

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANNA CAROLINE KLAMAS DE LUCAS

**MAL-ESTAR NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX: O *ESTRANGEIRO* DE
ALBERT CAMUS**

CURITIBA
2003

ANNA CAROLINE KLAMAS DE LUCAS

**MAL-ESTAR NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX: O *ESTRANGEIRO* DE
ALBERT CAMUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná como requisito para obtenção do grau de Mestre em Sociologia.

Sob orientação do Professor Doutor José Miguel Rasia.

CURITIBA
2003

RESUMO

O tema deste trabalho diz respeito à idéia de mal-estar presente na sociedade moderna da primeira metade do século XX. Contextualizamos a sociedade deste período, a partir dos fatos históricos ocorridos no interior deste recorte, através da sua caracterização histórico-sociológica. Assim pudemos construir um duplo entendimento da idéia de mal-estar. Entendemos que por um lado o mal-estar é instituído pela sociedade, por meio da normatividade de suas instituições construídas sob um projeto moderno de sociedade ruído. São as instituições sociais que tornam banal o sentido da vida em sociedade. Outro aspecto do mal-estar entendemos como resultado do primeiro, ou seja, num contexto de coletividade, com suas normas e valores, os indivíduos ficam impossibilitados de satisfazerem todos os seus desejos, renunciando pessoalmente à satisfação dos mesmos. Entendemos com isso que a esfera privada fica comprometida do ponto de vista da satisfação pessoal, em função das instituições sociais que regulamentam a esfera coletiva das relações. Como objeto empírico de análise nos utilizamos do romance de Albert Camus, *O Estrangeiro* (1998), porque consideramos que trata destas duas dimensões do mal-estar e também porque faz uma crítica da sociedade do período. Camus aponta a inumanidade do mundo moderno, ao mostrar o conflito vivido por seu personagem Meursault, que não pôde corresponder às normas, condutas e valores, exigidos pela sociedade de seu tempo. Camus fala da intolerância moral desta sociedade, que está representada pelo júri que condena Meursault à morte. Concluimos deste trabalho que o mal-estar é mais um elemento social, presente na relação indivíduo-sociedade do período analisado, porque havia nele uma sociedade que era intolerante do ponto de vista dos seus valores e também intransigente com um indivíduo que representava para ela a alteridade.

Palavras-chave: Mal-estar social; Sociologia e Literatura; Albert Camus.

ABSTRACT

This study is about the idea of queasiness present in the modern society of the first half of the 20th century. We have contextualized this period's society based on the historical facts which took place within this selection, through their historical-sociological characterization. Thus we could build a dual understanding of the idea of queasiness. We understand that, for one thing queasiness is instituted by society, through its institutions' normativity built under a modern project of noise society. Social institutions are the ones that banalize the meaning of life in society. One other aspect of queasiness is what we understand as a result of the latter, that is, in a collectivity context, with its rules and values, where individuals are unable to satisfy all their desires, personally renouncing the satisfaction of such desires. We understand that, by this, the private sphere is compromised from the point of view of personal satisfaction, due to the social institutions that regulate the collective sphere of relationships. As empirical object of analysis we used Albert Camus' novel, *The Stranger* (1998), for we consider that it deals with these two dimensions of queasiness and also because it criticizes the society of the period. Camus highlights the inhumanity of the modern world, by displaying the conflict lived by his character Meursault, who cannot satisfy the rules, behaviors and values demanded by the society of his time. Camus talks about such society's moral intolerance, which is represented at the jury that condemns Meursault to death. From this study we concluded that queasiness is more of a social element, present on the individual-society relationship of the period analyzed, for in such period the society was intolerant, on the point of view of its values, and also intransigent with individuals that, to such society, represented otherness.

Keywords: Social queasiness; Sociology and Literature; Albert Camus.

SUMÁRIO

RESUMO.....	03
1 INTRODUÇÃO.....	06
2 AS HERANÇAS DE UM PROJETO DE CIVILIZAÇÃO: POR UMA EMANCIPAÇÃO DO HOMEM.....	13
2.1 O Breve século XX – da guerra às incertezas.....	22
2.2 A Condição Humana em tempos sombrios.....	27
2.3 A banalização do mal pelo mascaramento do discurso nos tempos sombrios.....	31
3 ALBERT CAMUS, UM ESTRANGEIRO NO MUNDO E AUTOR DO ROMANCE.....	44
3.1 Camus escreve sobre o Absurdo.....	54
3.2 O Romance Camusiano.....	56
3.3 A Argélia de Camus.....	57
3.4 Resumo da Obra.....	66
4 MEURSAULT E A BANALIDADE DA VIDA.....	70
4.1 O assassinato do árabe.....	74
4.2 A Prisão.....	79
4.3 O Julgamento.....	85
4.4 A inserção de Meursault no mundo, pela via da Execução Pública.....	89
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	91
REFERÊNCIAS.....	96

1 INTRODUÇÃO

O tema deste trabalho é o mal-estar social como elemento subjetivo da vida social moderna. A noção de mal-estar não constitui uma categoria de análise sociológica, mas pode assumir formas sociais que no âmbito da subjetividade, se expressam na vida em sociedade por meio da ação coercitiva de suas instituições, às quais os sujeitos estão submetidos. Assim, considerou-se o mal-estar neste trabalho, como uma expressão subjetiva da vida social concreta.

O objetivo geral aqui delineado foi discutir esse aspecto da dimensão subjetiva da vida social, por meio de uma caracterização histórico-sociológica da noção de mal-estar, circunscrita no período da primeira metade do século XX. Para tanto se utilizou como base a leitura sistemática da obra ficcional de Albert Camus *O Estrangeiro* (1998) concebido na década de 1940, por considerá-la um veículo de crítica e expressão da idéia de mal-estar aqui apresentada. Desta forma a literatura despontou como uma possibilidade de, de fato discutir-se o mal-estar como categoria de análise, lançando sobre ela um olhar sociológico.

Como toda a obra literária este romance pode ser interpretado de diferentes maneiras. Camus escreve e publica seu livro num momento em que a Argélia está iniciando uma série de guerras anti-colonialistas que se agravariam a cada ano, arrastando-se até meados da década de 60, quando o país deixa de ser colônia francesa. O autor não trata deste assunto neste livro, seu primeiro romance e se olharmos pelo viés político e pensarmos que a literatura deve refletir e expressar seu tempo, então as críticas que se fizeram a Camus, quanto a sua omissão e alienação política em relação ao problema argelino, procedem. Por outro lado, entendemos que o livro traz uma crítica da modernidade, por tratar especificamente do mal-estar entendido como um produto da relação indivíduo–sociedade, por meio de seu personagem principal, Meursault. Assim, na medida em que se objetivou trabalhar com a perspectiva da subjetividade dos fenômenos sociais pela via da crítica da modernidade, o romance tornou-se uma referência com possibilidades de análise bastante profícuas.

A concepção de mal-estar com a qual trabalhamos encerra dois aspectos a saber: o primeiro deles é que significa a própria banalidade e destituição dos sentidos da vida social moderna, e o outro se expressa nas renúncias de satisfação

pessoal que o homem realiza, em função da vida em sociedade, conforme Freud (1997).

O livro de Camus nos oferece material para pensarmos estes dois aspectos, primeiro, porque apresenta a discussão sobre a banalização da vida social realizada pelas próprias instituições sociais, e segundo, porque Meursault não realiza essas renúncias de satisfação pessoal, e por isso é condenado e retirado do convívio social por meio de uma sentença de morte. Assim, considerou-se o romance como expressão de uma crítica da sociedade de seu tempo.

Para desenvolvermos este trabalho, foi preciso tratar a questão do mal-estar sociologicamente, mesmo sendo um romance nosso objeto empírico de estudo. Acreditamos ter feito isso, com o desenvolvimento do primeiro capítulo deste trabalho, em que procuramos realizar uma caracterização histórica e sociológica do período em que se passa o romance, ou seja, a primeira metade do século XX. É preciso que se diga que por razões maiores não trabalhamos de maneira desejada esta questão, porque quando identificamos o mal-estar de que falou Camus, no final da década de 40, já sabíamos que esta discussão havia sido realizada por Sartre (1983), ao final da década de 30, com seu romance, intitulado *A Náusea*. Chegamos então à constatação de que o mal-estar do qual falou Camus, deveria ser analisado a partir de um recorte histórico compreendido entre as primeiras décadas do início do século XX, já que foi tratado por mais de um escritor, com diferentes perspectivas políticas, teóricas e sociais.

Por essa razão, procuramos contextualizar esse período até meados da década de 50, à luz da discussão de autores como Hannah Arendt, Norbert Elias, Eric Hobsbawn e Sérgio Paulo Rouanet, para além de suas diferenças de análise. Dizemos isto porque estes autores realizam uma crítica deste período sob ângulos diferenciados, mas acreditamos que, na medida em que falam dele a partir das duas Guerras Mundiais, só vieram contribuir para traçarmos seus contornos sociais, que Arendt denomina “sombrio”, além de nos convencer de que foi um período fecundo, no sentido de ter suscitado diferentes perspectivas de análise, em torno dos horrores e da singularidade dessa experiência histórica da humanidade. O que só nos fez concluir o quanto o conceito do mal-estar é rico, se o pensarmos como expressão dos acontecimentos e como retrato da subjetividade social e política deste tempo.

Como o objetivo é pensar o conteúdo do romance a partir desse recorte histórico, não vamos, aqui, pensar o conceito de mal-estar para cada um dos

autores, mas caracterizar, a partir deles, o período aqui delimitado. Neste sentido, as contribuições destes autores nos permitiram pensar algumas manifestações do mal-estar, como por exemplo, a destituição dos sentidos da vida realizada pelas instituições sociais, além de terem contribuído para direcionar nosso olhar para os elementos críticos presentes no livro de Camus.

Também não realizamos um posicionamento crítico em relação às idéias específicas de cada um dos diferentes autores, mas concentramo-nos naquilo que deles permaneceu sobre a época da qual estamos falando. Ou seja, quando tratam da experiência do vazio, do sem-sentido e da banalidade da vida, que a destruição massiva das duas grandes Guerras Mundiais provocou, porque é justamente nessa época que Camus escreve o romance.

Então, a questão que se coloca para nós é que época foi esta, e que sociedade foi esta? Entendemos que foi uma época marcada pela destituição de sentidos da vida, que pode ser verificada nas esferas tanto política quanto social da sociedade moderna.

O que fizemos foi traçar os contornos sociais do período, para mapearmos aquilo que tomamos aqui como mal-estar. Ao longo do primeiro capítulo, damos exemplos da sociedade argelina, junto ao desenvolvimento dos conceitos aqui trabalhados, para mostrar que os ideais modernos não se realizaram do modo como foram antes imaginados por seus idealizadores.

Começamos pelas contribuições de Sérgio Paulo Rouanet. Utilizamos duas de suas obras *Mal-estar na Modernidade* (1993) e *As Razões do Iluminismo* (1987). Este autor nos permitiu compreender que as críticas que se fazem a este período, assim como o vazio existencial, presente e retratado pela literatura da época, são dadas pelo fato de que a sociedade burguesa, que atravessara duas grandes Guerras, sentia-se saudosas das promessas, agora desfeitas, presentes no movimento de Ilustração dos séculos antecedentes. Se falássemos do mal-estar aqui, seria no sentido de que manifestou a falta de referenciais entre presente e passado por parte da sociedade moderna.

Essa sociedade vivia dos escombros desse movimento enquanto mantinha o que podia ainda permanecer do passado, ou seja, a tradição e a moralidade, abaladas pelo assassinato de milhões de vidas nas duas Grandes Guerras. Essa moralidade, e as exigências sociais que lhe vêm a reboque, estão presentes na ocasião do julgamento de Meursault, no livro de Camus. Isso nos possibilitou

constatar que o indivíduo ainda não possui, na primeira metade do século XX, autonomia política ou liberdade individual e também que a sociedade moderna não se tornou fraterna. É neste sentido que vamos dizer que este projeto moderno de civilização não se concretizou, porque não houve emancipação real do indivíduo moderno.

De Norbert Elias, utilizamos também duas de suas obras, *A condição Humana* (1985) e *Os Estabelecidos e os Outsiders* (2000) e de Eric Hobsbawn, seu livro *Era dos Extremos* (1995), que trazem junto com Hannah Arendt, em *Homens em Tempos Sombrios* (1987) e *A Condição Humana* (1995), a crítica deste período da história da humanidade. Podemos dizer que, de uma maneira geral, os três autores cada um a seu modo, retrataram este período como sombrio.

Hobsbawn, historiador marxista, contribuiu com este trabalho, ao dizer que, o mundo da tecnologia e do desenvolvimento material contribuíram para com o esquecimento por parte dos seus contemporâneos de sua história recente, o que fez aumentar a intolerância e o irracionalismo na sociedade. Ao ir mais longe em sua análise, fala do período da década de 80, mostrando que as perspectivas para um novo tempo que se inicia neste período não são tão diferentes das do tempo das sombras, porque a humanidade permanece reproduzindo as mesmas situações.

Norbert Elias, sociólogo alemão contemporâneo, também pensa a irracionalidade das guerras e os direcionamentos que os homens deram às descobertas científicas. Ou seja, pensa a condição humana degradada e imatura do homem na sociedade burguesa do século XX. Assim como Hobsbawn, Elias fala do erro de se tentar esquecer esse passado de guerras, responsável por legitimar a agressividade e a irracionalidade humana, que só fizeram destituir a vida de sentidos. Elias ainda conclama a lucidez e as responsabilidades do homem contemporâneo a construir um outro mundo mais justo e fazer exercitar a autonomia, a liberdade e a fraternidade numa sociedade futura.

Hannah Arendt, filósofa e cientista política, tem uma contribuição especial neste trabalho, por tratar diretamente do mal-estar social deste período, como que expressado pela banalização do mal, dada pelo mascaramento do discurso que fizeram os homens de poder. A autora nos mostra como esse mascaramento (realizado pelos dirigentes políticos dos estados em guerra, que decidiam o futuro do mundo) velava os reais acontecimentos e horrores da tirania da guerra e tornou o período da primeira metade do século XX inumano.

Tal perspectiva, além de contribuir em nosso trabalho, junto às reflexões de Elias e Hobsbawn acerca deste período, nos aspectos político e social, ainda nos permitiu analisar o que havia de inumano e de vazio na figura de Meursault, ou seja, seu próprio discurso inexplicável e também o que havia de inumano no discurso do promotor de justiça, que ao acusar Meursault por assassinato, velava a verdadeira intenção jurídica de condenar o ser amoral, monstruoso e intolerável ali presente.

Assim sendo, podemos dizer que o que permanece dos autores é o fato de que, se este período foi sombrio, o foi na medida em que manifestou sua irracionalidade, intolerância e inumanidade. E estes são exatamente os elementos que encontramos no romance, quando o júri, representando a vontade da sociedade francesa do início do século XX, condena Meursault à morte, por razões morais.

Tomamos a idéia de mal-estar da discussão de Sigmund Freud, *Mal-Estar na Civilização* (1997), da qual pudemos ter a compreensão de que há pelo menos dois lados deste mesmo fenômeno, mas com manifestações diferenciadas. Um deles dado pela banalização da vida pelas instituições sociais, portanto, de dimensão coletiva e social, e outro, dado pelas renúncias individuais de satisfação dos desejos, que o indivíduo faz em nome da civilização, sendo esta de dimensão individual, conforme Laplanche (2001).

