as ambivalências inerentes ao processo de modernização. Entretanto, se o agir no presente está preso às formas de experiência do agir no passado, corre-se o risco de ignorar as verdadeiras potencialidades do futuro.

Por isso, antes de pensar que a globalização conduz necessariamente a um impasse, no qual se contrapõem a universalização e o retorno às comunidades, é preciso refletir sobre as novas possibilidades e oportunidades que nascem simultaneamente com o avanço do processo da globalização. Uma vez que as mudanças ocorridas na vida cotidiana e na vida privada dos indivíduos são em grande parte decorrentes do processo de globalização, conseqüentemente as influências deste processo afetam a constituição da identidade e ensejam, por sua vez, um processo de individualização, ou nas palavras de Giddens (1993, *passim*), “a construção reflexiva do eu”. Dessa maneira, torna-se tarefa do indivíduo contemporâneo a produção e definição de sua própria identidade.

Embora essa tarefa seja onerosa, os indivíduos experimentam uma certa liberdade, e em certo sentido, também maturidade, pois não estão sob a pressão de simplesmente adotar estilos de conduta ditados pela tradição; ao contrário, eles se vêem livres, mas também obrigados a escolher entre diversas opções disponíveis. Com isso, é possível vislumbrar no horizonte – ainda que de maneira um tanto otimista – formas menos combativas e competitivas de se relacionar com o outro, uma vez que o que necessita ser preservado não é uma identidade estática, nem uma tradição inquestionável, mas sim o equilíbrio entre distintas formas de agir.

¹² “Die neue Vergrenzung der Welt, die Trennung und Befestigung von Eigenem und Fremdem ...”.

Esta tendência de generalização da condição do estranho, assim como a incapacidade de realização plena do projeto iluminista da modernidade são elementos importantes que precisam certamente ser levados em consideração no delineamento de nosso objeto de investigação.

Se nos ativermos às concepções do senso comum sobre a figura do estranho, certamente teremos uma série de definições que se aplicam aos mais variados casos da vida cotidiana. Por exemplo: uma pessoa pode ser definida como estranha devido ao seu comportamento pouco ou nada convencional (falar demais, expor-se demais, falar muito pouco, nunca se expor); por usar roupas inabituais; por professar uma religião que não seja predominante (ser judeu em uma sociedade cristã); pela aparência física (nariz adunco, obeso, magro, homens com cabelos longos, mulheres carecas); pela opção sexual, no caso dos homossexuais; pelos hábitos culturais próprios (falar com sotaque, cometendo erros ao falar, comer com pauzinhos, rezar três vezes ao dia, onde quer que se esteja). De uma forma geral, as interpretações do senso comum definem o estranho pelo seu modo de agir, isto é, pelos seus padrões particulares de comportamento, que são diferentes dos modos usuais locais, ou seja, tudo o que difere dos modos usuais é interpretado como estranho.

Diferente das percepções do senso comum, as definições sociológicas do estranho procuram desvendar os caminhos que definem os padrões culturais, cujos conteúdos servem de orientação para a percepção do estranho na vida cotidiana e todas as conseqüências que daí derivam. Embora a tentativa de uma definição

objetiva do estranho esteja baseada naquilo que ele não é, no que ele não compartilha, no que ele não vivência, a ambivalência característica da posição do estranho sempre permeará estas tentativas de definição e em consequência disto também influenciará as relações entre os estranhos e os grupos locais.

Quando tentamos definir algo, partimos do pressuposto que o objeto a ser definido pode ser efetivamente definido. Isto é, o objeto deve apresentar características que permitem sua identificação. Quanto mais nítidas e perenes forem essas características, mais fácil será lidar com o objeto. Mas a objetividade nem sempre acompanha as definições, e só nos será possível então apreender o objeto pelas ambivalências que o mesmo comporta. Esse é o caso do estranho, que apesar de inúmeras tentativas de definição concreta só é passível de compreensão quando incorporamos sua ambigüidade. Segundo Ulrich Beck (1996: 327), *“estranhos são ambivalência enquanto existência”*.¹³ No mesmo sentido, Bauman salienta que são os estranhos os que mais se opõem às divisões criadas no âmbito da ordem social estabelecida; *“(…) é possível dizer que ao que eles se opõem é a oposição em si: divisões de todos os tipos, fronteiras que os guardam, e, portanto a clareza do mundo social que resulta de tudo isso”* (Bauman 1990: 54).¹⁴

Sendo a categoria estranho *“o contra-conceito (ou conceito transversal) a todos os conceitos da ordem social”* (Beck, 1996: 326)¹⁵, Beck procura inicialmente identificar quem são os estranhos em nosso mundo crescentemente diversificado,

¹³ *“Fremde sind Ambivalenz als Existenz”*.

¹⁴ *“one may say that what they oppose is the opposition itself: divisions of any kind, boundaries which guard them, and thus the clarity of the social world which results from all that”*.

¹⁵ *“der Gegenbegriff (oder Querbegriff) zu allen Begriffen der sozialen Ordnung”*.

para posteriormente oferecer uma explicação para sua existência ambígua e os dilemas por eles vivenciados:

Estranhos – não são os prussianos na Prússia, mas sim os prussianos na Bavária (...) estranhos não são os turcos na Turquia, mas sim os turcos em Berlin-Kreuzberg. Estranhos são os turcos alemães, filhos de turcos, nascidos e crescidos na Alemanha, onde também foram à escola (...), mas que viajam com o passaporte turco e se sentem como turistas em sua “pátria” (terra natal), na Turquia (Beck, 1996: 320).¹⁶

Os estranhos representam uma categoria que não está prevista na ordem social estabelecida. “*Estranhos são, em outras palavras, algo que é na verdade, de acordo com os estereótipos da ordem social, impossível*” (Beck, 1996: 322)¹⁷, por isto, tendem a abalar todas as categorias classificatórias de ordem. Em consequência disso, “*muitas pessoas vivenciam seu próprio mundo, que se tornou global, como sendo ameaçado pela estranheza universal*” (Beck 1996: 333).¹⁸

Ulrich Beck compartilha com Zygmunt Bauman a concepção que considera como característica primordial do estranho sua situação de exclusão. Situação essa que é consequência da generalização da condição de estranho, e que, por sua vez, acarretou uma cultura do medo e da intolerância, gerando demarcações

¹⁶ “Fremde – das sind nicht die Preussen in Preussen, sondern die Preussen in Bayern (...). Fremde, das sind nicht die Türken in der Türkei, sondern die Türken in Berlin-Kreuzberg. Fremde, das sind deutsche Türken, Kinder von Türken, die in Deutschland geboren, aufgewachsen, zur Schule gegangen sind (...), aber mit türkischen Pass reisen und sich in ihrem ‘Vaterland’, in der Türkei, wie Touristen fühlen”.

¹⁷ “Fremde sind, anders gesagt, das, was den Stereotypen der sozialen Ordnung nach eigentlich *ausgeschlossen* ist”.

¹⁸ “Viele Menschen erfahren ihre global gewordene, eigene Welt als durch universelle Fremdheit gefährdet”.

e exclusão. De certo modo, podemos dizer que a exclusão é produto da própria indefinição do estranho.

Para poder entender esses processos de exclusão dos estranhos, e poder refletir sobre possibilidades para superar os conflitos, é fundamental, conforme a argumentação central de Bauman, levar em conta o processo de formação de identidade na modernidade. A oposição entre “eles” e “nós” é a base sobre a qual pode-se formar a identidade. Os estranhos, por sua vez, contestam essa oposição, eles evidenciam que as fronteiras podem ser ultrapassadas. Existe uma ordem estabelecida pela oposição “nós-eles” que é colocada em suspensão.

As diferenças que caracterizam a posição do estranho e a posição do grupo dominante podem gerar exclusão e perseguição do estranho por parte do grupo dominante. A busca da convivência com a diferença evidencia-se, no momento contemporâneo, como um dos grandes desafios sociais. Podemos dizer que por detrás dos movimentos de exclusão de estranhos encontramos dois tipos de justificativas. Em primeiro lugar, as diferenças podem causar desconforto no grupo, que vê suas bases culturais questionadas e, conseqüentemente, ameaçadas. Esta justificativa aplica-se, mais especificamente, ao caso das sociedades homogêneas. Em segundo lugar, as diferenças entre os estranhos e o grupo tornam-se cada vez mais difusas à medida que os direitos civis e humanos são reclamados por aqueles que se vêem claramente prejudicados, excluídos e até perseguidos. A partir desse novo quadro contemporâneo, o grupo perde seu *status* dominante e sente-se

ameaçado em função da permeabilidade de sua cultura e de sua identidade. As diferenças deixam o campo da definição de fronteiras e passam a povoar o âmbito da definição de direitos.

Mas essa luta por direitos e pelo reconhecimento de diferenças não corresponde, necessariamente, a uma convivência menos conflituosa entre os estranhos e o grupo. Tanto a exclusão como o preconceito continuam fazendo parte da relação estranho-grupo. É possível atribuir à proximidade e não mais à distância a razão pela continuidade da exclusão e do preconceito. Tabboni argumenta que à medida que a proximidade aumenta, aumentam também a rejeição e a estigmatização do estranho. A rejeição ao estranho não tem toda sua fonte nas diferenças culturais, nem tampouco na valoração atribuída a essas diferenças, mas deve ser entendida também como um produto da proximidade entre culturas:

(...) ataques aos *outsiders* ocorrem mais facilmente quando a assimetria de poder entre portadores de culturas diferentes se desloca em benefício da parte mais fraca, gerando no grupo com maior poder uma insegurança que ele não sentiu anteriormente, de onde provém a necessidade agressiva de restabelecer distâncias (Tabboni, 1995: 19).¹⁹

Como já dissemos, as conseqüências desincorporadoras trazidas pela globalização ocasionaram processos de busca de contextos locais de ação tradicional. Vivemos em um mundo "(...) *em que ninguém é forasteiro; é um mundo*

¹⁹ "(...) *attacks on outsiders occur more easily when the asymmetry of power between the conveyors of different cultures shifts to the advantage of the weaker party, generating in the group with greater power an insecurity which it previously did not feel, and therefore the aggressive need to re-establish distances*".

em que as tradições preexistentes não podem evitar o contato, não somente com outros – mas também com muitos – modos de vida alternativos” (Giddens, 1997: 119). As tradições, atualmente, são defendidas como possuidoras de um valor vital em um universo de valores competitivos e diferentes. Mas será que existe neste contexto, de uma estranheza generalizada, uma perspectiva para as sociedades lidarem de forma pacífica com as diferenças, com a estranheza universal?

Como sugere Giddens (1997), somente uma defesa discursiva da tradição poderá amenizar as ameaças de violência e se contrapor ao fundamentalismo – forma mais radical de defender a tradição, evitando sua exposição ao diálogo. O questionamento da tradição não significa sua neutralização, mas sim a sua justificativa discursiva²⁰. A violência, no entanto, emerge quando não há mais diálogo e esta situação se aplica tanto à área privada da vida cotidiana como ao espaço público na ordem global.

Todavia, não existe uma solução ideal para lidar com os problemas decorrentes do embate entre diferentes formas de vida, nem uma fórmula ideal para um convívio harmonioso com a multiplicidade. Mas um passo inicial é certamente o reconhecimento das diferenças e a aceitação das incertezas imanentes à modernidade. Ignorá-las não contribui para a solução de problemas. Neste sentido, o estranho pode desempenhar um papel promissor na busca de um convívio social em que as diferenças estejam equilibradas e não suprimidas. Simoneta Tabboni

²⁰ A tradição já não exerce hoje a função principal que exercia nas sociedades pré-modernas, que era primar pela coesão social. Porém ela não deixou de ter suas conexões com a solidariedade social,

argumenta que o estranho age como proponente de direitos, pois desempenha um papel fundamental não apenas na promoção da igualdade de direitos, mas também no que diz respeito ao reconhecimento das diferenças.

Ao retomar as concepções de Simmel e Elias, Tabboni (1995: 18) mostra que a relação entre o estranho e os membros da comunidade implica sempre em uma certa ambivalência, ou seja, o estranho pode sofrer exclusão e discriminação, mas sempre exercerá influência sobre a comunidade. *“A ambivalência típica das relações entre o estranho e a comunidade sinaliza uma relação assimétrica de poder, dentro da qual nenhuma das duas partes jamais está inteiramente desprovida de poder ou capaz de manejá-lo incondicionalmente”*.²¹ A influência do estranho na vida contemporânea ultrapassa os limites da igualdade de direitos, embora esses direitos ainda necessitem se afirmar. O que ele nos coloca diz respeito ao aprender a olhar e perceber a diferença como algo constitutivo da vida social e que, portanto, pode nos ajudar a conviver sem excluir.

Após essa apresentação da problemática do estranho e sua intrínseca relação com o desenvolvimento da modernidade, passo, então, à descrição dos capítulos que compõem esta dissertação.

nem tampouco deixou de existir. Ela ainda apresenta, segundo, Giddens (1997: 81) *“Uma força de união que combina conteúdo moral e emocional”*.

²¹ *“The ambivalence typical of the relationships between stranger and community signals an asymmetric power relation, within which neither of the two parties is ever entirely devoid of power or able to wield it unconditionally”*.

No *primeiro capítulo* serão tratadas as abordagens de Georg Simmel e Alfred Schütz sobre a temática do estranho. Os objetivos desse capítulo são, em primeiro lugar, ressaltar a complementaridade entre as duas abordagens e, em segundo lugar, evidenciar a sua importância teórica enquanto base de que partem as tematizações posteriores sobre os indivíduos que estão, em certa medida, excluídos da ordem social.

A abordagem do estranho de Georg Simmel parte da sua percepção peculiar do seu tempo e da sociedade em que vivia. O período em que Simmel viveu (1858-1918) pode ser caracterizado por uma situação de busca de um contexto de equilíbrio entre as forças sociais. Isto exigia, por sua vez, uma ordem exata de cada elemento social; ou seja, cada elemento deveria desempenhar uma função em prol de uma ordem social estável. Essa ordem era considerada por Simmel a condição *sine qua non* para o equilíbrio social. O estranho se insere neste quadro. O lugar dado pela relação de proximidade-distância era importante para que ele desempenhasse seu papel dentro do círculo social.

Alfred Schütz baseou sua interpretação do estranho nos problemas de adaptação que este vivencia, ao tentar conviver no seio de um grupo que não é o seu grupo de origem. Enquanto em Simmel a abordagem do estranho se dava a partir do ângulo da sociedade, em Schütz o foco é sobre a pessoa do estranho. A abordagem de Schütz contempla os problemas pessoais do estranho decorrentes da posição em que se encontra: fora de seu grupo, tentando lidar com a insegurança de um processo de adaptação e aceitação.

Embora exista um período significativo entre as produções teóricas de Simmel e Schütz – 36 anos –, há um movimento de convergência entre as duas análises. Este movimento se dá pela busca de ambos os autores – cada um com suas especificidades – de equilibrar uma situação social na qual o estranho se insere. No caso de Simmel, essa intenção se manifesta no papel atribuído ao estranho como aquele que resguarda o lugar das diferenças, necessárias e presentes na sociedade. No caso de Schütz a busca de um equilíbrio se manifesta em uma situação em que o estranho procura permanentemente aceitação e tolerância.

No *segundo capítulo* serão analisadas as contribuições teórico-metodológicas de Norbert Elias que dizem respeito à formação de preconceitos e exclusão de indivíduos que se encontram na posição de *outsider*. Elias não concentra seu foco de análise sobre a pessoa do estranho, nem tampouco sobre o meio social em que este se insere. O foco de sua análise se dirige para uma consideração de relações de funções estabelecidas entre os indivíduos, relações estas que formam e ajudam a desenvolver a teia social. Em outros termos, ao analisar as contribuições para o desenvolvimento das inter-relações sociais, Elias atribui igual importância ao estranho – como um indivíduo que estabelece relações com os demais membros da sociedade – e à sociedade, que ao se confrontar com o estranho, estabelece com ele relações sociais específicas. Essas relações de funções intercambiadas entre o estranho e o meio social dão forma a uma constelação social específica, que pode excluir o estranho, estigmatizá-lo, perseguí-lo e até exterminá-lo.

Os problemas gerados pelo encontro do estranho com outros grupos são tratados em dois estudos de dimensões empíricas de Elias: *Os estabelecidos e os outsiders*, e *Os alemães*. Nestas obras, Elias procura evidenciar quais constelações sociais foram propícias para gerar exclusão social, no caso dos recém-chegados em uma comunidade operária da Inglaterra; e para a perseguição e extermínio de judeus no período do nacional-socialismo alemão.

No segundo capítulo pretende-se, ainda, evidenciar que a visão de Norbert Elias sobre a percepção do estranho, bem como sua inserção social, representa uma transição. Enquanto em Simmel e Schütz identificamos uma visão idealizada de mundo, que aspirava a um equilíbrio social, e o lugar do estranho se inseria nessa perspectiva, com as abordagens de Elias mostramos que a visão de mundo do pós-guerra está alicerçada sobretudo nos problemas sociais reais, compreendidos como decorrentes das interações entre os indivíduos.

No *terceiro capítulo* desta dissertação será apresentada a abordagem contemporânea sobre a percepção do estranho de Zygmunt Bauman. A discussão empreendida por Bauman enfoca a relação entre a natureza da modernidade – e a racionalidade intrínseca a ela – e a questão do estranho. O mundo moderno contemporâneo, segundo Bauman, é o mundo da incerteza, em que estranhos obscurecem as fronteiras do que deve ser equilibrado, seguro e claro. É a partir deste pano de fundo, uma modernidade instável, líquida, na qual o mal-estar se dá pela necessidade de segurança, que a percepção de Bauman do estranho toma forma. Esta abordagem fornece uma contribuição fundamental para a reflexão

conclusiva, que diz respeito à importância do estranho nas sociedades contemporâneas e à possibilidade de mitigação dos conflitos daí decorrentes.

Primeiro Capítulo

A construção da percepção do estranho: as heranças de Simmel e Schütz

As abordagens de Simmel e de Schütz do estranho oferecem as primeiras definições e reflexões sobre a situação do estranho na modernidade. Por este motivo, elas podem ser consideradas o ponto de partida para todas as abordagens contemporâneas sobre o estranho.

A concepção de Simmel focaliza a inter-relação entre o estranho e o grupo. Esta inter-relação é caracterizada pela ambivalência das condições de pertencer e, ao mesmo tempo, não pertencer, e pelos direitos que daí derivam. Já Alfred Schütz prioriza as questões culturais e pessoais do estranho no contexto de adaptação a um padrão cultural diferente daquele de origem do estranho.

Há uma dupla importância em estudar a figura do estranho nestes autores clássicos: em primeiro lugar, auxilia a compreensão de questões referentes à igualdade, à exclusão, à adaptação, ligadas a cada autor e sua época; e em segundo lugar, obtém-se subsídios para a apreensão das características herdadas do passado e que influenciam as atuais formas de abordar questões relativas à inclusão e aos direitos civis, políticos e humanos dos indivíduos.

Atualmente, quando voltamos nossa atenção para questões que dizem respeito ao direito à diferença, mais especificamente ao desrespeito às diferenças, podemos ter a impressão de que esta tematização – ligada ao respeito à alteridade – é recente. Como se o passado guardasse uma fórmula – que deveria ter dado certo – de convivência não conflituosa. Essa fórmula primava pela homogeneidade do grupo dominante, subjugando as diferenças, para que estas não destoassem da imagem de mundo que deveria se impor.

No início do século passado, a assimilação cultural era a fórmula comumente aceita. Esperava-se que o indivíduo recém-chegado, ou pertencente a um outro grupo cultural, étnico ou religioso, independente da classe social à qual pertencesse, assimilasse os costumes e formas de viver da sociedade em que pretendia estabelecer-se. No entanto, como a história do século passado mostrou, a assimilação – que também conta com variações – não assegurou, em muitos casos, uma convivência pacífica e livre de preconceitos.

Proximidade e distância: a ambivalência presente na abordagem de Georg Simmel

A abordagem de Georg Simmel do estranho nos auxilia hoje na compreensão do funcionamento dos mecanismos de inclusão e exclusão social. A compreensão que Simmel possuía da sociabilidade estava baseada em formas de interação recíproca entre os membros da sociedade. Assim, a interação recíproca implica, na obra de Simmel, em uma participação e contribuição efetiva de seus membros para a vida social.

Leituras isoladas de alguns textos de Simmel, particularmente de seu ensaio de 1908 intitulado *Exkurs über den Fremden*²² – no qual Simmel discorre, de maneira muito positiva, sobre a situação peculiar do estranho no seio de sociedades homogêneas²³ – podem sugerir que a visão deste autor sobre a sociedade era uma visão que dava primazia ao equilíbrio social. Este, por sua vez, deveria estar baseado em uma concepção instrumental do papel que os indivíduos em sociedade deveriam desempenhar. Um exemplo deste tipo de interpretação encontra-se na argumentação de Bankovskaya (2000: 101-102). De acordo com sua interpretação,

²² Excurso sobre o estranho. Publicado inicialmente em: Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die formen der Vergesellschaftung*. Leipzig, Duncker & Humbolt, 1908

²³ É necessário ressaltar que o termo “estrangeiro”, utilizado na tradução para o português, não corresponde exatamente ao termo “Fremder” na língua alemã. A concepção de “Fremder” utilizada por Simmel (“uma pessoa alheia ao grupo”) não se refere – pelo menos não primordialmente – ao termo “estrangeiro”, no sentido de pertencente a outra nação.

Simmel instrumentalizou a figura do estranho ao abordá-lo exclusivamente do ponto de vista do grupo. O estranho assume uma forma claramente definida e determinada por suas características próprias, mas é compreendido como um elemento apenas funcional, dentro de uma relação social determinada pela lógica social do próprio grupo.

O grupo diferencia apenas tipos de estranhos, mas não estranhos individuais. Isto quer dizer que o estranho, como tal, não possui qualquer individualidade e não pode ser individualmente identificado? Esta pergunta dificilmente pode ser respondida quando se vê o estranho, como em Simmel, apenas de forma funcional, do ponto de vista do grupo, que o transforma em um elemento necessário para o mesmo. Determinar o papel e a função do estranho para o grupo significa dizer como o grupo o vê, como o reconhece e o utiliza.

Creio que há um equívoco na interpretação de Bankovskaya, uma vez que a análise de Simmel do estranho segue a mesma lógica de suas análises sobre a constituição e funcionamento da sociedade, bem como de algumas personagens específicas, como o pobre, o inimigo, o criminoso. Em todos esses casos, a análise simmeliana focaliza as ambivalências introduzidas em todas as relações sociais, evitando que se estabeleça uma preponderância em favor de um ou outro lado da relação social.

A pergunta feita por Simmel (1971: 6-32): "*como a sociedade é possível?*" visava uma resposta que ia além da consideração de fatores isolados que pudessem oferecer uma contribuição específica, de forma instrumentalizada, para a formação e

o desenvolvimento da sociedade. A possibilidade da formação da sociedade estava enraizada, segundo Simmel (1971: 12), na formação de uma complexa rede de interações entre os diferentes indivíduos, pertencentes a diferentes classes sociais, diferentes gêneros ou oriundos de diferentes lugares.

(...) cada elemento de um grupo não é apenas uma parte societal, mas, além disso, algo mais. Este fato, por mais trivial que pareça, apesar de tudo, opera como um social *a priori*. Aquela parte do indivíduo que não é, como era, inclinada para a sociedade e não é absorvida por ela, não está simplesmente fora de sua parte socialmente relevante, sem ter estabelecido uma relação com ela. Não se trata simplesmente de algo fora da sociedade, a que a sociedade de boa vontade ou não submete. Antes, o fato de que em certos sentidos o indivíduo não é um elemento da sociedade constitui a condição positiva para a possibilidade de que em outro sentido, ele o é: a maneira pela qual ele é sociado é determinada, ou co-determinada, pela maneira em que ele não é (Simmel, 1971: 12).

O estranho é um dos vários tipos sociais descritos por Simmel, cuja relação com a sociedade mostra a existência, ao mesmo tempo, de situações de inclusão e exclusão. Ao que tudo indica, o conceito de exclusão não era compreendido por Simmel da mesma forma como o compreendemos hoje. Exclusão para nós, em um sentido mais geral, significa que alguém não faz, de forma alguma, parte de algo. Uma pessoa, por exemplo, pode não fazer parte de um grupo, de uma comunidade e, conseqüentemente, pode não possuir direitos que se originaram no âmbito do grupo.

Para Simmel, entretanto, o conceito de exclusão não se reporta a uma situação de total privação, seja de direitos, seja de assistência ou de não compartilhar posições sociais. A própria exclusão, na análise de Simmel, é restrita. O indivíduo poderia estar excluído sob um aspecto, mas não sob todos os aspectos. Da mesma forma, ele poderia fazer parte de um grupo e ao mesmo tempo não fazer parte. Podemos afirmar que há na análise de Simmel uma maior preocupação com a intersecção entre as mais variadas relações sociais, do que uma abordagem que priorize um elemento específico em cada relação social.

Há uma certa dificuldade em compreender a abordagem de Simmel, quando se tem em mente a consideração de apenas uma forma de inclusão, a qual deve prevalecer sobre todas as outras. Simmel não procura se esquivar de uma conceituação precisa, antes, ele percebe que a imprecisão também é característica das formas de relação social. Dessa maneira, a dificuldade em definir o estranho deriva de sua própria posição dentro do grupo, baseada em uma inter-relação estabelecida, e não determinada pelas características particulares apenas.

As definições, em si, procuram exprimir exatidão, e a precisão não é a melhor forma de definir, ou, pelo menos, caracterizar o estranho. Esta dificuldade é superada por Simmel de uma forma peculiar. A própria definição simmeliana abarca a complexidade do “ser” estranho como aquele que desfruta possibilidades variadas: ir, vir, permanecer, fazer parte, e ao mesmo tempo não fazer parte. O estranho abordado por Simmel (1983: 182) tem uma característica peculiar que ajuda a defini-

lo: a transitoriedade “(...) *não no sentido de um viajante que chega hoje e parte amanhã, porém mais no sentido de uma pessoa que chega hoje e amanhã fica*”.²⁴

A transitoriedade é uma condição de existência própria de vários indivíduos que são reconhecidos como estranhos. O estranho que chega, que se aproxima, tem um passado, uma biografia não compartilhada até o momento, mas que é dinâmica. O ficar do estranho poderá significar que a continuidade de sua biografia será compartilhada com os demais membros do grupo. Neste sentido, o estranho passa a fazer parte do grupo, porém não em igualdade de relação com os demais membros do grupo. “*Assim como o indigente e as variadas espécies de ‘inimigos internos’, o estranho é um elemento do próprio grupo. São elementos que se, de um lado, são imanentes e têm uma posição de membros, por outro lado, estão fora dele e o confrontam*” (Simmel, 1983: 183).

O estar fora do grupo implica a idéia de desigualdade, de não possuir os mesmos direitos daqueles que pertencem ao grupo. Porém, a questão da igualdade é, provavelmente, mais controversa no momento atual do que foi na época de Simmel. Por este motivo, não creio ser apropriado iniciar aqui uma discussão sobre a igualdade de direitos do estranho no início do século XX. Também a questão da igualdade percorreu um caminho para obter a forma que tem hoje e, certamente, seu itinerário não cessa aqui: é uma questão que possui uma história em processo. Entretanto, com o intuito de tornar mais clara a situação do estranho na sociedade,

²⁴ A definição de Simmel expressa uma situação típica de uma forma de vida: a forma de vida do viajante, sobretudo a forma de vida do comerciante judeu.

seria conveniente salientar alguns pontos referentes à igualdade no início do século XX, mais especificamente, em relação à posição ambivalente do estranho.

A possibilidade de pertencer a um determinado grupo não corresponde necessariamente, para Simmel, à possibilidade de adquirir direitos iguais. Os membros do grupo pertencem a categorias diferentes e seus direitos advêm da influência de cada categoria no desenvolvimento social. O próprio Simmel (1971: 18) afirma que a sociedade é composta por elementos desiguais:

A igualdade nas pessoas é impossível por causa de suas naturezas, conteúdos de vida e destinos distintos. Por outro lado, a igualdade de todo mundo com todo mundo, em uma maioria subjugada, tal qual nós encontramos no despotismo oriental, se aplica apenas em certos aspectos específicos da existência – aspectos econômicos e políticos por exemplo – nunca à total personalidade.²⁵

Simmel focaliza as diferenças individuais, e não as diferenças materiais ou políticas: as pessoas são diferentes por natureza, por que querer então igualá-las? É possível afirmar que Simmel parte de uma condição *a priori* para a obtenção da igualdade, a saber: os indivíduos são diferentes. A igualdade no que se refere “aos aspectos específicos da existência”, como, por exemplo, possuir direitos sociais e civis, precisa partir desta orientação para ser bem sucedida, do reconhecimento das diferenças individuais.

²⁵ *“Equality in people is impossible because of their different natures, life contents, and destinies. On the other hand, the equality of everybody with everybody else in an enslaved mass, such as we find in the great oriental despotism applies only to certain specific aspects of existence – political or economic aspects, for exemple – never to the total personality”.*

O ensaio sobre o estranho pode, a princípio, deixar algumas dúvidas referentes às questões da igualdade e da inclusão do estranho. De certo modo, a abordagem de Simmel sobre os aspectos exteriores do estranho mostra uma relação não conflituosa, na qual as particularidades do estranho são enfatizadas como um aspecto positivo de sua presença.

A simultaneidade entre proximidade e distância caracteriza a posição do estranho, estabelecendo o que Simmel (1983: 183) chama de: “(...) *uma relação muito positiva: é uma forma específica de interação*”, e que tem na objetividade seu componente mais positivo. Esta suposta objetividade proporciona tanto para o estranho quanto para o grupo a possibilidade de um envolvimento benéfico nas questões cotidianas. Pelo fato do estranho não possuir laços afetivos fortes que o condicionem a perceber uma dada situação de uma forma não isenta, ele pode contribuir para que algumas situações problemáticas dentro do grupo sejam resolvidas sem a prevalência de afetos e paixões.

A objetividade, tão típica nas descrições do estranho, não decorre apenas da distância, ou da passividade, mas é interpretada por Simmel (1983: 184) como o resultado de uma situação antagônica, caracterizada pela simultaneidade de:

(...) proximidade e distância, indiferença e envolvimento. Refiro-me à discussão (...) sobre as posições dominantes de uma pessoa que é um estrangeiro no grupo; seu exemplo mais típico encontra-se na prática daquelas cidades italianas de requisitar seus juizes de fora, porque nenhum natural da cidade estava livre do enredamento dos interesses familiares e partidários.

A participação objetiva – e benéfica – do estranho, embora restrita a eventos pontuais, revela a disposição de um envolvimento mútuo, mesmo que este envolvimento caracterize a posição do estranho como alguém de fora que não possui interesses ligados diretamente ao grupo. O evento de aproximação, ou seja, aquele que pede pela ação objetiva, ao mesmo tempo afasta o interlocutor.

A simultaneidade, uma das características principais da abordagem de Simmel, também se faz presente na relação da pessoa pobre com a sociedade. Nesta relação observam-se movimentos que aproximam o pobre da sociedade, tornando-o parte imanente, assim como movimentos que o excluem. Esta relação entre o pobre e a sociedade auxilia na compreensão da relação do estranho com a sociedade, que é caracterizada por mecanismos similares.

As semelhanças entre o pobre e o estranho são muito estreitas, principalmente se levarmos em consideração o momento atual²⁶. Mas Simmel, no início do século passado, preferiu manter as características destas duas figuras sociais separadas e manteve em sincronia apenas os movimentos de aproximação e distância, que caracterizavam o pertencimento e o não pertencimento de ambos à sociedade.

Os pobres estão aproximadamente na mesma situação do estranho em relação ao grupo em que se encontram, por assim dizer, estão materialmente fora do grupo no qual residem. Mas, precisamente neste caso, emerge uma grande estrutura total, que abrange as partes

autóctones do grupo, como também o estranho; e as interações peculiares entre eles caracterizam o verdadeiro círculo histórico. Assim os pobres estão localizados, de certa maneira, fora do grupo; mas isto não é mais que um modo peculiar de interação que o liga a uma unidade com o todo, em seu sentido mais amplo (Simmel, 1971: 158).²⁷

Os pobres são, na acepção de Simmel, aqueles indivíduos que recebem assistência – material – devido à sua falta de meios. O fato de receber assistência coloca o pobre em uma posição orgânica específica dentro do grupo. Esta posição não é determinada pela condição de pobreza em si, mas, antes, pelo fato de que o grupo, a comunidade ou o Estado, tentam corrigir tal situação. Trata-se de uma reação social resultante de uma situação específica. Neste sentido, o pobre é uma parte do todo, que está discriminado pela situação de necessitar de assistência.

A assistência oferecida pela comunidade, em seu próprio interesse, mas a qual a pessoa pobre, na maioria dos casos, não pode reivindicar com base em um respectivo direito, transforma a pessoa pobre em um objeto da atuação do grupo e o coloca a uma distância do todo, o que às vezes o torna um *corpus vile* pela misericórdia do todo, e às vezes, em função disto o transforma em um amargo inimigo (...). Essa separação, porém,

²⁶ As abordagens contemporâneas do estranho, mais especificamente as de Zygmunt Bauman (1998b), atribuem à situação de pobreza, na atualidade, um dos fatores principais para a exclusão do estranho.

²⁷ *"The poor are approximately in the situation of the stranger to the group who finds himself, so to speak, materially outside the group in which he resides. But, precisely in this case a large total structure emerges which comprises the autochthonous parts of the group as well as the stranger; and the peculiar interactions between them create the group in a wider sense and characterize the true historical circle. Thus the poor are located in a way outside the group; but this is no more than a peculiar mode of interaction which binds them into a unity with the whole in its widest sense".*

não é uma exclusão absoluta, mas uma forma muito específica de relação com o todo (Simmel, 1971: 172).²⁸

A atenção de Simmel voltava-se para as características externas dos atores sociais que, na verdade, dão forma à relação social. Por isto, pobre e estranho são analisados separadamente, embora saibamos que a possibilidade de ser um não exclui a de ser outro. As abordagens contemporâneas do estranho, principalmente a de Zygmunt Bauman, atribuem ao fator pobreza uma grande importância para a definição do estranho.

É preciso frisar que a análise de Simmel enfatiza os aspectos positivos da relação entre o estranho e o grupo. Em um primeiro momento, é possível pensar que Simmel trata das boas qualidades do estranho em relação ao grupo como uma forma de mostrar a possibilidade de uma convivência sadia com indivíduos diferentes. Para entender melhor esta leitura otimista da situação do estranho faz-se necessário chamar a atenção para o contexto social da época. Se tivermos em conta a situação real dos estranhos no início do século XX – considerando a Europa como lugar escolhido para viver e o judeu como a representação formal do estranho – veremos que existem posições antagônicas. Há, por um lado, um anti-semitismo latente na sociedade, que tenta por todos os meios impedir a ascensão dos judeus a postos

²⁸ *“Assistance, to which the community is committed in its own interest, but which the poor person in the large majority of cases has no right to claim, makes the poor person into a object of the activity of the group and places him at a distance from the whole, which at times makes him live as a corpus vile by the mercy of the whole and at times, because of this, makes him into its bitter enemy. (...) This separation, however, is not absolute exclusion, but a very specific relationship with the whole, which would be different without this element”.*

mais elevados da burocracia estatal e a ocupar posições de destaque na vida social, enquanto, por outro lado, cresce uma onda de tolerância para com os judeus.

Como se fosse necessária uma intervenção por parte de Simmel, o *Exkurs über den Fremden* aparece em uma constelação social específica, caracterizada por movimentos contrários e favoráveis aos judeus. Talvez por esta razão, o texto mostre a figura do estranho de uma forma muito favorável à sua apreciação. A objetividade e a isenção deixaram de ser características comuns apenas aos estranhos e começaram a se difundir em todo o mundo cosmopolita moderno. Estas características se incorporaram ao comportamento social dos indivíduos, permitindo uma maior liberdade pessoal, no contexto do desenvolvimento da economia monetária. *“Podemos aprender da consideração do dinheiro – em diferença à análise do materialismo histórico que coloca o processo cultural inteiramente na dependência de condições econômicas – que a formação da vida econômica influencia profundamente a situação psíquica e cultural de uma época (...)”* (Simmel, 1998: 40).

Tanto a impessoalidade como a objetividade não deveriam ser vistas como características, nem exclusivamente negativas, nem exclusivamente positivas comportamentais totalmente negativas. Ambas contribuem para o desenvolvimento da vida econômica e são necessárias para um julgamento isento. Mas Simmel (1998: 30) não deixa de evidenciar a outra face dessa relação: a frieza que caracteriza as relações sociais, e que pode acabar convertendo a liberdade em *“(...) uma ausência de conteúdos de vida e um afrouxamento de sua substância”*.

Longe de condenar totalmente a forma de vida moderna, Simmel identifica tendências antagônicas em vários fenômenos no processo de modernização, como no caso do estranho e sua relação com a sociedade. Ao invés de afirmar que o estranho é excluído da sociedade, ele diz que há elementos que tornam o estranho próximo; são elementos universais, alguns dos quais passam a compor a vida moderna, e que existem elementos que distanciam, deixando-o à margem, os quais correspondem as suas características particulares.

Simmel não aborda diretamente os conflitos vividos pelos estranhos em seu tempo. Quando se reporta a uma relação conflituosa, na qual o estranho não apresenta nenhum elemento positivo, Simmel (1983: 187) fala da existência de uma “*não relação*”, que só ocorre quando os elementos particulares do estranho entram em conflito com a homogeneidade da sociedade. Para exemplificar este caso, Simmel recorre à antigüidade e cita a “*não relação*” entre os gregos e os bárbaros, estes últimos eram considerados estranhos²⁹. Ao trazer este exemplo de um passado distante e não procurar exemplos mais próximos de sua época, Simmel acredita que esta “*não relação*” pertence realmente ao passado e não deve voltar a ocorrer no presente ou no futuro.

Ao que tudo indica, Simmel procurou minimizar o anti-semitismo, do qual ele mesmo era vítima. Não que Simmel ignorasse as fortes antipatias anti-semitas,

²⁹ O termo “bárbaro”, segundo Kristeva (1994: 57), tornou-se mais utilizado para designar os não-gregos, a partir da intensificação das guerras no século V antes de Cristo. Os bárbaros eram, inicialmente, pessoas estranhas ao modo de vida grego. “*Entre os três autores trágicos, Sófocles, Ésquilo e Eurípedes, que utilizavam sistematicamente o termo bárbaro (...) ‘bárbaro’ significa:*

mas antes, ele acreditava que estas seriam superadas, que não configuraram o quadro de uma “não relação” que, como já dissemos, deveria pertencer ao passado. Segundo Waizbort (2000), Simmel desenvolve uma relação ambígua com o judaísmo. A assimilação não era compreendida como uma forma plena de absorção da cultura judaica pela cultura europeia, mas sim como uma forma de inter-relação entre as duas culturas, em que nem uma nem outra se sobreporiam. A cultura europeia passava por um processo que Simmel chamou de “*judaização do não judeu*” (Simmel Apud Waizbort, 2000: 535).

Esta afirmação faz supor que para Simmel a integração do judeu era fato consumado, sem maiores problemas, apesar dele mesmo advertir para a situação problemática da assimilação do judeu europeu. O fato de ser judeu atribuía inúmeras tarefas para aquele que desejasse alcançar sucesso e, muitas vezes, apesar de inúmeros esforços, não o alcançava. Como lembra Waizbort, essa situação se aplicava a Simmel. Sua ascendência judaica se mostrou um empecilho para sua carreira. Devido ao anti-semitismo, conseguiu só tardiamente, em comparação a outros intelectuais, um posto na Universidade de Frankfurt.³⁰

Que Simmel só tenha conseguido sua nomeação como professor ordinário na Universidade de Estrasburgo (sintomaticamente uma cidade junto à França), uma universidade completamente fora dos mais importantes círculos de influência e prestígio, é a contrapartida da

‘incompreensível’, ‘não-grego’ e, finalmente, ‘excêntrico’ ou inferior. O sentido de ‘cruel’ que lhe atribuímos deverá esperar as invasões bárbaras de Roma para se manifestar” (Kristeva, 1994: 57).

³⁰ Como lembra Waizbort, a Universidade de Frankfurt foi fundada com recursos privados, o que permitia uma certa autonomia em relação ao anti-semitismo presente nos meios burocráticos e acadêmicos. Devido a este fato foram muitos os intelectuais de origem judaica que obtiveram uma colocação nessa universidade.

impossibilidade de conseguir um posto em uma universidade importante como Berlin, Munique ou Heidelberg (...). Decerto Simmel não foi o único no âmbito universitário prussiano, a sofrer com os problemas da discriminação e do anti-semitismo (Waizbort, 2000: 538).

Como tantos outros intelectuais de sua época, Simmel compartilhava o sentimento de crença nos ideais humanistas, que mais cedo ou mais tarde alcançariam toda a humanidade. Uma forma de perpetuar essa idéia era despir o estranho de qualquer característica que pudesse parecer incômoda, ou que provocasse uma “não relação”. Pode-se dizer que Simmel construiu a imagem do “bom estranho”, baseada na ambivalência de seu pertencimento e na sua objetividade.

A condição peculiar específica de participação-pertencimento do estranho em relação ao grupo, descrita por Simmel, pode ser entendida como um fator potencial para uma possível alteração positiva da posição desfavorável do estranho. Se o estranho fosse considerado inapto para relação de reciprocidade, isto é, se estivesse apenas em uma “não relação”, dificilmente o estranho poderia agir para modificar a situação que se estabeleceria. A participação, mesmo que parcial, dota o participante de poderes, deveres e direitos. Este é um dos legados de Simmel para a temática do estranho: a sua participação como possibilidade de alterar o curso das relações sociais em que se insere.

A produção do estranhamento: a interpretação de Alfred Schütz do processo de adaptação social.

A segunda contribuição importante analisada neste primeiro capítulo, e que tem influenciado o debate atual sobre o estranho, refere-se à abordagem de Alfred Schütz, que está alicerçada na análise fenomenológica dos mecanismos e processos do mundo da vida cotidiana:³¹ os quais são, em sua maioria, norteados pelas noções compartilhadas do senso comum.

Segundo Domingues (2001:29) “(...) *a fenomenologia dirigiu o foco de sua lente para a consciência individual*”. Nesse sentido, a fenomenologia se ocupa dos processos internos dos indivíduos que dizem respeito às formas como estes se sentem nas situações da vida cotidiana, bem como a interação de uns com os outros. Essas formas de viver e interagir – significados subjetivos das ações – são moldadas pela aceitação e introspecção do padrão cultural, cuja função é fornecer, de modo inquestionável, receitas de comportamentos típicos a serem aplicadas em situações típicas.

A análise fenomenológica reivindica uma postura reflexiva ao sugerir a suspensão dos julgamentos prévios e comumente aceitos sobre o mundo, tal qual

³¹ Segundo a concepção de Schütz, o mundo da vida cotidiana não é o mundo privado do indivíduo. É, antes, um mundo intersubjetivo, compartilhado por seus semelhantes. No mundo da vida cotidiana, atribuímos ao outro reciprocidade de perspectivas, que são em si, intersubjetivas, porque percebemos os objetos do mundo com base no que sentimos individualmente. *“Isso significa que esse mundo não é só meu, mas também o ambiente de meus semelhantes; além disso, esses semelhantes são elementos da minha própria situação, como sou da deles.”* (Schütz, 1979: 160).

estes se apresentam. Em outras palavras, ela pede um questionamento das formas de socialização e da cultura. O intuito desta atitude questionadora visa mostrar como é de fato o mundo social, sem o filtro da cultura e das formas de aprendizado.

É a partir da tentativa de desvendar a importância do padrão cultural em execução no mundo da vida cotidiana e de definir o comportamento típico de um indivíduo na situação de recém-chegado, que Schütz define o estranho e sua situação temporária de adaptação a um novo grupo. Tendo o estranho como foco, Schütz procura, por meio da análise fenomenológica, tornar claro o processo de adaptação através de um exame detalhado das formas de apreensão e aplicação do conhecimento no mundo da vida cotidiana.

A aceitação e a tolerância são os objetivos finais do estranho ao passar pelo processo de adaptação que, por sua vez, se insere em um processo de relação interativa. Schütz (1976: 91) definiu o estranho como: “(...) *um indivíduo adulto de nosso tempo e civilização que busca ser aceito permanentemente, ou pelo menos, tolerado pelo grupo do qual se aproxima*”.³² Nesta situação, o estranho procura interpretar e assimilar os padrões culturais do novo grupo social, para que estes possam servir de orientação dentro do novo ambiente social no qual ele ingressa.

Nota-se que a partir desta definição, Schütz caracteriza o estranho atribuindo a ele tempo, espaço e desejo individual. É possível observar aqui uma contraposição inicial à abordagem de Simmel, que não tematizou os desejos

³² “(...) *an adult individual of our times and civilization who tries to be permanently accepted or at least tolerated by the group which he approaches*”.

personais, nem necessidades humanas do estranho, como, por exemplo, a necessidade comum de ser aceito. Schütz, por sua vez, compreende o estranho como um indivíduo, um sujeito que orienta suas ações com o intuito de alcançar tolerância e aceitação por parte dos membros do novo grupo.

A percepção de Schütz do estranho como um indivíduo é o primeiro passo para que este se insira nas relações interativas, que se baseiam no reconhecimento e na compreensão do outro. Segundo Schütz, a percepção que se tem do outro está apoiada em dois fatores: o outro é um objeto material, possui um corpo situado no tempo e no espaço, e é um sujeito dotado de vida psicológica. *“Seu corpo, como todos os objetos materiais, é dado à minha percepção original ou, como diz Husserl, em sua presença originária. Sua vida psicológica, porém, não me é dada em presença originária, mas somente em ‘co-presença’; não é apresentada, mas apresentada”* (Schütz, 1979: 160).

Assim sendo, o estranho é um objeto novo que se apresenta para a interpretação do grupo, assim como o grupo é, para o estranho, também um objeto que necessita ser interpretado. Um indivíduo apenas está ao alcance da experiência direta de seu interlocutor quando compartilha com ele um tempo e um espaço comuns. Schütz (1979: 182) denominou esse compartilhar de tempo e de experiências simultâneas como *“envelhecemos juntos”*.

De acordo com a interpretação de Schütz, tanto o reconhecimento do estranho como indivíduo, como as experiências cotidianas que este vivencia são fatores que ocorrem em um mundo cotidiano previamente estabelecido. Nesse

contexto, a situação do estranho é analisada dentro de uma certa normalidade, em que fatores externos não influenciariam sua tentativa de adaptação. Neste sentido, falta à concepção de Schütz a consideração de possíveis fatores externos que agem, seja positiva ou negativamente, sobre o processo de ajustamento social pelo qual o estranho passa ao se aproximar do grupo.

A tentativa de adaptação do estranho envolve ao mesmo tempo uma interpretação intersubjetiva do padrão cultural do novo grupo, bem como um questionamento de sua validade. É importante ressaltar que a interpretação e o questionamento passam pelo filtro de sua própria cultura, e é este processo que gera no indivíduo sensações de desconforto e de estranhamento. Tanto a percepção que o estranho tem do grupo como a percepção que o grupo tem do estranho estão alicerçadas, especialmente, nos processos de construção e atribuição de sentido ao mundo da vida cotidiana que, por sua vez, são o resultado de processos de interação entre os indivíduos envolvidos.

No mundo da vida cotidiana, o padrão cultural de cada grupo exerce importante influência sobre as formas que a percepção individual adquire. A percepção de cada indivíduo está intimamente relacionada a uma concepção natural de mundo cujo papel é o de assegurar aos indivíduos o sucesso das ações empreendidas.³³ Todo padrão cultural de um grupo se apresenta aos seus membros como senso comum, como um conhecimento inquestionável sobre questões e situações da vida cotidiana. De uma forma mais específica, ele diz respeito aos

valores peculiares, às instituições, aos sistemas de orientação que caracterizam um grupo social num dado momento de sua história.

Ao nascer, o indivíduo pertence a uma comunidade cujos padrões culturais serão transmitidos a ele como fonte eficaz de informações, que lhe permitirá mover-se de uma forma segura dentro de um mundo conhecido e aparentemente estável. Não há, por parte do indivíduo, necessidade de um questionamento inicial do padrão de orientação oferecido por seu grupo, pois para ele o mundo se apresenta sem grandes alterações e o padrão cultural de sua comunidade cumpre a sua função de orientação.

O fato do ser humano experimentar seu mundo cultural, primeiramente, como um campo de suas ações possíveis e atuais, e apenas posteriormente como um objeto de seu pensamento, corresponde ao desejo de ver cumpridos seus objetivos. O conhecimento é organizado de forma a levar em conta a relevância das ações humanas. O indivíduo deseja conhecer apenas aqueles elementos que podem lhe servir como meios para alcançar seus objetivos, para a promoção de seus interesses e superação de obstáculos.

O mundo da vida cotidiana é apreendido pelos indivíduos como algo dado e não como objeto de reflexão e questionamento. Segundo Gorman (1979: 47), o mundo da vida cotidiana é o espaço da interação, no qual “... *indivíduos chegam a acordos mútuos e pessoais através de suas diferentes relações*”. O conhecimento

³³ Schütz atribui essa concepção natural de mundo ao conceito *thinking as usual* de Max Scheler: “This ‘thinking as usual’, as we may call it, corresponds to Max Scheler’s Idea of the ‘relatively natural conception of the world’ (*relativ natürliche Weltanschauung*)...” (Schütz, 1976: 95).

típico da vida cotidiana, que nos parece integral, é na verdade um conhecimento parcial dos elementos relevantes que facilitam ou possibilitam as execuções das ações dos indivíduos no âmbito de sua vida diária.

Schütz argumenta que há uma inversão na forma de apreender esse conhecimento originado na vida cotidiana. Na realidade, o conhecimento é incoerente, parcialmente claro e contraditório, porém, apresenta-se aos membros do grupo como coerente, abrangente e consistente.³⁴ Esta inversão, relacionada à forma como o conhecimento de fato é e como ele se apresenta, é gerada pela necessidade de satisfação dos objetivos dos indivíduos em sua vida cotidiana. O sistema de conhecimento assim adquirido, de forma incoerente, parcialmente claro e inconsistente, revela-se aos membros do grupo como objetivo e verdadeiro.

As pessoas criadas dentro de um certo grupo aceitam o esquema pronto do padrão cultural como um inquestionável guia para todas as situações que normalmente ocorrem dentro do mundo social. Uma das funções principais do padrão cultural é justamente eliminar questões perturbadoras e inquietantes, pois as

³⁴ A incoerência do conhecimento se deve ao fato de que os interesses individuais mudam continuamente. Isso implica em imposições que dizem respeito a alterações permanentes do que é ou deve ser relevante. Tanto a parcialidade como a falta de clareza ocorrem devido a uma necessidade – inerente ao homem – de comportar apenas aquelas informações relacionadas a situações que possam interferir, de uma forma concreta, no resultado de suas ações. A inconsistência do conhecimento deve-se à expansão do pensamento humano sobre temas que possuem diferentes níveis de relevância. Devido a esse fator, os homens consideram ao mesmo tempo afirmações como igualmente válidas, mesmo quando são incompatíveis umas com as outras. *“Enquanto pai, um cidadão, trabalhador e membro de sua igreja, ele pode ter as mais diferentes e menos congruentes opiniões sobre temas morais, políticos e econômicos”* (Schütz, 1976: 94). *“As a father, a citizen, an employee, and member of his church he may have the most different and the least congruent opinions on moral, political, or economic matters”*.

direções prontas oferecem uma posição confortável ao indivíduo.³⁵ “*A vida cotidiana em geral prescinde de uma atitude crítica e evita questionamentos sobre o significado da sociedade*” (Domingues, 2001: 31). A contribuição principal da fenomenologia, como argumenta Wolf (1980), consiste em exercer uma atitude questionadora e de reflexão. As informações, que influenciam nossa socialização, transmitidas pelo padrão cultural, devem ser colocadas em suspensão e submetidas à reflexão, para que seja alcançada a verdadeira compreensão sobre o mundo.

A relevância do padrão cultural de um grupo, bem como de seu sistema de conhecimento, corrobora a concepção fenomenológica segundo a qual a nossa compreensão do mundo não discute as noções recebidas sobre o que nos parece real.³⁶ Em contraposição, esta atitude questionadora é empreendida pelo estranho, porém, não porque percebe uma necessidade científica ou filosófica, mas porque sua situação o impele a isso. A percepção que o estranho tem do novo grupo é o resultado de uma comparação entre o seu padrão cultural e o padrão cultural do novo grupo. Não há, portanto, por parte do estranho, uma suspensão de seu padrão cultural para poder refletir criticamente sobre o padrão do grupo.

³⁵ Argumento semelhante é desenvolvido por Agnes Heller (1985), que também parte do estudo da vida cotidiana. Ao tratar as origens do preconceito, Heller enfatiza que o homem para garantir o êxito de suas ações, segue normas de orientação de conduta social que podem ser corretas, mas não verdadeiras. A exemplo do próprio argumento de Heller, o preconceito é um padrão estereotipado de pensamento, que apesar de ser corrigido pela ciência, continua tendo validade na vida cotidiana das pessoas porque acarreta o êxito. O pragmatismo das ações está, portanto, atrelado ao padrão cultural de um grupo.

³⁶ Para Edmund Husserl (Apud Wolf, 1980: 652), criador da fenomenologia – pelo menos como a entendemos no início do século passado – o ato mais importante do indivíduo era o de colocar em suspense as noções aprendidas. “*Não podemos aceitar como certo que sejam como nos ensinaram; devemos questionar a maneira pela qual nos ensinaram a olhá-las.*”

Por não compartilhar as concepções básicas do grupo ao qual pretende se inserir, o estranho é aquele indivíduo que questiona tudo aquilo que parece ser inquestionável para os membros do grupo. Este processo gera o estranhamento que se estende em duas direções. Por um lado, há o estranhamento do grupo em relação ao indivíduo, que põe à prova as condutas de vida do grupo; por outro lado, ocorre um estranhamento por parte do “indivíduo questionador”, que não compartilha as mesmas normas e valores do grupo.

Os problemas de adaptação do estranho advêm, sobretudo, da insegurança de se movimentar no novo meio social. Para o estranho, o padrão cultural do novo grupo não tem a autoridade de um sistema de receitas válidas, por não se ter originado na tradição histórica do seu grupo de origem. O padrão cultural do novo grupo tem sua história particular que, por sua vez, será sempre acessível ao estranho, mas nunca se tornará parte integrante de sua biografia. *“Apenas as formas de vida de seus pais e avós tornam-se, para cada um, elementos de sua própria forma de vida”* (Schütz, 1976: 97).³⁷

A autopercepção do estranho, a forma como ele se vê e como compreende o significado de suas ações, está enraizada no padrão cultural do seu grupo de origem. Esse padrão cultural é seu esquema de referência seguro para sua concepção natural de mundo. No processo de adaptação, o estranho começa a interpretar seu novo meio social de acordo com o seu *“thinking as usual”*. Em outras palavras, utiliza o esquema de referência trazido do seu grupo de origem para

analisar – e julgar – o novo padrão cultural que se apresenta. Aqui, o problema de adaptação começa a surgir; uma vez que seu esquema de interpretação se evidencia inadequado e não pode ser usado como orientação dentro do novo ambiente.

O que se verifica na abordagem de Schütz é que a tensão do processo de adaptação ocorre predominantemente do lado do estranho e está relacionada a questões pessoais e emocionais. A tensão que ocorre do lado do grupo é negligenciada por Schütz. Ele não considera, por exemplo, a possibilidade de que a não aceitação do grupo, sua desconfiança para com o estranho, possa se mostrar um fator impeditivo, ou pelo menos de retardação, do processo de ajuste social.

A própria atitude do estranho frente às concepções de mundo do novo grupo dita, em certa medida, a percepção que o grupo adquire do estranho. Essa percepção sustenta-se, principalmente, pela preocupação do grupo em manter suas concepções de mundo intactas, garantindo, como de costume, o sucesso de suas ações. A atitude questionadora do estranho frente ao novo padrão cultural ameaça formas de viver até então inquestionadas. Tanto a objetividade do estranho como sua lealdade são questionadas pelos membros do grupo, em decorrência da comparação entre as diferentes concepções culturais.

Se em Simmel, a objetividade é um fator positivo para a interação entre o estranho e o grupo, em Schütz ela é considerada justamente o oposto. Esta distinção deriva dos diferentes pontos de vista dos autores sobre as interações sociais.