Assim, o mal-estar para Freud reside no fato de que a vida em sociedade não permite ao homem total satisfação dos seus desejos. Daí preside uma espécie de revolta do homem, contra a civilização que lhe interdita a realização de seus desejos. Neste sentido, nossa compreensão da existência de tantas guerras na sociedade se aperfeiçoa, porque podemos tomá-las como uma das formas de manifestação coletiva da revolta dos indivíduos inerente à vida em sociedade. Tal revolta contra a civilização é para nós um elemento constituinte da vida social, e sua expressão sob a forma de guerras é mais uma manifestação do mal-estar.

As fontes do mal-estar, conforme Freud, são três: nossa relação com a natureza que tentamos domesticar, a qual pertence nosso corpo e que se degrada; das nossas relações com o outro; e dos sacrifícios que fazemos individualmente por não podermos satisfazer todos os nossos desejos em função da vida social.

Em Camus, vemos a idéia do mal-estar, como que expressando a destituição dos sentidos da vida em sociedade, e o quanto um indivíduo pode ser condenado por não realizar tais renúncias de satisfação. Por assim dizer, o mal-estar está dado na relação do homem com o mundo, na sua relação com uma sociedade que tem

como função o papel de realizar a interdição da plena satisfação dos desejos individuais, além do sentimento de culpa que se expressa nos indivíduos como forma de autopunição, quando estão contextualizados socialmente. Ou seja, em última instância, Freud reafirma com esta idéia, que há um mal-estar de dimensão estrutural, construído pelos indivíduos, proveniente da vida em sociedade.

Meursault não sente culpa, não renuncia à satisfação, nem à realização dos seus desejos e também não se encaixa nas normas e convenções civilizadas, já que não as legitima em sua conduta pessoal, por isso a sociedade é para ele, fonte de mal-estar.

No terceiro capítulo, falamos da vida e obra de Camus e do seu papel enquanto literato na sociedade do período aqui tratado, mas é preciso que se diga que muito do que encontramos nas suas biografias foi aqui filtrado e deixado sem menção, porque nos concentramos naquilo que realmente poderia nos dar sinais das condições sociais, políticas, literárias e pessoais do autor, no momento em que escreveu o romance.

Adiantamo-nos aqui, dizendo que Camus assumiu um papel marginal em relação aos intelectuais franceses da década de 30 a 50, também em relação as questões das quais eles tratavam, de cunho político e social, já que eram todos engajados no Partido Comunista da época.

Também procuramos compreender porque Camus fala de um *estrangeiro* argelino que é Meursault e não menciona a Argélia de maneira engajada.

Através da trajetória da vida de Meursault, discutimos no quarto capítulo o mal-estar como uma experiência que brota da relação indivíduo–sociedade, também como a banalização da vida é definida pela normatividade das instituições sociais.

Quando Camus escreve o livro, está vivendo uma experiência pessoal bastante particular e significativa. Sentia-se de fato um estrangeiro e fez de Meursault um estereótipo disso, levando ao extremo a destituição dos sentidos da vida moderna.

Ao trabalharmos com a caracterização da sociedade burguesa, sustentamos a hipótese de que a relação do indivíduo com esta sociedade é permeada por um mal-estar, manifestado por uma espécie de crise subjetiva. Orientados por esta hipótese, procuramos reunir os elementos que nos permitissem mapear esse ambiente histórico-sociológico, em torno das causas que pudessem nos revelar, senão a origem social desse mal-estar, seus aspectos mais importantes.

Acreditamos que o mal-estar quando expressado pela relação indivíduo–sociedade está dado nos imperativos e nas instituições desta última, que reproduz uma estrutura histórica de dominação e opressão que o projeto moderno iluminista não pôde suprimir.

2 AS HERANÇAS DE UM PROJETO DE CIVILIZAÇÃO: POR UMA EMANCIPAÇÃO DO HOMEM.

O período da primeira metade do século XX pode ser considerado como “sombrio” por duas questões: a primeira é o fato de nele ter havido duas grandes Guerras, e a segunda questão, como que potencializando a primeira, foi a tecnologia utilizada na II Guerra Mundial, que foi fundamental para os massacres de populações inteiras, instaurando assim uma “nova barbárie” tecnológica, capaz de destruir massivamente milhares de vidas, com o apoio de equipamentos sofisticados.

Sombrio, porque neste tempo o discurso público oficial velava os reais acontecimentos e conseqüências dos atos políticos da época e assim, calava as vozes dos *parias*, fazendo ouvir apenas a versão dos grupos dominantes, que contaram sua história e dirigiram de maneira tirânica as nações.

Sombrio, porque o desenvolvimento material e econômico que se sucedeu a este período facilitou o sistemático esquecimento dos horrores das guerras, lembrança esta substituída por inovações, que transformavam ao longo dos anos a vida cotidiana, pois os indivíduos passaram a buscar os prazeres nas futilidades que o mundo em desenvolvimento lhes oferecia, enquanto que os mecanismos de controle e opressão do poder político aumentavam. Em última instância, a tecnologia foi responsável pelo teor dos massacres ocorridos naquele período, num primeiro momento, e pelo seu esquecimento num segundo, posterior às guerras. Isto quer dizer que, enquanto a irracionalidade da esfera política continuava a oprimir os homens, estes estavam voltados para o consumo de bens e cultura de massa.

Estas duas transformações institucionais da sociedade moderna, ou seja, a perda do espaço do discurso por parte dos párias e a tecnologia para o esquecimento, além da própria experiência da guerra, despojaram de sentido as vidas deste período. E é essa a primeira manifestação do mal-estar nele disseminado.

Assim, acreditamos que, para além dos fatos ocorridos neste período, a relação do indivíduo com esta sociedade europeia é permeada de um mal-estar institucional. E esta é a nossa própria hipótese, ou seja, que a relação do indivíduo com uma sociedade é sempre a de um mal-estar dado pelas próprias instituições

sociais autoritárias. E que, destituindo assim a vida de sentido, não resta ao homem senão revoltar-se contra esta condição. Ou seja, com a latente ameaça de ver sua vida reduzida ao absurdo e ao vazio da experiência humana, uma possível saída seria o afastamento individual do mundo, através de um distanciamento dos valores e crenças coletivos, e viver a partir de uma ética pessoal. Esta é a saída para a qual Camus apontou em suas obras, ou seja, não fazer parte deste mundo de alguma forma.

Orientados por esta hipótese, procuramos reunir os elementos que nos permitissem mapear um pouco esse ambiente histórico-sociológico, em torno das causas que pudessem nos revelar os aspectos sociais desse mal-estar. E um dos aspectos que começamos a mapear é a própria constituição da sociedade moderna do início do século XX, de que fala Rouanet (1993).

Para Rouanet, esta sociedade possui uma história que *a priori* já é contraditória por ser herdeira direta do Iluminismo e porque é uma sociedade erguida sob um projeto de civilização ruído, que reclamou a autonomia e liberdade aos homens, mas por não ter se concretizado, não restou-lhe senão ressaltar a tradição e a moralidade para reconstruir-se enquanto coletividade.

O Iluminismo pode ser entendido como a síntese posterior dos ideais e do movimento de Ilustração europeu, iniciado na Renascença (berço político, artístico, social e científico da modernidade), que deu início a um processo histórico, no qual se projetava um programa de emancipação do homem, nas mais diversas áreas da atividade humana e nas formas subseqüentes de organização da vida social moderna.

Começamos pelo Iluminismo porque é corrente associarmos a modernidade à idéia de crise, mas, ao discorrermos sobre os acontecimentos do último século XX, é preciso, sobretudo, compreendermos que o que entrou em colapso foi precisamente o projeto de civilização moderna, iniciado pela Ilustração e endossado mais tarde pelo Iluminismo, enquanto corpo teórico, no século XVIII. É por meio dessa raiz teórico-conceitual que devemos buscar compreender e problematizar as crises subseqüentes que ocorreriam na sociedade do século XX.

Estas crises não podem ser tomadas como aleatórias, ou como simples conseqüências imediatas da atividade humana, no que diz respeito à política colocada em prática pela sociedade do século XX, pois estamos buscando um

princípio histórico e sociológico coerente, que concatene as questões pelas quais consideramos este período como *sombrio*. Acreditamos que percorrer em linhas gerais as bases do projeto Iluminista moderno já ruído (do ponto de vista de suas promessas), sobre o qual a sociedade do século XX tentou organizar-se, permitirá compreendermos melhor as razões do mal-estar social nela presente.

O que a Ilustração, enquanto movimento histórico, elaborou ou esboçou em termos gerais foi eliminar o jugo da tutela da autoridade e da tirania política sobre os homens, tanto no pensamento quanto na organização da atividade econômica, social, científica, artística e cultural. A organização da sociedade sob modelos sociais, como os movimentos liberal-capitalista e o modelo socialista, foram uma busca por uma regulamentação racional da organização social, que, pelo menos em sua origem, tinha como fim último a emancipação do homem.

Este projeto lançava as bases de tal emancipação, por meio de um eixo central com três categorias, endossadas pelo Iluminismo do século XVIII, que eram a universalidade, a individualidade e a racionalidade, orientadas por um princípio abstrato de autonomia e liberdade. Era um projeto que se pretendia universal, que lançava as bases para os direitos universais dos homens, porque considerava a universalidade humana acima de qualquer determinação, fosse étnica, nacional ou cultural. Neste sentido, o termo Ilustração deve ser entendido como um movimento pelo qual formulou-se “(...) princípios genéricos, baseados na razão e na observação, que pudessem ajudar todos os seres humanos a ascenderem à vida civilizada” (ROUANET, 1993, p. 15).

A antigüidade clássica, o cristianismo, a Renascença e a Reforma foram forças poderosíssimas, mas de um certo modo todas confluíram para a Ilustração e já estão contidas nela. No século XIX e XX várias correntes estiveram em jogo, como o romantismo ou o anarquismo, mas não há dúvida de que o pensamento liberal e o socialismo têm correlação às demais correntes intelectuais não somente o privilégio de terem se materializado em formas concretas de sociedade, como o de representarem *prima facie*, antes de qualquer investigação empírica, correntes em que as continuidades com a Ilustração prevalecem sobre as discontinuidades (ROUANET, 1993, p. 14).

Dito desta forma, a Ilustração é tomada como:

(...) um movimento na história cultural do Ocidente. Enquanto construção, o Iluminismo tem uma existência meramente conceitual: é a destilação teórica da corrente de idéias que floresceu no século XVIII em torno de filósofos enciclopedistas

como Voltaire e Diderot, e de 'herdeiros' dessa corrente, como o liberalismo e o socialismo, que, incorporando de modo seletivo certas categorias da Ilustração, levaram adiante a cruzada ilustrada pela emancipação do homem (ROUANET, 1933, p. 13 – 14).

Pela idéia da universalidade, o movimento de Ilustração abominava qualquer expressão ou manifestação de particularismos e a delimitação de quaisquer barreiras nacionais que impedissem o pleno desenvolvimento da concepção de igualdade entre os homens, dada a unidade da natureza humana, em detrimento das manifestações xenófobas, racistas, do colonialismo ou sexismo. Assim, por meio de uma raiz cosmopolita, a universalidade assume um conteúdo crítico em relação ao levante de qualquer barreira cultural, nacional ou imperialista, de supervalorização dos homens, passível de gerar conflitos em potencial. Na Argélia, por exemplo, ocorre exatamente o seu contrário, franceses são supervalorizados em relação aos nativos argelinos, a França foi imperialista e não contribuiu para a emancipação daquele povo.

O universalismo aceita e concebe o pluralismo das culturas como forma de enriquecimento ético e estético valiosos para a humanidade, desde que respeitados os princípios universais de justiça, para que práticas particulares não recaiam em juízos de valor, que venham assumir a forma de um princípio de diferenciação entre os homens. Como veremos mais adiante, é exatamente o seu contrário que ocorreu com a Argélia de Albert Camus.

É o grande igualitarismo da Ilustração, para o qual os indivíduos são brancos e negros por acidente, e homens por natureza. O liberalismo ensinou o Iluminismo a pensar politicamente, nas sociedades modernas, a lutar para implantar uma igualdade de fato, e não apenas filosófica, entre indivíduos de diferentes raças. O socialismo mostrou as raízes sociais e econômicas do preconceito, cuja remoção integral não depende, portanto, apenas de uma reforma das consciências, mas também de profundas transformações sociais (ROUANET, 1993, p. 35).

Porém, o que se viu foi que o crescimento de um imperialismo político econômico e cultural, em certa medida possibilitado, conforme Rouanet, pela doutrina liberal da autodeterminação dos povos e pela própria expansão do capitalismo, preconizou a derrubada de barreiras nacionais de países subdesenvolvidos facilitando colonizações e opressões de povos. A Argélia, por exemplo, foi colonizada, assim como tantas outras nações.

O racismo eclodiu, os particularismos cresciam sob um falso universalismo, as diferenças foram acirradas em vez de relativizadas, gerando conflitos políticos e sociais em prol dos direitos das minorias. Enfim, “nas condições contemporâneas, as conquistas do universalismo coexistem com regressões particularistas” (ROUANET, 1993, p. 20).

O individualismo foi outro conceito importante desenvolvido pela Ilustração que também não foi concretizado, no sentido de reconhecer no indivíduo uma entidade em si mesmo, ao contrário das sociedades tradicionais, nas quais os homens só existiam enquanto parte do coletivo. Estes indivíduos passam então a possuir o direito à felicidade, a auto-realização e a capacidade de formularem por si “(...) juízos éticos e políticos a partir de princípios universais de justiça, independentemente de quaisquer lealdades locais” (ROUANET, 1993, p. 16).

É preciso que se diga que a perspectiva do individualismo foi um dos aspectos mais libertadores de todo o movimento de Ilustração.

Ela permite pela primeira vez na história pensar o homem como um ser independente de sua comunidade, de sua cultura, de sua religião. O homem deixa de ser seu clã, sua cidade, sua nação e passa a existir por si mesmo, com suas exigências próprias, com seus direitos intransferíveis à felicidade e à auto-realização (ROUANET, 1993, p. 35).

Porém, como sabemos, não é possível pensar o indivíduo completamente alheio à instância social. Conforme Rouanet, a questão do individualismo passa por um “processo social de individuação”, em que através da interlocução o indivíduo se reconheça como tal, e reconheça no outro também um indivíduo em si mesmo. A questão que veremos mais tarde no segundo capítulo é que a sociedade, ao invés de garantir este direito ao indivíduo, tentou diluí-lo nas suas prescrições coletivas. No caso da Argélia, os argelinos não foram considerados, o que os franceses viam no lugar de homens eram selvagens que viviam de maneira irracional e não civilizada. No caso de Meursault, a sua recusa aos valores sociais o condena à morte, porque não pôde se adequar ao conjunto dos valores morais e sociais de seu tempo.

O individualismo prescreve o direito individual de superar vínculos sociais, por meio da orientação de sua própria razão, através de descentramentos sucessivos de instâncias como o grupo, a família, a cultura, que permitem ao

indivíduo construir sua própria identidade na interlocução com o outro. Seja pela aceitação crítica elaborada dos seus processos de socialização, seja pela recusa.

Seu estatuto étnico, cultural ou nacional resulta de uma escolha direta, não do fato aleatório, pelo qual ele não é responsável, de ter nascido num certo país, dentro de uma cultura determinada. Atribuir valor moral ao episódio contingente da natalidade é um traço da ética feudal, contra a qual se insurgiu a Ilustração e se insurge o Iluminismo (ROUANET, 1993, p. 36).

Há que se chamar a atenção para a degeneração desse ideal, através do crescente desenvolvimento de fenômenos como os particularismos nacionalistas e também o caráter “atomístico” do individualismo que “(...) levou a desconhecer que todo indivíduo é social e que o *telos* da individuação crescente só pode ser alcançado socialmente” (ROUANET, 1993, p. 16). Não houve condições sociais para que o indivíduo se pensasse enquanto célula, único em si mesmo.

Assim, o ideal do individualismo, amplamente difundido nas sociedades liberal-democratas, com o desenvolvimento da burguesia, por meio do princípio de auto-desenvolvimento humano, não se concretiza. Os indivíduos modernos não alcançaram o desenvolvimento de todas as suas faculdades, em todas as esferas da atividade humana, mesmo com o crescente exercício de racionalização, (quando a burguesia liberal tinha reclamado à racionalização para permitir a liberdade e o desenvolvimento do homem), a sociedade dissuadiu-o deste ideal. Dissuadiu-o, através do desenvolvimento do consumo massificado de idéias, valores, produtos e tendências, que não fizeram senão diluir o conteúdo individualizado dos homens. É isto o que a França, por exemplo, tenta fazer com a Argélia ainda na primeira metade do século XX, colonizar sua cultura e domesticar os nativos, considerados selvagens, pela via da opressão.

De uma maneira geral, este movimento das sociedades produziu efeitos negativos, como o hiperindividualismo traduzido pela necessidade da busca pelo prazer, fomentada pelo consumismo indiscriminado. Esse hiperindividualismo “(...) se manifesta num egocentrismo radical, num frenesi de hedonismo, num delírio consumista, na busca exclusiva da própria vantagem, na apatia mais completa com relação às grandes questões de interesse comum” (ROUANET, 1993, p. 22). E produziu ainda o seu contrário, ou seja, uma tentativa de retorno ao comunitarismo, as identidades étnicas, as identidades grupais, nacionais e culturais. Esse movimento é o maior responsável pelas manifestações conflituosas entre grupos e

manifestações xenófobas entre nações. Em outras palavras, pelas manifestações declaradas da intolerância entre os homens.

Ou seja, na tentativa de elevar as condições materiais de vida, ou de nivelamento dos homens de maneira universal, através da organização racional da vida social, o individualismo burguês deturpou o próprio ideal do individualismo que deveria ter sido tomado como liberdade do homem. O que vimos foi uma crescente massificação e uma busca conflituosa pela construção de identidades dissolvidas no todo.

A busca da felicidade banaliza-se no culto do prazer – um prazer heterônomo para o qual acena a indústria cultural. O descentramento se anula por um recentramento mítico, liberando o homem do mais difícil privilégio da modernidade, o de pensar e agir por si mesmo, com base em princípios gerais e abstratos (ROUANET, 1993, p. 22).

O ideal do individualismo também se dissolve no socialismo usado como uma perspectiva de oposição ao capitalismo por meio do Partido Comunista bastante popular na primeira metade do século XX. Esta doutrina política percebe o indivíduo apenas no interior de um certo conjunto de relações sociais, fazendo crer que a emancipação desse indivíduo só se daria por meio de uma mudança intrínseca dessas relações. Tal ideal é ainda deturpado pela prática do socialismo real: “Cada homem é membro de sua classe antes de ser um indivíduo; sua vontade subordina-se a do partido, cada membro do partido é funcionário do todo” (ROUANET, 1993, p. 29). Há também aqui uma dissolução do indivíduo no Partido.

É difícil concluir desses exemplos que o ideal da individualidade tenha se cumprido, pelo menos não nos termos da auto-realização individual, ou seja, “(...) da *Bildung* individual, o que pressupõe a apropriação da cultura pré-existente, mas pressupõe também a possibilidade de romper com os modelos e normas dessa cultura” de acordo com a razão de cada um (ROUANET, 1993, p. 37).

O ideal da autonomia deveria alcançar três aspectos da vida social, o político, o econômico e o intelectual, pois foi a própria autonomia intelectual o principal elemento de emancipação das tutelas do pensamento humano. À ciência caberia lançar, por fim, luzes nas relações, por meio do saber e da experiência, e por sobre todas as explicações extraordinárias e fantásticas dos fenômenos naturais e sociais. A projeção da razão constituiu-se como princípio de libertação da autoridade e como

princípio do desencantamento, “condição *sine qua non* da modernidade” (ROUANET, 1993, p. 17).

Na esfera política, a autonomia promoveria a emancipação dos homens, pela liberdade de ação no que diz respeito ao espaço público, preservando o homem contra qualquer despotismo político e contra a ação arbitrária do Estado, isto segundo a vertente liberal. Não há nem o que discutir disso em relação às duas Guerras Mundiais, quando, na verdade, fez dos homens e das suas vidas apenas números de sobreviventes, ou de mortos, de acordo com decisões políticas. E se nos lembrarmos ainda aqui da Argélia, este povo foi massacrado social, política e economicamente pela França.

E, por fim, a autonomia econômica, que levantou uma questão importante no que diz respeito ao progresso das sociedades, sugerindo o igualitarismo, em detrimento das infinitas desigualdades sociais, existentes no processo de civilização. Era consensual a idéia do direito universal de cada homem de dispor das condições materiais mínimas, para a manutenção de sua existência.

Na prática, tal ideal nunca se realizou e as concepções acerca da melhor saída para o problema eram divergentes. Por um lado, proposições individualistas preconizavam total liberdade de ação aos agentes econômicos e a completa ausência da intervenção estatal. Por outro, muitos pensadores acreditavam essencial a intervenção estatal no mercado, tendo em vista as classes trabalhadoras e os estratos subalternos da sociedade, como forma de minimizar as desigualdades sociais. Nada disso melhorou as reais condições de vida do povo.

O problema é que não efetivou-se um entrelaçamento das noções de autonomia, “A autonomia individual precisa, para concretizar-se, de dispositivos sociais que a assegurem, e esses dispositivos se reforçam com a ação do indivíduo autônomo” (ROUANET, 1993, p. 37). Faltou dar aos indivíduos condições sociais, econômicas e educacionais para que todos estes ideais pudessem efetivar-se. Não se efetivaram nem na prática do liberalismo real, que foi antidemocrático, ao fazer uso das próprias instituições liberais para reforçar a dissimulação das injustiças sociais, fomentadas no interior do sistema capitalista, assim como não se realizaram no socialismo com seu autoritarismo indiscriminado.

O Iluminismo enquanto construção teórica, baseada na negação de qualquer limitação ao autodesenvolvimento humano, por meio do uso crescente da razão emancipadora,

(...) não pode aceitar nem a ditadura do Estado nem a do mercado. A primeira cerceia politicamente a liberdade de agir, e a segunda, transformando regularidades econômicas em leis, converte a sociedade em natureza e sujeita o indivíduo a determinismos sobre os quais tem tão pouco controle como sobre o movimento das marés (ROUANET, 1993, p. 39 – 40).

Todos os exemplos acima descritos, acerca dos ideais do Iluminismo, como a experiência mostrou, converteram-se, em certa medida, em caminhos que conduziram a sociedade à barbárie política e econômica. Dizemos isto porque é preciso admitir que o desenvolvimento econômico fomentado pelo capitalismo levou à melhoria das condições de vida, de formação do indivíduo, do desenvolvimento cultural, material e social, mas se olharmos para o contingente populacional miserável, que vive em condições de precarização de saúde, educação, direitos, de renda e salário, fica difícil conceber que tais ideais se cumprissem em algum momento, desde a sua constituição até suas inscrições mais contemporâneas. E isto não é uma realidade apenas para os países que foram colonizados, os países desenvolvidos também não resolveram os problemas sociais no seu interior, e não assimilaram seus excluídos.

Os contrastes de renda e de bem-estar aumentam não somente entre países ricos e pobres, como dentro dos próprios países desenvolvidos. Assim como explora a mão-de-obra sem reservas éticas, o capitalismo explora a natureza sem escrúpulos ambientais (...) ele se baseia num modelo produtivista intrinsecamente perdulário e destrutivo dos recursos naturais e dos ecossistemas (ROUANET, 1993, p. 27 e 28).

Para concluirmos, a ciência promoveu a emancipação da humanidade, mas também trouxe-lhe conseqüências negativas em relação ao processo de desenvolvimento material, pois ao vincular-se ao poder econômico e político - militar distanciou-se de seus pressupostos éticos, e colaborou na sofisticação das formas de intervenção do homem na natureza. Também, ao atuar, mesmo que indiretamente como principal aliada na luta travada pelos homens entre si, sob a forma de guerras militares cada vez mais bárbaras, pelo aumento do saber tecnológico, instaurou uma “nova barbárie” na sociedade moderna.

A despeito dos últimos acontecimentos deste último século, do progresso científico, material e econômico das sociedades, e todos os problemas fomentados por tal desenvolvimento, é perfeitamente legítimo que se diga que os ideais

ilustrados jamais tornaram-se efetivamente reais. E pela maneira como foram colocados em prática, pelas formas concretas de sociedade subseqüentes, deturpados e impossibilitados cada um deles, fica-nos impossível acreditar que algum dia poderiam vir a concretizar-se. Sendo assim, o mal-estar presente e retratado nas obras de Rouanet diz respeito a este vácuo entre um projeto de civilização ideal que não se concretiza e a barbárie tecno-científica instaurada na sociedade, sob a tutela de um poder político tirano.

2. 1 O Breve século XX – da guerra às incertezas

Numa perspectiva histórica de análise da primeira metade do século XX, para Hobsbawn, este século, como um todo, foi bastante breve. Compreendido entre o período de 1914 e 1991, foi breve em termos dos fatos que o marcaram e dos horrores e catástrofes nele vivenciados. Foi também o mais brutal, e o mais assassino, dado o fato de que não houve outro momento na história em que, por decisão humana e arranjos políticos, tivessem morrido tantos homens. Suas guerras contaram com poderosos aliados, como a ciência e o desenvolvimento tecnológico, somados aos totalitarismos políticos e ao barbarismo humano.

Outro fenômeno importante desta época foi o esquecimento sistemático nela desenvolvida, por parte daqueles que contaram sua história e nela viveram, a partir da segunda metade do século XX. Foi um período em que se produziu uma espécie de amnésia histórica e sociológica, em relação a seus diferentes momentos institucionais, políticos e sociais. O equívoco, para o qual Hobsbawn chama a atenção, é pensar que se tratam de diferentes momentos, como se não fizessem parte de um mesmo período histórico. As conseqüências desse esquecimento é a redução do sentido e o significado dos fatos passados, a um despojamento do seu conteúdo trágico, real, bárbaro e recente. Aí podemos identificar a idéia do mal-estar social deste período para o autor.

As respostas para a sistematização teórica do mal-estar vivido ainda nos dias de hoje só podem ser encontradas no interior de nossa própria história social, porque este mal-estar foi produzido pelas instituições sociais, políticas e militares do início do século, que só fizeram agravar-se em crises materiais, culturais e

subjetivas. Crises que estão de alguma forma expressadas na experiência social e humana deste século, mesmo que assumam, num ou noutro momento, diferentes contornos na contemporaneidade.

Podemos dizer então que Hobsbawn concebe o breve século XX e o seu mal-estar como decorrentes dos colapsos e crises da economia e das políticas mundiais, que tornaram a vida social uma experiência única e incomparável. Ao mencionar as guerras, afirma:

compreender a era nazista na história alemã e enquadrá-la em seu contexto histórico não é perdoar o genocídio. De toda forma, não é provável que uma pessoa que tenha vivido este século extraordinário se abstenha de julgar. O difícil é compreender (HOBSBAWN, 1995, p. 15).

Ao mencionar as políticas de desenvolvimento material, acrescenta:

As tensões das economias em dificuldades minaram os sistemas políticos das democracias liberais, parlamentares ou presidenciais, que desde a Segunda Guerra Mundial vinham funcionando tão bem nos países capitalistas, assim como minaram todos os sistemas políticos vigentes no Terceiro Mundo (...) o futuro da política era obscuro, mas sua crise, no final do Breve Século, patente (HOBSBAWN, 1995, p. 20).

Na leitura de Hobsbawn, o próximo milênio “terá sido moldado pelo século XX”, com uma era que se encerra em fins dos anos 80 e outra que se inicia no início dos anos 90. Ele disserta acerca do breve século XX, como que reconstruindo o passado da experiência histórica de cada indivíduo, nascido neste tempo, e pensa o mal-estar considerando as experiências particulares, porque pensou nas suas conseqüências para a vida quotidiana.

Chama a atenção para o fato de que nós, os contemporâneos deste século, vivamos deslocados quase que por completo de nossas próprias raízes históricas, em função das rupturas na nossa memória coletiva, provocadas pelo desenvolvimento econômico, científico e tecnológico, e, em certa medida, também pela ‘cultura do consumo descartável’, da qual já falávamos anteriormente.

Este desenvolvimento afetou internamente a cada um de nós, em nossas vidas privadas e em nossas relações sociais, travadas com um mundo moderno, capitalista e informatizado. Sendo assim, o século XX revela uma característica singular, que consiste num desencaixe do passado, enquanto vivemos uma espécie

de “presente continuado” – à espera de um futuro incerto – num contexto público de inscrições há pouco passadas, porém já “amareladas” na nossa memória. A impressão que temos com a leitura de Hobsbawn é que, pior do que os horrores da guerra, é o seu esquecimento.

Assim, compreendemos, com o autor, que falar do breve século XX é como dissertar acerca de “nossas próprias memórias”. Mesmo que o vivenciamos de períodos e lugares diferentes, como atores, comentadores ou expectadores, fazemos parte dessa breve e trágica história, porque nossas vidas estão de alguma forma ligadas ao legado deixado pelos acontecimentos públicos passados, assim como também nossa experiência e valores por eles cerceados, mesmo que singularizadas, foram em certa medida ‘formadas’ por eles.

A todo o momento e em diferentes áreas do globo, diferentes pessoas de diferentes nações vivem experiências que, em seu tempo presente, manifestam os sinais ou resquícios de um passado não distante. A moralidade burguesa tradicional é um exemplo disso e também o fato de que “O mundo que se esfacelou no fim da década de 80 foi o mundo formado pelo impacto da Revolução Russa de 1917” (HOBSBAWN, 1995, p. 14).

Hobsbawn chama-nos desta forma a atenção de que, para compreendemos a nós mesmos como indivíduos deste século, precisamos nos perceber enquanto experiência histórica social e coletiva. Inseridos, portanto, neste contexto histórico-sociológico que, de alguma forma, perdemos de vista, ao longo do desenvolvimento de nossas experiências sociais e individuais, à medida que o século avançava.

Sendo assim, é possível dizer que a história de cada indivíduo que nasceu, cresceu e ainda envelhece ao longo do século XX e início do século XXI, é também a história pessoal de um mundo marcado por guerras políticas e religiosas, colapsos, confrontos ideológicos, desenvolvimentos econômicos e subdesenvolvimentos sociais. Totalitarismos, avanços tecnológicos, catástrofes socioambientais, conquistas, derrotas, intolerâncias e mal-estar, além de uma violência latente de múltiplas facetas. Este é o retrato da sociedade sobre a qual centramos nosso olhar. Foi dessa sociedade que o Meursault de Camus se alienou.