³⁷ *“Only the ways in which his fathers and grandfathers lived become for everyone elements of his own way of life”.*

Simmel tenta deixar claro que a objetividade pode ser vista como um fator positivo na interação entre o estranho e o grupo, e leva em consideração que o lugar do estranho – distante e ao mesmo tempo próximo – não irá se alterar, pois é este lugar que lhe confere a isenção e, conseqüentemente, sua cooperação com o grupo. Em oposição Schütz parte das experiências vivenciadas, nas quais a objetividade é de fato vista com desconfiança, sendo interpretada como falta de apego, alheamento, frieza. Estas características, atribuídas ao estranho pelos membros do grupo não auxiliam o processo de integração do estranho; pelo contrário, servem de base para a criação de estereótipos que são disseminados para justificar sua exclusão.

No entanto, a rejeição permanente do estranho como um fenômeno social que gera graves problemas não é um tema abordado sistematicamente por Schütz. De fato, ele considera apenas aqueles fatores que levam à aceitação do estranho e que supostamente partem das atitudes do próprio estranho. Neste sentido, a familiarização do estranho com os novos padrões culturais é apresentada como a solução para seus problemas de adaptação. Somente após ter-se habituado com conhecimento adquirido sobre o novo padrão cultural é que o estranho pode começar a adotá-lo como o esquema de sua própria expressão. Isto começará a acontecer a partir do momento em que o estranho se der conta de que sua percepção do novo grupo é produto do seu esquema de interpretação, comum à sua comunidade de origem.

A percepção de invalidade de seu padrão cultural revela ao estranho um ambiente substancialmente novo, certamente diferente daquele que ele imaginara. O

que segue então é uma situação de crise pessoal, que poderá ser superada assim que as novas formas de agir e conviver forem se tornando familiares. Neste caso, a adaptação mostra-se um processo unidimensional, concentrado nas ações do próprio estranho, pois ele é quem vivencia as incertezas e deseja a aceitação. Para ser aceito pelo grupo, o estranho precisa empenhar o máximo esforço para alcançar familiaridade com o novo ambiente, o que implica não apenas na adequação a um novo padrão cultural, mas também na supressão de seu padrão cultural de origem e de sua própria identidade.

A adoção do padrão cultural do novo grupo não garante ao estranho uma chance objetiva de sucesso, mas se apresenta como probabilidade subjetiva que precisa ser checada passo a passo. Em outras palavras, o estranho precisa sentir-se seguro no que diz respeito às soluções sugeridas pelo novo esquema, saber se produzirá também o efeito desejado para ele na sua posição especial de recém-chegado: “(...) *o padrão cultural do grupo abordado não é para o estranho um abrigo, mas sim, um campo de aventura, não uma naturalidade, mas um tópico questionável de investigação, não um instrumento para se desvencilhar de situações problemáticas, mas uma situação problemática e difícil de ser dominada*” (Schütz, 1976: 104).³⁸

Para Schütz, tanto o estranhamento como a familiaridade são categorias gerais relacionadas à nossa interpretação de mundo. Se encontramos em nossas experiências cotidianas alguma situação desconhecida, iniciamos, quase

automaticamente, um processo de questionamento. Em um primeiro momento, definimos o novo fato, para, em seguida, captar seu significado. Posteriormente, começamos a transformar, gradualmente, nosso esquema geral de interpretação do mundo. O processo de ajustamento social, pelo qual o recém-chegado precisa passar, é um caso especial deste princípio geral.

A adaptação do recém-chegado é, portanto, um processo contínuo de questionamento do padrão cultural do grupo abordado. Schütz conclui, de uma forma aquiescente, que uma vez passados os processos de questionamento, tanto o novo padrão cultural como também seus respectivos elementos se tornarão para o recém-chegado “... *um material natural, um inquestionável caminho de vida, um abrigo e uma proteção*” (Schütz, 1976: 105).³⁹

O processo de ajustamento social, analisado sob a ótica da fenomenologia por Schütz, considera a adequação do estranho a uma nova realidade social, sem questionar, no entanto, dois aspectos importantes. A abordagem de Schütz não leva em consideração a possibilidade do estranho, mesmo aceitando o novo padrão cultural, não ser aceito, nem tolerado pelo grupo no qual se quer inserir. Schütz parte do princípio segundo o qual a aceitação e tolerância são uma conseqüência natural do processo de adaptação. O esquema de receitas do grupo significa para o estranho mais do que uma possibilidade, ele representa também um primeiro passo para a sua aceitação. Porém, ele não garante a efetiva aceitação.

³⁸ “(...) *the cultural pattern of the approached group is to the stranger not a shelter but a field of adventure, not a matter of course but a questionable topic of investigation, not an instrument for disentangling problematic situations but a problematic situation itself and one hard to master*”.

³⁹ “(...) *an unquestionable way of life, a shelter, and a protection*”.

Se o senso comum predominante em um determinado grupo gira em torno de atitudes preconceituosas contra estranhos, dificilmente haverá aceitação ou tolerância, mesmo se houver a tentativa por parte do estranho em assimilar o padrão cultural que o auxiliará na condução da vida cotidiana.⁴⁰ Schütz deixa a questão da não aceitação sem resposta. Ele parte, na sua análise, de uma realidade, a princípio, previsível, em que a aceitação e a tolerância são automaticamente alcançadas se determinadas prerrogativas forem observadas, como a adoção do padrão cultural dominante.

A interação entre os indivíduos, sejam eles estranhos ou não, se dá dentro de determinadas premissas. Reconhecer o outro, compreender o outro, compartilhar pontos de vista, são premissas necessárias para o tipo de interação à qual Schütz (1979: 85) se refere:

O relacionamento do Nós puro envolve nossa consciência da presença um do outro e também o conhecimento de que cada um de nós está consciente do outro. Mas, se vamos ter um relacionamento social, temos de ir além disso. O que se requer é que a orientação para o Outro de cada parceiro seja colorida por um conhecimento específico da maneira específica pela qual ele está sendo visto pelo outro parceiro. Isso, por sua vez, só é possível dentro da realidade social diretamente vivenciada. Somente aqui nossos olhares realmente se encontram; somente aqui se pode realmente notar como é que o outro o está vendo.

⁴⁰ Ver: Heller (1985).

Esta interação, tal qual Schütz apresenta, é uma interação ideal, que parte da premissa de que há entendimento sobre as diferentes perspectivas dos indivíduos, e que há uma conformidade quanto às formas do agir social, ou seja, uma adequação a um padrão cultural comum, sendo este, a princípio, o do grupo dominante. As atitudes que os indivíduos devem tomar para que esse tipo de interação ocorra são também idealizadas na concepção de Schütz, porque na realidade social “diretamente vivenciada”, os indivíduos não encontram formas para alcançar o conhecimento específico do outro e, em muitos casos, não encontram motivos para fazê-lo.

Na abordagem de Schütz, o mundo da vida cotidiana se apresenta ao indivíduo como algo previamente estabelecido, em que o sujeito precisa orientar suas ações, sem dispor de muitas possibilidades para alterar essas condições iniciais. Neste contexto, as críticas de Domingues (2001: 31) se mostram pertinentes, ao afirmar que Schütz não deixa claro como a interação contribui para a constituição da sociedade e de seu desenvolvimento. O caráter introspectivo da análise fenomenológica “... *embora propicie pensar o indivíduo como idiossincraticamente constituído por seus interesses, zonas de relevância e estoques de conhecimento, coloca-o jogado em uma sociedade, no mundo da vida, que se mostra previamente constituído*”.

O processo de socialização não é linear, está sujeito a modificações provocadas pelas interações entre os indivíduos. A própria premissa da fenomenologia que compreende a vida social como resultado de ações

intersubjetivas coloca em questão, a nosso ver, a concepção de uma necessidade de adaptação inerente à condição do estranho. Na vida cotidiana existem várias formas de interação que estão em constante transformação devido a influências externas, como medidas e acontecimentos políticos, econômicos e sociais. Estes fatores externos interferem e influenciam a forma como os indivíduos percebem a sociedade em que vivem. Os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, sem sombra de dúvida, modificaram de um dia para o outro a maneira como muitos estrangeiros, particularmente os árabes, são vistos pelos norte-americanos. Foram influenciadas as formas como as interações entre estas duas populações ocorrerão no futuro, bem como as percepções mútuas que norteiam tais interações. Portanto, a abordagem fenomenológica de Schütz do processo de adaptação mostra limitações na medida em que desconsidera possíveis interferências de ações externas nas relações intersubjetivas.

A maior contribuição de Schütz está, em nosso entender, no fato da consideração da dimensão pessoal do estranho, pois evidencia que o estranho enquanto indivíduo é dotado de humanidade e compartilha com os demais o desejo de ser aceito. Uma segunda contribuição de Schütz, de igual importância, traz argumentos para pensar a tematização atual da exclusão do estranho, é sua interpretação do fenômeno de estranhamento, entendido como produto da comparação entre padrões culturais distintos. Neste sentido, entender a importância do padrão cultural é imprescindível para uma melhor compreensão dos fenômenos de exclusão e de preconceitos contra estranhos, que colocam em questão a convivência social pacífica.

Considerações Finais

As contribuições de Georg Simmel e de Alfred Schütz para a temática do estranho não são antagônicas, antes, são complementares, embora se apresentem em contextos históricos distintos. A abordagem de Simmel surge em um meio social de relativa homogeneidade, no qual a assimilação desempenhava um importante papel para a aceitação e inclusão de indivíduos que não compartilhavam as mesmas abordagens de mundo, como é o caso dos estranhos. Já Schütz, por sua vez, parte de um contexto de crescente complexificação social.

O ensaio *The Stranger*, escrito por Schütz, foi publicado em 1944, e o *Exkurs über den Fremden*, escrito por Simmel, foi publicado em 1908. Com isso, há um período de trinta e seis anos entre as duas publicações, no qual ocorreram duas guerras mundiais. Estes dois acontecimentos transformaram a forma de perceber o mundo e as questões sociais, especialmente entre os cientistas sociais. Da concepção do estranho de Simmel, que possuía seu lugar na ordem social, e cuja ambivalência deveria ser encarada como uma contribuição positiva para a sociedade, para o estranho de Schütz, que procurava aceitação e tolerância, houve claramente uma transformação, dada não somente em função das diferentes metodologias de análise, mas também, em função das mudanças sociais ocorridas,

que precisa ser levada em consideração ao contrapor as interpretações dos dois autores.

A sociologia começa a tematizar o surgimento do estranho em um contexto de crescente modernização e complexificação da vida social. Questões referentes à exclusão, intolerância, perseguição e até mesmo ao extermínio de “pessoas estranhas” se tornam cada vez mais presentes e preocupantes. E, conseqüentemente, intensifica-se, por parte dos cientistas sociais, a busca por respostas capazes de compreender esses tipos de processos e fenômenos, visando à proposição de possíveis soluções para a superação desses problemas.⁴¹

As abordagens de Simmel e Schütz se mostram complementares, pois os diferentes ângulos adotados sobre o mesmo objeto revelam duas faces da mesma problemática. O estranho, sob o ângulo de Simmel, é reconhecido como membro do grupo e como tal exerce um papel importante para a estabilização da sociedade. Dessa forma, o interesse de Simmel se dirige para a relação que se estabelece entre o estranho e o grupo, e para a relação social que daí se origina. O estranho não se apresenta como uma ameaça ao grupo. Ao contrário, a confrontação com a diferença fortalece o grupo e produz coesão social. É justamente o que o estranho tem de diferente o que lhe possibilita distanciamento e objetividade, mostrando-se útil para o grupo.

⁴¹Uma das investigações mais representativas dessa preocupação é o livro *Dialética do esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer, publicado em 1947.

O ângulo de Schütz, no entanto, prioriza a percepção do indivíduo em si, são tematizados os medos, inseguranças e incertezas comuns a todos os indivíduos que se encontram na condição de estranho, isto é, que precisam viver em um meio adverso ou alheio ao seu meio de origem. Neste caso, a diferença entre os padrões culturais não é vista como algo que contribua para o fortalecimento das interações sociais. A única possibilidade viável para o estranho que busca reconhecimento e aceitação é a adoção paulatina dos padrões culturais do novo grupo.

A complementaridade entre as duas abordagens consiste no fato de mostrarem, cada uma com suas especificidades, duas faces de uma mesma situação social, a saber: a situação de encontro entre indivíduos e grupos portadores de costumes e culturas diferentes. A partir dessa mesma situação, o indivíduo – o estranho – é abordado, no primeiro caso, de forma a evidenciar sua potencial contribuição para a sociedade e, no segundo, de forma a mostrar suas peculiaridades e os problemas pessoais de adaptação daí decorrentes. A ambivalência da situação do estranho referente à simultaneidade das condições de proximidade e distância (Simmel), bem como os problemas pessoais e o estranhamento gerados pela comparação de dois padrões culturais distintos (Schütz), são os fundamentos de que partem as abordagens contemporâneas sobre o estranho e o problema de sua exclusão social.

Embora haja um período significativo entre as percepções de Simmel e de Schütz, e uma diferença metodológica de análise, existe a aceitação comum da assimilação como uma solução adequada para eliminar as contraposições trazidas

pela convivência com estranhos. A assimilação "(...) designa o processo pelo qual, através da comunicação e participação, um conjunto de traços culturais é abandonado e um novo conjunto é adquirido. (...) A assimilação plena significa a incorporação de novos membros na sociedade de maneira que já não se distingam dos demais" (Silva, 1987: 89).⁴²

A assimilação contribui para que as características singulares dos indivíduos sejam expressas no interior da vida familiar, ao passo que na vida pública tendem a prevalecer as ações e reações comuns, ditadas pelo padrão cultural do grupo dominante. Porém, os hábitos dificilmente permanecem assim separados. Na vida social há uma interpenetração de hábitos, assim como de modos de pensar, o que gera não apenas hábitos diferenciados, mas também, por parte do indivíduo, uma nova percepção de si e do mundo em que vive. O indivíduo já não pode mais ser o que era, como também não se transforma por completo em um indivíduo do novo grupo, do novo lugar. Está em um lugar intermediário que lhe permite mover-se entre dois mundos.

Esta é uma situação-pêndulo: ora o indivíduo tende para seu mundo cultural tradicional, ora tende para o novo mundo em que ingressa. A percepção de si mesmo é de alguém que ora tende a se adaptar ao novo, ora tende a buscar segurança no antigo. O indivíduo pode buscar a adequação aos padrões vigentes, tentando ignorar sua origem, porém dificilmente será percebido como membro efetivo do grupo. Mas esta situação guarda várias possibilidades: poderá ocorrer uma

⁴² Verbetes: Assimilação. Dicionário de Ciências Sociais. Benedicto Silva (coordenação geral). Rio de

aceitação temporária; esta, por sua vez, pode durar décadas, alcançar várias gerações, mas poderá chegar o momento em que a tolerância deixará de ocorrer.

A situação de estar entre dois mundos, vivendo a assimilação como uma solução civilizada, é uma experiência humana comum. O dilema presente no caminho da assimilação se torna evidente no ensaio biográfico de Leo Spitzer (1980) sobre três personagens que viveram em épocas distintas, mas que acreditaram na assimilação como a melhor opção para a convivência e evolução social. Os três personagens, André Rebouças – brasileiro e mulato –, Cornelius May – africano e *Creole* – e Stephan Zweig – austríaco e judeu, viveram sob a égide da assimilação. Acreditaram na possibilidade de um mundo no qual “marcas” raciais, étnicas e religiosas não representassem exclusão de indivíduos, nem justificassem algum tipo de perseguição; sua integração foi unilateral, ou seja, eles, em um primeiro momento, se sentiam integrados a sociedades que não os reconheciam como iguais. O itinerário dos três personagens foi semelhante. Quando a busca pela assimilação se mostrou incapaz para garantir sua integração, conscientizaram-se de sua condição marginal, passando cada um por um período de crise de identidade para, por fim, se sujeitarem à situação real que se apresentava. André Rebouças faleceu no exílio na Ilha da Madeira; Cornelius May foi julgado como traidor do governo britânico e faleceu com 70 anos sem provar sua inocência, ao passo que Stephan Zweig, após ter encontrado exílio no Brasil, não se dispôs a mais um ajustamento e não se sentiu capaz, já com mais de 60 anos, de recomeçar sua vida. No ano de 1942, Zweig e sua esposa se suicidaram em Petrópolis.

O mundo desejado por estes homens era “(...) *um mundo racional e harmonioso no qual nem língua, raça, religião ou política limitaria a liberdade individual; por outras palavras, um mundo idealmente apropriado para ‘híbridos’ culturais e raciais...*” (Spitzer, 1980: 49). Porém, a realidade mostrou-se outra e estes indivíduos não conseguiram se restabelecer. Esse mundo idealizado, ou melhor, a imagem dele, também foi compartilhada por Georg Simmel e Alfred Schütz. Simmel, descendente de família judia, sofreu prejuízos devido à sua herança judaica, que foi usada como a justificativa para impedir sua ascensão acadêmica. Segundo Waizbort (2000: 566/7):

(...) Simmel situou-se entre a emancipação e a assimilação, uma situação na verdade comum a milhares de outros judeus alemães. Embora a emancipação, que diz respeito aos direitos políticos e civis, tenha se realizado paulatinamente no curso do século XIX e na virada fosse consumada (...), o processo de uma efetiva assimilação indica uma situação substancialmente diferente. Essa assimilação estava longe de ser realidade e a grande massa da população judaica na Alemanha vivia, no seu cotidiano da vida prática, segregada, pois que convivia no interior da comunidade judaica e o contato com não-judeus era – afora as relações profissionais – muito pequeno. Simmel, mesmo sendo batizado, continuou sendo aos olhos dos não-judeus, judeu, e desse estigma ele não pode se furtar.

Como diz Waizbort, Simmel não pôde se furtar do estigma de ser judeu, embora procurasse na assimilação um caminho seguro para a inserção dos judeus alemães e não-alemães. A experiência de Schütz foi diferente, embora também se

mostrasse confiante na solução oferecida pela assimilação. Ante a ameaça da invasão nazista à Áustria em 1939, Schütz migrou para os Estados Unidos onde experienciou a posição de recém-chegado. Diferente de outros migrantes, Schütz procurou compatibilizar sua carreira acadêmica na *New School for Social Research* (Nova Iorque), com a proeminente carreira de empresário. Schütz passou pelo período de adaptação e não teve maiores problemas com sua situação de recém-chegado. Sua experiência pessoal, ao que tudo indica, deve ter influenciado sua percepção do estranho.

A assimilação e a adaptação foram as situações reais de vida de Simmel e de Schütz que influenciaram sua produção intelectual. A desconsideração deste fato implicaria em uma compreensão parcial de suas abordagens do estranho. Se, por um lado, a assimilação era considerada uma solução civilizada para lidar com as diferenças, sobretudo culturais, oposta a soluções violentas como perseguição e extermínio, hoje, por outro lado, ela é crescentemente questionada como forma de conviver com as diferenças em sociedades cada vez mais heterogêneas. Com isso, também as concepções da teoria social sobre o estranho sofreram transformações e surgiram novas interpretações, como veremos nos capítulos seguintes.

Segundo Capítulo

Norbert Elias e a importância das análises das configurações sociais para os processos de exclusão

A concepção de Norbert Elias do estranho difere em vários sentidos das concepções de Simmel e de Schütz, apresentadas no capítulo anterior. Se Simmel e Schütz não consideravam o problema da exclusão social do estranho, conseqüentemente, não poderiam considerar a perpetuação de um problema que para eles não era um tema. A abordagem de Elias, pelo contrário, debruça-se sobre a propagação dos mecanismos de estigmatização e exclusão de indivíduos, e se pauta no estudo da natureza de configurações sociais nas quais estes se originam.

O termo estranho é raramente usado por Elias, que dá preferência ao uso do termo *outsider* – na língua inglesa – ou *Aussenseiter* – na língua alemã. Acredito que a escolha do termo *outsider* (*Aussenseiter*) deve-se a uma complementaridade

de interpretações que seu significado encerra⁴³. O *outsider*, pode ser o indivíduo – ou o grupo – que não é familiar, que vem de fora, e que não é capaz, ou não está preparado para tomar parte na “boa sociedade”. Podemos perceber que esta interpretação não é isenta de um conteúdo valorativo. Isto é, os juízos de valor que estão atrelados à figura do *outsider* são determinados pelo *establishment*, é este quem julga a capacidade do *outsider* de ser considerado membro, ou não, do grupo mais poderoso. O outro significado do termo *outsider*, diz respeito à opção de um indivíduo – ou grupo – de viver de forma diferente do estilo de vida comumente aceito, ou seja, o *outsider* de uma maneira afirmativa segue seu próprio caminho de vida.

Portanto, podemos distinguir duas abordagens diferentes da palavra *outsider*; uma que diz respeito à percepção de um grupo hegemônico sobre um indivíduo – ou grupo; e outra relacionada à percepção que o indivíduo tem de si mesmo. Se levarmos em conta essas distinções de uso da palavra *outsider*, a escolha de Elias reflete o reconhecimento da importância em se considerar a dimensão da exclusão social, o que por sua vez exige a compreensão tanto do papel do *outsider*, como, ao mesmo tempo, o do grupo dominante. Diante disso, verificamos que na avaliação de Elias a questão do estranho adquire outras

⁴³ O termo *outsider* conforme o dicionário **The Oxford Illustrated Dictionary** (Oxford University Press, 1981, p.599) diz: Non-member of some circle, party, profession, etc., uninitiated person, layman; person without special knowledge, breeding, etc., or not fit to mix with good society. Em contraposição veja a definição conforme o dicionário alemão **Deutsches Universal Wörterbuch A-Z** (3ª. Edição, revisada e ampliada, DUDEN: Mannheim, 1996, p.190): “Alguém que se encontra fora da sociedade, de um grupo: alguém que segue seu próprio caminho” (“Abseits der Gesellschaft, einer Gruppe Stehender: jmd., der seinen eigenen Weg geht”).

proporções, ela toma forma dentro das configurações sociais formadas entre os *outsiders* e um grupo estabelecido.

Embora para alguns autores o *outsider* e o estranho sejam termos equivalentes⁴⁴, Elias prefere utilizar *outsider*. Em nosso entender, sua escolha se deve ao fato de que este termo *outsider* comporta duas situações distintas, que se originam em um processo de convívio entre grupos portadores de culturas diversas.

Os *outsiders* abordados por Elias são aqueles indivíduos membros de um grupo que, seja de uma forma mais branda ou mais violenta, sofrem estigmatização e, conseqüentemente, são excluídos de processos de tomada de decisão, do compartilhar da vida comunitária com os demais membros do grupo hegemônico. Esses problemas vividos pelos *outsiders* decorrem, em grande medida, dos processos migratórios que se tornam cada vez mais comuns no mundo contemporâneo. As situações de encontro, estimuladas pelas migrações, entre grupos com diferentes culturas e diferentes modos de vida poderão gerar constelações sociais caracterizadas pelo surgimento de preconceitos e tendências de exclusão social.

Processos dessa natureza ocorreram e continuam a ocorrer em muitas comunidades do mundo inteiro. Vez após outra, no contexto do desenvolvimento cada vez mais rápido dos países e das tensões, sublevações e conflitos suscitados por ele, grupos de pessoas abandonam semivoluntariamente sua terra natal em busca do ganha-pão, impelidas

⁴⁴ Simoneta Tabboni, por exemplo, em seu artigo "The stranger and modernity: from equality of rights to recognition of difference", não faz diferenciação entre o termo *outsider* e o termo stranger. Ver a respeito, Tabboni (1999: 17 a 27).

por decisões governamentais ou, quem sabe, pela força das armas, e vão instalar-se noutros lugares, amiúde à porta de grupos mais antigos ou no seio deles (Elias, 2000: 68).

Diante das várias circunstâncias que costumam aproximar grupos distintos e que fazem com que estes convivam em um mesmo espaço, ocorrem avaliações mútuas, que implicam quase sempre na expressão de juízos de valor. Configuram-se, assim, dois processos característicos, a saber: a valoração subjetiva e mútua entre ambos os grupos, e a emergência de sentimentos de rivalidade. Apesar das situações que promovem o encontro de grupos singulares ocorrerem com cada vez mais freqüência no mundo moderno, as populações ainda não parecem preparadas para lidar de forma positiva com essas situações. Quero dizer com isso, que as circunstâncias de contato são percebidas, acima de tudo, como circunstâncias de competição, e não como situações que mereçam um tratamento diferenciado e direcionado para medidas de inclusão social.

A percepção de Elias do *outsider*, ou do estranho, baseia-se, sobretudo, na consideração da dinâmica inerente às inter-relações que os indivíduos em sociedade mantêm entre si; estas, por sua vez, engendram as mais variadas configurações sociais. Ocupar-se apenas do *outsider* (estranho), de seus problemas de adaptação, das conseqüências da exclusão para sua vida, como se ele não interagisse com os demais membros da comunidade, não evidenciaria os mecanismos geradores da exclusão. Do mesmo modo, ocupar-se apenas da sociedade, ou dos grupos, como se eles, devido a um espírito imanente de maldade,

agissem intencionalmente para oprimir o *outsider* (estranho), também não traria a dimensão necessária para a compreensão das questões de estigmatização e exclusão.

A tentativa de estabelecimento de um grupo *outsider* em um lugar onde já existe um outro grupo com raízes formadas e com sua auto-imagem construída dará origem a uma constelação social distinta. Esta constelação social não é produto da ação isolada do grupo *outsider*, nem do grupo estabelecido, antes, ela é produto de uma relação de interdependência entre os dois grupos. É precisamente esta relação de interdependência, sujeita a um processo de constante transformação, o ponto cardinal da *Figurationstheorie* desenvolvida por Norbert Elias⁴⁵.

Portanto, faz-se necessário, além da consideração de ambas as partes desta relação, ampliar a nossa reflexão também no sentido temporal, de modo a investigar como ao longo da história as formas de desenvolvimento social deram origem aos problemas de relacionamento entre estranhos e grupos nativos, comunidades, ou nações. É sobre esta forma de abordagem de Norbert Elias que me dedicarei a seguir.

⁴⁵ Cabe chamar atenção para o fato que nas traduções dos textos de Elias para o português não encontramos o conceito de figuração e nem os comentadores de Elias costumam falar em uma teoria de figuração; ao lugar do conceito figuração (*Figuration*), que representa um processo, uma transformação de uma constelação social, costuma-se utilizar em português o termo *configuração*, que na verdade representa um estado, uma constelação social dada. Em nosso entender, perde-se na tradução o caráter dinâmico que é de tamanha importância para a *Figurationstheorie* de Elias. Porém, apesar dessas reservas utilizarei o termo configuração devido ao fato da utilização deste termo ter se imposto nas publicações em língua portuguesa.

Superação da dicotomia entre indivíduo e sociedade: contribuições teóricas de Norbert Elias para a compreensão dos processos de exclusão.

Elias denomina as formas estruturais que pessoas, de maneira interdependente, constituem entre si enquanto indivíduos ou grupos, de relações de entrelaçamento ou configurações. *“Com este conceito Elias pretende, ao mesmo tempo, superar a dicotomização entre indivíduo e sociedade, que ele considera a visão comum da sociologia, na qual como ponto de partida freqüentemente o ‘indivíduo’ é colocado ‘acima da sociedade’ ou a sociedade ‘acima do indivíduo’”* (Meleghy/Niedenzu, 1997: 193)⁴⁶.

A *Figurationstheorie* tem como princípio básico a existência de interconexões entre redes de funções, que são, segundo Elias, fundamentais para a sobrevivência individual e coletiva dos seres humanos. Se percebidas do ponto de vista funcional, essas interconexões são essenciais para que cada indivíduo compartilhe, necessariamente, com outros indivíduos as funções demandadas pela sociedade como um todo. Dessa forma o que se estabelecem são estruturas relacionais, caracterizadas por redes de interdependência, isto é, dependências recíprocas entre todos os indivíduos. Nesse sentido, para Elias, a análise das constelações sociais, caracterizadas por tendências de exclusão, estigmatização e perseguição de indivíduos concebidos como *outsiders*, deve levar em conta, acima

⁴⁶ “Mit diesem Begriff möchte Elias gleichzeitig die Dichotomisierung von Individuum und Gesellschaft überwinden, die er als in der Soziologie gängige Sichtweise sieht, wo als Ausgangspunkt häufig das ‘Individuum’ über die ‘Gesellschaft’ oder die ‘Gesellschaft’ über das ‘Individuum’ gestellt wird”.

de tudo, a rede recíproca de funções estabelecidas pelos vários indivíduos durante seu desenvolvimento histórico.

Das relações recíprocas entre os diferentes indivíduos em sociedade originam-se distintas configurações sociais, que não dependem da ação isolada de nenhum indivíduo. Elias utiliza-se de um excelente exemplo pedagógico, um modelo de jogo, para tornar mais compreensível a forma como as ações de vários indivíduos podem originar distintas configurações, sem estes as terem previamente planejado.⁴⁷

Imaginemos um jogo entre duas pessoas, sendo uma delas muito superior à outra – A é um jogador muito forte e B é muito fraco. Até certo ponto, A pode forçar B a fazer determinadas jogadas. Por outras palavras, A tem “poder” sobre B. (...) Mas esta “capacidade de obrigar” não é ilimitada; o jogador B, embora seja relativamente fraco, tem um grau de poder sobre A. (...). B pode não ser tão forte como A, mas tem de ter uma certa força – se ele fosse zero não haveria jogo. Por outras palavras, em todos os jogos os participantes têm de exercer sempre um controlo mútuo.

Imaginemos que a diferença entre a força de A no jogo e a de B diminua. (...). As possibilidades de A controlar as jogadas de B – ou seja seu poder sobre B – diminuem proporcionalmente; as possibilidades de B controlar A aumentam proporcionalmente. (...). Ambos os jogadores terão correspondentemente menos possibilidades de controlar as configurações mutáveis do jogo (...). Inversamente, mais forte se torna a dependência dos planos globais dos jogadores e das suas jogadas relativamente às configurações mutáveis do jogo (...). Quanto mais o jogo se assemelha a um processo social, menos se assemelha à realização

⁴⁷ “Os modelos de jogo são uma forma excelente de representar o carácter distintivo das formas de organização que encontramos no nível de integração que as sociedades humanas apresentam” (Elias, 1999: 105).

de um processo individual. Por outras palavras, à medida que a desigualdade de forças dos dois jogadores diminui, resultará da interpenetração de jogadas de duas pessoas individuais, um processo de jogo que *nenhuma delas planeou* (Elias, 1999: 88-89).

A partir do pressuposto de que indivíduo e sociedade não podem ser estudados isoladamente, Elias procura formular um modelo capaz de compreender a maneira pela qual os seres humanos individuais se ligam uns aos outros, formando uma pluralidade, ou seja, uma sociedade:

Como é possível – esta passa a ser a pergunta – que a existência simultânea de muitas pessoas, sua vida em comum, seus atos recíprocos, a totalidade de suas relações mútuas dêem origem a algo que nenhum dos indivíduos, considerado isoladamente, tencionou ou promoveu, algo de que ele faz parte, querendo ou não, uma estrutura de indivíduos interdependentes, uma sociedade? (Elias, 1994: 19).

Para responder a esta questão, Elias afirma que é necessário estabelecer uma análise que não atribua uma menor importância ao indivíduo ou à sociedade, mas sim que considere a inextrincabilidade entre ambos, bem como torne plausível a relação de interdependência que se estabelece entre eles. Os indivíduos estão em constante interação uns com os outros, constituindo cadeias de redes interdependentes. Por este motivo, ocupar-se apenas com uma face das questões sociais, como o aumento da complexidade das desigualdades, ou a busca pelo fortalecimento de identidades locais e as conseqüências que daí derivam, não

conduziria a uma consideração integral destas questões e, por conseguinte, não se alcançaria uma total compreensão, nem de suas causas, nem de seus efeitos.

(...) cada pessoa que passa por outra, como estranhos aparentemente desvinculados na rua, está ligada a outras por laços invisíveis, sejam estes laços de trabalho e propriedade, sejam de instintos e afetos. Os tipos mais díspares de funções tornaram-na dependente de outrem e tornaram outros dependentes dela. Ela vive, e viveu desde pequena, numa rede de dependências que não lhe é possível modificar ou romper pelo simples giro de um anel mágico, mas somente até onde a própria estrutura dessas dependências o permita; vive num tecido de relações móveis que a essa altura já se precipitaram nela como seu caráter pessoal (Elias, 1994: 22).

Elias evita uma postura polarizadora ao analisar os processos de discriminação do *outsider*, decidindo investigar a rede de inter-relação na qual estão inseridos o *outsider* e o grupo estabelecido. De uma forma muito semelhante à de Simmel⁴⁸, Elias vê a sociedade como uma rede de funções, dentro da qual tanto o estranho como o grupo têm seu papel e se relacionam.

A interpretação de fenômenos sociais, tais como exclusão e estigmatização, através do exame das configurações sociais, amplia a perspectiva da análise à medida que considera o desenvolvimento histórico dos objetos envolvidos, e não apenas o momento imediato da constatação de um fenômeno. Isto ajuda a pensar as constelações sociais como um conjunto de indivíduos em

⁴⁸ Waizbort (2001: 92) argumenta que muito da teoria sobre a sociedade de Elias deriva da teoria de Simmel. "(...) a concepção social que aparece nos escritos de Elias é muito semelhante, semelhante demais, ao modo como Simmel a elabora (...). O social, seja em Norbert Elias, seja em Georg Simmel,

constante interação no tempo, interdependentes, estabelecendo relações mútuas entre si. “(...) *cada pessoa singular está realmente presa; está presa por viver em permanente dependência funcional de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais, direta ou indiretamente, são elos nas cadeias que as prendem*” (Elias, 1994(b): 23).

A compreensão de Elias da sociedade confere um certo equilíbrio entre conteúdos distintos, mas que estão “funcionalmente” interligados. Não existe, portanto, a prevalência de uma polaridade: de um lado estão os indivíduos e de outro está a sociedade. A abordagem de Elias abre caminho para um outro tipo de compreensão dos problemas sociais, uma abordagem que procura apreender o movimento que dá origem às mais variadas configurações sociais.

No curso do processo de desenvolvimento social, tanto a posição do indivíduo em sua sociedade, como as estruturas de sua personalidade e suas relações mútuas se modificam de maneira específica, e de uma forma que os indivíduos não têm poder de influenciar. Dessa maneira, modificam-se também as formas de perceber e tratar o estranho. Essas formas de perceber e se relacionar derivam de constelações sociais típicas de cada tempo e lugar. Ou seja, a percepção de Elias do “estranho” está ancorada na interpretação daquelas constelações sociais, associadas ao *habitus* dos membros de uma comunidade, que geram exclusão e preconceitos.

é um conjunto de relações. O 'todo', seja ele qual for – a 'sociedade', o 'grupo', a 'unidade de sobrevivência' –, é um todo relacional.

A partir de estudos de situações historicamente contextualizadas, Elias esclarece de que modo as configurações sociais, aliadas ao *habitus* de um lugar e de um tempo específico, contribuíram para que se formassem situações de exclusão social, de perseguição e de extermínio de estranhos. Iniciarei com o estudo empírico realizado por Norbert Elias e John L. Scotson em uma pequena cidade, situada em uma zona industrial da Inglaterra, onde se desenvolveu uma relação particular de poder entre estabelecidos e *outsiders*. Em seguida, passarei ao estudo de Elias sobre o desenvolvimento da sociedade alemã, mais especificamente, sobre o tipo de processo social que culminou no Holocausto.

Em *Os estabelecidos e os outsiders*, Elias procurou mostrar como as atitudes arraigadas na tradição, na forma de um grupo compreender a si mesmo – os estabelecidos – e (in)compreender um outro grupo, os *outsiders* – determinaram o *status* social de cada grupo. Essas formas de agir, de viver e conviver podem apenas ser apreendidas através da consideração das constelações sociais que as geraram. Se a comunidade fosse concebida apenas como uma “população estatística”, não seria possível captar o que realmente importa, a atenção seria desviada “(...) *das configurações específicas que as pessoas formam entre si – das estruturas sociais específicas*” (ELIAS, 2000: 54).

Já a ocorrência do Holocausto, tida por Elias como uma evidência do colapso da civilização, não aconteceu na Alemanha devido a uma pretensa propensão natural à violência por parte dos alemães. Antes, configurações sociais

favoráveis – que se constituíram ao longo de séculos – levaram à ascensão do nacional-socialismo e ao Holocausto. Segundo Elias (1997: 282):

Em conversas, é freqüentemente levantada a questão do porquê do ressurgimento mais forte de barbarismo numa nação-Estado altamente industrializada ter acontecido logo na Alemanha? Explicações do mesmo tipo das cultivadas pelos nazistas – que algo na “natureza” dos alemães, uma herança racial ou biológica, era responsável pelo curso dos acontecimentos – podem ser rejeitadas como produtos fantasiosos. Por conseguinte, a resposta tem de ser procurada na direção (...) de um processo sociológico, em termos do desenvolvimento da Alemanha como sociedade (Elias, 1997: 282).

Hostilidade, exclusão, falta de perspectiva, repressão violenta, perseguição e até extermínio físico são atos de violência comumente cometidos contra estranhos. Esses atos não são característicos de nenhum grupo humano; são, antes, padrões de ação social visando a defesa e a preservação de unidades e identidades grupais ou nacionais. Entender como e por que essas práticas de violência se desenvolvem em certos meios sociais foi uma das tarefas à qual Elias se propôs, contribuindo assim, particularmente, para uma compreensão adequada do desenvolvimento da percepção do estranho ao longo do século XX.

O Nível micro: relação de poder entre estabelecidos e *outsiders*.

A prevalência do sentimento de superioridade de um grupo em relação ao outro não se institui como um fato natural, embora crenças a esse respeito sejam muito comuns, mas sim pela natureza das relações que ambos os grupos estabelecem entre si. Ao analisar a relação de poder entre um grupo estabelecido e um grupo *outsider*, Elias (2000: 20) procurou responder à seguinte questão: *“De que modo os membros de um grupo mantêm entre si a crença em que são não apenas mais poderosos, mas também seres humanos melhores do que os de outro? Que meios utilizam eles para impor a crença em sua superioridade humana aos que são menos poderosos”?*

A análise das configurações sociais – em uma vila operária, com o nome fictício de Winston Parva – evidencia a necessidade de uma maior preocupação com aquelas características sociais, de um determinado grupo, que podem levar à exclusão social de um outro grupo. Para Elias não são as questões raciais e étnicas em si que conduzem à exclusão de um grupo minoritário – embora estas apareçam quase sempre como a primeira justificativa para ações discriminatórias – mas sim a relação desigual de poder que se institui a partir das inter-relações que se estabelecem entre ambos grupos. Essa relação, como veremos a seguir, fundamentou-se, no caso específico do estudo empírico realizado por Elias, na história de ocupação do lugar; no encontro involuntário entre os grupos; e na tentativa de preservação e exacerbação dos hábitos e costumes preexistentes.

Elias observou que na configuração (micro) social encontrada em Winston Parva as diferenças culturais dos grupos estabelecidos e *outsiders* concorreram para a exclusão social deste último. Estas diferenças encontradas não se pautavam nem na nacionalidade, nem na raça, uma vez que os integrantes de ambos os grupos eram todos ingleses e brancos. Também não eram decorrentes de um *status* social dado pelo acesso a melhores postos de trabalhos. Os habitantes desse vilarejo eram, em sua grande maioria, operários. Pois bem, ingleses, brancos, operários, com rendas similares, esta era a realidade objetiva daqueles indivíduos. Que fatores contribuíram, então, para que se criasse uma situação de exclusão entre eles?

Assim, concentrada sob a forma de um modelo, a configuração encontrada em miniatura em Winston Parva mostra com mais clareza suas implicações para um campo mais amplo. Não se trata de elogiar, nem de censurar, mas de contribuir para uma melhor compreensão e explicação das interdependências que, nessa comunidade, prenderam dois grupos na armadilha de uma configuração que eles não criaram, mas que produziu tensões e conflitos específicos entre eles. As tensões não surgiram porque um dos lados fosse perverso ou despótico, e o outro, não. Antes, eram inerentes ao padrão que eles formaram entre si (Elias, 2000: 172-3).

A explicação para essa diferença pode se iniciar pela história da ocupação da comunidade.⁴⁹ Os estabelecidos ocuparam um bairro operário antigo e as famílias

⁴⁹ Segundo Elias, o tempo de residência é um importante fator de estratificação e estruturação social em muitas comunidades, embora não seja tão comum que esta diferença crie distinção entre grupos de classe trabalhadora. Assim, a comunidade de Winston Parva mostrou-se um exemplo interessante para estudar o motivo de, em determinadas condições, a antigüidade de um grupo seja considerada um fator que lhe atribua prestígio, enquanto a presença mais recente seja vista com censura.

desta área viviam na região há pelo menos 80 anos. Em contrapartida, os *outsiders* eram recém-chegados, que vieram, em sua grande maioria, após a Segunda Guerra Mundial, e a idade de ocupação de sua área não ultrapassava 20 anos. Em função do impacto causado pela migração, os antigos moradores perceberam a chegada destes “estranhos” como uma ameaça ao seu *status* já estabelecido.

Apesar do contato cotidiano com trabalhadores vindos de fora, e apesar de compartilharem as mesmas especialidades profissionais, a imagem que os antigos moradores faziam de si, como pessoas melhores, e dos outros, como pessoas de índole inferior, permanecia inalterada. Todavia, não era apenas o tempo de moradia, como um fator isolado, que contribuía para a existência de exclusão. Apesar dessas pessoas possuírem muitas coisas em comum, como a nacionalidade, a classe social e a profissão, havia diferenças significativas em relação às tradições e aos costumes.

A confrontação com tradições e costumes avessos corresponde a uma situação comum a todos os tipos de estranhos. O “estranho” para Simmel é aquele indivíduo que chega, portanto traz consigo uma bagagem própria de tradições e costumes. O que faz com que ele faça parte de um grupo – em uma relação de proximidade-distância – é o que ele tem em comum com todos os outros indivíduos, o genérico humano, e não as diferenças culturais. Em Schütz, o padrão cultural de seu grupo de origem proporciona ao “estranho” a medida, a “receita de como sobreviver” em um meio social que não é o seu. Infelizmente, essa receita só tem validade em seu meio social de origem, e não no novo grupo do qual ele se

aproxima. É esta disparidade entre ambos padrões culturais que causa, tanto para o estranho, como para o novo grupo, a sensação de desconforto e que gera uma necessidade de adaptação ou assimilação.

No estudo de caso de Winston Parva, Elias identificou as diferenças culturais como fatores responsáveis para a formação de uma estratificação social distinta, que teve início logo que os grupos começaram a se avaliar mutuamente. Ao contrário das expectativas de Simmel ou Schütz, para os quais a aproximação de estranhos de um grupo dominante tende a impulsionar um processo de assimilação, o grupo marginalizado não se adequou às regras estabelecidas pela comunidade. Os indivíduos continuaram a agir como habitualmente agiam nas suas comunidades de origem, sem nenhuma intenção de se submeter ou se adaptar às normas locais vigentes.

Os antigos residentes poderiam ter aceitado os recém-chegados, como pessoas que precisavam de ajuda, se estes se submetessem a sua proteção e se contentassem em assumir, na hierarquia de *status*, a posição inferior que costuma ser destinada aos recém-chegados (...). Em regra, tais comunidades esperam que os novatos se adaptem a suas normas e crenças; esperam que eles se submetam a suas formas de controle social e demonstrem, de modo geral, a disposição de “se enquadrar” (ELIAS, 2000: 65).

A recusa, por parte dos *outsiders*, em aceitar as tradições e padrões do grupo local era vista como uma ameaça para a identidade da comunidade. A forma imediata de combater essa ameaça era a exclusão dos recém-chegados dos postos

de poder social ou de qualquer outra instituição que pudesse receber sua influência. Constituiu-se também como estratégia de defesa um sistema de atitudes e crenças que justificava a suposta superioridade do grupo “estabelecido” frente aos “outsiders”.

É possível identificar dois fatores que dificultaram a integração entre os dois grupos. Em primeiro lugar, há a situação de homogeneidade do grupo estabelecido, que possuía raízes profundas no lugar. Eles formavam um grupo coeso, que construiu sua identidade com base em fortes laços entre seus membros. Em segundo lugar, os migrantes não possuíam raízes comuns, vieram de diferentes lugares da Inglaterra e eram estranhos entre si. Dessa maneira estabeleceu-se uma constelação pouco favorável para a construção de uma vida comunitária.

Dado o passo inicial, a saber, a primeira reação de estranhamento entre os estabelecidos e os recém-chegados – fato que gerou uma atitude de reserva e de defesa por parte dos membros da comunidade –, Elias constatou vários fatores que contribuíram para o desenrolar de processos que perpetuaram os mecanismos de exclusão. São eles: a formação de imagens inimigas, o fortalecimento da própria identidade e a absorção, por parte dos *outsiders*, da inferioridade que lhes foi atribuída.

O fortalecimento, por parte dos estabelecidos, de uma crença inabalável em sua superioridade só foi possível porque se utilizou como contraponto a construção de uma imagem de inferioridade atribuída aos moradores mais recentes da comunidade. Essas imagens foram criadas a partir da exploração de ações

desviantes de uma minoria do grupo *outsider*, fazendo com que o grupo como um todo não conseguisse se livrar do estigma generalizador.⁵⁰ Os *outsiders*, por sua vez, contribuíram para sua própria exclusão ao aceitar o lugar inferior em que eram colocados.

Esta situação, baseada em uma falta de coesão social entre os próprios *outsiders*, contrastou com as condições vividas pelo grupo dos estabelecidos. Os sentimentos de pertença, de responsabilidade e de dedicação à comunidade tornavam sólidos os vínculos entre os membros do grupo estabelecido, reforçando ainda mais a exclusão de quem não tinha condições de entender e seguir essas determinações. Os recém-chegados tiveram grandes dificuldades em romper com as suas reservas quanto ao lugar, uma vez que eram de fato tratados como categoria inferior⁵¹, uma vez que lhes faltavam “(...) *hábitos comuns de cooperação e rituais comuns de intercâmbio social (...), que nas comunidades antigas, facilitavam as relações humanas*” (ELIAS, 2000: 109).

A imagem negativa de todo o grupo dos *outsiders* foi originada pelas ações desviantes de alguns membros e acabou prevalecendo como a categorização de todo o conjunto dos *outsiders*. Esta generalização da imagem negativa se deve à evidência inexorável dos problemas marginais que não conseguiram ser contidos. “*Uma massa de vizinhos que tendiam a se retrair, que se abstinham dos prazeres da*

⁵⁰ O fato da maioria dos residentes marginalizados ser constituída por pessoas dignas e respeitadas, não conseguiu pôr fim ao forte estereótipo que se formou sobre eles, e que foi transmitido por gerações; ver Elias (2000: 108,109).

⁵¹ Nessas condições, o grupo *outsider* não podia desenvolver um interesse maior pela nova comunidade e, conseqüentemente, não poderia se manifestar entre eles um orgulho significativo pelo bairro que habitavam.

'boa vizinhança' e 'mantinham reserva', um bairro desprovido de centro, sem líderes e com um baixo grau de solidariedade e coesão, era incapaz de exercer qualquer pressão eficaz em sua minoria desviante" (ELIAS, 2000: 119).

Sumariamente, foi possível verificar que a comunidade já estabelecida se viu confrontada e ameaçada pela chegada de famílias de migrantes. A relação que se formou foi de tensão entre o antigo e o novo, entre culturas diferentes, fatores que representaram uma ameaça à ordem hegemônica do grupo estabelecido. A forma encontrada de resguardar a antiga comunidade de novos padrões que poderiam minar sua estrutura foi, em um primeiro momento, a exacerbação de suas tradições e de seus valores, tidos como corretos e melhores, se comparados aos dos novos moradores.

A supervalorização da própria tradição levou invariavelmente ao rebaixamento e à exclusão das novas famílias. Não apenas os padrões de superioridade do grupo estabelecido, mas também os de inferioridade do grupo *outsider*, foram transmitidos a cada geração, e assim tiveram uma permanência continuada na história da comunidade.

As relações de interdependência entre o grupo estabelecido e o grupo *outsider* levaram a uma configuração social que eles não criaram, não planejaram e que produziu tensões e conflitos específicos entre eles. Elias afirma que as micro-configurações, em Winston Parva, correspondem a configurações macro da sociedade moderna. Os conflitos e tensões lá ocorridos e decorrentes dos problemas

sociais, gerados pela mobilidade social, são amostras menores dos conflitos e tensões do mundo contemporâneo.

O encontro entre grupos antigos e novos e a pressão que os obrigou a conviverem como membros de uma mesma comunidade não foram acontecimentos ao acaso. Tratava-se de episódios pequenos, mas característicos dos processos a longo prazo e em larga escala que costumamos referir-nos como “industrialização”, “urbanização” ou “desenvolvimento comunitário” (ELIAS, 2000: 68).

A esses processos, cada vez mais comuns no mundo moderno, somam-se outras situações – como guerras e pobreza extrema – em que pessoas necessitam, involuntariamente, deixar seu lugar de origem, buscando se estabelecer em outros lugares que lhes propiciem uma nova vida. O que acontece normalmente é que as pessoas não estão preparadas para as conseqüências desse tipo de encontro “estabelecidos-*outsiders*”. Os problemas oriundos da mobilidade social em geral não são percebidos como problemas sociais, os quais necessitam de cuidado preventivo, como por exemplo, o estabelecimento anterior de mecanismos de aproximação e inserção dos recém-chegados. Se deixados à sua própria sorte, esses problemas tendem a aumentar, gerando preconceitos que podem se manifestar, por exemplo, na disseminação de crime e violência.

O nível macro: o Holocausto como produto de configurações sociais específicas

“... assim como no desenvolvimento de uma pessoa individual, as experiências de períodos anteriores de sua vida continuam tendo um efeito no presente, também as experiências passadas influem no desenvolvimento de uma nação” (Elias, 1997: 165).

A abordagem de Elias sobre as configurações sociais no nível micro, apresentadas na seção anterior, exibiu com maiores detalhes como se formam e se perpetuam mecanismos de exclusão de um grupo marginalizado. É possível notar que os mecanismos de defesa do grupo estabelecido limitaram-se a criar categorias estereotipadas, além de privar o grupo *outsider* de uma convivência tranqüila com o grupo estabelecido. Porém, juntamente com a estigmatização e com a exclusão social, ocorrem outras formas de defesa, formas que podem chegar até ao extermínio em massa, racional e calculado, como ocorreu no caso do Holocausto.

A proposta de Norbert Elias, ao pesquisar a sócio-gênese do processo de desenvolvimento da sociedade alemã, contempla duas finalidades: a primeira diz respeito à necessidade de repensar a questão da própria civilização, que, segundo Elias, ao invés de ser considerada uma meta que, uma vez atingida, simplesmente consolida-se; deve ser pensada como um processo contínuo, que necessita constante reflexão. A segunda finalidade se refere à consideração das várias configurações sociais que se formaram ao longo do processo histórico da Alemanha e que confluíram na ascensão de Hitler ao poder e, na seqüência, nos horrores do Holocausto.

Estas duas questões podem, à primeira vista, não apresentar uma correlação; entretanto, para Elias, a compreensão sobre a ascensão do nacional-socialismo e sobre o genocídio sofrido pelos judeus passa pela necessidade de compreender os processos civilizatórios e, mais especificamente, de desvendar as características do *habitus*, da estrutura social e de comportamento do povo alemão.

Elias define *habitus* como a composição individual que se origina nas interações entre o indivíduo e os demais membros da sociedade, interações que colocam em movimento as práticas do viver e do relacionar-se. Cada pessoa se diferencia das demais por suas características específicas, mas ao mesmo tempo apresenta uma composição específica que é compartilhada com os outros membros de sua sociedade. Contudo, o *habitus* pode ser definido como “(...) *algo que poderia ser chamado de grafia individual inconfundível que brota da escrita social*” (Elias, 1994: 150).

Segundo Elias, o desenvolvimento de uma nação está sedimentado no *habitus* de seus membros individuais. O *habitus* muda com o tempo; uma vez que as experiências de uma nação mudam e acumulam-se com o decorrer do tempo. O *habitus* nacional de um povo não é algo fixado biologicamente, mas está vinculado ao processo particular de formação do Estado a que foi submetido.

Na interpretação de Elias, o genocídio de judeus, ciganos e outros estranhos ocorrido na Alemanha durante o regime nazista foi o resultado de um processo histórico de longa duração, sobre o qual incidiram as mais variadas constelações sociais. Nesse sentido, é possível argumentar que a própria ascensão

do nazismo, como o Holocausto, não foram acontecimentos ao acaso, mas sim o resultado de um processo histórico no qual se desenvolveram várias configurações sociais que incidiram na formação do *habitus* alemão. As mais importantes configurações abordadas por Elias em *Os alemães* são: a irregularidade do processo de unificação da Alemanha; a transformação de uma mentalidade universalista em particularista, expressa na modificação dos conceitos de cultura e civilização; o fortalecimento do nacionalismo e, conseqüentemente, do Estado autoritário; e, por fim, a extensão de direitos civis aos judeus, que começaram a ascender na escala social.

Dando seqüência ao mesmo argumento utilizado em *Os estabelecidos e os outsiders*, Elias adverte que as respostas sobre o acontecimento do Holocausto não devem se orientar pela idéia de uma suposta natureza específica dos alemães, como se uma herança racial ou biológica fosse responsável pelos acontecimentos. No entanto, as respostas exigem uma compreensão mais acurada dos processos sociológicos presentes no desenvolvimento da sociedade alemã.

Características específicas dos alemães que têm sido freqüentemente vistas como perigosas não eram (...) a expressão deles serem naturalmente dotados de maior agressividade e destrutividade que outros povos. Assentavam, antes, numa tendência condicionada nos alemães, não só por sua tradição comportamental, mas também pelos esforços combinados de repetidas experiências históricas, ensino escolar e propaganda – numa tendência em situações de crise, quando eram conclamados, em função de seu exagerado “nós-ideal”, a agir em nome

da Alemanha de um modo tão incontestável quanto o seu elevado ideal exigia (Elias, 1997: 292).

Em uma palestra proferida em comemoração aos 40 anos do final da Segunda Guerra Mundial, Elias (1986) disse que para se falar sobre um tema peculiar é imprescindível afastar-se dele. Esse “afastar” corresponde à necessidade de um certo desprendimento dos acontecimentos presentes; seria necessário transpor o momento histórico específico, procurar desvendar todos os caminhos que corroboraram para que o tema se transformasse em evento. Ou seja, “*não seria um tema se ficasse preso ao presente*” (Elias, 1986: 4). Só através da consideração dos acontecimentos passados é possível apreender o tema na sua integralidade.

A compreensão de Elias sobre a ascensão do nacional-socialismo e sobre o genocídio sofrido pelos judeus segue essa mesma diretriz. A inteligibilidade dos fatos ocorridos na Alemanha somente será possível, sob a condição de serem desvendadas as características do *habitus*, da estrutura social e do comportamento do povo alemão constituídas ao longo de séculos.

O grave momento de crise social, política e econômica vivido na Alemanha após o fim da Primeira Guerra Mundial colaborou, certamente, para a ascensão de Hitler e o fortalecimento de uma mentalidade autoritária, cujos princípios básicos primavam pela homogeneidade, e repudiavam o que não se adequava a um padrão homogêneo estabelecido. A mentalidade autoritária, presente na ideologia nacional-socialista, objetivava uma Alemanha superior, cuja hegemonia deveria se espalhar por todo continente europeu. Nesta Alemanha “idealizada” só

havia lugar para os alemães racialmente puros; aqueles indivíduos “estranhos”, que não se enquadravam nesta diretiva, maculavam o ideal a ser alcançado. Sabemos que, sobretudo, os judeus eram esses estranhos, e que foram – para o cumprimento de uma crença, segundo Elias – assassinados. Mas os questionamentos de Elias dirigem-se para a formação dessa mentalidade capaz de pôr em prática o genocídio. Nesse sentido, as respostas devem ser buscadas na formação do *habitus* nacional alemão.

Na maioria dos estados alemães, o hábito de muitos séculos tinha produzido uma tradição de atitudes e crenças que estava afinada com um forte governo de cima para baixo, com pouquíssima participação de todos os governados (...). A estrutura da personalidade, a formação de consciência e o código de comportamento tinham-se harmonizado com essa forma de regime (Elias, 1997: 300/01).

Hannah Arendt, por exemplo, argumentou que a longa tradição autoritária alemã não apenas colaborou para que se desenvolvesse uma forte tendência nacionalista e anti-semita, mas que ela também, aliada à tardia unificação da Alemanha, foi responsável pelo fracasso da tentativa de se estabelecer um regime democrático duradouro durante a República de Weimar.⁵²

A conquista da unidade alemã e a construção de um Estado-nacional foi um processo longo e extremamente difícil, no qual os alemães sofreram mais derrotas do que vitórias. A ausência de linearidade desse processo contribuiu, na

⁵² Ver a respeito, Arendt (1986).

avaliação de Elias, para que se formasse e se disseminasse entre as várias camadas sociais um grande desejo pela unidade e pela soberania.