O autor chama a atenção para o fato de que vivemos um mundo político, social e econômico construído pelos vencedores da II Guerra.

Os que estavam do lado perdedor ou a ele se associavam, não apenas ficaram em silêncio ou foram silenciados, como foram praticamente riscados da história e da vida intelectual, investidos do papel de 'o inimigo' no drama moral de Bem *versus* Mal. (É possível que o mesmo esteja acontecendo hoje com os perdedores da Guerra Fria da segunda metade do século, embora talvez não na mesma medida, nem por tanto tempo) (HOBSEBORN, 1995, p. 14).

A um mundo que, para usar uma expressão de Hobsbawn, não é acreditado "grande o bastante" para se conceber, na prática, a coexistência de diferenças e da alteridade, na acepção de Hannah Arendt, resta apenas a intolerância, como característica central. Na concepção do historiador, não é possível especular com qualquer precisão acerca do século XXI a não ser pelo fato de que como já dissemos, "terá sido moldado pelo século XX". Um século marcado por períodos de guerras, entre guerras e pós-guerras, e que não pode ser pensado ou analisado senão tomando este ponto de partida. Foi isso que esta sociedade da primeira metade do século XX fez com o legado do projeto iluminista moderno.

Como o autor acredita que o "breve século XX" se encerra com o colapso do mundo socialista e suas conseqüências para o resto do mundo, conclui que ao final da década de 80 encerrou-se um ciclo precedido pela "Era da Catástrofe" (que se deu entre as Primeira e Segunda Guerras Mundiais) e o pós-Segunda Guerra, denominado de "Idade de Ouro", que recebe esta denominação tendo em vista o assombroso crescimento econômico, científico e tecnológico das nações capitalistas, que tinham como rival o também fortalecimento das economias socialistas, quando a antiga URSS sai como superpotência da guerra.

Em seguida, novamente o mundo vivencia uma era de crises, decomposições e incertezas. No início dos anos 90 começa um outro momento, uma espécie de prenúncio de um devir incerto, somado a um estado de espírito melancólico e desesperançado de fim de século. Um século que começou e terminou mal.

A primeira metade do século XX foi considerada, nas palavras de Hobsbawn, a "Era das catástrofes" ou a "Era da Guerra Total", que marcou ou assinalou o esfacelamento, o colapso da sociedade e da civilização burguesa ocidental do século XIX.

Tratava-se de uma civilização capitalista na economia; liberal na estrutura legal e constitucional; burguesa na imagem de sua classe hegemônica característica; exultante com o avanço da ciência, do conhecimento e da educação e também com

o progresso material e moral; e profundamente convencida da centralidade da Europa, berço das revoluções da ciência, das artes, da política e da indústria e cuja economia prevalecera na maior parte do mundo, que seus soldados haviam conquistado e subjugado; uma Europa cujas populações (incluindo-se o vasto e crescente fluxo de imigrantes europeus e seus descendentes) haviam crescido até somar um terço da raça humana; e cujos maiores Estados constituíam o sistema da política mundial (HOBBSAWN, 1995, p. 16).

Tal projeto de civilização não se concretiza, experimentando calamidades sociais, políticas e econômicas jamais vistas em tão pouco tempo, por causa das duas Grandes Guerras. Tanto, que as profundas crises econômicas do mundo capitalista fortaleceram as economias socialistas a ponto de estas constituírem-se no maior desafio às próprias economias capitalistas, porém não menos tiranas.

Além das catástrofes políticas sociais e econômicas, este breve século, ainda vivenciou um outro tipo de crise, uma crise sócio - moral, que atravessou não apenas as eras críticas mas todo o século, e que ainda vive entre nós seus contemporâneos. Uma crise dos pilares culturais, ideológicos, dos valores e das crenças da sociedade. Ainda assim, tentou-se reproduzir as velhas estruturas morais tradicionais.

(...) uma crise das teorias racionalistas e humanistas”, uma crise das relações sociais humanas, das formas de organização social; os estranhos apelos em favor de uma ‘sociedade civil’ não especificada, de uma ‘comunidade’, eram as vozes de gerações perdidas à deriva. Elas se faziam ouvir numa era em que tais palavras, tendo perdido seus sentidos tradicionais, se haviam tornado frases insípidas. Não restava outra maneira de definir identidade de grupo senão definir os que nele não estavam (HOBBSAWN, 1995, p. 21).

Quando dizemos que foi também o século mais assassino da história, estamos levando em consideração a brutalidade que emergiu das relações sociais e políticas entre os homens, “(...) pelo volume único de catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático” (HOBBSAWN, 1995, p. 22), além das baixas de guerra que, por conta da tecnologia utilizada na Segunda Guerra Mundial, foram contadas aos milhões e produzidas pelo simples apertar de um botão.

A tecnologia tornava suas vítimas invisíveis, como não podiam fazer as pessoas evisceradas por baionetas ou vistas pelas miras de armas de fogo. Diante dos canhões permanentemente fixos da Frente Ocidental estavam não homens, mas estatísticas – nem mesmo estatísticas reais, mas hipotéticas, como mostraram as ‘contagens de corpos’ de baixas inimigas durante a guerra americana no Vietnã. Lá

embaixo dos bombardeios aéreos estavam não as pessoas que iam ser queimadas e evisceradas, mas somente alvos. Rapazes delicados, que certamente não teriam desejado enfiar uma baioneta na barriga de uma jovem aldeã grávida, podiam com muito mais facilidade jogar altos explosivos sobre Londres ou Berlim, ou bombas nucleares em Nagasaki. Diligentes burocratas alemães, que certamente teriam achado repugnante tanger eles próprios judeus mortos de fome para abatedouros, podiam organizar os horários de trem para o abastecimento regular de comboios da morte para os campos de extermínio poloneses, com menos senso de envolvimento pessoal (HOBSBAWN, 1995, p. 57).

O século XX foi ainda marcado por decomposições sociais de diferentes espécies, também por ter remetido a vida social à inúmeras brutalidades, por meio da intolerância, iniciou e terminou por meio de colapsos. Já no seu início deixara de ser eurocêntrico, enquanto centro do poderio econômico e intelectual, e no seu estágio último, suas crises já atingiam vastas áreas do globo, dada a crescente relação transnacional entre Estado e economias mundiais, impulsionadas pelo fenômeno da globalização e pela tecnologia computadorizada. O desenvolvimento econômico capitalista desenfreado arrastou nações inteiras ao subdesenvolvimento e à deriva social. Ao passo que o “hiperindividualismo” e o embrutecimento humano cresciam paralelos ao desenvolvimento científico e tecnológico, “(...) a desintegração dos velhos padrões de relacionamento social humano enfraqueceu a relação entre passado e presente de diferentes gerações de um mesmo século” (HOBSBAWN, 1995, p. 24).

Um século que vivenciou as sombras, junto às conseqüências daquilo que ele mesmo inaugurou do ponto de vista das instituições políticas e sociais, viveu ele próprio o seu legado de desgraças e horrores, deixando ao devir um legado incontável de novas velhas sombras e incertezas, e de um mal-estar que não pôde dissipar, mas antes sucumbir.

2. 2 A Condição Humana em tempos sombrios

Outra crítica pertinente deste período é a realizada por Norbert Elias, em torno da questão dos direcionamentos que os homens deram para a racionalidade corrente na sociedade moderna, endossando seus efeitos negativos. Reafirma, por um lado, aquilo que já foi dito acerca das ruínas do projeto de civilização ocidental

iluminista, e, por outro, a própria banalização do mal, como veremos mais adiante com Hannah Arendt.

A questão da racionalidade desenvolvida na sociedade moderna, ao mesmo tempo em que contribuiu para um maior controle dos fenômenos naturais (dado o desenvolvimento científico e tecnológico), contribuindo para a desmistificação da natureza selvagem, não foi direcionada de maneira adequada às questões que dizem respeito à vida social. A questão do mal-estar apresentada por Elias se dá pelo fato de termos desenvolvido suficientemente a prepotência de nos considerarmos mais racionais no século XX do que antes, pelo fato de esta racionalidade converter aquele projeto de Ilustração, por assim dizer, em tirania e assassinato de milhares de pessoas

O que vimos com Elias é que, ao lançarmos um olhar sobre os acontecimentos políticos e econômicos do último século, dificilmente poder-se-á encontrar traços de uma organização social efetivamente racional de organização da vida. Ao mesmo tempo em que o desenvolvimento da racionalidade permitiu uma previsão e, portanto, uma diminuição dos perigos da natureza sobre o homem, não serviu, pelo menos até os dias de hoje, para minimizar os conflitos oriundos dos interesses desencontrados dos indivíduos. E pior do que isso, como veremos com Freud mais adiante, passamos a olhar a natureza como inimigo, ao contrário do que queria Camus, uma relação de intimidade do homem com a natureza, como que produtora do prazer e da felicidade humana.

No que diz respeito à condição humana, em seu estado mais contemporâneo, Elias afirma que o maior perigo para os homens são os “indivíduos de sua própria espécie”, porque é como se nesse momento da experiência social da história da humanidade ainda não tivéssemos amadurecido suficientemente, para fazermos uso da racionalidade que nos foi legada, e que julgamos, de maneira pretensiosa, já amadurecida em nosso tempo, principalmente no que concerne a questões políticas e sociais:

Assim, quando se trata de debelar perigos a que estão expostos pelo acontecer não humano da natureza, os homens, unidos em determinadas organizações sociais, já quase se comportam como adultos (...) todavia, no que respeita ao esforço para debelar os perigos que os homens representam, uns para os outros e, particularmente, em face da ameaça recíproca de grupos associados em Estados marcados por tradições militares, os seres humanos comportam-se de maneira inteiramente diferente (ELIAS, 1985, p. 24 e 25).

A imaturidade contemporânea é uma das questões que merece aqui nossa atenção, pois é, em certa medida, responsável pela constante produção e reprodução de mitos sociais, que a própria Ilustração abominava e pretendia extirpar. Para dar um exemplo, a opinião pública, levada pela emoção e pelos direcionamentos do senso-comum, responsabiliza constantemente a ciência (pelo fato de os Estados ameaçarem-se com armas nucleares), de ter construído uma força destruidora deste porte, quando, na verdade, deveríamos pensar que:

(...) o desenvolvimento de armas nucleares militarmente utilizáveis foi dado pela corrida aos armamentos desencadeada pela guerra cujo fim hoje festejamos. Tal como hoje acontece, na véspera de uma possível guerra, também durante o último conflito uma das partes em guerra, os americanos, receava que a outra parte, Hitler e as suas hostes, se lhes antecipasse no desenvolvimento de uma arma nuclear utilizável (ELIAS, 1985, p. 25).

Outro exemplo de mito social, se nos referirmos especificamente a guerras, mas passível de generalização, é a própria idéia de supervalorização étnica e etnocêntrica de valor humano. Este foi o caso dos alemães, cuja supervalorização étnica já existia antes da Primeira Guerra, mas explode em seus efeitos mais perversos na Segunda Guerra Mundial.

Essa autovalorização dos povos, desenvolvida na esfera política das relações internacionais, foi manifestada, em certa medida, pela busca por parte da Alemanha da hegemonia européia, que não foi diferente da hegemonia tentada pela França em relação à África, e tentada por todos os países colonizadores em relação aos continentes que invadiram.

Este exemplo refere-se a um tipo de mito que justifica a guerra. E é tão assustador e irracional, que, no fim, os seus resultados práticos para a vida são sempre trágicos, porque tornam a vida banalizada.

Para Elias, se o aumento do saber sobre os fenômenos naturais contribuiu para o desaparecimento de muitos mitos nessa esfera, porém, o desenvolvimento da racionalidade e dos ideais da Ilustração, nada pôde contra a crescente reprodução de mitos sociais que colocaram, na prática política, a vida em perigo.

Outro ideal da Ilustração que nunca se concretizou diz respeito à busca ilusória do exercício do direito à igualdade entre os povos.

Aquilo cuja recordação, ainda hoje, deixa muitos homens preocupados é o fato de, entre os alemães, ter revivido um mito que não só contrariava os principais esforços

da nossa época por uma maior igualdade entre os homens na Terra, como, indo mais longe, com base na referência ao valor superior do próprio grupo, instituía a desigualdade entre os homens como um valor em si. A humanidade desenvolvera-se a muito custo até um ponto em que, embora ainda existissem *de facto* desigualdades gritantes entre diferentes grupos, a igualdade existencial e a paridade social eram largamente reconhecidas como o verdadeiro objetivo a atingir. Este trabalho de gerações era, agora, explicitamente refutado (ELIAS, 1985, p. 49).

Também os direitos universais à liberdade, à vida, do ir e vir, assim como as restrições quanto à ação arbitrária de instituições políticas sobre os homens, foram solapados, diante da banalização de vidas humanas, pelo massacre em massa e pela brutalidade das forças militares modernizadas pela tecnologia científica. Não apenas os direitos universais dos homens foram violados e banalizados, como o próprio direito à vida desmoronou. De maneira real e racionalmente planejada, as guerras modernas foram instauradas e, com elas, todo o tipo de flagelo humano. Assim o projeto de civilização moderno, com base no iluminismo, não é refutado apenas por concepções críticas e teóricas na contemporaneidade, mas por fatos e por acontecimentos trágicos reais.

A idéia de que a II Guerra Mundial não pode ser esquecida por fazer parte da nossa própria identidade histórica também está presente em Elias. E como veremos mais adiante, se é pelo discurso e pela livre argumentação que o mundo é construído, sendo assim, a discussão por meio de interlocutores só pode fomentar, agravar ou melhorar o tipo de relação estabelecida entre os homens. Essa guerra precisa sim ser comentada e discutida ainda hoje, ao invés de optarmos por aceitar as versões do discurso oficial dominante dos poderosos, para evitarmos a sua reprodução.

Concluindo, para Elias, consiste num erro sistemático tentar esquecer o passado, simplesmente por não fazermos mais parte dele de maneira direta, sob a pena de reforçá-lo, de não vencer seus efeitos, de não superar seus erros e de torná-lo extraordinário. A discussão sistemática, objetiva e racional do passado, pode assumir um papel importante contra a mistificação de questões pertinentes e de fatos históricos, políticos e sociais já ocorridos, e que carregamos conosco passados os anos. Sendo assim, para Elias, o fato de

(...) que o destino e a reputação individual de cada homem seja, em larga medida, determinados pelo destino e pelo prestígio de grupo – e na nossa época, particularmente, pelo destino e prestígio dos Estados, das nações, a que pertencem os indivíduos – é, pura e simplesmente um fato, um aspecto do mundo dos homens.

Não se trata de saber se isso é bom ou mau; é assim que acontece (ELIAS, 1985, p. 52).

Elias chama a nossa responsabilidade contemporânea, a real necessidade de trazer à discussão esse passado recente, como uma forma de nos compreendermos melhor, sem falsearmos os fatos. Só assim efetivamente poderemos iluminar nossas consciências, e assim, direcionarmos nossas ações, não como um ideal, que se cumprirá num devir, nem com proposições messiânicas delirantes e embriagantes de um mundo melhor, mas com responsabilidade e racionalidade crítica.