Para alcançar o objetivo comum – que era a unificação da Alemanha – dois caminhos diferentes foram perseguidos pela classe média e pela aristocracia militar, respectivamente. O caminho da classe média alemã baseava-se em meios pacíficos⁵³, ao passo que o da aristocracia se apoiava em campanhas bélicas. A tão desejada unificação alemã ocorreu tardiamente em 1871 em virtude de uma vitoriosa campanha militar liderada por Bismarck. Assim, houve o fortalecimento do *status* da aristocracia militar e a adesão de uma parte considerável da classe média aos ideais da classe dominante; assumindo o que Elias (1997: 167) chamou de *ethos* guerreiro.

Entretanto, Elias salienta que não houve uma completa adoção dos valores aristocráticos pela classe média burguesa, nem tampouco, a aristocracia manteve intactas suas tradicionais orientações. *“Mas, ao ser adotado, esse código aristocrático foi transformado. Em poucas palavras, tornou-se ‘aburguesado’”* (Elias 1997: 167). O código guerreiro da aristocracia, baseado na coragem, na honra, na lealdade se transformou em um ótimo instrumento de poder nas mãos da classe média alemã.⁵⁴

Até aqui foi possível perceber que Elias não desvincula os acontecimentos históricos passados dos acontecimentos presentes. O sentimento de fraqueza de

⁵³ A mentalidade de classe média alemã nos séculos XVIII e XX recebeu forte influência do humanismo idealista do movimento clássico. Ver a respeito: Elias (1997: 128-137).

⁵⁴ *“Uma vez que os anseios de unificação tinham sido realizados através de guerras vitoriosas sob a liderança militar da aristocracia, foi aduzida a conclusão de que guerra e violência eram bons e esplêndidos instrumentos políticos”* (Elias, 1997: 167).

todas as camadas sociais que acompanhou o processo de unificação alemã foi substituído por um sentimento de valorização da nação, assim como a mentalidade humanista da classe média alemã foi substituída pelo código reelaborado de conduta da aristocracia militar. O que Elias desejou demonstrar com essa consideração mais acurada do processo de unificação da Alemanha, foi a sedimentação de uma mentalidade que via na violência um instrumento político real.

A perspectiva de alcançar uma hegemonia no continente europeu e fortalecer a nação Alemã esteve presente na campanha militar da Primeira Guerra Mundial; porém, a derrota na guerra, aliada às violentas sanções impostas à Alemanha através do Tratado de Versalhes, foram situações que fizeram retornar aqueles sentimentos de fraqueza e inferioridade, característicos da fase de unificação que se estenderam por todo o conjunto da população. A tentativa de estabelecer um regime democrático falhou, pois a República de Weimar não espelhava, de forma alguma, a mentalidade dominante na Alemanha.

Os desdobramentos da República de Weimar evidenciaram não apenas que a sociedade alemã, que não havia cultivado hábitos democráticos, ainda não estava preparada para a democracia, como também o abismo existente entre a classe média liberal, composta sobretudo por judeus, e a tradicional elite aristocrática.⁵⁵ A republica foi defendida pela classe média liberal e por trabalhadores

⁵⁵ Em sua época, a Constituição da República de Weimar foi considerada uma das mais avançadas, mostrando-se, porém, irrealista: além de possuir um princípio de revisão permitindo que fosse legalmente revogada, mostrou-se incapaz de suscitar um pensamento mais democrático na maioria da população. No contexto da grave crise econômica e social no final dos anos vinte e início dos anos trinta, essa fragilidade do arranjo constitucional se mostrou fatal, possibilitando a ascensão – legal – do nacional-socialismo ao poder. Essa constituição foi o espelho da República Alemã pós Primeira

social-democratas, por pessoas e grupos de pessoas que, na visão da antiga elite tradicional e aristocrática, não eram consideradas verdadeiramente alemãs, e, portanto, não estariam realmente interessadas no crescimento e na supremacia da Alemanha.

Nesse sentido, o apelo nacional-socialista uniu a elite aristocrática, os trabalhadores das cidades, assim como os camponeses, em torno do ideal comum da construção de uma Alemanha forte. Aqueles indivíduos defensores da república, em sua grande maioria, não foram considerados compatriotas. Assim vemos que a ascensão do nacional-socialismo está intimamente ligada a modelos de violência socialmente sancionados; a uma mentalidade voltada para a hegemonia da nação, que para alcançar seus objetivos acentuou ainda mais as diferenças entre as vertentes democráticas e as totalitárias em favor da recuperação da Alemanha.

Dentre as configurações acima mencionadas, Elias atribui à transformação dos conceitos de civilização e cultura, ocorrida entre os séculos XIX e XX, as mudanças no *habitus* da formação do ideário nacionalista na Alemanha. Tanto o termo cultura como o de civilização estavam, nos séculos XVIII e XIX, relacionados a processos dinâmicos, ao passo que no século XX passaram a representar algo totalmente estático. O termo cultura anteriormente se referia à transformação da

Guerra Mundial: liberal, porém incapaz de conter as graves crises sociais. Ver a respeito, Bundeszentrale für politische Bildung (1982).

natureza pela ação humana; e o termo civilização ao desenvolvimento contínuo das sociedades humanas.⁵⁶

Essa forma de pensar cultura e civilização como processos em pleno desenvolvimento foi própria das classes médias liberais alemãs, politicamente excluídas, que apesar de demonstrarem uma atitude crítica frente à ordem social existente, não almejavam através de seus atos alterar o regime vigente. A tendência oposta às classes liberais encontrou espaço entre os adeptos do nacionalismo alemão. Essa tendência teve como objetivo principal a consolidação de uma cultura comum e não a manutenção e expansão de uma cultura universal. As idéias nacionalistas pregaram uma imagem ideal de país – uma imagem voltada ao estabelecimento de um passado glorioso – que se colocou à frente dos ideais humanistas e morais.

O resultado desse processo foi o abandono paulatino do ideal do progresso humano. *“Uma vez elevadas à posição de classes dominantes, suas seções de liderança e suas elites intelectuais, à semelhança de outros grupos dirigentes, trocaram o futuro pelo passado a fim de basear neste sua imagem ideal delas próprias”* (Elias, 1997: 129). Sobre o passado foi projetada uma imagem ideal do que se queria alcançar. Os setores das classes médias industriais alemãs basearam seu orgulho na ancestralidade de sua nação e na realização de valores

⁵⁶ No século XVIII, quando se pensava no desenvolvimento da humanidade, considerava-se o quadro geral da humanidade. Este, por sua vez, levava em conta um movimento contínuo do desenvolvimento da sociedade, sempre de um estágio menos desenvolvido para outro mais desenvolvido. Havia, portanto, uma visão otimista e linear dos processos sociais, que estava ligada à esperança em um futuro melhor. Os conceitos de cultura e civilização expressaram a crença em uma

nacionais. Em momentos de crise, a imagem sólida e ancestral se sobrepôs aos ideais humanistas universais e, aos poucos, transformou-se no eixo central do sistema de crenças nacionais, nos quais se baseava o nacionalismo alemão.

Elias argumenta que essa transformação conferiu características próprias ao nacionalismo alemão. É preciso ter em conta que tanto o patriotismo, quanto o nacionalismo são um sentimento de vinculação e pertencimento, que confere identidade ao indivíduo em relação ao seu país. A crença no valor da nação é sempre defendida, em primeiro lugar, porque se trata da defesa de um ideal compartilhado, que confere sentido à vida social.

Em linhas gerais, a nacionalização de um “*ethos*” comum gera uma identificação com a nação e os compatriotas, não ocorrendo o mesmo com indivíduos de outras nações. *“Essa mudança no padrão de sentimentos de nós e eles, de identificação e exclusão, foi uma das principais condições de desenvolvimento de sentimentos, valores e crenças nacionalistas”* (Elias, 1997: 137). Os vínculos entre os membros de uma coletividade tornaram-se símbolos que faziam a ligação emocional dos indivíduos com a coletividade. Nas palavras de Elias (1997: 139) *“(...) os vínculos emocionais de indivíduos com a coletividade por eles formada cristalizam-se e organizam-se em torno de símbolos comuns (...), que devem ser considerados como valores absolutos, inquestionáveis, e formam pontos focais de um sistema de crenças comuns”*. Dessa forma, a coletividade passou a representar

nova perspectiva histórica, onde as ênfases nas áreas de humanas contribuiriam para o progresso da moralidade humana.

algo acima dos indivíduos que a formavam, e o termo nação passou a significar algo sagrado para seus membros.

O nacionalismo é um fenômeno social característico dos Estados industriais dos séculos XIX e XX, e está intimamente relacionado a crenças grupais que representam a vinculação e a solidariedade de indivíduos em relação à coletividade.⁵⁷ Ele é sustentado através de instâncias sobre-humanas. Isto se explica porque o sentimento de apego do indivíduo à sua coletividade é mediado por símbolos que geram emoções extremamente positivas. A vida real na comunidade, como salienta Elias, não está sob o efeito de nenhum mistério, já os símbolos estão além dessa vida real, fazem parte de algo superior, sagrado.⁵⁸

Na Alemanha, o processo de desenvolvimento da sociedade se deu em uma tradição de incondicionalidade e opressividade de um Estado autoritário que se expressou na extremada identificação dos cidadãos com a nação. O movimento nacional-socialista, amparado pelas convicções coletivas em uma suposta superioridade do valor da nação, descompassou ainda mais a frágil situação da relação entre valores humanistas universais e os valores coletivos da nação. A disposição alemã era a de escolher entre valores universais ou entre os valores

⁵⁷ O termo nacionalismo é, a princípio, um termo neutro. Quando Elias o emprega leva em conta a configuração do equilíbrio de poder e refere-se a um sistema de crenças sociais que eleva a sociedade-Estado a uma posição superior, de valor supremo, ao qual todos os outros valores devem estar subordinados.

⁵⁸ O nacionalismo, expresso como uma fonte de ligação emocional entre os cidadãos e a nação, se refere, segundo Elias (1997: 145) "(...) a um aspecto de uma transformação global por que passaram, durante um período específico de tempo, sociedades-Estados específicas, conjuntamente com uma figuração de equilíbrio de poder (*Machthbalance-Figuration*) específica de sociedades interdependentes".

coletivos; não havia, portanto, a possibilidade de conciliação entre ambas categorias de valores.

O ideal nacional alemão, inspirado em uma idéia de grandeza e supremacia, estava muito distante das condições reais. Para que fosse alcançado, as realidades precisariam ser alteradas – sem que fossem consideradas as conseqüências que tal ato poderia acarretar – e ajustadas ao ideal nacional estabelecido. O preço humano pago pela não adequação à realidade foi extremamente alto. Nesse sentido, Elias conclui que o Holocausto foi o cumprimento de uma crença profundamente arraigada.

Era tão-só uma questão de cumprimento de uma crença profundamente arraigada que tinha sido central para o movimento nacional-socialista, desde o começo. De acordo com essa crença, a grandeza presente e futura da Alemanha e de toda a “raça ariana”, da qual o povo alemão era a suprema encarnação, exigia “pureza racial”; e essa “pureza” biologicamente concebida exigia a remoção e, se necessário, a destruição de todos os grupos humanos “inferiores” e hostis que pudessem contaminar “a raça”, sobretudo todas as pessoas de cepa judaica (Elias, 1997: 277).

Infelizmente, as crenças são muito mais poderosas que qualquer argumento racional. A grandeza da Alemanha tinha como pré-condição a pureza racial e somente os alemães puros tinham “vocaçao natural” para levar adiante o plano de expansão alemã. Para que a meta de pureza racial fosse alcançada foi necessário o extermínio de todas as raças inferiores que pudessem corromper a

superior raça alemã e desviá-la de seu caminho. Os nacional-socialistas acreditavam que proteger sua raça dentro dos limites da nação era a mais nobre missão que poderia lhes caber. *“Em última análise, concluir-se-á que o assassinato em massa dos judeus não serviu a nenhuma finalidade que pudesse ser qualificada de ‘racional’ e que os nacional-socialistas foram levados a isso, sobretudo, pelo vigor e o caráter inabalável de sua própria crença. É precisamente aí que reside a lição a ser extraída dessa experiência”* (Elias, 1997: 279).

Elias afirma que as características opressivas da tradição nacional alemã – de consciência e comportamento – estavam ligadas ao conteúdo fantasioso do ideal nacional. *“Pois quanto mais fortes são os impulsos de fantasia nas exigências feitas pela consciência das pessoas, menos essas exigências são acessíveis à modificação através da comprovação crítica com a ajuda de fatos...”* (Elias, 1997: 304). O caráter compulsivo aumentou devido a uma pressão coletiva, que acabou paralisando qualquer julgamento crítico ao se perceber fatos contraditórios.

As explicações de Norbert Elias para a ascensão do nazismo, assim como para o genocídio – embora tenham nascido de um profundo desejo de não ver repetir o que se viveu – apoiam-se em suas convicções teórico-metodológicas. Entender os eventos concretos, os problemas de discriminação e exclusão, vai além da consideração atual, do que se vê em um primeiro momento. Tal compreensão requer um cuidadoso voltar ao passado, sem tirar os pés do presente. A exclusão de “estranhos judeus” do corpo da sociedade alemã; sua privação de um compartilhar de uma imagem-nós da nação; seu rebaixamento à condição de raça inferior – todos

estes e ainda outros tantos atos de violência, que não se fazem necessários especificar aqui – foram conseqüências de ações, modos de pensar a si mesmos e à nação que se originaram no desenvolvimento histórico das configurações sociais, as quais, por sua vez, foram influenciadas pelo *habitus* alemão.

Uma outra situação deve ser considerada quando falamos sobre as configurações sociais que propiciaram o Holocausto: o estabelecimento da igualdade legal entre judeus e os demais cidadãos alemães. Para Elias a configuração de poder que se formou na Alemanha favoreceu a exacerbação de sentimentos anti-semitas, bem como a perseguição dos judeus durante o Terceiro Reich. O usufruto de direitos civis significou para os judeus a ascensão a postos sociais que antes, dificilmente, poderiam alcançar. Porém, a igualdade de direitos não transformou as relações entre judeus e os demais cidadãos alemães; na verdade, ela contribuiu para que se formassem mais preconceitos e mais atitudes de reserva, para com aqueles que gostariam de “ser iguais”.

A situação dos judeus melhorava com o tempo. Eles não acreditavam que o anti-semitismo fosse realmente atrapalhar suas vidas. Durante o império não se imaginava que barbarismos contra judeus pudessem ser efetivamente praticados. Elias argumenta que os judeus viviam uma situação incomum: de um lado eram *outsiders* políticos (*Aussenseiter*), e de outro (eram) portadores da cultura de vida alemã.

Para Elias, o problema entre judeus e alemães foi um típico problema “estabelecidos-*outsiders*” (“Etablierten-Aussenseiter Problem”). Durante o império, os

judeus – como *outsiders* – tiveram suas chances sociais tolhidas, se situavam, portanto, abaixo da classe estabelecida. Esta situação – da exclusão de um grupo *outsider* da participação igualitária das chances de poder – existia, entretanto, em vários lugares.

Um exemplo evidente é a posição dos negros e dos imigrantes de língua espanhola nos Estados Unidos. A Ku-Klux-Klan americana mostra que também em outros países pode emergir um profundo ressentimento entre os membros da maioria – particularmente entre aqueles que se sentem ameaçados no seu próprio *status*, feridos nos sentimentos relacionados ao seu próprio valor e inseguros – quando um grupo de nível social inferior, desprezado e estigmatizado, está a ponto de requerer não apenas igualdade legal, mas também igualdade social. Quando seus membros começam a ocupar posições na sociedade de maioria, das quais foram excluídos anteriormente, e desta forma entram em concorrência direta com os integrantes da maioria, e talvez até acabam ocupando cargos que conferem aos desprezados *status* e chances de poder em um grau maior se comparado com os grupos inseguros e de *status* inferior que existe entre os estabelecidos (1996: 160).⁵⁹

A tolerância frente a um grupo *outsider* pode ser mantida enquanto seu *status* social inferior, for mantido. Essa situação poderá se alterar quando os

⁵⁹ “Ein naheliegenderes Beispiel sind die schwarzen und die spanischsprechenden Gruppen in den Vereinigten Staaten. Der Amerikanische Ku-Klux-Klan zeigt an, dass auch in anderen Ländern bei Angehörigen der Majorität – besonders bei denen, die sich in ihrem eigenen *Status* bedroht, in ihrem Selbstwertempfinden verletzt und unsicher fühlen – ein tiefes Ressentiment aufkommen kann, wenn eine sozial niedrigstehende, verachtete und stigmatisierte Aussenseitergruppe im Begriff ist, nicht nur legale, sondern auch soziale Gleichheit zu fordern, wenn deren Mitglieder Positionen in der Mehrheitsgesellschaft einzunehmen beginnen, die ihnen vorher verschlossen waren, und so als sozial Gleiche direkt in Konkurrenz zu den Mehrheitsangehörigen treten und vielleicht sogar in Positionen einrücken, die den Verachteten einen höheren *Status* und höhere Machtchancen eintragen als den verunsicherten unteren *Status*gruppen der Etablierten”.

membros do grupo *outsider* ascenderem em seu *status*, ou quando almejem igualdade de direitos, que até então era prerrogativa apenas do grupo estabelecido. Essa mudança de *status* altera a “ordem” das coisas, inclusive o *status* do grupo estabelecido – que é a representação formal de sua superioridade – é modificado. O que se estabelece, então, é uma concorrência em torno das chances de ascensão social, as quais anteriormente eram ainda monopólio seguro do grupo estabelecido. A modificação de *status* é percebida por parte do grupo de *status* superior, como uma perda do lugar seguro e privilegiado que antes se ocupava. O sentimento que emerge no grupo que tem seu *status* alterado “para baixo” é o de derrota e de decadência, uma vez que a idéia que os membros do grupo fazem de si mesmos e do mundo social no qual vivem se baseia em uma percepção que beira o equilíbrio e a perfeição.

Ao analisar a teoria de Gobineu sobre o declínio da civilização, Hannah Arendt identificou uma estreita ligação entre as teorias da decadência e o sentimento racista.⁶⁰

Assim, passo a passo, identificou a queda de seu próprio castelo com a queda da França, com a queda da civilização ocidental e, finalmente, com a de toda a humanidade, chegando à descoberta (pela qual foi tão admirado por escritores e biógrafos pósteros) de que a queda das civilizações se deve à degenerescência da raça, e de que esta, ao conduzir

⁶⁰ Segundo Arendt (1989: 203), Gobineu era “(...) apenas uma curiosa mistura de nobre frustrado e intelectual romântico, que inventou o racismo quase por acaso, quando em lugar de aceitar as antigas doutrinas dos ‘dois povos franceses’, percebeu que era mais sensato e preferível reformular a idéia de que os melhores homens galgam necessariamente o topo da sociedade. Cabia-lhe, porém, obviamente, explicar por que os melhores homens – os nobres – não tinham mais esperanças de recuperar sua antiga posição social”.

ao declínio, é causada pela mistura de sangue. Isso implica – logicamente – que, qualquer que seja a mistura, é a raça inferior que acaba preponderando. Mas essa argumentação, quase lugar comum no fim do século XIX, encontrou entre os contemporâneos de Gobineu uma outra *idée fixe*, a da “sobrevivência dos mais aptos” (Arendt, 1989: 203).

A mudança de *status* e, conseqüentemente, a reação a ela na forma de ideais racistas foram elementos presentes nas relações entre judeus e alemães durante a ascensão social dos judeus. Elias argumenta que os judeus foram desde há muitos séculos um grupo *outsider* estigmatizado dentro dos Estados cristãos em toda a Europa, porém, dois fatores concorreram decisivamente para uma maior sensibilização – não no sentido compreensivo, mas no sentido de resistência – à questão judaica e aos rumos que ela tomou na Alemanha. O primeiro fator, já mencionado, refere-se à posição de inferioridade da sociedade alemã, se comparada a outros países, em decorrência de sua tardia unificação, fazendo com que o seu *status* e sua consciência de identidade fossem instáveis e inseguras. O segundo fator diz respeito à posição do grupo de judeus, que era concebida como inferior – e por isso refletia a insegurança dos alemães – mas que se mostrava em direção a um movimento ascendente.

É possível dizer, de forma mais aguçada: quanto mais inseguro, no que diz respeito ao próprio *status*, mais anti-semita. Assim, também, na África do Sul são justamente os brancos mais pobres, os que sentiam menos segurança em relação ao seu próprio *status* e ao seu próprio valor humano, tanto aos olhos dos outros, assim como aos seus próprios olhos, eles são os mais sensíveis a qualquer tentativa de conceder igualdade e

acesso a todas as chances sociais aos *Aussenseiters* oprimidos e estigmatizados, aos “cafres”, que neste caso formam a maioria (Elias 1996: 162-163).⁶¹

Os judeus alemães, durante o império, tinham uma posição ambígua; por um lado, praticamente não tinham chances de acesso a vários postos sociais; por outro lado, porém, encontraram espaço nos campos da economia e da cultura, nos quais agiam como se não fossem considerados um grupo minoritário inferior⁶². Eles usufruíram os direitos constitucionais em pé de igualdade com os demais cidadãos alemães. Esta aparente “igualdade” deve-se ao fato de que os judeus no início do século passado eram culturalmente assimilados e economicamente iguais. A este quadro soma-se, ainda, o fato de os judeus, ao contrário do exemplo dos *outsiders* em Winston Parva, não adotaram e assumiram a percepção de *status* inferior que lhes era atribuído pelo grupo de alemães estabelecidos.

⁶¹ *“Etwas zugespitzt kann man sagen: je statusunsicherer, um so antisemitischer. So sind ja auch in Südafrika gerade die ärmerem Weissen, die ihres eigenen Status und ihres eigenen menschlichen Wertes in den Augen anderer und in den eigenen Augen am wenigsten sicher sind, gewöhnlich besonders empfindlich gegen jeden Versuch, den unterdrückten und stigmatisierten Aussenseitern, den ‘Kaffern’ – in diesem Falle die Majorität –, Gleichstellung und Zutritt zu allen gesellschaftlichen Chancen zu gewähren”*

⁶² Com respeito à percepção dos judeus de si mesmos, Elias diz que sua própria compreensão quando criança, como a de seus pais e de muitos outros judeus, era que o anti-semitismo era obra de uma minoria não esclarecida ou pouco esclarecida, que olhava com desprezo para os judeus. As imagens negativas disseminadas contra os judeus não os atingiam, eles viviam sem considerá-las. Neste sentido, Elias afirma que muitos judeus viveram em um outro mundo, ignorando o que se pensava de fato a seu respeito. *“A imagem do judeu vendedor ambulante, que barganha*, cheira a alho e intruja, que se encontrou freqüentemente na sociedade alemã cristã, era distante demais do que se sabia de si mesmo para que pudesse ofender seriamente. Vivia-se em um mundo um pouco isolado”* (Elias, 1996: 165-165). *(Das Bild des mauschelnden*, schmutzigen, nach Knoblauch riechenden, betrügerischen Hausiererjuden, dem man immer von neuem in der christlichen deutschen Gesellschaft begegnete, war zu weit entfernt von dem, was man über sich selbst wusste, um ernstlich zu verletzen. Man lebte in einer etwas abgekapselten Welt).*

* o verbo “mauschelnd” se refere a quem fala o dialeto judaico, como a forma eficiente de negociar, supostamente própria dos judeus.

Elias argumenta que existe uma certa regularidade nas relações entre estabelecidos e *outsiders*. A “imagem do nós” do grupo estabelecido é formada através da adoção da imagem da minoria dos melhores; já a “imagem deles”, do grupo *outsider*, é formada pela imagem da minoria dos piores. Muitos grupos minoritários *outsiders* adotam a imagem de superioridade criada e disseminada pelo grupo estabelecido, o que foi mostrado por Elias na pesquisa sobre os estabelecidos e os *outsiders* em Winston Parva. Neste caso, o grupo desprezado apresenta uma imagem negativa de si mesmo, porém tem melhores chances de aceitação e tolerância. Mas, esse não era o caso dos judeus na Alemanha no início do século XX, nem no final do século XIX. “*Era-se de facto uma pessoa de segunda classe, mas não se via a si mesmo, por causa disso, como uma pessoa de segunda classe*” (Elias, 1996: 164)⁶³.

A autopercepção dos judeus não estava baseada, portanto, na imagem de inferioridade que lhes era atribuída. A extensão da igualdade de direitos civis foi para os judeus a corroboração de que os tempos mudavam; já não eram obrigados a viver em guetos, abriam-se possibilidades de alcançar postos sociais como os demais cidadãos alemães, acreditavam que passariam a viver em um Estado de direito. Porém, a compreensão de muitos alemães sobre esses fatos não estava em consonância com a dos demais judeus-alemães, que não eram vistos como cidadãos portadores de direitos e que, portanto, não deveriam usufruir das mesmas chances de oportunidade que caberiam aos demais cidadãos alemães.

⁶³ “*Man war de facto ein Mensch zweiten Ranges, aber man sah sich nicht selbst deswegen als einen zweitrangigen Menschen an*” (Elias, 1997: 164).

Essa configuração, somada às demais configurações sociais, aqui já mencionadas, exerceram forte influência sobre a ascensão do nacional-socialismo e sobre a ocorrência da Holocausto. A assimilação ou a formação de um Estado próprio são, em todo caso, possibilidades de superação de problemas decorrentes de uma relação estabelecidos-*outsiders*; porém, a expulsão, perseguição e extermínio das minorias são também alternativas, que, infelizmente ocorreram e continuam a ocorrer no mundo contemporâneo.

Considerações Finais

A linha argumentativa de Elias, que procurei apresentar neste capítulo, e que diz respeito diretamente ao tema desta dissertação, refere-se à formação de determinadas configurações sociais que conduzem às formas de perceber e lidar com o estranho, ou, no caso mais específico de Elias, com o *outsider*.

A abordagem de Norbert Elias contribui para desvelar os caminhos e processos sociais que determinam a relação entre o estranho e os demais membros de uma sociedade. A compreensão de tais processos revela-se fundamental em dois aspectos: em primeiro lugar, porque mostra quais problemas podem originar-se

dessa relação e, em segundo lugar, deixa entrever quais medidas poderiam ser tomadas, ou para solucionar tais problemas, ou para evitar que eles ocorram.

De uma forma mais genérica, Simmel e Schütz definiram uma situação à qual o estranho deveria se adequar. Apresentam, portanto uma visão formal do estranho, cuja realidade não é devidamente avaliada. Já Elias parte de uma avaliação de situações reais tanto em *Os estabelecidos e os outsiders*, como em *Os alemães*. Acredito que as diferenças entre as percepções de Simmel e Schütz, por um lado, e as de Elias, por outro lado, se devem, principalmente, aos acontecimentos históricos ocorridos durante a Segunda Guerra Mundial. Simmel, descendente de judeus, não presenciou o Holocausto e procurou, por todas as formas, viver como assimilado.⁶⁴

Schütz, judeu assimilado, viveu como exilado nos Estados Unidos e obteve sucesso em sua carreira empresarial. É de se supor que sua maneira da percepção do estranho está estreitamente relacionada à sua própria experiência de exilado, e não às situações dos judeus que sofreram o Holocausto.

Já Elias, também judeu, sofreu diretamente as conseqüências do nazismo na Alemanha. Ao contrário do que se poderia imaginar, não concebeu o Holocausto como um problema que dizia respeito apenas aos alemães e aos judeus. A consideração dos potenciais elementos destrutivos das tradições culturais, as quais, no caso alemão, originaram o movimento nazista, devem, segundo Elias, servir de

⁶⁴ O filho de Simmel sofreu as conseqüências do Holocausto. Foi preso em campo de concentração e faleceu nos Estados Unidos, vitimado de doenças adquiridas enquanto esteve preso. Ver a respeito, Waizbord (2000).

base para todo tipo de análise que procure investigar situações de exclusão e segregação social, dado que a tradição exerce uma forte influência no caráter e no desenvolvimento nacional na atualidade.

A abordagem de Norbert Elias referente à compreensão das inter-relações sociais – dentre as quais destacamos a relação entre grupos “tendencialmente” coesos e o estranho (ou grupos marginalizados) – mostra-se extremamente abrangente. O exame de uma constelação social presente exige, portanto, a consideração minuciosa do desenvolvimento histórico-social; seja em níveis micro, como demonstrado em *Os estabelecidos e os outsiders*, ou macro, evidenciado no estudo sobre o povo alemão em *Os alemães*.

A inesgotável rede de funções que liga os indivíduos uns aos outros, convergindo para a formação de uma sociedade, estende-se também ao estranho, que não está excluído desta rede. As situações de viver privações, entendidas comumente como uma forma de exclusão, são interpretadas por Elias como formas estabelecidas de funções que se encontram em qualquer tipo de sociedade. Isto não quer dizer que é a função dos estranhos garantir a manutenção de uma determinada estrutura social. Ou seja, embora a reação ao estranho acabe fortalecendo a unidade de um determinado grupo, não é seu papel fomentar a coesão social através do conflito. Assim, a posição de Elias diverge da de Simmel, para quem o conflito é fundamental para a manutenção das relações sociais.⁶⁵

⁶⁵ Diferentemente de Elias, para Simmel, o conflito é importante para a manutenção das relações sociais. A tentativa de resolução de dualismos é um modo de alcançar certa unidade, mesmo que para isso seja necessária a aniquilação de uma das partes conflitantes. Ver a respeito, Simmel (1983).

As funções e configurações que se estabelecem, muitas vezes alheias às vontades dos envolvidos, podem ter sua natureza alterada, quando se adquire consciência de suas conseqüências negativas para o conviver humano. Uma alteração promovida pela ação consciente dos indivíduos, significaria um amadurecimento das formas de relacionamento social. Desta forma, o olhar de Elias sobre a sociedade não focaliza a questão da instrumentalidade nas relações sociais, mas sim a reciprocidade das funções envolvidas.⁶⁶

Em *Os estabelecidos e os outsiders*, Norbert Elias mostrou como o estabelecimento de relações de poder determinou a exclusão de imigrantes do bom convívio social. Os “*outsiders*” não conseguiram romper as barreiras erguidas contra eles, chegando ao ponto de internalizar os preconceitos dos próprios estabelecidos. A aceitação das barreiras corroborou a opinião que tinha se formado sobre eles. Uma imagem negativa, criada, a princípio, pela constatação de atitudes rudes de uma minoria, somada à falta de coesão entre os moradores imigrantes, perpetuou o círculo de exclusão.

A comunidade estabelecida outorgou-se o *status* de gente de “melhor índole” porque se sentia ameaçada pela chegada de estranhos. É possível supor que se uma comunidade está segura, não se sentindo ameaçada, ela também não desenvolverá mecanismos de defesa e exclusão. Porém, a realidade que se apresenta mostra quão utópico é este argumento.

⁶⁶ A ação de cada indivíduo desempenha funções específicas na composição do todo social, podendo promover tanto a integração, como a exclusão. Ver a respeito: Elias (1994).

Na verdade, a relação entre estranho e comunidade, ou sociedade, quase sempre conduz ao conflito – talvez porque não exista a comunidade ideal, absolutamente segura. Pois existe, por parte do estranho, um esforço enfático de defesa de sua identidade e de suas formas de vida. Do mesmo modo ocorre, por parte da comunidade, que se vê ameaçada, um esforço similar de preservação de sua cultura peculiar. Tal constelação tende a desembocar em um dilema insolúvel: ou ele, ou nós. Pode-se, então, dizer, partindo das análises de Elias, que a defesa da identidade-nós não é algo que se dilui facilmente, uma vez que está relacionada à preservação da própria coletividade.

No nível macro, obviamente, as relações entre os indivíduos são muito mais complexas e derivam das mais variadas fontes, como Elias aponta no seu estudo sobre os alemães. O efeito da ação histórica do Estado ganha significativa relevância. No entanto, a defesa dos modos de vida de uma sociedade mais organizada e mais complexa também desempenha um papel importante na criação e manutenção de desigualdades e exclusão social.

Nas sociedades modernas, de um modo geral, a existência de um duplo código de normas, cujas exigências são aparentemente contraditórias, faz com que os indivíduos vivam um dilema. Por um lado, estabelece-se um código moral baseado na igualdade, considerando o respeito ao indivíduo um valor inalienável. Por outro lado, vigora um código nacionalista, de caráter não igualitário e excludente, cujo maior valor é a comunidade.

Para Elias, esse duplo código deve sempre ser questionado, no sentido de indagarmos o que é mais importante quando se refere a obrigações morais. Devemos ter obrigação moral com a humanidade como um todo, ou as obrigações morais devem se restringir apenas aos compatriotas, membros do Estado? Essa indagação torna-se particularmente relevante nos atuais contextos da globalização – em que as ações dos atores sociais, no mundo todo, são crescentemente entrelaçadas – e das ameaças ambientais globais – decorrentes das ações individuais, das atitudes de comunidades ou de instituições que no âmbito nacional tendem a causar impactos sobre pessoas e grupos alheios ou até para a sobrevivência da humanidade em si. No final das contas, todos nós somos indivíduos que, além de pertencer a uma comunidade específica, pertencemos também à humanidade.

A nacionalização do sentimento, da consciência, dos ideais, a construção de uma *imagem-nós*, assim como a existência de um código dual centrado, por um lado no indivíduo, por outro no Estado-nação, é comum a todas as sociedades. O interessante, como ressalta Elias, é que a elucidação das características distintas do modo alemão de lidar com essa dualidade indica a possibilidade de diversas variações de tratar o problema do nacionalismo exacerbado e suas conseqüências.

Sob as condições de falta de controle social, os riscos de haver a concentração de poder nas elites estatais pode servir para reforçar conflitos existentes entre grupos adversos, como bem mostra a experiência do Holocausto na história alemã.

A busca da integração global, do nível individual para o nível da comunidade, depois, do nível da comunidade para o da sociedade-Estado, mostra-se insuficiente, como Elias desenvolve nos seus trabalhos, para a pacificação das relações sociais. Somente a crescente identificação do indivíduo com a humanidade parece capaz de promover um modo de convivência humana que respeite diferenças.

Existem vários idiomas, várias religiões, várias formas de conduta humana e de trato social que não desaparecerão em decorrência do processo de globalização. Por outro lado, defender um estado imutável desses padrões tende a gerar um processo espiral de intolerância e violência. Isto é, violência gerada para combater violência.

A prática de uma preservação incondicional da própria cultura, supostamente apropriada para firmar uma percepção de força, vitalidade – e que confere a idéia de sobrevivência temporal do grupo – é freqüentemente usada como argumento legitimador de hostilidades existentes entre seres humanos. Esse fato expressa que a noção prática que se tem de vida e que se demonstra nas formas reais de solução de conflitos sociais, continua muito primitiva nas sociedades modernas, apesar do grande avanço no campo científico-tecnológico.

Viver sob a condição do extermínio, da segregação, do desrespeito de outras vidas humanas, equipara-se a viver em permanente estado de barbárie. A fixação no passado, isto é, quando os indivíduos ficam presos à idéia de que a

manutenção da vida pressupõe a perpetuação do passado, impede o surgimento de formas inovadoras de busca de consenso e compreensão mútua.

A discussão empreendida por Norbert Elias coloca em evidência os processos que levam ao surgimento e à disseminação da intolerância e do fundamentalismo nas sociedades modernas. A solução sugerida – a busca de um equilíbrio na relação indivíduo-sociedade – carece de propostas de caminhos mais concretos de como tal transformação poderia ser alcançada na vida social e política real.

Atualmente percebemos, de um lado, que o estranho consegue, cada vez menos, desempenhar a função estabilizadora para a sociedade, como constatou Simmel, e de outro, que também a adaptação aos padrões culturais, como sugerida por Schütz, parece cada vez menos realista. Torna-se evidente a necessidade da invenção de novas formas de intermediação, capazes de prevenir a emergência de conflitos sociais ou mitigar seus possíveis impactos.

Terceiro Capítulo

As ambivalências da modernidade, as ambivalências do estranho: a interpretação de Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman desenvolve uma abordagem perspicaz e ampla dos processos da modernidade, concentrando sua análise na ambivalência inerente ao seu desenvolvimento. Os movimentos que acarretam mudanças e ao mesmo tempo conservação são os que, na verdade, configuram a ambivalência na modernidade, mais especificamente, na pós-modernidade. Porém, o sentimento que emerge quando se fala em ambivalência se refere a uma necessidade de estabilidade, como uma forma de “curar”, “solidificar”, o que é ambivalente, para dessa forma, alcançar segurança no agir. A figura do estranho é de fundamental importância na análise de Bauman da modernidade e da pós-modernidade, já que o estranho é aquele

indivíduo que incorpora toda essa ambivalência. Sua existência deflagra as mais adversas reações, indicando o quanto ainda se formam identidades inseguras, e o quanto ainda é necessário avançar na busca de novas formas de convivência com estranhos, baseadas na compreensão e na tolerância.

Neste capítulo, portanto, o foco principal será a problematização empreendida por Bauman sobre o estranho contemporâneo. Essa problematização envolve, por um lado, uma descrição da ambivalência da modernidade e sua relação com o estranho, bem como a generalização de sua condição; por outro lado, apresenta as formas de reações empreendidas contra os estranhos na modernidade. Cabe ressaltar ainda, que a análise de Bauman das reações aos estranhos é, em grande medida, compatível com abordagens de outros autores, como Hannah Arendt, Theodor Adorno e Max Horkheimer. Por esse motivo, recorreremos a esses autores na discussão sobre as reações da modernidade à ambivalência.

A concepção mais recente de Bauman sobre a modernidade – condensada no conceito de modernidade líquida⁶⁷ – evidencia algumas características singulares de nosso tempo: a permeabilidade, o movimento irregular, a falta e, ao mesmo tempo, a necessidade de solidez. A seguinte interrogação demonstra, porém, que esta tendência não se restringe à fase atual da modernidade, mas acompanha a modernidade desde seu princípio: *“Mas a modernidade não foi um processo de ‘liquefação’ desde o começo? Não foi o ‘derretimento dos sólidos’ seu maior passatempo? Em outras palavras, a modernização não foi ‘fluída’ desde sua*

concepção? (Bauman, 2001: 09). O diagnóstico feito por Bauman mostra que a modernidade apresenta dois movimentos fundamentais e antagônicos: movimento de mudança e movimento de conservação.

A modernidade não traz mudanças que conduzem, de forma linear e imperiosa, ao caminho de uma evolução progressiva, como pregava o Iluminismo. Porém produz sérias transformações, que alteram sobremaneira a vida dos indivíduos modernos; como também, promove reações conservadoras a essas mudanças. Nesse sentido, podemos dizer que a modernidade é contraditória, pois ao mesmo tempo em que avança, retrocede. Esta ambivalência da modernidade também foi percebida por Alain Touraine (1995: 387); segundo ele, a modernidade *“(...) não mais se satisfaz com o espírito da conquista nem com seu ascetismo, ela é contraditória com a nostalgia do equilíbrio, da comunidade e da homogeneidade. Ela é ao mesmo tempo liberdade e trabalho, comunidade e individualidade, ordem e movimento”*. Os trabalhos mais recentes de Bauman procuram justamente comportar uma interpretação da modernidade que incorpore suas ambigüidades, seus movimentos ascendentes e descendentes.

As sociedades pré-modernas, segundo Habermas (1990: 82) guiavam seu esquema de interpretação de fenômenos pelas imagens míticas de mundo, ao passo que estas, por sua vez, forneciam a cada elemento um lugar e um sentido, *“(...) absorvendo assim as inseguranças de uma sociedade que, por causa do baixo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, não é capaz de controlar o próprio*

⁶⁷ Bauman em alguns momentos denomina o período atual da modernidade de pós-modernidade,

ambiente". As mudanças trazidas pela modernidade arrebatarem as antigas formas do viver tradicional, substituindo a segurança do saber como agir pela liberdade de escolher como agir.

Bauman (1998b) argumenta que o indivíduo contemporâneo, ao mesmo tempo em que usufrui um ganho substancial de liberdade, sofre um desconforto decorrente da pouca segurança que ele vivencia. Se no início da modernidade, os indivíduos ansiavam por liberdade e estavam, por assim dizer, sob a tutela dos laços tradicionais, que ditavam as formas de atuar seguramente na vida cotidiana, na contemporaneidade, a liberdade não é suficiente para suprir o desejo por um mundo seguro. Percebemos assim duas situações que se contrapõem no mundo moderno: por um lado, há a insegurança de agir em um terreno movediço, e, por outro lado, existe a busca de certezas e segurança.

A imprevisibilidade dos processos da modernidade é, atualmente, a maior preocupação dos indivíduos, porque diz respeito à segurança de suas ações cotidianas, logo, parece cada vez mais difícil ao indivíduo moderno encontrar uma "fórmula" adequada que o ajude a se mover com maior confiança em um mundo cada vez mais incerto.

O problema parece estar justamente nesta questão: como viver o novo, quando o comportamento presente se orienta pelos padrões do passado? Anthony Giddens (1997) e Ulrich Beck (1997) afirmam que é um erro considerar os problemas atuais da mesma maneira que eram considerados os problemas do passado e assim

tentar se valer das ferramentas e soluções cabíveis aos problemas que ali se originavam. Se a ambigüidade que acompanha os processos da modernidade for considerada como algo que mereça uma reação de defesa, dificilmente conheceremos todas as possibilidades de emancipação abertas pelo processo modernização.

A percepção do estranho no âmbito da análise de Bauman deve ser compreendida face à reação às ambivalências da modernidade, as quais são estendidas aos estranhos, justamente por eles personificarem essas ambivalências. Ao levar a cabo um projeto que inclui a compreensão não apenas da modernidade, mas também da pós-modernidade, Bauman acaba por desenvolver uma abordagem abrangente do estranho, bem como dos mecanismos de defesa que levam a sua estigmatização e exclusão.

Possivelmente a sensibilidade de Bauman para as questões do estranho se devem à sua própria condição de estranho. Como nos lembra Morawski (1998), Bauman é judeu-polonês, foi membro do partido comunista na década de 1960, mas foi exilado em 1968 em decorrência de divergências com o partido⁶⁸. Assim vemos que Bauman sentia-se triplamente um estranho: era um estranho enquanto judeu, ao viver em um país, que abrigava fortes ressentimentos anti-semitas; era um estranho na medida em que questionava severamente as atitudes do governo comunista – atitude que convergiu no seu exílio –; por fim, tornou-se um estranho vivendo a

⁶⁸ Segundo Morawski (1998: 33), a percepção de Bauman do estranho provem “(...) *não apenas de sua sensibilidade e sabedoria, ambas baseadas na experiência privada e observações perspicazes, mas também em seu extraordinário pensamento filosófico*”.

situação de migrante, pois precisou viver em um país diferente do seu. Essas situações fizeram aflorar em Bauman a percepção de pertencer e ao mesmo tempo não pertencer, condição elementar do estranho, conforme a concepção de Simmel.

Em virtude da complexificação dos processos sociais na modernidade também o conceito sociológico do estranho ganha, necessariamente, uma acepção mais complexa e diversificada. Bauman nos apresenta uma variedade de estranhos – todos eles compondo o quadro contemporâneo – que colocam questões do como agir em um mundo cada vez mais instável. A universalização da categoria do estranho é um produto da modernidade, assim como é também a forma de lidar com eles.

A polissemia de estranhos na vida pós-moderna – aqueles que chegam hoje e permanecem amanhã; os estranhos da cidade, da episódica vida moderna; os estranhos ao consumo; os estranhos que denunciam a estreiteza de horizontes (artistas e intelectuais) – não corresponde, no entanto, a uma alteração das características básicas do estranho. Segundo Bauman (1998b: 27), os estranhos “(...) *obscurecem e tornam tênues as linhas de fronteira que devem ser claramente vistas; se, tendo feito tudo isso, geram a incerteza, que por sua vez dá origem ao mal-estar de se sentir perdido (...)*”. O problema comum aos estranhos de todos os tempos é que eles ofuscam as regras que estabelecem a segurança no que diz respeito às formas do agir e aos padrões de comportamento.

“(..) not only to his sensitivity and wisdom based on private experiences and perspicacious observations, but also to his exquisite philopical mind”.

Dentre os muitos produtos da modernidade, Bauman assinalou a reação a eles – o que também não deixa de ser um produto da modernidade – que, por sua vez, acaba desencadeando uma polarização de posições sem haver qualquer forma de intermediação. De um lado, percebe-se um avanço da liberdade e do debate sobre a igualdade de direitos, ao passo que, de outro, aumenta a busca por certezas, o desejo de homogeneização e de formar comunidades seguras. É preciso ainda levar em conta os inquestionáveis avanços técnicos e científicos que podem dar suporte tanto a um, quanto ao outro lado desta polarização. Nesse sentido, Bauman argumenta que as ações realizadas contra estranhos, muitas delas baseadas em movimentos racistas, que freqüentemente culminam em forte discriminação, segregação, perseguições violentas e até extermínio físico – como foi o Holocausto – não são acontecimentos eventuais. Essas ações são, contudo, um produto da modernidade, com várias possibilidades de se repetirem, pois estão no campo de ação das possibilidades humanas.

Suspeitamos (ainda que nos recusemos a admiti-lo) que o Holocausto pode ter meramente revelado um reverso da mesma sociedade moderna cujo verso, mais familiar, tanto admiramos. E que as duas faces estão presas confortavelmente e de forma perfeita ao mesmo corpo. O que a gente talvez mais tema é que as duas faces não possam mais existir uma sem a outra, como verso e reverso de uma moeda (Bauman, 1998a: 26).

Com a finalidade de apreender melhor os mecanismos que levam a ações contra estranhos, Bauman empreende uma caracterização acurada do estranho na modernidade, desvelando, dessa forma, os elementos que ativam o medo e a

insegurança. Ao expor as fragilidades da vida contemporânea, Bauman contribui para uma compreensão não apenas de nosso tempo, mas da forma como agimos e reagimos frente às novas e contínuas transformações e desafios.

Os estranhos e a produção do medo

Muitos cientistas sociais contemporâneos, como Beck, Giddens e Bauman, caracterizam nosso tempo como o tempo da incerteza, no qual as conseqüências das ações não são mais tão previsíveis, principalmente se levados em conta os vários desdobramentos das inovações tecnológicas. Nesse sentido, Ulrich Beck (1986: 27), por exemplo, denomina a desenvolvida sociedade ocidental de “sociedade de risco”, cujo problema fundamental não é mais a fome, a luta pela sobrevivência, mas sim o problema dos “*barrigas gordas*”, que se traduz em individualização, desemprego em massa, “nova pobreza” e os efeitos colaterais do desenvolvimento técnico e científico. *“Correspondentemente, os problemas e conflitos de distribuição da sociedade da escassez são sobrepostos pelos problemas e conflitos que surgem em decorrência da produção, definição e distribuição de riscos produzidos científica- e tecnicamente”* (Beck, 1986: 25).⁶⁹

⁶⁹ *“Entsprechend werden die Verteilungsprobleme und –konflikte der Mangelgesellschaft überlagert durch die Probleme und Konflikte, die aus der Produktion, Definition und Verteilung wissenschaftlich-technisch produzierter Risiken entstehen”.*

Já Giddens afirma que a modernidade tornou-se experimental, uma vez que muitas ações ocorridas na vida cotidiana são experiências, cujos rumos são de difícil previsão. Na medida em que o instrumental se converte em experimental, torna-se cada vez mais difícil controlar os resultados das ações. O período em que vivemos “(...) *é mais ou menos parecido com uma aventura perigosa que cada um de nós, querendo ou não, tem de participar*” (Giddens, 1997: 76).

Para Bauman a sensação que melhor se adequaria à pós-modernidade é a sensação de incerteza, que é acompanhada por um movimento sucessivo, que visa colocar tudo em ordem e, assim, estabelecer um mundo no qual tudo tenha seu lugar; instalando-se uma ordem segura contra todas as instabilidades, isto é, um mundo perfeito: “(...) *‘o mundo perfeito’ seria um que permanecesse sempre idêntico a si mesmo, (...) em que a sabedoria hoje aprendida permaneceria sábia amanhã e depois de amanhã (...), um mundo em que nada estragasse a harmonia; nada ‘fora do lugar’; um mundo sem ‘sujeira’; um mundo sem estranhos*” (Bauman, 1998: 21).

Podemos notar que, de maneira geral, essas noções apresentadas, de forma sucinta, sobre a contemporaneidade são congruentes entre si. As percepções compartilhadas entre estes autores contemporâneos dizem respeito à imprevisibilidade e ao medo presentes na pós-modernidade. A agilidade com que as informações percorrem todo o globo apresenta desdobramentos também sobre o modo de vida do indivíduo moderno. A sua biografia está repleta de *flashes* rápidos, que não têm, na maioria das vezes, ligações entre si, o que pode, por sua vez, causar a sensação de vazio, de que algo ainda precisa ser preenchido. A

modernidade apresenta uma natureza ágil, dinâmica e ao mesmo tempo caótica e imprevisível, à qual os indivíduos precisam se adequar.

Torna-se primordial construir, mesmo que ilusoriamente, espaços seguros, constituir incessantemente identidades – pois tudo é transitório, tudo se transforma rapidamente – e desenvolver novas formas de agir. Mas como ter certeza do agir se nada se mostra constante, se o que serviu ontem, pode não servir hoje, e provavelmente, menos ainda amanhã?

É interessante notar que a expressão modernidade está carregada de um forte conteúdo simbólico, que diz respeito a um movimento contínuo, trazendo sempre consigo o novo e arrebatando as antigas formas do viver. Assim, a mudança – característica principal da modernidade – se torna cada vez mais acelerada, o que recai sobre o próprio indivíduo e exacerba a tendência da individualização. Segundo Bauman (2001a: 40), “(...) a *‘individualização’* consiste em transformar a *‘identidade’* humana de um *‘dado’* em uma *‘tarefa’* e encarregar os atores da responsabilidade de realizar esta tarefa e das conseqüências (assim como de seus efeitos colaterais) de sua realização”.

A incerteza que delinea a vida diária na atualidade é, ao mesmo tempo, resultado e reação ao processo de desenvolvimento da modernidade. Uma forma de reduzir a insegurança é combater todas as possibilidades de incerteza. Assim, vemos que a dúvida, tão necessária aos processos de conhecimento, não é tolerada. O que dizer hoje da atitude de Descartes, que utilizou a dúvida como método e

desenvolveu a teoria cartesiana?⁷⁰ Ter dúvidas no tempo da incerteza pode significar mais do que o fracasso, pode significar perder o controle da própria trajetória individual. Neste contexto repleto de suscetibilidades, a personalização mais acessível do incerto é o estranho, pois sua visibilidade deixa claro o que, ou melhor, quem deve ser combatido.

Os estranhos são indivíduos que devido às mais variadas constelações sociais não estão em seu lugar de origem, apartaram-se do grupo ou comunidade onde nasceram e foram socializados, porém, estabeleceram-se em um outro lugar, com padrões culturais diferentes dos seus. O fato de estabelecer-se em um outro lugar coloca o estranho em uma posição ambivalente, uma vez que ele não compartilha a história do grupo do novo lugar, mas faz-se presente nesse lugar, compartilhando o presente e, possivelmente, o futuro. Observamos que atualmente a fixação ao lugar já não é tão importante como era no início da era moderna. As possibilidades e chances de uma vida melhor podem estar em vários lugares, nesse sentido, a fixação torna-se um empecilho na busca de novas oportunidades. Essa situação colaborou para a generalização da condição de estranho na vida moderna, uma vez que mais pessoas procuram novas possibilidades nos mais variados lugares.

Fixar-se ao solo não é tão importante se o solo pode ser alcançado e abandonado à vontade, imediatamente ou em pouquíssimo tempo. Por outro lado, fixar-se muito fortemente, sobrecarregando os laços com

⁷⁰ Descartes (1596-1650) com o propósito de fundamentar cientificamente a existência divina cria os fundamentos de uma ciência racional, que postula que todo conhecimento só é possível através da razão, uma vez que os sentidos podem enganar. Ver a respeito: Descartes (1999).

compromissos mutuamente vinculantes, pode ser positivamente prejudicial, dadas as novas oportunidades que surgem em outros lugares (Bauman, 2001a: 21).

Bauman deduz que o problema com os estranhos diz respeito, principalmente, à formação da identidade. A oposição entre “nós” e “eles” é a base sobre a qual é possível desenvolver o significado da identidade. Deste modo, estabelecem-se fronteiras que garantem a manutenção da distância e da segurança necessárias entre “nós” e “eles”. Porém, os estranhos contestam a validade dessas oposições, deixando evidente o fato de que as fronteiras que asseguram as singularidades das identidades podem ser ultrapassadas. Os estranhos podem ser, até certo ponto, familiares, ou totalmente desconhecidos; porém, não são parte integrante do “nós”, nem “deles”; eles se mantêm em um espaço que não pode ser precisamente definido: *“Eles não são nem próximos, nem distantes, nem uma parte de ‘nós’, nem uma parte ‘deles’.* Não são nem amigos, nem inimigos” (Bauman, 1990: 55).

As delimitações estabelecidas entre o “*in group*” e o “*out group*” são fundamentais para a preservação da identidade dos grupos, sobretudo quando existe uma reciprocidade de utilidade. Isto é, o “*in group*” é útil ao “*out group*” e vice e versa, proporcionando a fortalecimento da coesão e da solidariedade de cada um dos grupos, em oposição ao outro. Obviamente que o “*in group*” não é totalmente diferente do “*out group*”. Existem semelhanças entre eles, porém as diferenças pesam bem mais que as semelhanças, o que torna as fronteiras bem mais nítidas. Já

a área não delimitada que se encontra na interface entre os dois grupos não exerce uma função útil, por não permitir que algo claro e inquestionável se forme dentro dela. Ao contrário das diferenças que precisam ser preservadas, as ambigüidades, por sua vez, devem ser suprimidas.

A nitidez das fronteiras não deixa dúvidas sobre como agir, uma vez que elas asseguram os padrões apreendidos no processo de socialização dos indivíduos no grupo. Em contrapartida, a ambigüidade, além de colocar em questão as certezas já constituídas, estabelece a incerteza das ações, bem como de seus resultados. *“Com inimigos nós lutamos, de amigos nós gostamos e ajudamos, mas como agir com pessoas que não são nem uma coisa, nem outra? Ou que podem ser ambas?”* (Bauman, 1990: 56). Nesse sentido, os estranhos – inadvertidamente – desafiam as verdades, as certezas e, conseqüentemente, o conforto dos membros do grupo.

Como já foi salientado anteriormente, o que torna o estranho um problema é o fato dele colocar em xeque os limites que dizem respeito à formação e à manutenção da identidade. Bauman atribui a este fator o núcleo comum de todos os problemas gerados no trato com os estranhos em todas as épocas. No início da modernidade, as fronteiras eram erigidas com maior facilidade do que nos tempos atuais. A noção de previsibilidade proporcionada pelo avanço científico auxiliou os indivíduos a estabelecer, artificialmente, os lugares que as coisas deveriam ocupar. Deste modo, era mais fácil identificar e neutralizar os estranhos.

Atualmente, segundo Bauman, há uma luta diária por parte dos indivíduos para o estabelecimento de fronteiras; e, uma vez constituídas, se restabelece o

empenho por a sua manutenção. A construção da identidade não é mais gradual, pois requer sempre novos começos e, sobretudo, a condição de permanente adaptação. *“Os estranhos de hoje são subprodutos, mas também os meios de produção no incessante, porque jamais conclusivo, processo de construção de identidade”* (Bauman, 1998b: 37).

O desejo por certeza se fez sempre presente ao longo da história, assim como o combate ao estranho. No que diz respeito à Idade Média, Foucault (1978: 9) relata os mecanismos de expurgo que as cidades medievais europeias utilizavam para se livrarem, inicialmente, de leprosos e, posteriormente, de doentes mentais, possivelmente os estranhos mais temerosos daquela época e com os quais se evitava qualquer tipo de contato: *“(...) é a Nau dos Loucos, estranho barco que desliza ao longo dos calmos rios da Renânia e dos canais flamengos”*.⁷¹ Já na modernidade simples, com seus mecanismos de controle e previsão, o estranho, apesar de sua ambivalência, possuía um lugar específico, por exemplo, no gueto, o que garantiu a sua fácil identificação. Por fim, na pós-modernidade, a reação ao estranho tornou-se mais dramática à medida que as delimitações tornaram-se mais frouxas. Hoje há uma total permeabilidade, e por isso observa-se o desejo de voltar às certezas, ao mundo seguro da comunidade, no qual ninguém é estranho. *“(...) a palavra ‘comunidade’ soa doce. O que esta palavra evoca é tudo de que sentimos*

⁷¹ A *Narrenschiff* levava os doentes mentais expulsos das cidades medievais, que queriam “purificar-se” da presença e convivência com os doentes mentais. Segundo Foucault, esses doentes tinham uma existência errante: *“(...) todo o embarque é, potencialmente, o último. É para o outro mundo que parte o louco em sua barca louca; é do outro mundo que ele chega quando desembarca”* (Foucault, 1978: 12).

falta e que necessitamos para sermos seguros, confiantes e firmes” (Bauman, 2001b: 3)⁷².