Talvez resida aí uma real possibilidade de emancipação humana e de se viabilizar a participação individual dos homens no destino, no tempo, e nas ações coletivas do grupo a que pertencem, enquanto seus contemporâneos. E reafirma a permanência no erro de (como todos os outros que já cometemos), tentarmos evitar ou recobrir esta realidade, como temos feito.

2. 3 A banalização do mal pelo mascaramento do discurso nos tempos sombrios

“Tempos sombrios”, é assim que Hannah Arendt denomina o período histórico da primeira metade do século XX. A autora associou esse período às sombras, em função da crise do espaço público e político vivida por esta sociedade. E é espantoso que o século diretamente herdeiro dos ideais iluministas, do projeto de civilização que poderia estar-se realizando neste período, receba tal associação.

Arendt fez uso da expressão “tempos sombrios”, título de um poema de Bertolt Brecht, como uma maneira de traduzir o ambiente social e político deste período, traçando um contorno do cenário da vida social moderna, herdeira do “espírito das luzes” há muito degradado.

Também confere especial atenção ao domínio público da vida em sociedade, considerado o único domínio capaz de garantir aos indivíduos tanto a sua liberdade, quanto a construção de suas identidades, na medida em que estas são evocadas apenas na dimensão política das relações sociais.

O indivíduo é, portanto, pensado e compreendido no interior de um contexto público, a partir de suas relações políticas com outros homens; bases por meio das

quais é inserido no mundo, que é o espaço no qual encontra elementos para significar e apropriar sentidos à sua vida, através do discurso e da ação. Sendo assim, o que entrou em crise foi justamente o mundo dos homens, o mundo das relações políticas, das idéias, o mundo da ação e do discurso que lhe confere significados. Tornou-se sombrio porque restou-lhe a intolerância e a tirania.

Para Hannah Arendt, a inserção dos indivíduos no mundo dos homens só é possibilitada pela ação e pelo discurso, sendo que o discurso tem um papel de revelação da alteridade e da diferenciação dos homens entre si. Se os homens não se utilizam, ou são impedidos de se utilizarem desse recurso, o mundo torna-se inumano e sombrio, porque, sem o discurso, o sentido da ação é expropriado:

Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais (ARENDR, 1995, p. 191).

Toda e qualquer ação no mundo dos homens é significada por um discurso revelador,

(...) desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas humanamente incompreensíveis. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o ator se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer (Ibid, p. 191).

Assim, o discurso é capaz de produzir significados, que estão além da função de comunicação e têm um papel importante de construção de identidades.

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz (Ibid, p.192).

Esse caráter revelador do discurso e da ação se dá porque o mundo entre os homens é construído através do movimento de interlocução. Quando juntos, quando estão interagindo, os indivíduos são revelados enquanto agentes do ato. Sem o

discurso, a atividade humana perderia seu significado e seu próprio caráter humano. Aqui vemos nos escritos da autora um bom exemplo neste sentido:

Os monumentos ao ‘Soldado Desconhecido’ erigidos após a Primeira Guerra Mundial comprovam a necessidade, imperante ainda na época, de glorificar, de encontrar um ‘quem’, um alguém identificável que quatro anos de carnificina haviam deixado de revelar. A frustração desse desejo e a disposição de não aceitar o fato brutal de que ninguém havia, realmente sido o agente da guerra, inspiraram a construção desses monumentos ‘desconhecidos’, a todos aqueles a quem a guerra havia privado de identidade, roubando-lhe não atos, mas a dignidade humana (Ibid, p. 193).

Visto desta forma, para lembrar Elias e Hobsbawn, despojar-se da responsabilidade de assumirmos nosso passado, enquanto contemporâneos do século das guerras, é como despojarmo-nos de nossa própria identidade e de nossa própria história. Seria como que desumanizar o mundo em que vivemos e no qual interagimos, já que são a ação e o discurso, os principais elementos pelos quais nos relacionamos e produzimos história, e no momento em que o discurso é tomado como agente falseador das ações, as realidades das histórias vividas desaparecem juntamente com seus significados.

Em outras palavras, é o discurso quem lança luzes sobre as ações humanas na sociedade, e é neste sentido que, para Hannah Arendt, o período da primeira metade do século XX é tido como sombrio, porque este espaço, este ponto de intersecção entre ação e discurso significante, havia desaparecido, dando espaço à tirania e à opressão.

O mundo está entre as pessoas, e esse espaço intermediário – muito mais do que os homens, ou mesmo o homem (como geralmente se pensa) – é hoje objeto de maior interesse e revolta de mais evidência em quase todos os países do planeta (ARENDE, 1987, p. 14).

É precisamente sobre este “espaço intermediário” entre os indivíduos que versa toda a crítica intelectual, política e filosófica de sua obra. Para a autora, este período levou o mundo a experimentar a perda do humano em que comungou-se de um mal-estar social, provocado, em parte, pelos fatos ocorridos na esfera política (pelas crises, pela violência, pela opressão e pelas guerras). E, em parte, pelo mascaramento discursivo destes fatos, que em última instância significou nada menos que o mascaramento das ações que produziram a história e as reais condições da vida social daquele momento.

Desta forma, a obscuridade da esfera pública no período ocorreu a partir do momento em que se deu uma perda do discurso público, revelador entre os indivíduos (que segundo a autora deveria ser “iluminador dos negócios humanos” pela sua dimensão política). Como a esfera pública serve também como cânone de relações inter-pessoais ou inter-individuais, no que diz respeito ao espaço privado das relações, podemos dizer então que a vida privada das pessoas banalizou-se, pois a esfera pública da vida social ilumina também a dimensão que diz respeito à vida privada. Entendemos, com isso, que a esfera privada também depende da pública, para revestir-se de sentidos.

Uma vez que a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e portanto da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada, até mesmo a meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública (ARENDR, 1995, p. 61).

Lembrando um direito universal iluminista, na medida em que os homens não encontram na esfera pública as reais condições (políticas e materiais) para auto-desenvolverem-se, perdem também o direito à construção de suas identidades. Queremos com isto dizer que este período passou por uma grave crise de identidade. Isso porque não houve espaço para uma sociabilidade relativizada pelo exercício da ação e significada por um discurso revelador dos indivíduos. Em última instância, perdeu-se o direito à autonomia e à liberdade individual, porque não houve condições políticas que as fomentassem, perdeu-se, portanto, a dignidade. E foi exatamente isso que ocorreu no período da II Guerra, diz a autora:

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum (...) pois, como todo o intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. A esfera pública enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros (Ibid, p. 62).

Portanto, se a esfera pública foi opressora, a esfera privada despojou o indivíduo da alteridade na sua relação com o outro, despojaram-se os significados. Assim, Arendt entende como sombrio esse período das “catástrofes políticas e dos desastres morais”, mas também o período em que os indivíduos “retiram-se do mundo”, sob a forma de um despojamento das suas obrigações políticas. Aí se observa que a esfera pública deixa de exercer sua função de iluminar, passando a

obscurecer por meio do discurso (oficial e dominante) o verdadeiro sentido e o significado das ações dos homens, levando consigo suas identidades, dignidade e autonomia. Se os homens retiram-se do mundo, se o mundo os trata com intolerância, então a vida é destituída de sentidos.

Quando pensamos nos tempos sombrios e nas pessoas que neles viveram e se moveram, temos de levar em consideração também essa camuflagem que emanava e se difundia a partir do *establishment* – ou do “sistema”, como então se chamava (ARENDDT, 1987, p. 08).

Na esfera individual, esse fenômeno de ‘retirada do mundo’ se traduz num sintoma que pode ser entendido como que uma espécie de “fuga para o ocultamento”, considerada pela autora a pré - condição para a perda do humano nas relações.

Essa retirada do mundo não prejudica necessariamente o indivíduo; ele pode inclusive cultivar grandes talentos a ponto da genialidade e assim, através de um rodeio, ser novamente útil ao mundo. Mas, a cada uma dessas retiradas, ocorre uma perda quase demonstrável para o mundo; o que se perde é o espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que teria se formado entre esse indivíduo e seus companheiros homens. Mas por mais sedutor que possa ser render-se a tais tentações e isolar-se em sua própria psique, o resultado sempre será uma perda do humano junto com a deserção da realidade (Ibid, p.14, 29 - 30).

Naquilo que é público, esse ofuscamento provoca o mal-estar, por ser característico deste tempo, o desenvolvimento de um discurso que obscureceu os fatos, reduziu a vida e a história dos homens a uma banalidade tamanha, que não fosse tamanho o seu horror e sua inumanidade, poderiam ter caído no esquecimento completo por parte de seus contemporâneos. Este falseamento provocou um despojamento dos sentidos da vida. Este despojamento dos sentidos da vida, característico da esfera pública em tempos de crise, é mais uma importante razão pela qual é preciso ressaltar o fato de que tal período e os acontecimentos nele ocorridos não podem ser esquecidos por nós, seus contemporâneos, que vivemos immanentemente em um estado social de múltiplas crises e pequenas guerras, para as quais não encontramos soluções e, com o tempo, esperamos que caiam no esquecimento.

Essa inumanidade dos tempos sombrios falseou a realidade por meio de um discurso dominante falseador e manipulador da opinião pública. Essa inumanidade fez com que o mundo confundisse o sentimento de fraternidade, como que oferecendo uma saída aos horrores da guerra e como que oferecendo pressupostos para a reconstrução da sociedade. Isso pode ser entendido como um fenômeno que se desenvolveu neste período, que apresentou-se como uma solução para a sociedade trabalhar o mal-estar. Só que esse sentimento de nada ajudou. Diz a autora: “E a ausência de mundaneidade, ai! – é sempre uma forma de barbarismo” (Ibid, p. 21).

Assim, o século XX instaura de uma maneira singular o retorno a uma forma de barbárie e, assim, também verificamos uma espécie de humanidade expressada por um sentimento de fraternidade entre grupos estigmatizados, perseguidos ou excluídos de alguma forma. São grupos que, pela ausência de mundaneidade, são despojados de qualquer preocupação em relação à esfera pública, que não diga respeito à sua própria preservação.

Esse tipo de humanidade realmente se torna inevitável quando os tempos se tornam tão extremamente sombrios para certos grupos de pessoas que não mais lhes cabe, à sua percepção ou à sua escolha, retirar-se do mundo. A humanidade sob a forma de fraternidade, de modo invariável, aparece historicamente entre povos perseguidos e grupos escravizados. Esse tipo de humanidade é o grande privilégio de povos *párias*; O privilégio é obtido a alto preço; freqüentemente vem acompanhado de uma perda tão radical do mundo, por uma atrofia tão imensa de todos os órgãos com que reagimos a ele podemos falar de uma real ausência de mundaneidade (Ibid, p. 21).

Aqui Hannah Arendt chama a atenção para o equívoco de associar à idéia de fraternidade a humanização das relações, principalmente no que diz respeito à dimensão política da vida social. Justamente porque é mais uma forma de mascaramento da realidade pelo discurso, que quer traduzi-la num outro significado. O que estamos querendo dizer é que fazer da fraternidade um ideal para um mundo melhor é um grande equívoco em tempos sombrios, por se tratar de uma condição inclusive inumana, pela ausência da inserção e participação dos indivíduos no mundo, na esfera política, porque é um fenômeno estritamente grupal e particular e não um recurso do mundo.

A exemplo dessa fraternidade, singular em sua constituição, a compaixão, por exemplo, sempre acompanhou os ideais humanitários das revoluções, mas esse elemento nunca foi capaz de expandir-se para além das fronteiras dos grupos oprimidos; da mesma forma como o projeto de civilização iluminista não saiu das fronteiras de sua própria construção teórica, permanecendo enquanto projeto. Isso ocorre porque ideais como fraternidade e compaixão não foram capazes de assumir dimensões sociais, a ponto de servir como base para a construção política, de uma possível sociedade solidária, justa e igualitária na história da humanidade e, menos ainda, de iluminar ou denunciar a realidade brutal dos fatos ocorridos.

Para a autora, essa fraternidade comungada pelos excluídos oferece uma espécie de cenário invisível para a vida dos homens, que se retiram ou são do mundo retirados, em função da sua condição, marginalizada e estigmatizada. Não serve como um projeto social e político para o mundo dos homens.

Mas logo se tornou evidente que esse tipo de humanitarismo, cuja forma mais pura é privilégio dos *párias*, não é transmissível (...) Não bastam nem a compaixão nem a efetiva participação no sofrimento. Não podemos discutir aqui o dano que a compaixão introduziu nas revoluções modernas, com as tentativas de melhorar o quinhão dos infelizes, ao invés de estabelecer justiça para todos (ARENDETT, 1987, p. 22).

Por isso, associar humanização e fraternidade como característica da condição humana no mundo, constitui um equívoco, pois serve apenas como um recurso do discurso falseador. Qualquer recurso social do mundo dos homens assim como a ação e o discurso, deve servir à função de iluminar e apropriar sentidos à vida dos homens, promovendo ações públicas efetivas para melhorar a vida dos indivíduos. Este sentimento só faz tornar suportável, em condições de invisibilidade, a injustiça e o insulto sofridos pelos indivíduos submetidos a tais condições.

Essas questões são aqui ressaltadas para esclarecer que essas nuances de subjetividade, características da esfera privada das relações sociais, ou pelo menos de um domínio muito restrito a determinados grupos (onde sentimentos humanos, mesmo os que assumiram num plano ideário uma dimensão social como a fraternidade por exemplo), não são capazes de oferecer algum tipo de saída ou de clarificar, de alguma forma, esse ambiente de sombras, que se tornou a esfera pública do mundo dos homens. Só servem à análise, para mostrar o quanto a esfera política das relações estava destituída de sentido.

Esse risco de banalização da vida, de banalização do próprio mal-estar, ocorreu porque, no momento em que a esfera pública se ofuscava, juntamente com sua realidade (pela ausência do discurso ou pela retirada do mundo por parte dos homens) obscureceu-se também a narrativa e a produção do sentido da permanência do mundo e da produção humana. Porque é precisamente disso que a esfera pública depende, o mundo depende exclusivamente deste sentido de permanência, capaz de transcender toda a produção humana, à sua própria condição de efemeridade. E também daquilo que desse mundo é revelado, “o que está em jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda a relevância humana” (ARENDT, 1995, p. 195).

Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais. Sem essa transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis (Ibid,p. 64).

Parece-nos aqui, conforme já ressaltaram Norbert Elias e Hobsbawn, que há uma dimensão desse sentido de efemeridade, no esquecimento de nosso passado histórico recente e na apatia em que vivemos quanto às questões públicas de interesse comum. Se o mundo perde esta dimensão da permanência pela efemeridade, que provoca o esquecimento, então, está despojado de sentidos.

Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao desenvolvimento das gerações, na medida em que tem uma presença pública. É o caráter público da vida social que é capaz de absorver e dar brilho, através de séculos, a tudo o que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo (ARENDT, 1995, p. 65). Se o caráter público está obscurecido, então a vida neste tempo não fazia sentido.

A experiência social do mal-estar identificada por Hannah Arendt, na primeira metade do século XX, é efeito ou expressão da desarticulação da esfera pública, que expropriou os sentidos da vida e da história dos homens que viveram naquele período, porque, ao retirarem-se das relações políticas, não produziram a transformação do mundo, antes, abandonaram-no ao vazio de significados e apoiaram-se em antigas verdades impostas pelo “establishment” e seu discurso.

Se a função do âmbito público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e

pelo pior, quem são e o que podem fazer, as sombras chegam quando a luz se extingue por 'fossos de credibilidade' e 'governos invisíveis', pelo discurso que não revela o que é, mas varre para sob o tapete, com exortações, morais ou não, que, sob o pretexto de sustentar antigas verdades, degradam toda a verdade a uma trivialidade sem sentido (ARENDDT, 1987, p. 08).

Como a liberdade dos homens situa-se exclusivamente na esfera política das relações, não é possível interpretar como recusa, crítica ou protesto, a atitude daqueles que optaram por presenciar numa invisibilidade os horrores morais e políticos do mundo em que viveram, porque contribuíram para tornar o mundo inumano.

O processo pelo qual se significa uma ação não é simples, é preciso levar em consideração seus objetivos, aquilo que a impulsiona e também os elementos que a orientam. Segundo Hannah Arendt, todos esses princípios se revelam no curso da própria ação, mas em última instância, num sentido mais profundo, a revelação dos significados do ato executado, advém da sua própria narrativa. Sem a revelação não é possível decodificar um ato.

É preciso dizer que narrar não resolve e não domina o passado, mas lhe confere um sentido e uma certa permanência. "A questão é: quanta realidade se deve reter mesmo num mundo que se tornou inumano, se não quisermos que a humanidade se reduza a uma palavra vazia ou a um fantasma?" (Ibid, p. 29). Lembramos aqui uma vez mais Elias, sobre a importância de discutirmos nosso tempo e repensarmos nossa imaturidade, diante do desenvolvimento de nossa racionalidade, que ainda se pretende emancipadora.

Se partilhar de um mundo comum por meio do discurso e da ação é condição de liberdade e confere sentido e realidade à vida dos homens, a retirada por parte destes lhes confere então uma condição de irrealidade. Se não existe o humano sem uma construção social, também não é possível pensar a vida humana no isolamento, sem o espaço da sociabilidade, que presume a pluralidade e a alteridade além da capacidade de reconhecer o outro na presença das relações.

Em tempos sombrios, a ausência de mundaneidade recolhe as pessoas em seus próprios mundos, e o que se pode chamar de humanidade é legado àqueles grupos unidos por algum tipo de estigma pejorativo. Hannah Arendt entende essa retirada do mundo, como uma perda do humano. Assim entendemos que todo o tipo de recolhimento para a invisibilidade se traduz como fuga da realidade, e o esquecimento é uma de suas formas. Este é mais um aspecto que nos faz dizer com

uma certa tranqüilidade que o mal-estar vivido neste período é bastante singular, porque diz respeito à própria inumanidade deste tempo.

Sendo assim, a única possibilidade que surge no mundo, aos seus horrores, é o próprio discurso como condição de promover a humanidade. “Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se torna objeto de discurso” (Ibid, p. 31).

Como vimos, assim como não é possível pensar o indivíduo a partir do seu isolamento, porque seria o mesmo que destituí-lo de sua identidade e de sua singularidade em relação aos outros; também não é possível buscar um princípio de humanidade no mundo, sem o discurso, devido a sua função de elucidá-lo e significá-lo. Ao mesmo tempo em que, na condição de isolamento, não existem parâmetros para se pensar o desenvolvimento da pluralidade e da construção de identidades, pois são construídas por meio da relação com o outro, então, a ausência do discurso, por assim dizer, impossibilitaria a inserção dos indivíduos no mundo, pois não se produziriam relações ou processos de reconhecimento deste outro.

Quando o discurso é falseador (como o foi no período da primeira metade do século XX), a condição de liberdade dos indivíduos é tolhida, por tornar-se veículo de um sentido único, imposto como verdade absoluta, quando sustentada pelo discurso que representa o poder autoritário institucionalizado.

O isolamento e o processo em que o indivíduo se retira do mundo (seja pela “fuga para o ocultamento”, seja pelo desinteresse das questões públicas e políticas da vida social, bem como pela tentativa de esquecimento) são facetas da razão maior da inumanidade de nosso tempo, disso que Hannah Arendt denomina de sombras, pois é pela ausência do discurso que, em última instância, se decreta a banalização do mal e a banalização da vida.

Assim, a possibilidade de se pensar, tanto a liberdade, quanto a construção de identidades, só é possível no espaço público e na esfera política das relações sociais. É este espaço de onde brota o diálogo entre os homens e suscita o seu reconhecimento, é que se possibilita a pluralidade como condição da vida em sociedade. O discurso, ao significar as ações e inserir o indivíduo neste mundo, torna-se também um recurso do mundo capaz de promover entre os homens a condição de humanidade, porque permite que tudo o que diz respeito à atividade

humana seja compartilhado, narrado, discursado, clarificado e, acima de tudo, dotado de significado.

Sem a legitimação do discurso que torna real a produção humana, a própria condição de humanidade deixa de ser partilhada, e, portanto, não se revela nem é iluminada pelo discurso. Dessa maneira, tudo é apenas o vazio e o incomunicável. O inumano, portanto, permanece na obscuridade sem relevância para o mundo. É essa desarticulação de nosso tempo a própria raiz do nosso mal-estar, e a razão também da inumanidade de nosso tempo.

Quanto à invisibilidade inumana do mundo dos homens, do século XX, considera Hobsbawn: “As maiores crueldades de nosso século foram as crueldades impessoais decididas à distância, de sistema e rotina, sobretudo quando podiam ser justificadas como lamentáveis necessidades operacionais” (HOBSBAWN, 1995, p. 57).

Para concluirmos em linhas gerais, esse é o cenário do mundo dos homens da primeira metade do século XX, erigido sob um projeto em ruínas, mas que sonhava com a “maioridade”, com a autonomia do homem pelo uso crescente da razão, e sua libertação, de toda a autoridade que impedisse sua auto-realização.

Como vimos, o que entrou em crise na primeira metade do século XX foi o projeto moderno de civilização que pressupunha a reprodução dos valores burgueses dos séculos XVIII e XIX, que diziam respeito a um certo tipo de conduta social e de relação dos homens com o mundo, mas que, ao contrário, institucionalizou o mal-estar coletivo.

Também entra em crise a sociedade que queria ver expressados, no conjunto da atividade humana, os valores morais, as formas de comportamentos civilizados, as crenças religiosas que dignificavam o homem e também o desejo de encontrar satisfação e sentido para a existência humana, segundo padrões de conduta socialmente aceitáveis.

Isso ocorreu porque essa sociedade da primeira metade do século XX, perdeu ou despojou-se de seu sentido de decência pública, humana e moral, ao lançar-se numa embriaguez mítica de busca pela hegemonia de Estados, e de povos. Busca esta que foi alimentada por intolerâncias, nacionalismos radicais e pela banalização de vidas e histórias humanas, por meio de guerras sangrentas, culturais, políticas, ideológicas e religiosas.

O já fragilizado projeto iluminista, que acreditava poder usar a Razão para fazer emergir as humanidades, nas letras, nas políticas, nas ciências, nas relações entre os homens, agora ruído, ainda ecoa nas entrelinhas dessa mesma racionalização contemporânea, lançando sombras sobre o mundo dos homens, sombras intimamente instaladas na crise do mundo moderno, na experiência das pessoas que viveram este período, no passado e na memória mesmo enfraquecida dos modernos de hoje.

A racionalidade emancipadora e iluminadora foi tomada por sombras, com o auxílio da tecnologia, apropriada pelo totalitarismo político-militar, pela corrida pelo desenvolvimento material, científico e econômico, pela concentração do poder e pela tirania de homens, que se utilizam do jargão capitalista de desenvolvimento e modernização, 'a qualquer custo', em busca de lucro, mesmo que isso tenha significado marginalizar grupos, povos ou nações. Tal tirania segue em curso, mesmo que tenha como resultado também esgotar recursos naturais, subjugar a natureza e milhares de pessoas, tornando-se a maior ameaça para todas as formas de vida conhecidas.

Em algum momento desde a sua constituição, esse projeto diluíra-se, por razões políticas, econômicas, tecnológicas e culturais. Enquanto a Revolução Burguesa criava o imaginário em torno dos princípios de "liberdade, igualdade e fraternidade", a história da humanidade já caminhava rumo ao desenvolvimento humano e social, que num futuro não muito distante instauraria a "guerra total" entre Estados, nações e indivíduos. O assassinio, o genocídio e o horror em busca do velho desejo de poder, justificado pelo mito social, conforme Elias, arbitrário mas sedutor, quanto à atribuição de um diferencial de valor humano, por parte dos homens entre si, lançaram as diretrizes desse desenvolvimento irracional da sociedade moderna.

Essa foi a história que a sociedade da primeira metade do século XX preferiu contar, essa história já conhecida, porém mais terrivelmente vivida, porque o saber tecnológico desenvolvera-se a ponto de reduzir vastas áreas do planeta à nada, à seqüelas morais, sociais e culturais. O velho sonho iluminista ruiu pela instituição da intolerância, da irracionalidade política e tecnológica e pela ambição humana, em nome do desenvolvimento desenfreado e arbitrário.

O discurso apaixonado, indignado e humilhado da realidade vivida fora suprimido, enquanto que o discurso dominante lançava fumaça na esfera pública e

oficial do mundo dos homens, tornando o mundo inumano. Vozes calaram-se, e, entre as vítimas, a “fuga do mundo” ofereceu-se como possibilidade de sobrevivência, diante do embrutecimento herdado das condições desumanizadas em que encontrava-se tal mundo. O próprio Camus calou-se. Também acentuaram-se o descaso e o anonimato para com as questões políticas.

Este é o retrato do espaço social da primeira metade do século XX. E a sua desumanidade não é senão expressão do mal-estar deste período, construída socialmente.

3 ALBERT CAMUS, UM ESTRANGEIRO NO MUNDO E AUTOR DO ROMANCE

Albert Camus, André Malraux, Jean Paul Sartre, Graham Greene e Hemingway fazem parte entre outros de uma geração de intelectuais que foram considerados como pensadores da “literatura do desespero” no início do século XX. Cada um deles tratou a realidade de uma maneira diferente, a não ser por Camus, que foi bastante influenciado pelas leituras de Malraux, Gide e Nietzsche. Essa literatura não se constituiu propriamente numa escola literária ou filosófica, mas reuniu o sentimento comum daqueles que, como eles, viveram uma época contraditória e irreconciliável.

Em 1945, deu-se o início da recuperação moral política, social e econômica da Europa, um período em que os homens nutriam um sentimento de “tristeza e de uma certa opacidade”. Os intelectuais e artistas saídos da II Guerra e das lutas clandestinas tinham consciência da solidão e do desespero em que se encontravam. Não se tratava mais de questionar a ordem estabelecida, mas de construir sobre os escombros de um passado de guerras um mundo mais digno e mais justo, e suas produções literárias precisavam trabalhar estes elementos.

Na primeira metade do século XX, houve vários acontecimentos históricos, que reforçaram o surgimento dessa geração deserdada, de artistas e intelectuais, como, por exemplo, a I Guerra Mundial, a depressão econômico-financeira de 1929, os expurgos dos processos de Moscou em 1936, A Guerra Civil Espanhola nos anos de 1936 – 1939, a destruição da Democracia Liberal Burguesa diante de Hitler em Munique (1938), os massacres e destruição de populações inteiras na II Guerra Mundial, culminando as suas experiências históricas com a destruição, cientificamente controlada, de Hiroshima e Nagasaki. Todos estes acontecimentos influenciaram a vida e a obra de toda uma geração e estão reunidos em seu conjunto.

As ansiedades e perplexidades dos primeiros cinquenta anos do século XX foram testemunhadas nas obras dos autores já referidos, ao longo desse trabalho desde a sua apresentação, porque versam sobre uma caracterização histórico-

sociológica crítica deste período. Camus, sendo um dos representantes desta “literatura do desespero”, e autor do livro responsável pelo tema deste trabalho, teve uma participação importante enquanto pensador de seu tempo e seus livros são, até hoje, recordes de venda no mundo inteiro.

Albert, filho do francês Lucien Camus, assalariado e soldado de segunda classe, morto na Primeira Guerra mundial, em 1914, um ano após o nascimento do filho, e de mãe argelina analfabeta, descendente de espanhóis, teve direito, assim como o irmão, a uma bolsa de estudos e atendimentos médicos gratuitos devido à morte do pai, que morreu cumprindo seu dever, lutando pela França contra a Alemanha na Grã Bretanha. Porém, isso não foi atenuante para as dificuldades enfrentadas pela família na época da infância de Camus.

Teve uma infância bastante pobre e desde sempre foi bom aluno. Dado mais às letras do que à filosofia, Camus recebeu incentivo de professores e frequentou os Liceus de Ensino Médio e Preparatório para o Ensino Superior, e, assim, pôde adentrar à Faculdade de Filosofia. Foi um jovem como qualquer outro argelino, menos interessado em Deus e mais dedicado ao mar, à areia, à terra, e ao sol.

Nascido em 1913, obteve uma educação francesa como outros poucos argelinos. As crianças que frequentavam a escola recebiam valores franceses, seus heróis de Guerra por exemplo eram franceses. Nas escolas de todas as séries, os professores na sua maioria eram militantes radicais, socialistas ou comunistas. E passavam aos alunos a idéia de uma França matricial desenvolvimentista. O ideal de educação e modelo de civilização era francês. Camus sentia-se um francês. Ao receber uma educação francesa, de professores franceses, que acreditavam no progresso e nos valores universais da França, além da herança louvável e histórica desta nação, apreendeu sutilmente também, não a hierarquia das raças, mas a hierarquia das civilizações. E isto poderia ter sido considerado *a posteriori* um atenuante para sua conduta política, em face aos problemas políticos e sociais argelinos. Porém, mesmo sentindo-se um francês, era pobre e sua escada na vida seria a formação intelectual, sabia disto, e assim foi.

Fisicamente, tinha um pulmão comprometido e outro debilitado pela pneumonia. Boêmio, fumante e conquistador de muitas mulheres, Camus foi acima de tudo um amante do sol e da natureza. Vivia a cada dia sua plenitude e, acima de tudo, acreditava na capacidade de sublimação do homem, não pela guerra que faz

vítimas inocentes, mas pela harmonização, pelo diálogo e pela revolta do homem contra a sua condição, e, sobretudo, pela revolta da Argélia.

Carregou esta marca consigo, na literatura e na política, embora nunca se tenha considerado um político nato, e na vida também. Acreditava que a Argélia poderia agregar consensualmente argelinos árabes, os “pieds noirs” e franceses brancos, com sua civilização desenvolvimentista.

Em 1930, a Argélia vivia uma situação política hostil à França, mas eram poucos os militantes árabes. O Partido Comunista ainda parecia ser a única possibilidade de que a voz dos excluídos e colonizados fosse ouvida, ou tivesse visibilidade pública. Camus tinha então 17 anos. Ainda neste ano, houve na Argélia as festas do Centenário da ocupação francesa no país. Camus estava entre o “fogo cruzado” dos que, por um lado, celebravam e dos que, por outro, ofendidos, criticavam e boicotavam as festividades. Ou seja, de um lado nativos, “pieds noirs” e suas famílias, e de outro brancos pobres, de outro ainda mais distante, europeus e colonizadores abastados. Isto porque os mais pobres, os nativos, eram inferiores do ponto de vista político, social e moral.

Além da pobreza, Camus lutava agora contra a tuberculose. Nesta época, Camus vivia da pensão de um tio e de aulas particulares (que não gostava de dar), e ia ao Liceu, onde estudava numa turma preparatória para os Estudos Superiores. Já pensava em escrever teatro e freqüentava círculos argelinos cultos.