Segundo Smith, Bauman diferencia a modernidade da pós-modernidade a partir das diferentes noções de mundo que caracterizam cada período. A modernidade apresenta uma visão de mundo que parte da idéia de um processo ordenado e linear; já a visão de mundo que predomina na pós-modernidade reconhece a complexidade, a imprevisibilidade e a ambivalência como aspectos elementares do processo social. *“O mundo pós-moderno é uma selva, meio-caótica, de habitats muito variados, nos quais os indivíduos tentam construir identidades e vidas significativas para eles mesmos” (Smith, 1998: 42)⁷³.*

Na modernidade é a ordem que deveria tornar o mundo administrável, com padrões de pureza e beleza irrefutáveis; nesse sentido, Bauman afirma que é impossível caracterizar a modernidade sem levar em conta os padrões de pureza, beleza e estética por ela mesma estabelecidos. Cada época e cada cultura têm seus próprios padrões de pureza. Para nossa época, segundo Bauman, os verdadeiros focos de preocupação são os seres humanos que prejudicam a organização social do ambiente: *“(…) é uma outra pessoa ou, mais especificamente, uma certa categoria de outra pessoa, que se torna ‘sujeira’ e é tratada como tal” (Bauman 1998 b: 17).*

É possível dizer que, no início da modernidade, a preocupação com a questão do estranho aumentou à medida que também cresceu o cuidado com a

⁷² *“(…) the word ‘community’ sounds sweet. What that word evokes is everything we miss and what we lack to be secure, confident and trusting”.*

⁷³ *“The postmodern world is a half-chaotic jungle of widely varying habitats in which individuals try to construct meaningful identities and lives for themselves”*

pureza, considerada necessária para a reorganização de um mundo habitável e de uma ordem artificial. Na pós-modernidade, a questão da pureza torna-se algo permanente, e cria – segundo Bauman – novos alvos de limpeza ao mesmo tempo em que exclui outras categorias de sujeira. “*‘Vizinhos do lado’ inteiramente familiares e sem nenhum problema podem da noite para o dia converter-se em estranhos aterrorizantes*” (Bauman, 1998b: 20).

O que podemos observar é que Bauman trata a questão do estranho sob dois prismas: o da modernidade e o da pós-modernidade. São dois contextos históricos distintos, porém as características de ambos se fazem presentes na contemporaneidade. As características da modernidade simples não deixaram de existir, nem há, por outro lado, a total predominância das características da pós-modernidade. Notamos a confluência de caminhos diferentes que ainda coexistem. Aqueles padrões de orientação do início da modernidade persistem e influenciam as ações dos indivíduos contemporâneos, ao passo que estes, por sua vez, procuram alcançar a conformidade de suas ações. Apesar da variedade que hoje caracteriza os estranhos, eles compartilham a experiência comum de que as ações prejudiciais direcionadas contra eles estão todas baseadas nos padrões de ordem estabelecidos no início da modernidade.

Tendo em vista que cada época tem suas características específicas, o que, por sua vez, corresponde à formação de uma identidade igualmente específica, notamos que para Bauman as características da pós-modernidade não oferecem uma base sólida sobre a qual os indivíduos podem construir suas identidades. Como consequência da dificuldade de construir uma identidade própria, Bauman identifica

reações que podem ser chamadas de alheamento do outro. Evita-se o contato e, quando não há como impedir, os indivíduos desenvolvem um tratamento mais que impessoal, quase de invisibilidade. Ulrich Beck (1996: 332) fala neste contexto – referindo-se ao conceito de “*civic inattention*” de Erving Goffman – de falta de atenção cívica ou indiferença cívica.

É possível entender esse alheamento como uma forma de lidar com a multiplicidade de estranhos, cujas presenças se fazem cada vez mais evidentes no âmbito cotidiano dos indivíduos. A metrópole descrita por Simmel (1973) como o lugar do anonimato, da impessoalidade e conseqüentemente da adoção de uma atitude *blasé*, é também o lugar do encontro superficial entre estranhos⁷⁴. Dessa forma, a generalização do estranho torna-se mais visível no ambiente urbano; pois os indivíduos são desconhecidos entre si, e não existem entre eles laços comuns que possam ser compartilhados no ambiente público, onde cada um é um estranho para o outro.

Entre os estranhos que se encontram, sobretudo no espaço público das grandes cidades, não existe uma história comum e compartilhada: “*o encontro entre estranhos é um evento sem passado. Freqüentemente é também um evento sem futuro*” (Bauman, 2001a: 111). Cotidianamente, há um grande e permanente trânsito de pessoas circulando entre os mais variados espaços públicos. Os indivíduos estão constantemente confrontados com ambientes diferentes, concepções de mundo

⁷⁴ Para Simmel (1973: 20), o comportamento social entre indivíduos que se encontram na cidade é formal e reservado, essa atitude, por sua vez, é uma postura de defesa frente aos elementos desconhecidos presentes na cena urbana. “*Na verdade, se é que não estou enganado, o aspecto interior dessa reserva exterior é não apenas a indiferença, mas, mais freqüentemente do que nos*

diferentes, culturas diferentes, pessoas diferentes. Esse contato intensivo com a diversidade é a fonte do incômodo, que gera preocupação e insegurança. Apesar das várias formas de segregação, que caracterizam também o espaço público, o indivíduo perde o controle sobre com quem falar e com quem encontrar.

De acordo com Bauman, é justamente no trânsito do espaço público que os indivíduos percebem os limites de sua segurança, pois estão expostos às avaliações dos estranhos. Em geral, estes estranhos vivem momentos descolados de sua privacidade, de modo que se estabelecem condutas baseadas apenas na civilidade de palavras e de gestos, e na indiferença moral.

Nas cidades, nos grandes centros urbanos, todos são estranhos, a única coisa comum é o encontro fortuito. Porém, não se observa, neste caso, uma ação mais efetiva, que vise a lidar com a questão da estranheza. Isso se deve, principalmente, ao fato de que não existe uma identidade comum a ser preservada; não existe a oposição “nós–eles”, todos são “eles”. A atitude de defesa frente ao desconhecido é, normalmente, a indiferença moral; com ela os indivíduos julgam que podem estabelecer uma convivência sem conflitos.

Nesse sentido, Beck (1996) chama a atenção para a controvérsia acerca da atitude da indiferença moral: se ela, por um lado, permite a convivência superficial entre estranhos, por outro lado impede que esta convivência se aprofunde, que se estabeleça uma reciprocidade entre eles.⁷⁵

damos conta, é uma leve aversão, uma estranheza e uma repulsão mútuas, que redundarão em ódio e luta no momento de um contato mais próximo, ainda que este tenha sido provocado”.

⁷⁵ Ulrich Beck usa como exemplo a conduta de indiferença moral na Suíça, onde a “ignorância tolerante” ou a “tolerância ignorante” ajuda viabilizar a coexistência com a diferença, porém, a mesma

A generalização da condição de estranho, apesar de mostrar-se mais evidente no espaço público, estende-se, entretanto, também ao espaço das relações econômicas, e se torna real à medida que amplos setores da sociedade são excluídos das possibilidades de consumo.

O hábito do consumo estabelece laços simbólicos, cria identidade entre indivíduos que compartilham a compra dos mesmos produtos e os mesmos desejos de consumo. Porém, o hábito do consumo ergue muros de exclusão material contra aqueles que não podem consumir; estes formam, segundo Bauman, uma outra categoria de estranhos.

Uma vez que o critério da pureza é aptidão de participar do jogo consumista, os deixados de fora como um “problema”, como a “sujeira” que precisa ser removida, são consumidores *falhos* – pessoas incapazes de responder aos atrativos do mercado consumidor porque lhes faltam os recursos requeridos, pessoas incapazes de ser “indivíduos livres” conforme o senso de “liberdade” definido em função do poder de escolha do consumidor. São eles os novos “impuros”, que não se ajustam ao esquema de pureza. Encarados a partir da nova perspectiva do mercado consumidor, eles são redundantes – verdadeiramente objetos fora do lugar (Bauman, 1998b: 24).

Observa-se que também essa categoria de estranhos – os não-consumidores – oblitera a identidade do grupo consumidor, que embora não seja uniforme, procura manter preservado seu hábito de consumo. Dessa forma, estabelece-se uma exclusão dos estranhos dos lugares de consumo, empreendem-

postura faz com que os atos de violência cometidos contra estranhos, sejam simplesmente ignorados.

se vários esforços para impedir sua presença. *“Os lugares de compra/consumo oferecem o que nenhuma ‘realidade real’ externa pode dar: o equilíbrio quase perfeito entre liberdade e segurança”* (Bauman, 2001a: 116).

A percepção de Bauman é que os centros de consumo, como os grandes *shopping centers* ou as *boutiques* de luxo, são lugares de exclusão, espaços onde se encontram determinados tipos de pessoas, que em certa medida são desconhecidas entre si, e onde há um controle seletivo de acesso. *“(...) a orientação de valor das áreas segregadas está, portanto, atrelada a práticas de seleção, de exclusão e assim de admissão limitada”* (Bauman, 1990: 65). Embora as pessoas permaneçam estranhas entre si, existem critérios estabelecidos que regulam o acesso. Pelo menos por um período específico de tempo, a incerteza causada pelo constrangimento de estar em presença de pessoas estranhas, diminui consideravelmente. Nos grandes centros de consumo, a preservação da pureza do consumo é mantida mediante o aumento da vigilância, que impede a entrada de consumidores “falhos” – aquelas pessoas pobres, cuja baixa renda não lhes permite consumir.

Os indivíduos, denominados por Bauman de consumidores falhos, são na verdade excluídos do compartilhar os bens sociais mais elementares: saúde, moradia, emprego, educação. A exclusão do consumo, de acordo com Bauman, não implica em apenas não ter acesso a bens materiais, mas significa que essas pessoas estão à margem da sociedade. Esses indivíduos são transformados em estranhos em função da formação de comunidades exclusivas de consumidores, que delimitam

seus próprios espaços e erguem sistemas de segurança para garantir a incolumidade dos mesmos.

Dessa forma, devemos entender as medidas de defesa contra o estranho como medidas de defesa contra as incertezas inerentes ao processo de modernização. Essas medidas vão desde o tratamento impessoal – no meio urbano – passando pela construção de lugares seguros – como no caso dos *shopping centers* –, chegando até a exclusão violenta e a tentativas de eliminação física.

Exemplos bastante ilustrativos do último caso são as fronteiras erguidas entre os Estados Unidos e o México ou entre a África e a Espanha. Essas barreiras fizeram, e continuam a fazer, inúmeras vítimas em consequência de uma política de repressão e perseguição, empenhada por agências estatais, visando a exclusão de estrangeiros do mercado de trabalho e da possibilidade de fazer parte dessas sociedades de consumo. Em geral, podemos dizer que os próprios “bens” de consumo, trazidos pela modernidade, dão sustentação a estes processos de exclusão. Isto se dá através próprio consumo destes bens, que criam identidade e exclusão, simultaneamente, através dos valores simbólicos embutidos nestes bens, e pela força bruta do emprego de tais “bens” como no caso do uso de sistemas de vigilância para a exclusão dos consumidores falhos.

O desenvolvimento burocrático-racional e o desenvolvimento técnico e científico proporcionaram grandes avanços para o bem estar geral da humanidade, porém, foram igualmente utilizados de forma a causar prejuízos enormes à ela. As reações contra estrangeiros são respaldadas pelas inovações tecnológicas, cada vez

mais presentes. O caso do Holocausto, responsável pela eliminação física de milhões de judeus europeus durante a Segunda Guerra Mundial, é certamente o exemplo mais tenebroso desta aliança entre burocracia moderna e cientificismo em favor da exclusão e segregação.

Atualmente, as guerras se tornam cada vez mais tecnológicas, desumanizando o adversário, que acaba se tornando um dado em uma tela de computador. As medidas de segurança tornam a vigilância quase onipresente; câmeras de TV vigiam ruas, centros de consumo e residências. Percebemos nesses exemplos como os avanços da modernidade auxiliam o combate aos estranhos. Na seção seguinte, gostaria de me estender um pouco mais sobre a problemática das reações ao estranho.

As reações aos estranhos na modernidade

Na modernidade foram desenvolvidas duas formas básicas de lidar com a presença de estranhos, ambas ignoram sua alteridade e existem apenas como formas de defesa, não como caminhos para a convivência. A primeira forma, de caráter mais ameno, diz respeito à assimilação, que se, por um lado, preserva os direitos civis, por outro, ignora as diferenças, uma vez que a assimilação visa a homogeneização de padrões e costumes culturais. Simmel e Schütz, por exemplo, consideraram a assimilação um caminho seguro para os estranhos. Pois ela poderia

assegurar uma convivência mais pacífica, livre de conflitos oriundos do embate entre diferentes culturas.

Já a segunda forma, de caráter bem mais violento, se refere à exclusão do estranho do corpo da sociedade. Esta, no entanto, pode se dar em graus diferenciados de radicalidade: desde a restrição do acesso a certos círculos sociais, passando pela expulsão total do grupo, até – em último caso – à eliminação física, como no caso do Holocausto.

Por detrás dessas formas de lidar com a presença do estranho – nas sociedades modernas – existe uma mentalidade que molda e impulsiona essas ações. A história contém muitos casos de assimilação, de expulsão, de segregação e até genocídio, porém, a mentalidade que engendra essas variadas formas de tratar o estranho na modernidade está alicerçada nos ideais de liberdade e superação da miséria humana provenientes do Iluminismo. O argumento de Bauman, o qual considero realista e incisivo, mostra-nos o quanto os avanços da modernidade podem fazer retroceder. A racionalidade, o desenvolvimento científico e a burocracia que, de um lado, nasceram com a modernidade e representam o seu próprio avanço, de outro lado não conseguiram livrar a sociedade moderna da possibilidade de barbárie.

Gostaria de mais uma vez recorrer ao exemplo do Holocausto, pois ele é a prova mais incisiva que a barbárie é uma possibilidade real para a humanidade. Na sua obra *Modernidade e Holocausto*, Bauman analisou não apenas o Holocausto em si, mas principalmente as condições que o propiciaram. O genocídio dos judeus

pelos alemães durante a Segunda Guerra Mundial foi uma reação, talvez a mais extremada na história da humanidade, empreendida contra os estranhos – os judeus.

Segundo Bauman (1998a: 71), eles eram vistos como:

(...) uma força sinistra e destrutiva, como agentes do caos e da desordem; como aquela típica substância pegajosa, escorregadia, que apaga as fronteiras entre as coisas que devem ser mantidas separadas, que torna todas as escadas hierárquicas escorregadias, funde tudo o que tem solidez e profana tudo o que é sagrado.

A advertência mais enfática de Bauman contida em *Modernidade e Holocausto* diz respeito, em primeiro lugar, à afirmação de que o Holocausto não deve ser considerado um elemento único e que, portanto, não voltará a ocorrer; e em segundo lugar, que foram os próprios avanços da modernidade que contribuíram decisivamente para que o Holocausto se apresentasse com aquelas características assombrosas. De uma forma equivocada, o Holocausto é compreendido por muitos como um fracasso da modernidade e não como seu próprio produto. Esta percepção, na opinião de Bauman, impede que as tendências destrutivas, inerentes ao processo modernizador, sejam consideradas, e, conseqüentemente, evitadas. O que o Holocausto tornou possível, na verdade, é que duas faces de uma mesma situação viessem à luz: tanto o bem, quanto o mal, constitutivos de um mesmo processo de desenvolvimento.⁷⁶

⁷⁶ Bauman (1998a:) critica a tendência na sociologia que concebe o Holocausto como um fracasso da civilização, como a não superação do mundo hobbessiano. Esta crítica é dirigida também a Norbert Elias, que segundo Bauman retrata a história recente “*como sendo aquela que elimina a violência da vida diária*” (p.31).

A verdade é que todos os “ingredientes” do Holocausto – todas as inúmeras coisas que o tornam possível – foram normais; “normais” não no sentido do que é familiar, do que não passa de mais de um exemplo numa vasta categoria de fenômenos de há muito plenamente descritos, explicados e assimilados (ao contrário, a experiência do Holocausto era nova e desconhecida), mas no sentido de plenamente acompanhar tudo o que sabemos sobre nossa civilização, seu espírito condutor, suas prioridades, sua visão imanente do mundo – e dos caminhos adequados para buscar a felicidade humana e uma sociedade perfeita (Bauman, 1998a: 27).

A intenção de Bauman é demonstrar que todos os mecanismos que colaboraram para que o Holocausto ocorresse fazem parte do nosso processo de desenvolvimento social e civilizatório, e que portanto não devem ser negados, mas que se deve, antes, refletir sobre eles. Essa posição de Bauman está em consonância com as posições de Theodor Adorno e Max Horkheimer, que apresentaram em *Dialética do Esclarecimento* em 1947, dois anos após o fim da Segunda Guerra Mundial, uma crítica à forma irrefletida de direção da racionalidade instrumental. Adorno e Horkheimer chamam a atenção para o fato de que o esclarecimento contém o germe da barbárie:

Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar em toda a parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre este

elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino (Adorno e Horkheimer, 1985: 13).

Para Adorno e Horkheimer o Holocausto foi a prova irrefutável deste “germe da regressão”. A mentalidade que tornou possível a concepção, criação e manutenção dos campos de concentração foi orientada por um conceito reduzido de razão, que se utilizou apenas da instrumentalização técnica e racional dos meios empreendidos, sem, no entanto, avaliar os conteúdos éticos e morais dos objetivos a serem alcançados. Seguindo essa mesma linha de argumentação, Bauman (1998a: 37) afirma que “(...) *foi o espírito da racionalidade instrumental e sua forma moderna, burocrática de institucionalização que tornaram as soluções tipo Holocausto não apenas possíveis mas eminentemente ‘razoáveis’ – e aumentaram sua probabilidade de opção*”.

Com o avanço da modernidade, o conhecimento é reduzido ao seu valor meramente instrumental, perdendo seu caráter reflexivo. A característica mais grave da razão instrumental, segundo Adorno e Horkheimer, se refere ao seu viés reducionista e unidimensional, que leva o sujeito a desenvolver um tipo de procedimento no qual o mundo exterior deve ser reduzido a um objeto que pode ser manipulado de acordo com o interesse em jogo. “*O que importa não é aquela satisfação que, para os homens se chama ‘verdade’, mas a ‘operation’, o procedimento eficaz*” (Adorno e Horkheimer, 1985: 20).

Na ação instrumental desaparecem as motivações valorativas e morais; a preocupação já não é a busca da verdade, mas sim a escolha do procedimento mais

eficaz para a obtenção de resultados imediatos. Foi exatamente esse procedimento utilizado para eliminar milhares de seres humanos. A Solução Final pretendida pelos nazistas teve como força motriz um aparato burocrático eficientemente organizado. *“O objetivo tinha de ser concretizado; como isso seria feito dependia das circunstâncias, sempre consideradas pelos ‘especialistas’ do ponto de vista da factibilidade e dos custos das alternativas da ação”* (Bauman, 1998a: 35).

A legitimidade da ação burocrática não provém de outro lugar senão do próprio desenvolvimento científico, de sua tentativa de tornar o mundo perfeitamente administrável. Essa é uma das razões pelas quais alguns autores reivindicam a necessidade de que o próprio esclarecimento científico se submeta a uma constante reflexão, que reconheça e tome consciência do elemento regressivo existente em seu interior.

Nesse sentido, Horkheimer é contundente ao afirmar que o futuro da humanidade depende da existência de um comportamento crítico. É preciso ter em mente que se a emancipação e o caminho para uma vida justa e igualitária são uma possibilidade real para o futuro da humanidade, a ausência de elementos críticos pode, do mesmo modo, oferecer à humanidade um outro caminho: a barbárie. *“Uma ciência que em sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a práxis – à qual serve e na qual está inserida – como o seu Além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou à humanidade”* (Horkheimer, 1991: 68).

Observamos que tanto a reflexividade, como as contradições imanentes aos objetos e aos processos sociais não devem ser negligenciadas. Essa parece ser

a única forma de superar a *aporía* identificada por Adorno e Horkheimer, segundo a qual o esclarecimento, na sua tentativa de esclarecer e combater o mito, perdeu seu caráter emancipador devido à falta de reflexividade, convertendo-se, assim, igualmente em mito. Logo, faz-se necessário que se respeite a subjetividade, inerente à natureza, e as diferenças existentes no mundo social.

O elemento reflexivo deve – e isso é uma das prerrogativas de Adorno – ser reavivado através de uma educação que não reprima a angústia, que trate abertamente de problemas, sem esconder suas contradições, ou nas palavras de Adorno (1995: 123), ela deveria transformar-se em sociologia “(...) isto é, esclarecer a respeito do jogo de forças sociais que se movem por trás da superfície das formas políticas”. Dessa forma, as pessoas poderiam refletir sobre si mesmas e sobre as particularidades específicas e gerais do mundo em que vivem.

As concepções de Bauman sobre o Holocausto e sobre a modernidade não se opõem, de forma alguma, às concepções de Adorno e Horkheimer. Para Bauman, também a racionalidade instrumental e a moderna burocracia moldaram o Holocausto. Cada um desses fatores, isoladamente, pode ser considerado normal, capaz de trazer o progresso; porém sua combinação visando ao fim último, que foi o genocídio de milhares de pessoas, é algo singular. O espírito da racionalidade instrumental, segundo Bauman, despida de valores morais e respeito mútuo, aliada à moderna burocracia, tornaram o Holocausto uma probabilidade de opção, um resultado da tendência civilizadora, que não traz apenas progresso material e científico. “Civilização significa escravidão, guerras, exploração e campos de morte.

Também significa higiene médica, elevadas idéias religiosas, belas artes e requintada música” (Bauman, 1998 a: 28).

A ciência, bem tão precioso do Iluminismo, serviu a médicos e professores universitários, que científicaram a questão judaica com a finalidade de legitimar as ações de segregação e extermínio. A moderna burocracia viabilizou não apenas a eficiência, mas também a desumanização das vítimas e de seus assassinos. *“Objetos desumanizados não podem possivelmente ter uma ‘causa’, muito menos uma causa ‘justa’; eles não têm interesses a serem considerados, com efeito nenhuma reivindicação à subjetividade. Objetos humanos tornam-se portanto um ‘fator incômodo’ “* (Bauman, 1998a: 128).

Através da ação racional burocrática foi possível, além da desumanização das vítimas do Holocausto, que se lograsse, inclusive, sua própria cooperação.⁷⁷ O aparato burocrático do regime nazista contava com funcionários “especializados”, cuja conduta obediente e zelosa para com suas obrigações se adequaram às determinações superiores. Para Bauman, as ações que colocaram em andamento o genocídio não foram empreendidas por pessoas sádicas ou assassinas, mas por pessoas que deveriam perseguir a eficiência, sem, contudo levar em consideração o conteúdo moral e ético de suas ações, que na verdade eram legais e

⁷⁷ Bauman argumenta que os judeus fizeram parte do arranjo institucional que iria destruí-los. Os líderes das comunidades judaicas executavam a maior parte do trabalho burocrático necessário: forneciam aos nazistas as listas com nomes das eminentes vítimas; supervisionavam e cuidavam da vida nos guetos até que as vítimas fossem encaminhadas para os campos de concentração. *“Paradoxalmente, portanto, a situação dos judeus nos estágios preliminares da Solução Final parecia mais a de um grupo subordinado dentro de uma estrutura normal de poder do que a de vítimas de uma operação genocida ‘ordinária”* (Bauman, 1998a: 147).

institucionalizadas.⁷⁸ O exemplo de Eichmann é altamente esclarecedor a esse respeito.⁷⁹ Ele foi um burocrata ao pé da letra, seu senso de responsabilidade dizia respeito ao cumprimento de suas tarefas, que ele não deveria rejeitar ou transferir.

Eichmann não fez nada essencialmente diferente das coisas que fizeram os vencedores. As ações não têm valor moral intrínseco. Nem são immanentemente imorais. A avaliação moral é algo externo à ação em si e se decide por critérios outros que não aqueles que guiam e moldam a própria ação (Bauman, 1998a: 38).

Ao relatar o processo do julgamento de Eichmann em Jerusalém, Hannah Arendt procura mostrar que por detrás dos atos de Eichmann estava em funcionamento uma máquina burocrática eficiente, e não um fanatismo anti-semita, nem um ódio insano. Durante o julgamento, Eichmann afirmou que cumpria apenas ordens, e que nenhuma convicção pessoal contra os judeus movia suas ações. Houve a comprovação médica de sua sanidade; seu comportamento foi considerado dentro da normalidade.

A acusação tinha por base a premissa de que o acusado, como toda “pessoa normal”, devia ter consciência da natureza de seus atos, e Eichmann era efetivamente normal na medida em que “não era uma exceção dentro do regime nazista”. No entanto, nas condições do

⁷⁸ O regime nazista possuía uma moral e uma ética específicas, que dizia respeito apenas aos concidadãos, e aos ideais a serem alcançados, como por exemplo, o fortalecimento e a hegemonia do Estado alemão. Nesse sentido, as ações burocráticas estavam calçadas na moral do nacional socialismo.

⁷⁹ Adolf Eichmann ocupou um cargo burocrático administrativo durante o regime nazista. Sua função era organizar da melhor forma possível a imigração e evacuação de judeus da Alemanha e das áreas dominadas. Após o fim da Segunda Guerra Mundial, Eichmann fugiu da Alemanha para a Argentina. Em 1960 foi capturado e levado a Israel, onde foi levado à julgamento por seu papel na Solução Final.

Terceiro Reich, só se podia esperar que apenas as “exceções” agissem “normalmente” (Arendt, 2000: 38).

A expressão “banalidade do mal”, utilizada por Hannah Arendt (2000: 274), abrange uma série de questões que são “invisíveis” frente à tragédia do Holocausto. Os crimes cometidos contra os judeus ocorreram dentro de uma dada ordem legal, a burocracia assegurava a eficácia das ações e a consciência dizia respeito apenas ao cumprimento de ordens. Nesse contexto Eichmann não era diferente, era igual. Sua conduta era a normalmente esperada dentro do regime nazista, assim como a de tantos outros executores de ordens. É justamente nesse fato que reside a “banalidade do mal”, na incapacidade de se colocar no lugar do outro, na indiferença à humanidade do outro, na total ausência de reflexão crítica sobre o que se estava fazendo.

No Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente, a esmagadora maioria deles, devia ter sido tentada a não matar, a não roubar, a não deixar seus vizinhos partirem para a destruição (...). Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação (Arendt, 2000: 167).

Devemos ter em conta ainda outros fatores que surgiram igualmente no bojo da modernidade, os quais, aliados à racionalidade e à burocracia, foram responsáveis pela transformação dos judeus – que há séculos viviam na Europa – em

Em 1962 foi julgado culpado, sendo-lhe imputada a pena de morte por enforcamento, efetivada em 31 de maio de 1962.

estranhos. Se a modernidade, como já dissemos, traz um movimento em direção ao novo, ela, ao mesmo tempo, acarreta o desejo da permanência. A nova ordem capitalista substituiu a antiga ordem excludente das sociedades tradicionais. A exclusão, que anteriormente se dava por castas, passou a ser econômica.

Os judeus, já excluídos na ordem antiga, passaram a ascender economicamente. Sua ascensão espelhou a oposição do mundo pré-moderno – no qual a nobreza e os donos da terra exerciam toda influência – ao mundo moderno – em que o exercício de influência passa pela detenção do poder econômico.

Adorno e Horkheimer (1985: 163) afirmam que os judeus foram “(...) *os colonizadores do progresso*”. Pela sua condição histórica, os judeus praticamente viveram do comércio entre as cidades e com o passar do tempo ajudaram a implementar formas de vida capitalista. Por este motivo foram vistos pela classe trabalhadora como opressores, e pela antiga nobreza como usurpadores de um lugar que lhes pertencia por natureza. Os judeus, segundo Bauman (1998a: 71) “(...) *exemplificam a competição entre um novo poder social de base financeira e industrial, contra o poder tradicional baseado na propriedade da terra e dos favores políticos da herança fundiária*”.

O racismo, argumenta Bauman, é uma reação que se origina da oposição entre o antigo e o novo. O racismo é, antes de mais nada, um sentimento anti-moderno, ele prima pela pureza, pela defesa de uma ordem bem estabelecida. Nesse sentido, ele justifica mecanismos de exclusão para alcançar uma sociedade

livre de impurezas, sem contaminação, livre de estranhos; ou seja, o racismo determina como uma sociedade deve ser naturalmente.

O racismo destaca-se por um costume de que é parte integrante e que racionaliza: costume que combina estratégias de arquitetura e jardinagem com a medicina a favor de uma ordem social artificial, pelo corte de elementos da realidade presente que nem se adequam à realidade perfeita nem podem ser mudados para que se adequem” (Bauman, 1998a: 87).

O anti-semitismo tem sua justificativa na orientação racista, uma vez que o racismo abrange todos os tipos de ressentimento. Para os anti-semitas, os judeus possuíam características naturais e perenes, de modo que nada do que estes fizessem seria capaz de alterar essas características, que na maioria das vezes eram pejorativas, e definiam os judeus como pessoas de má índole, ou de índole inferior. Jean-Paul Sartre argumenta que o anti-semitismo é ao mesmo tempo uma paixão – expressa pelo ódio ao judeu – e uma concepção de mundo, que não aceita a mudança, que acredita que as idéias são inatas. “(...) *há pessoas que se sentem atraídas pela permanência da pedra. Querem ser maciças e impenetráveis, não querem mudar: aonde as conduzirá a mudança?*” (Sartre, 1960: 13).

Ao mesmo tempo em que a modernidade estabelece a igualdade e a cidadania, porém, sem legislar práticas diferenciadas, coloca em prática mecanismos de segregação que visam solidificar uma ordem homogeneizadora. Assim vemos, por exemplo, que o Estado alemão com sua tendência uniformizadora buscou realizar sua funcionalidade na mobilização ideológica e, principalmente, na tentativa de alcançar hegemonia incorporando as classes, antes periféricas e excluídas, ao

corpo político da nação. A consequência desse movimento foi a percepção mais nítida da diferença do judeu e, conseqüentemente, de sua incompatibilidade com o corpo homogêneo que se almejava.

O que podemos observar até aqui é que a abordagem de Bauman do estranho não se restringiu ao âmbito pessoal do estranho, preocupou-se mais com o fenômeno da produção de estranhos como uma questão global, que está presente em toda parte no mundo contemporâneo. A abrangência da abordagem mostra, ainda, que a modernidade não representa um processo linear de desenvolvimento e progresso, mas que ela contém elementos capazes de impedir seu próprio desenvolvimento. Esses mesmos elementos freqüentemente são usados como mecanismos de defesa contra o novo, o diferente, o estranho.

O que Bauman nos mostra é a prevalência de uma visão de mundo, que deseja o administrável, o estável, o claro, o homogêneo. Essa concepção de mundo é um desejo, algo que se quer alcançar, como um sonho. Mas a realidade é ambígua, heterogênea, imprevisível, instável, porém, repleta de possibilidades, e é nesse fato que reside sua riqueza. Todos têm sonhos e desejam realizá-los, todos têm alguma ilusão na qual se refugiar, porém ao ignorar a realidade, corre-se o risco de perder o próprio sonho.

Considerações Finais

As contribuições de Zygmunt Bauman para a temática do estranho nos ajudam a compreender como o contraste entre a modernidade e suas conseqüências influenciam nossa percepção do estranho. Nós, como o outro, estamos inseridos em um ambiente que é, antes de mais nada, plural. As tendências à homogeneização e a busca por certezas são práticas que procuram ignorar essa realidade, e ao fazê-lo ignoram as possibilidades de convivência pacífica e enriquecedora que a diversidade das sociedades contemporâneas nos oferece.

O novo significa sempre movimento, pois desacomoda do antigo. Este, por sua vez, nem sempre corresponde a um lugar bom, mas quase sempre a um lugar ao qual nos adequamos. Esse desacomodar não implica, necessariamente, em instabilidade, todavia, pode servir para que novas possibilidades se apresentem.

Essas novas possibilidades, porém, dificilmente se efetivarão no universo social quando a sensação de desalojamento provocar ações que visem à permanência, ao encerramento sem contato. Bauman nos lembra, por exemplo, que a incapacidade das sociedades contemporâneas de lidar com a pluralidade – originada da sensação de desconforto – conduz a uma exclusão cada vez maior, gerando, desse modo, uma polarização que torna mais evidente, e desconfortável a presença do estranho.

A incapacidade de enfrentar a pluralidade de seres humanos e a ambivalência de todas as decisões classificatórias, ao contrário, se autoperpetuam e reforçam: quanto mais eficazes a tendência à homogeneidade e o esforço para eliminar a diferença, tanto mais difícil sentir-se à vontade em presença de estranhos, tanto mais ameaçadora a diferença e tanto mais intensa a ansiedade que ela gera (Bauman, 2001a: 123).

Na tentativa de estabelecer um mundo homogêneo, sem diferenças, sem anormalidades, no qual a igualdade seria a base comum da construção de identidade entre os indivíduos, a modernidade ignorou as conseqüências destrutivas desse empreendimento. Vimos surgir – como uma dessas conseqüências – vários movimentos discriminatórios e violentos, que buscando “harmonia” aprofundaram ainda mais os problemas das sociedades contemporâneas. Bauman cita como exemplo os regimes totalitários que agiram de forma a dominar as tendências discordantes, isto é, as diferenças, e quando não souberem mais dominar, eliminavam e tiravam de seu campo de ação tudo que não promovesse a igualdade, ou, que colocasse em dúvida sua existência. *“O nazismo e o comunismo primaram por impelir a tendência totalitária ao seu extremo radical – o primeiro, condensando a complexidade do problema da ‘pureza’, em sua forma moderna, no da pureza de raça, o segundo no da pureza de classe”* (Bauman, 1998b: 22).

Os estranhos modernos não poderiam se adaptar à ordem estabelecida mesmo que quisessem; e certamente muitos o desejaram. A assimilação – como vimos nos escritos de Simmel e Schütz – foi vista como o caminho natural de

adaptação por parte dos estranhos. Contudo, a ordem uniformizadora repelia os estranhos – mesmo os já assimilados – de tal forma que ignorava qualquer possibilidade de contribuição dos estranhos para uma convivência menos conflituosa. Os movimentos da modernidade em direção a uma ordem mais constante, menos instável, revelou-se “(...) *uma guerra de atrito empreendida contra os estranhos e o diferente*” (Bauman, 1998b: 28).

Em consonância com a inclinação uniformizadora da modernidade, observamos que tanto os discursos da direita, quanto os dos liberais negligenciaram a necessidade de coexistência com a pluralidade. O discurso liberal reconhece as diferenças existentes e não nega a importância das diferentes tradições locais que norteiam as ações dos indivíduos, ou seja, os seres humanos são vistos como produtos da cultura. Porém, para algumas vertentes do discurso liberal o processo de homogeneização tona-se um caminho viável, que assegura aos indivíduos “diferentes” direitos que os igualam ao grupo dominante.

Já os discursos mais conservadores, freqüentemente caracterizados por conteúdos racistas, afirmam que as pessoas não podem ser mais do que são e que nada poderá mudá-las. Este argumento acaba por justificar a rejeição para investir esforços em programas de integração. Ambos discursos ignoram a possibilidade de emancipação da pós-modernidade. “*Na sociedade moderna, e sob a égide do Estado moderno, a aniquilação cultural e física dos estranhos e do diferente foi uma destruição criativa, demolindo, mas construindo e ao mesmo tempo; mutilando, mas corrigindo...*” (Bauman, 1998b: 29).

Apesar de observarmos os movimentos da modernidade que geram o estranhamento, há também os movimentos propícios à integração, à flexibilidade e à tolerância. Ou seja, a modernidade não é, de todo, “proibida” para os estranhos. Ela não nos coloca apenas a questão de como isolar e neutralizar os estranhos, mas também como conviver com a alteridade, como lidar com a contingência do outro. Paradoxalmente, a modernidade promove, de um lado, a repulsa da incerteza e a tudo que não pode prontamente ser classificado, mas, de outro lado, oferece condições para um ajustamento ao estado circunstancial da vida na contemporaneidade. A pós-modernidade impõe uma preocupação maior com a flexibilidade, do que com o estático.

Bauman afirma que não prevalece na pós-modernidade o desejo irrestrito de anulação dos estranhos; as diferenças começam a ser percebidas como algo que deve ser preservado, mesmo que preservadas separadamente. O nosso tempo está marcado pelas diferenças. Negá-las não significa apenas persistir no caminho da uniformidade, mas ao mesmo tempo renunciar àquelas possibilidades emancipadoras que, de fato, representam as promessas da própria modernidade.

(...) o pluralismo da moderna sociedade civilizada não é simplesmente um “fato bruto” que pode não ser desejado ou mesmo detestado mas que nem por isso desaparece, mas uma coisa boa e uma circunstância afortunada, pois oferece benefícios muito maiores que os desconfortos e inconvenientes que produz, amplia os horizontes da humanidade e multiplica as oportunidades de uma vida melhor que qualquer das alternativas pode oferecer (Bauman, 2001a: 204).

A oportunidade emancipadora da pós-modernidade está no fato que ela oferece condições para que as fronteiras que delimitam e afastam os estranhos sejam depostas. Para isso faz-se necessário que a formação da identidade dos indivíduos contemporâneos não se alicerce em uma oposição “nós-eles”, nem exclua a possibilidade de lidar com as incertezas; mas sim uma identidade que não tenha medo de duvidar, e que seja de responsabilidade de cada indivíduo, e não de um Estado ou uma comunidade.

Conclusão

Este trabalho procurou evidenciar não apenas a transformação da percepção do estranho na teoria social, mas, ao mesmo tempo, a transformação da percepção sobre os fenômenos de exclusão e inclusão social. Por este motivo, as abordagens dos diferentes autores aqui tratados oferecem uma visão panorâmica destas transformações. Não tivemos, porém, a pretensão de ter tratado o tema em toda sua amplitude.

Inicialmente, é possível afirmar que existe uma complementaridade entre as abordagens de Simmel e Schütz do estranho, embora, em nenhuma delas, a problemática da exclusão se apresente como um tema, ou seja, a presença do estranho não é considerada um problema. Mas isto não equivale, no entanto, afirmar que no início do século XX não existiam a estigmatização e a exclusão social. A não-tematização enfática dessas questões corresponde à crença, predominante no início do século XX, de que com o próprio avanço da história e a consolidação da

modernidade, essas questões seriam superadas. Norbert Elias, por exemplo, relata que boa parte dos judeus alemães no início do século passado ignoraram os sentimentos anti-semitas, pois a sensação que tinham dizia respeito a uma melhora efetiva das condições de sua aceitação.⁸⁰ Possivelmente, a concepção de Simmel estava ancorada nessa suposição de progresso geral.

Para Simmel, a posição ambivalente do estranho não implica a total exclusão social do estranho; ela, por sua vez, permite que o estranho possa, concomitantemente, fazer parte do ambiente social e distanciar-se dele, caracterizando-se assim um tipo específico de interação social.

Atendo-se à concepção simmeliana do estranho como uma figura ambígua – que pertence e, ao mesmo tempo, não pertence – Schütz dá ênfase aos problemas pessoais de adaptação do estranho. Porém, a abordagem de Schütz não leva em conta uma possível não aceitação, nem possíveis reações de intolerância por parte do grupo dominante. Este fato, particularmente, causa um certo incômodo, uma vez que o artigo de Schütz foi publicado após a Segunda Guerra Mundial. É de se supor que sua maneira de perceber o estranho está estreitamente relacionada à sua própria experiência de judeu exilado nos Estados Unidos, onde ele obteve sucesso em sua carreira empresarial. De acordo com a interpretação de Schütz, a assimilação dos padrões culturais do grupo hegemônico por parte do estranho seria o caminho ideal para sua aceitação. Porém, não encontramos uma explicação em relação à omissão nesse trabalho da perseguição e do genocídio, sobretudo, dos

⁸⁰ Este argumento está presente no segundo capítulo, nas páginas 103 e 104.

judeus, durante o regime nazista. O nazismo mostrou o quão tênues foram os laços criados através da assimilação.

Devemos levar em conta, contudo, que o foco de Schütz se dirigiu apenas para a situação de desconforto vivida pelo estranho, bem como para suas dificuldades de adaptação, deixando à margem da análise questões que dizem respeito ao grupo hegemônico e aos possíveis conflitos oriundos de uma não adaptação. A abordagem de Schütz contrasta com as abordagens pós-holocausto dos outros autores, aqui tratados, que de uma forma mais abrangente procuraram interpretar a situação do estranho, analisando a conjuntura específica e geral na qual a problemática do estranho se insere.

As contribuições mais efetivas de Simmel e de Schütz para a consideração da situação atual do estranho se referem, em primeiro lugar, à definição da ambivalência do estranho e ao reconhecimento da existência de diferenças, por parte de Simmel⁸¹. Em segundo lugar, dizem respeito à consideração das questões pessoais vividas pelo estranho, e à importância de orientação dada pela preservação dos padrões culturais, por parte de Schütz. Tanto o reconhecimento dos direitos à diferença como o respeito para com o outro são reivindicações atuais, tematizadas não apenas por boa parte dos cientistas sociais, que podem encontrar sustentação teórica nas abordagens clássicas de Georg Simmel e Alfred Schütz, mas por bandeiras levantadas por movimentos sociais e de direitos humanos.

É com Elias que a problematização da exclusão do estranho toma forma. Considerando a situação de exclusão do *outsider* um fato dado, Elias empreende uma interpretação dos mecanismos que levam à exclusão, bem como à sua perpetuação. Observamos que as interpretações anteriores de Simmel e de Schütz sobre o estranho, foram incorporadas por Elias. Os *outsiders* são aqueles que chegam e permanecem, e dessa forma se estabelece uma relação de interdependência recíproca entre *outsiders* e estabelecidos. Nessa relação, o padrão cultural – que na abordagem de Schütz serve de orientação para as ações na vida cotidiana – é de grande importância, pois determina o *status* superior do grupo estabelecido e o *status* inferior do grupo *outsider*. Assim, entendemos que a importância do padrão cultural, para Elias, estende-se à determinação do valor da identidade do grupo, tanto em relação aos estabelecidos quanto aos *outsiders*.

Norbert Elias parte do estudo empírico de situações historicamente contextualizadas para corroborar sua tese, segundo a qual, uma configuração de poder entre estabelecidos e *outsiders* está presente em vários lugares, e o que determina essa configuração de poder é a luta pela manutenção de um *status*. Em *Os estabelecidos e os outsiders*, Elias elabora uma outra forma de perceber o estranho, uma forma que vai além da consideração de suas crises pessoais de adaptação e de sua ambigüidade social. São considerados os problemas reais de adaptação que derivam do confronto entre as diferenças culturais do *outsider* e do grupo hegemônico; bem como a formação dos mecanismos de exclusão.

⁸¹ Gostaria de ressaltar que o reconhecimento da importância da existência da diferença, por parte Simmel, era um tema que ainda não estava relacionado à questão do direito à diferença que domina

A contribuição de Elias reside na avaliação de todos os fatores que podem levar à exclusão do *outsider*, não atribuindo, dessa forma, nem poder absoluto ao grupo estabelecido para que possa manter seu *status* privilegiado, nem total falta de capacidade ao *outsider* para modificar sua situação de exclusão. Ao identificar a existência de uma relação de poder, a qual pode ser influenciada tanto pela ação do grupo que tem maior poder, como pelo grupo minoritário, com menor poder, Elias demonstra que existe a possibilidade de alteração das situações de estigmatização e exclusão em favor do *outsider*.

Porém, a superação da problemática da exclusão de seres humanos através da ação de outros seres humanos requer, segundo Elias, uma mudança de mentalidade. Essa mudança corresponde, sobretudo, à adoção de uma postura que considere um movimento incessante como sendo intrínseco aos processos de desenvolvimento social; rejeitando a concepção segundo a qual o progresso, uma vez alcançado, amalgama-se e fixa-se de uma vez por todas à sociedade. O avanço da civilização não corresponde a um progresso linear. Elias argumenta que se evoluiu em alguns aspectos, como nos âmbitos da ciência e da tecnologia. porém, em aspectos da convivência humana, os indivíduos ainda têm muito a aprender.

No século XX, tanto a competência da ciência como o grau da prosperidade social cresceram, tornando possível que teorias sobre a higiene pública se concretizassem em medidas preventivas. Assim, pela primeira vez, desde que a densidade populacional começou a aumentar, os europeus estão quase livres da ameaça de uma doença epidêmica e

quase se esqueceram dela. No entanto, os nossos pensamentos e ações, no que diz respeito à coexistência social, estão quase no mesmo nível do desenvolvimento que o pensamento e comportamento dos medievais, no que respeitava à peste. Em assuntos sociais, ainda hoje, as pessoas estão sujeitas a pressões e ansiedades que não conseguem compreender (Elias, 1999: 28).

As percepções mais contemporâneas do estranho, principalmente a de Zygmunt Bauman, baseiam-se nos problemas derivados da ambivalência da modernidade. De uma maneira semelhante a Elias, que alerta para a necessidade de se considerar a civilização como um processo e não como algo estático, Bauman chama a atenção para que não se negligencie a ambivalência do processo de modernização. A percepção do estranho se dá na forma de uma reação ao novo, ao desconhecido, como uma tentativa do indivíduo moderno de permanecer em segurança. Nesse sentido, Bauman define o estranho como aquela pessoa que contesta a validade das oposições sobre as quais o indivíduo moderno constrói sua identidade.

A identidade é a tradução do que se é, ou do que se sente ser, e em certa medida, a afirmação de uma existência. Os padrões culturais de uma comunidade ou sociedade ajudam a nortear as ações dos indivíduos e conferem um sentido à sua identidade. A importância que Schütz, por exemplo, confere ao padrão cultural, mostra o quanto os indivíduos necessitam de fórmulas norteadoras seguras para seu agir, bem como de algo que afirme “quem” são em decorrência do seu “como” agir. Segundo Bauman, a chegada do estranho coloca em risco a situação de suposta

segurança dos indivíduos membros de uma comunidade ou sociedade, justamente porque o padrão cultural do estranho não é o mesmo de sua origem. Essa diferença não causa apenas estranhamento, causa também repulsa, necessidade compulsiva de eliminar o diferente e voltar à antiga situação de confiança e segurança. *“Não é de surpreender que as pessoas do lugar, em toda a parte e em todos os tempos, em seus frenéticos esforços de separar, confinar, exilar ou destruir estranhos, comparassem os objetos de suas diligências aos animais nocivos e às bactérias”* (Bauman, 1998b: 19).

Os estranhos da contemporaneidade continuam representando a resistência à fixação e à contestação das oposições, questionando a modernidade como um seguro campo de ação. Mas Bauman atribui à não-especificidade do estranho a possibilidade de se aprender a lidar com os movimentos contraditórios da modernidade. A existência do estranho sinaliza, na verdade, que as coisas poderiam ser diferentes, não no sentido de que podem ser piores, mas no sentido de que existem possibilidades a serem exploradas, que podem, ou não, conduzir a uma convivência mais tolerante com as ambigüidades do mundo moderno.

A frase de alerta comumente ouvida quando estamos em lugares desconhecidos é: “não fale com estranhos”. Este zeloso conselho não se restringe mais a situações específicas, já que hoje – se formos seguir as percepções de Bauman e de Beck – todos são estranhos. Há o encontro cotidiano e exaustivo com estranhos, todos anônimos, nas ruas dos grandes centros urbanos. O encontro deixa de ser fortuito e passa a ser prosaico, porém o alerta se faz presente: não se fala,

nem se interage com estranhos. As questões de segurança estão em voga nos dias atuais, e o desejo de proteger-se de tudo quase não deixa margem para o indivíduo moderno refletir sobre as reais causas do medo. Tem-se medo de tudo que não é familiar ou do que não ofereça uma certeza de conhecimento. Dessa forma, desenvolvem-se situações que ao mostrar as novas possibilidades de segurança, criam mais apreensão.

Do estranho de Simmel – que chegava e permanecia, e devido a sua ambivalência estabelecia uma positiva interação social –, ao estranho de Bauman – que incorpora a ambivalência da modernidade, acarretando, assim, a contestação de verdades estabelecidas, e justamente por este motivo é combatido – existem grandes diferenças. De uma situação relativamente estável, na modernidade simples, a condição do estranho começou a se generalizar, o que, por sua vez, desencadeou reações mais extremadas contra a presença do estranho. A reivindicação de igualdade de direitos não atingiu apenas o *status* dos grupos hegemônicos mais poderosos, mas também a compreensão que estes têm de si mesmos.

O estranho na atualidade é um indivíduo que devido à sua situação ambivalente – caracterizada pelo não pertencimento no que se refere ao passado histórico do novo lugar, porém com a aspiração de compartilhar o futuro – procura aceitação, mas sem ter de abrir mão do seu padrão cultural. Esta situação implica em uma afirmação de sua identidade e pressupõe o reconhecimento de sua diferença pelos outros indivíduos.

As abordagens contemporâneas do estranho, ao debaterem sobre as causas de sua exclusão, oferecem um novo horizonte para que percepções desses mesmos problemas não permaneçam alheias aos contextos em que se originam. De uma forma geral, elas propõem um novo olhar sobre a condição da modernidade atual, uma forma que não considere a imprevisibilidade, a ambivalência e a incerteza como um problema que deve ser resolvido, de modo que tudo volte a ser como era antes, mas sim como uma possibilidade e chance de transformação positiva. Nesta direção, poderiam ser transformadas também as percepções dos estranhos, pois eles incitam a curiosidade de conhecer novos mundos e procurar novas perspectivas.

Podemos dizer com isso que os autores contemporâneos reencontram-se com Simmel na medida em que o estranho é novamente visto como um elemento importante e positivo para o desenvolvimento da sociedade. Porém, enquanto para Simmel esta contribuição se deu devido à função estabilizadora, conservando a forma de vida das comunidades existentes, nos autores atuais esta possível contribuição do estranho se refere a sua função estimuladora da tolerância para com as diferenças.

O que este trabalho procurou mostrar não foi apenas a existência de uma tensão entre o universal e o particular, mas sim, que nem um, nem outro, podem ser negligenciados. Se existem formas de defesa dos contextos particulares, também existem formas que procuram defender o universal. Um equilíbrio entre os dois seria certamente a situação ideal, mas como alcançá-la de forma que ela possa se

sustentar?⁸² E sem que antes se passe por mais sofrimentos? Esta dissertação não oferece uma resposta conclusiva para esta questão; sua contribuição reside na reflexão sobre esses temas, premissa primeira para avançar no sentido de uma sociedade tolerante no trato das diferenças.

Paralelamente à questão do estranho, podemos observar que a modernidade apresenta duas situações distintas, que, porém se determinam mutuamente: o desejo do ser humano em alcançar uma ordem estável, harmoniosa, sem misérias, que entra em conflito com o mundo real, instável e inseguro. Na tentativa de realizar suas prerrogativas, os indivíduos fazem uso dos ganhos da modernidade, sem contudo, refletir criticamente sobre o mundo que desejam e o mundo em que vivem. Considerando a pluralidade da realidade social, ao invés de ignorá-la e construir uma ordem exclusiva para poucos, o ser humano poderia traçar um caminho para conviver em equilíbrio, talvez irregular, que acompanhasse o traço da própria contemporaneidade. Mas esse caminho prescinde de alguns requisitos, como uma moralidade e uma ética orientadas pelo respeito mútuo, e pela consideração inclusiva do outro.

⁸² A tensão entre o universal e o particular parece não comportar soluções que tendem exclusivamente para um dos lados. Uma forma de lidar com essa tensão seria dar prioridade para as ações morais que através de uma democracia dialógica ou deliberativa pudesse estabelecer uma forma comunicativa de socialização, baseada na tolerância e na busca da compreensão mútua. Habermas enfatiza a importância do processo democrático para a formação dos direitos das minorias. Na sua concepção normativa, a autodeterminação democrática sustentada pelos princípios do diálogo e da racionalidade comunicativa, garante a inclusão de uma variedade de opiniões e valores presentes em toda sociedade. Segundo Habermas, a inclusão dialógica significa que uma ordem política se mantém aberta para a equalização dos discriminados e para a integração dos marginalizados, sem, contudo, incorporá-los à uniformidade de uma comunidade homogeneizada. Ver a respeito, Habermas (1998).

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **Palavras e Sinais.** Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Mínima Moralha:** reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992.

ARENDT, Hannah. **Zur Zeit.** Politische Essays. Berlin: Rotbuch Verlag, 1986.

_____. **Origens do totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Eichmann em Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BANKOVSKAYA, Svetlana. "Marginalität und Identität bei Simmel: zur Soziologie des Fremdes." In: **Simmel Studies**, Jg. 10, 1/2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Thinking Sociologically.** Cambridge: Basil Blackwell, 1990.

_____. **Modernidade e Holocausto.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998a.

_____. **O mal estar da pós modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998 b.

_____. **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001a.

_____. **Community: seeking safety in na insecure world.** Blackwell, 2001b.

BECK, Ulrich. **Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne,** Suhrkamp, Frankfurt/M, 1986.

_____. "Wie aus Nachbarn Juden werden". In: MILLER, Max und SOEFFNER, Hans Georg (orgs.). **Modernität und Barbarei: Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts.** Frankfurt/M: Suhrkamp, 1996.

_____. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: Beck et al. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.** São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

Bundeszentrale für politische Bildung (org.). **Die Weimarer Republik.** Information zur politischen Bildung, Bonn 1982, Caderno n°. 109/110.

CANETTI, Elias. **Masse und Macht.** Düsseldorf: Claasen Verlag GmbH, 1978.

DESCARTES, René. **Os pensadores,** Nova Cultural, São Paulo, 1999.

DOMINGUES, José Maurício. **Teorias sociológicas do século XX.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

ELIAS, Norbert. "**Conditio humana:** Beobachtungen über die Entwicklung der Menschheit." In: Bielefelder Universitätsgespräche 2, Bielefeld, 1986.

_____. **A Sociedade dos indivíduos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

_____. **Norbert Elias über sich selbst.** Frankfurt/M: Suhrkamp, 1996.

- _____. **Os Alemães**: a luta pelo poder e evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.
- _____. **Introdução à sociologia**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1999.
- _____. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- _____. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Ed. UNESP, 1993.
- _____. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: Beck et al. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. "Modernidade – um projeto inacabado." In: ARANTES, Otília B. Fiori. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas e duas conferências de Jürgen Habermas. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. Inclusão: integrar ou incorporar? Sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia. In: **Novos Estudos**, São Paulo, n0. 52, p.99-210, nov. 1998.
- HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 1985, 4^a ed.

- HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: **Os pensadores**, São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993.
- MELEGHY, Tamás & NIEDENZU, Hans-Jürgen. Prozess- und Figurationstheorie: Norbert Elias. In: MOREL et. al. (orgs.). **Soziologische Theorie**. Abriss der Ansätze ihrer Hauptvertreter. 5ª ed. R. Oldenbourg: München/Wien, 1997.
- MORAWSKI, Stefan. Bauman's ways of seeing the world. In: **Theory, culture & society**, nº.1, vol.15, 1998.
- SARTRE, Jean Paul. Reflexões sobre a questão judaica. São Paulo: Difel, 1960.
- SCHÜTZ, Alfred. "The stranger: an essay in social psychology." In: **Collected Papers II: Studies in social theory**. Martinus Nijhoff, 1976.
- _____. Relações interativas. In: **Fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- SIMMEL, Georg. **On individuality and social forms**: selected writings. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- _____. **Sociologia**, Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983, 34 V.
- _____. "A metrópole e a vida mental." In: VELHO, Otavio Guilherme (org). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- _____. "O Dinheiro na cultura Moderna (1896). In: SOUZA, Jesse e OELZE, Berthold (orgs). **Simmel e a Modernidade**. Brasília: Ed. UNB, 1998.
- SILVA, Benedicto. **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987. 2ª ed.

- SMITH, Dennis. How to be a Successful *Outsider*. In: **Theory, culture & society**, nº 1, vol. 15, 1998.
- SPITZER, Leo. "Assimilação, marginalidade e identidade: os dois mundos de André Rebouças, Cornelius May e Stephan Zweig". In: **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, nº 11, 1980, p. 35-62.
- TABBONI, Simoneta. "The stranger and modernity: from equality of rights to recognition of difference". In: **Thesis Eleven**, nº 43, 1999, p.17-27.
- TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- _____. **Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1997.
- YILDIZ, Erol. **Fremdheit und integration**. Bergisch Gladbach: BLT, 1999.
- WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1993, 9ª ed.
- WOLF, Kurt H. Fenomenologia e Sociologia. In: BOTTOMORE, Tom e NISBET, Robert. **História da análise sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.