A situação política da Argélia nesta época (ainda década de 30) era a de uma certa segregação de opiniões. Por um lado, havia o governo argelino, de outro, simpatizantes que defendiam o fato de que era injusto uma exploração repressiva contra o povo, e ainda, de outro lado, franceses abastados que protestavam contra os “pieds noirs” e sua selvageria. O objetivo dos colonizadores franceses na Argélia era o de substituir aquilo que havia no povo, que podia ser considerado como barbárie – como, por exemplo, seus hábitos, no que dizia respeito à alimentação, ocupação do tempo e a não obediência às regras – além do seu fanatismo, pela razão e civilização, com a falsa promessa da unificação das raças, que nunca saiu do discurso.

A verdade é que nunca se viabilizou, na Argélia, uma política real de assimilação menos repressiva, menos agressiva e mais justa, para com o povo. Um dos motivos pelos quais este discurso era tomado como falso era o de que os nativos não podiam votar, presumindo-se daí que não eram considerados cidadãos.

E porque não eram considerados cidadãos? Porque não viviam como os franceses, não agiam como os franceses, e nem sequer pensavam segundo as regras morais e jurídicas civilizadas dos europeus. Por exemplo, não registravam seus filhos, recusavam as forças armadas e viviam de forma livre, usando apenas os recursos naturais para sobreviver.

A pobreza entre os argelinos era generalizada e os trabalhadores viviam à beira da miséria. No decurso desta época, ou seja, meados dos anos 20 e década de 30, os pobres se lavavam com sabão, os miseráveis não se lavavam, os pobres contavam o pouco que tinham, os miseráveis aceitavam o que lhes era dado. Os trabalhadores faziam uma semana de 60 horas de trabalho, apesar da Lei de 1919 que havia estabelecido uma semana de 48 horas de trabalho.

Os brancos pobres argelinos sentem-se as vezes no pé de uma escala social imaginária, logo depois dos habitantes dos bairros nobres. Abaixo vem a massa dos árabes, a mais pobre. No entanto, em Argel as classes parecem menos compartimentadas do que na metrópole (TODD, 1998, p. 32).

Este foi o espaço social e político em que Camus nasceu e cresceu.

Camus acreditava na assimilação espontânea de argelinos e franceses. Os argelinos precisavam ser civilizados, a França trouxe o progresso, com a determinação das Leis e da ordem moral e cívica, porém, ainda não havia uma política de assimilação que respeitasse o povo argelino e os considerasse cidadãos. O objetivo das repressões cumpria um dever de conter as revoltas. A França possuía na África do Norte um magnífico império colonial, formado por Marrocos, Argélia e Tunísia, constituído depois de 27 anos de lutas sob Napoleão III. Os nativos, árabes nômades e berberes, ou cabilas sedentários, todos muçulmanos fanáticos resistiram violentamente em vão. Apesar de grave insurreição em 1871, a paz reinou quase que ininterruptamente na Argélia.

Mais tarde, quando novas agitações começaram a surgir no país, Camus também militava em favor da assimilação sem guerras sangrentas, onde os massacres acabariam por violentar e matar os mais fracos. Os liceanos (entre eles Camus) não podiam imaginar a Argélia antes da sua conquista pela França, como um Estado organizado. O país estava a mercê da anarquia. A França civilizou, criou estradas, ferrovias, pontes. Organizou o país politicamente, mas, ainda assim, na capital argelina havia hesitações entre a assimilação, a dependência e a

descentralização do país. A França salvara a Argélia do caos político, social e organizacional; pelo menos era este o discurso oficial, aquele discurso que faz obscurecer os fatos reais de que fala Hannah Arendt.

Camus não é um inserido do ponto de vista social, é pobre, mas convive com os ricos liceanos e insere-se pelo bom desempenho nos estudos, o que salvará sua vida e lhe consentirá existência e ascendência social. Assim como os filhos dos proletários instruídos, Camus vive uma 'vida tripla' na juventude. Uma, com a família analfabeta e sua linguagem própria, outra, em companhia dos professores e colegas liceanos, onde aprendeu uma linguagem acadêmica, e outra só, consigo mesmo. Cada qual com seu universo particular de códigos e signos. Além disso ao contrário da maioria dos liceanos de sua idade, Camus tem de trabalhar nas férias escolares porque é pobre.

Entre os anos de 1932 e 1934, dois amigos liceanos levaram Camus a tomar consciência dos problemas sociais, na Argélia, e para além dela. A própria colonização é questionada, e a condição dos pobres é considerada por eles, miserável. Nesta época, Camus já sabe que será escritor, e se casará em breve com Simone Rie, continuará a lecionar e viverá de pensão, agora também da sogra.

Em meados de 1934, a situação política esquenta na França, entre direita e esquerda e as tensões chegam a Argel. Muitos aderem ao Partido Comunista Francês, tanto na Argélia quanto na Tunísia e também no Marrocos. Camus, porém, está mais interessado na literatura. Não adere ao Partido, não é feliz nem triste. Surgem revistas radicais e evanescentes que tentam angariar indecisos no país inteiro. Camus acredita que a condição humana é desesperadora, por influencia das leituras de Malraux, e passa a freqüentar os círculos cultos argelinos, precisamente em 1935, por influencia de Rie, que tinha uma condição econômica abastada e vários contatos com intelectuais, embora ela mesma não fosse intelectual.

Neste mesmo ano, Camus levava uma vida desordenada, mas mantinha cadernos de notas onde escrevia sobre si mesmo e suas impressões do mundo. Algumas destas notas tonar-se-iam mais tarde personagens de seus livros. O anti-stalinismo é disseminado nos jornais de Argel. A antiga URSS é considerada ditatorial e não igualitária. Porém, os militantes comunistas acreditam, lembrando da crise da 1929 e do desemprego que os soviéticos teriam eliminado, que angariar militantes em Argel seria a melhor solução para o país.

Camus finalmente é incitado e adere ao Partido Comunista, sente-se impressionado com as desigualdades entre europeus e nativos, mas não concebe a política como carreira futura. O comunismo promete a igualdade. Porém, aderiu ao Partido consciente de seus exageros e limitações ideológicas. Não acreditava que o marxismo edificaria uma moral ideal aos homens. Camus não se pretendia marxista e se furtou aos pseudo-idealismos do Partido.

Camus foi um pacifista e defendeu os pobres miseráveis de Argel. O Partido Comunista apresenta-se como uma perspectiva da classe trabalhadora e da fraternidade, por isso o apóia para a paz reinar. Na sua concepção, é a burguesia reacionária que deve ser combatida, tanto na França, quanto em Argel, e derrotada pelos proletários Argelinos e franceses. De 1931 a 1936, o partido comunista desenvolve uma grande campanha em favor dos nativos, ao anti – colonialismo e à liberdade da Argélia.

Para Camus, anti-fascismo, anti-imperialismo e anti-colonialismo formam um todo. Camus era da opinião de que o Partido Comunista deveria tomar para si as reivindicações da Argélia. Mas a agenda estava voltada contra o fascismo, e não contra o colonialismo, que era a verdadeira causa dos nativos em 1936/37.

A situação do mundo era a de uma Alemanha nazista agitada, uma Itália fascista, lançada numa guerra colonial com a Etiópia, um Japão absolutamente nacionalista, tentando transformar a China em colônia nipônica. Neste contexto, Camus, olhando para a geopolítica mundial, considera o fascismo a própria expressão definitiva do capitalismo, e acredita que, uma vez somado ao imperialismo, torna-se o estágio superior do capitalismo.

Camus coordena nesta época o teatro popular, trabalha com a Casa da Cultura, e também realiza conferências pelo Partido. O governo franco-argelino proíbe reuniões, e o absurdo e pessimismo camusiano afloram quando pensa a condição humana, somada a essa situação mundial e argelina. Porém, a esperança se apresenta como o contraponto, para Camus há algo a se opor ao absurdo, que é a lucidez. Faz um balanço do seu primeiro ano no Partido, pretende continuar a desenvolver o teatro popular e escrever algo sobre a “experiência da morte e seu valor social numa cultura” (TODD, 1998, p.104). Camus também está terminando os estudos superiores.

Camus continua lendo Malraux, que fala do nada, da morte e do absurdo. Em junho de 1936, Camus é diplomado nos Estudos Superiores. Definitivamente torna-

se professor, um funcionário francês, sem prazer ou satisfação, mas com uma remuneração regular, torna-se um *agregé*. Nesta época, Camus sente-se mais que um argelino, imagina-se mediterrâneo. Quando filosofa, estuda os problemas acerca da liberdade e como conquistá-la. “Só o homem é o artífice do seu destino, não Deus, do seu destino tanto espiritual, quanto terreno” (TODD, 1998, p. 111).

Camus entra em crise em relação ao comunismo, pois acredita que em suas formas extremas atinge também o absurdo e a inutilidade. Torna-se um desencantado e seu pessimismo existencial acaba por transformar-se numa instituição, em sua obra. Ainda em 1936, dez dos deputados argelinos que vencem as eleições são socialistas ou simpatizantes, cinco são radicais, um é da esquerda independente, apenas um da direita. Estes reivindicam direito sindicais, as quarenta horas semanais, a defesa da escola laica e um fundo de seguro contra o desemprego. Mas ainda assim a situação do povo argelino não mudou. Camus não acredita mais em nada do que seja político.

Camus viaja a Lyon na França onde se separa de Simone de Rie, vai também a Praga em agosto do mesmo ano. Sozinho e deprimido, não falava alemão, nem tcheco. “Praga cheira a pepino em conserva”, Camus só gosta de cerveja escura e das músicas de acordeão. Não sente aquele povo. As paredes, cinzentas ou amarelo-manteiga, café e cacau, permanecem frias para aquele latino entre eslavos, seus bondes não parecem com os de Argel. Depois dessa viagem, Camus inicia “*O Estrangeiro*”. Meursault é um personagem muito parecido com o próprio Camus, estrangeiro na Tchecoslováquia. Poroso como ele mesmo se dizia, e estrangeiro àquele mundo frio e burguês tão diferente do seu, onde havia todo o tipo de calor, Meursault leva uma vida tal como na viagem do autor, que se sente tal como o personagem, vazio, alheio. Meursault possui, assim como Camus, “a consciência dolorosa e ardente de uma solidão sem fervor em que o amor não participa mais” (TODD, 1998, p.123). Camus sente-se um completo estrangeiro, e fala disso em seu livro.

Camus era um apaixonado pelo teatro, a primeira peça em que atua como ator e diretor, melhor diretor e novelista que ator, foi intitulada “*O tempo do desprezo*”, adaptação de uma novela de Malraux. A segunda, “*A revolta nas Astúrias*”. Esta foi proibida pelo prefeito da cidade, por tratar da condição do povo e sua miséria. Camus fazia um teatro desafiador da burguesia e bastante crítico. Camus confere neste momento um triplo papel ao teatro argelino, arte, diversão e

crítica da sociedade. Depois escreve e dirige “*Calígula*” e “*Submundo*”, a primeira mais artística e a segunda também crítica. Camus procurou tratar também por meio do teatro de problemas metafísicos de seu tempo, pois sob a forma de tragédia, pensou a crise espiritual da vida social contemporânea, no momento em que se depara com a condição do absurdo. Também fez teatro político, onde tratava de revolta e liberdade, de moral e de justiça.

Para Camus, a criação artística faz com que um espírito saia de si mesmo e se coloque diante dos outros para mostrar o absurdo que é a vida. Acreditava que, para que a obra de um escritor fosse verdadeira e fecunda, era necessário que fosse um reflexo parcelado da experiência vivida, sentida e refletida pelo próprio artista.

Embora tenha-se titulado em Filosofia, Camus direcionou-se para a literatura, porque concluiu que o filósofo perde o contato e o sentido do real e do concreto e fica preso num mundo artificial, reduzido à abstrações e exercícios intelectuais, diferente do escritor que vive e é capaz de traduzir para o mundo a real experiência da vida e daquilo que escreve, porque ele a respira e não pode fugir disso enquanto escritor, estaria traindo a si mesmo e sua obra não seria autêntica.

Sua obra jornalística foi combativa e comprometida com os problemas de seu tempo, escrevia artigos de jornais, editoriais, cartas, discursos e conferências. Seus escritos estão em dois livros intitulados “*Actuelles*”, “*Actuelles I*” e nos editoriais do jornal - revista “*Combat*” . A extensão destes textos está no livro “*O homem Revoltado*”, que trata do ódio e da injustiça em relação ao final da ocupação nazista e do pós-guerra, o que também está em “*Actuelles III*”, onde trata do problema argelino.

Sua obra, porém, não é a de um pensador político, formado em letras, que depois de defender uma tese de Filosofia viveu voltado para as idéias. Sentia como que uma missão sua ser um escritor contemporâneo e escrever sobre seu tempo. Enquanto artista, pensando a política, disse Camus:

Proclamo que é melhor se enganar sem assassinar ninguém e deixando falar os outros, do que ter razão no meio do silêncio e das ossadas. Eles tentam demonstrar que se as revoluções podem ter sucesso pela violência, digo que elas só se podem manter pelo diálogo (TODD, 1998, p. 120).

Camus recusou a Guerra, não importava sob qual bandeira. Disse que haviam dois medos contemporâneos, que eram os seus medos também: o medo da

aniquilação total pela guerra atômica e o medo das ideologias assassinas. A saída para qualquer impasse seria sempre o diálogo. Camus traça um retrato da vida social, que se baseia na intolerância:

vivemos isolados porque não sabemos mais comunicarmo-nos, e ao mesmo tempo, ficamos presos à gigantesca engrenagem da sociedade moderna, que nos obriga a viver presos uns aos outros, sem nos entender. Esse é o verdadeiro horror (BARRETO, [19--], p. 122).

Camus preocupou-se mais com realidades concretas do que com abstrações políticas morais. O moralismo político era entendido como culto da virtude pela virtude, para Camus, representava uma forma de conformismo. O fundamento moral dado por Camus à política era a liberdade para cada um e a justiça para todos. Tanto a justiça quanto a liberdade não poderiam ser tratados como conceitos abstratos, pois, segundo Camus, o relacionamento da justiça e da liberdade faz com que o homem encontre o equilíbrio do bem comum. São conceitos e elementos do mundo dos homens que devem, portanto, revestir-se de preceitos e elementos humanos.

Camus foi criticado pela esquerda francesa, na época em que escreve “O Estrangeiro”, por ter sido partidário da política moderada, e assim reforçar a ideologia e os interesses burgueses. Mas não podemos esquecer sua educação à francesa, sua história de vida, afinal, se este homem teve alguma oportunidade na vida de deixar crescer o artista e o escritor, foi devido ao governo francês, e ele sabia disso. Também não se pode esquecer o fato de ter sido avesso a ideologias totalitaristas que considerava assassinas e distantes da realidade, pois costumava dizer que mentiam, preocupando-se em resolver os problemas do povo, mas só para promoverem-se.

Camus considerava a moderação política como revestida de um conteúdo de humanidade. No campo da política, disse Camus:

A moderação não pode servir de pretexto para a manutenção do atual estado de coisas; servirá para transformá-lo dentro de uma perspectiva humana. Ela parece como a marca da inteligência vigorosa e fértil que não se satisfaz com as respostas simplistas dos radicalismos. Por essa razão a inteligência quando aplicada à ação política, traz a ordem e a coerência, fornecendo-lhe uma escala de valores” (BARRETO,[19--], p. 124).

Acreditava portanto que a moderação política, além de ser uma virtude, era revestida de humanidade e bom senso, e que era exatamente disso que os homens precisavam, humanidade e bom senso.

Em 1939, Camus já havia rompido com o Partido Comunista e dedica-se ao jornalismo, perplexo com a miséria dos Cabilas. Mas é preciso dizer que não atribuiu a situação deste povo do interior, e de tantos outros argelinos, em igual situação, à responsabilidade da colonização. Reconhece o seu atraso em termos de civilização e desenvolvimento. Porém, é claro que a miséria não estava concentrada apenas no campo, estava também nas cidades, e a assimilação fazia-se mais urgente do que nunca. Quanto à colonização em si, para Camus era o desprezo dos colonizadores pelos nativos que atrapalhava tal programa de assimilação, pois se pudessem tornar-se um só povo, haveria justiça para todos.

Camus não aceita a injustiça social, não aceita a vitória do Franquismo na Espanha nem os avanços do nazismo e do fascismo. Rejeita o populismo e a demagogia da extrema direita argelina. Desde que proibiram sua peça, “*A Revolta Nas Astúrias*”, sente-se desiludido com os segmentos políticos do país. Através do jornalismo, que é melhorado pelo seu aprendizado de escrita na Argélia e Europa, escreveu “*O Avesso e o Direito*” e “*Bodas*”, como que extensões de suas reflexões no jornalismo.

Seu primeiro artigo no jornal “*Arger républicain*” tratou da situação da pobreza dos trabalhadores e das variações desiguais de salários que haviam aumentado na época do ‘*Front Populaire*’, mas, em 1939, estavam novamente reduzidos, levando a reboque as condições de vida, que haviam melhorado, reduzindo a nada o maior bem-estar que parecia adquirido a tanto custo, em maio de 1936. Sobrara apenas o desespero e o desencontro moral, social e político para o povo.

Este filho de adegueiro e faxineira, sobrinho de toneleiro, o jornalista, pensa e fala sobre o preço do pão, da carne, dos ovos e do leite para europeus e árabes. Trata também da situação do sistema carcerário argelino, em que os detentos eram tratados com absolutamente nada de humanidade. Para falar deste tema, Camus participa de vários julgamentos, e vai a várias delegacias assistir, quando possível, a interrogatórios. Seus escritos tornam-se polêmicos e irônicos, inspirados pelo jornalista.

3.1 Camus escreve sobre o Absurdo

O tema do absurdo está presente na literatura francesa dos anos 30 e 40, nos escritos de Jean Paul Sartre, Malraux, Camus, dentre outros. Disse Malraux: “Existe no coração do mundo ocidental um conflito sem esperança, ele ensina à consciência como desaparecer, e nos prepara para reinos metálicos do absurdo” (BARRETO, [19--], p. 43). Toda essa discussão coincide com o fato de o Iluminismo do século anterior não se ter concretizado e também com a própria crítica à racionalidade tecnológica e a objetividade do mundo, no início do século XX, em que a experiência humana encontra o caos e a destruição com as guerras. “O absurdo é portanto a conclusão a que se chega quando pretendemos encontrar no mundo ordem e razão e achamos desordem e irracionalidade. Para expressar essa situação filosófica os franceses passaram a empregar a palavra *absurdo*”. (BARRETO, [19--], p. 44). Camus em “*O Mito de Sísifo*”, por exemplo, discute a idéia do absurdo a partir da atitude do homem diante de experiências existenciais, como o medo, a morte, a angústia e a frustração. E pensa sobre se vale ou não a pena viver.

A própria frustração é o sentimento do absurdo, daí segue o pessimismo clássico do autor, que não foi existencialista, nem se considerava assim. Porém, tratou da questão da condição humana e do absurdo, e o problema da existência foi fundamental em sua obra. Para Camus uma maneira de combater o absurdo seria através da revolta e da lucidez. O absurdo precisa ser entendido como uma experiência pessoal do homem com o mundo e a precariedade dessa relação. Por isso, a importância da lucidez. “Quando o homem não falseia sua própria vida, descobre o absurdo da existência” (BARRETO, [19--], p. 48). O que importa é a atitude intelectual e espiritual que se deve ter diante dessa experiência. Meursault é a própria cristalização ou corporificação da experiência do absurdo, pois não questiona sua relação com o mundo, porque sua vida e suas atitudes por si só, já se constituíam em crítica e, de certa forma, reclamavam a atenção dos leitores às suas próprias questões e sentidos da vida, tão banalizados no romance.

No mundo da vida social, ou se faz parte dele e se reconhece seus códigos, compartilhando-os com outros homens, ou se é simplesmente um estrangeiro. Camus, ao compreender isso, procura retratar esta questão no romance e conclui:

O homem vive uma vida metódica, onde a dúvida e a interrogação não encontram lugar. Existe na vida de todos nós um ritmo que nos é imposto, pelo trabalho, pela família, pela vida social. Entra semana, sai semana, entra mês, sai mês, de ano para ano a nossa vida é aparentemente a mesma. Mas um dia, o 'porque' aparece e então tudo começa. Percebemos então como o mundo é estranho e a inutilidade de nossa vida arrumada e empacotada. Todos estes sentimentos são sintomas do absurdo. É o absurdo sentido em formas diversas, mas transmitindo ao homem o mesmo sentido de exílio e alienação (BARRETO,[19--], p. 48).

Este absurdo está no julgamento desse exilado moral, que era Meursault, um julgamento que cai no vazio e no inconcreto por meio de um júri que julga um homem pelo que este sente, não por seu crime. Esse absurdo, por outro lado, está também no discurso vazio, sem explicação e inumano de Meursault. E o que dizer em relação ao mundo? Sim, o absurdo estava no mundo da Segunda Guerra Mundial, de Elias e Hobsbawn, estava também no mundo político e histórico pós-iluminista de Rouanet. Estava no mundo argelino, com seu povo colonizado e destituído de direitos e dignidade. No mundo em que Camus viveu e sonhou com a assimilação de povos, e com justiça para todos, sem guerras, sem mortes inocentes.

Camus acreditava na capacidade que o homem tem de sobreviver às suas adversidades, porque foi isto o que fez em relação a sua infância e juventude de privações. Para ele, é preciso conviver e pensar com as próprias contradições e descobrir se é preciso aceitá-las ou recusá-las; com lucidez e, principalmente, aceitar o destino de cada um, mas revoltar-se constantemente contra sua própria condição absurda.

Desde o momento em que admitimos que essa vida é absurda e que o seu equilíbrio depende da oposição entre a revolta consciente e a obscuridade onde ela se debate e que a liberdade só tem sentido com relação ao seu destino limitado, então o importante não será como viver melhor e sim como viver mais intensamente; Trata-se, em outras palavras, de esgotarmos todas as nossas possibilidades existenciais sem nada esperar (BARRETO, [19--], p. 55).

Este é o próprio retrato de Meursault, não esperava nada desta vida, ao passo que vivia tudo intensamente, cada momento o seu momento, único em si mesmo, sem pensar ou fazer correlações com passado ou futuro. A sociedade ensina que a diferença está na consciência do que se experimenta, que precisa estar acordada com as normas sociais, mas para Meursault isto não tinha a menor

importância. A honestidade do homem absurdo não está na obediência às regras convencionais, mas sim no respeito às normas que ele próprio dita.

Toda moral social é baseada na idéia de que um ato tem obrigatoriamente conseqüências. Se pudéssemos dizer assim, além de Sísifo, que encarna o absurdo na sua experiência de morte, castigo dos deuses, Meursault é a própria tipologia do homem absurdo. Meursault não conhece regras sociais e assim viveu sua própria ética distanciada, não se importava com as conseqüências de seus atos.

Meursault não era doente ou desajustado, era consciente de suas escolhas, não concordou em mentir ou justificar-se no tribunal, para livrar-se da morte, não se importou em ser um filho melhor, um amigo melhor, um companheiro melhor. Não aceitou o padre na ocasião de sua execução, não falseou sua frustração e condição desiludida e, apesar de tudo, era inclusive feliz assim, em sua liberdade particular.

Os homens podem ser felizes na medida em que são conscientes e lúcidos de sua condição. Só poderão sobreviver quando reconhecerem e aceitarem suas limitações e tragédias, que sobre eles desabam. Desde o momento em que eles constatarem o absurdo da vida, podem começar a serem felizes (BARRETO, [19--], p. 65).

O absurdo não é um drama, bom ou mau, para Camus, é mais uma condição do homem.

3. 2 O Romance Camusiano

A idéia de Malraux, de que o romance expressa de forma única e privilegiada o conteúdo trágico da vida do homem, é essencial para entendermos a idéia que Camus faz da obra literária. Camus se utiliza do romance para expressar o absurdo da relação do homem com o mundo social. O personagem camusiano caminha no mundo do absurdo expressando, ou como no caso de Meursault, sendo a própria expressão da sua revolta contra a condição humana degradada.

Camus oferece um material bastante rico para se pensar normas e convenções morais e sociais, porque as põe à prova, mostrando sua banalidade e o seu sem-sentido, ao criticá-las. A ficção dá forma ao conteúdo do seu pensamento abstrato. Seus romances mais famosos são “*O Estrangeiro*”, “*A Peste*”, a novela “*A queda*”, “*O muro*”, “*O Homem Revoltado*” e “*O Primeiro Homem*”, este último deixado

inacabado, por ocasião de sua morte, “*O Exílio e o Reino*”, e o filosfal “*Mito de Sísifo*”.

No *Estrangeiro*, Camus está mostrando a incoerência da vida humana, Meursault vive uma aridez emotiva e o absurdo forma o conjunto e expressão de sua experiência e de seu pensamento. O absurdo não é racionalizado pelo autor neste livro, é apreendido pela experiência existencial de Meursault. O absurdo salta aos olhos, mas não é concretizado de nenhuma forma. Os acontecimentos na vida de Meursault são fragmentados, e isso pode ser notado pelo fato de que não há uma correspondência seqüencial de tempo no romance, não há um contínuo, não há um sentimento que dure, a não ser o do próprio vazio da vida absurda do personagem. Isto deixa toda a atmosfera do romance ainda mais bizarra e absurda.

3. 3 A Argélia de Camus

Camus sempre considerou a Argélia um paraíso, diante das abstrações e tragédias do mundo anglo-saxônico e europeu em geral. Este país, colônia francesa até meados da década de 60, foi um dos exemplos de como o processo político, mergulhado no ódio, pode ser fundamentado na opção de resolver os problemas com a organização e disseminação política da força e do terror. As guerras anti-colonialistas e sangrentas da Argélia são reflexo do colonialismo europeu dos séculos XIX e XX e do crescimento e efervescência do nacionalismo radical, nos países subdesenvolvidos, em face de tanta injustiça e opressão.

Muito antes da guerra da Argélia, no final da década de 50, Camus já se preocupava com a situação do país. Desde 1939, quando foi enviado para fazer uma cobertura como jornalista no interior argelino, acerca da pobreza e miséria em que viviam seus compatriotas muçulmanos, em relação aos colonizadores franceses, via a necessidade da mudança desta situação.

Camus nunca considerou ilegítima a presença da França na Argélia africana. A família do seu próprio pai veio da França, fugindo da ocupação alemã durante a guerra franco-prussiana de 1870. Para Camus, o fato que tornava a colonização ilegítima era o de que resultou, como consequência dela, o aparecimento de duas Argélias. Por um lado, a Argélia francesa, metropolitana, constituída principalmente

por funcionários do governo francês, comerciantes e fazendeiros franceses. De outro lado, a Argélia muçulmana, vivendo na miséria agravada pela exploração de sua mão-de-obra mal remunerada por parte dos colonizadores metropolitanos.

Camus sonhava com uma Argélia única, onde franceses e argelinos fossem um só povo metropolitano. Sempre participou da luta pela assimilação. Ao longo das décadas de 30 e 40, o Partido Comunista Argelino liderava as forças de esquerda que lutavam contra o governo colonial, daí a sua breve participação de aproximadamente dois anos no Partido. Esta acaba quando ele percebe que o Partido não está tratando das questões argelinas, mas sim das questões do fascismo e do nazismo europeus. Ao descobrir, criticou o fato de que a luta do Partido Comunista contra a miséria na Argélia servia mais para a exploração do tema por Moscou, do que para solucionar os reais problemas do povo argelino.

Em 1936 se constitui na França o “Front Populaire”, e a Argélia voltou a ter alguma esperança na solução de seus problemas. Depois de dezesseis anos de estagnação, o governo francês dá o primeiro passo para a política de assimilação. Tratava-se de dar a 60.000 maometanos direitos civis e estatuto eleitoral. Porém, poderosos colonizadores agrupados em comitês financeiros junto à Associação Argelina de Prefeitos realizaram uma grande contra-ofensiva e o projeto não foi sequer apresentado ao Parlamento.

Em 1939, Camus escreve sobre os Cabilas, preocupado em resolver os problemas de conflitos e miséria nos tribunais e não em punir os responsáveis. As crianças, por exemplo, alimentavam-se de bichos, os homens morriam de frio. Mas Camus considerou o atraso deste povo e disse: “A verdade é que diariamente bordejamos um povo que vive com três séculos de atraso, e somos os únicos a continuar insensíveis a esta defasagem” (BARRETO, [19--], p. 136).

Terminada a I Guerra Mundial, a situação na Argélia deveria evoluir. Em 1945, os árabes rebelaram-se, e no meio das festividades da vitória aliada e das preocupações suscitadas pela explosão atômica em Hiroshima, ninguém notou ou voltou-se para a forma violenta e sangrenta com que o governo francês sufocou a rebelião. A política de assimilação, que no início da Guerra representou uma esperança para a população árabe, era agora uma idéia definitivamente morta. Os líderes árabes passaram a exigir uma nação livre. Camus compreendia o posicionamento desses líderes e também passou a defender a tese de uma federação para a Argélia, mas sem guerras.

Passados 10 anos, a Argélia vivia em 1958 uma situação de desespero. As populações árabes compreenderam que nada poderiam esperar do governo francês e surge como solução para o problema argelino o nacionalismo radical, que defendia a libertação da Argélia do domínio francês. A rebelião surgiu então como a única saída. Camus, a favor da revolta, contra a guerra, mas defendendo a vida humana, calou-se diante do terror lançado pelos revolucionários, que pregavam a erradicação de solo argelino de todo e qualquer francês.

Camus vivia um conflito, acreditava que havia um abismo irreparável entre árabes e franceses, era um pouco dos dois, mas, acima de tudo, um pacifista. Acreditava que os argelinos deveriam reconhecer os benefícios trazidos pela colonização, que os colonizadores deveriam parar com as repressões criminosas, para a efetivação de uma política de assimilação que nunca aconteceu. Ele percebeu que não poderia lutar de nenhum dos lados, nem contra os dois lados dessa radicalização a que haviam chegado, e deixou a Argélia à sua própria sorte.

Tentou por várias vezes levantar questões, tanto contra o colonialismo e seus abusos, como contra o que considerava haver de ilegítimo no nacionalismo argelino. Como, por exemplo, a mentira da assimilação que se constituía na desculpa oratória dos franceses para a continuação e perpetuação do colonialismo, para a injustiça gritante da distribuição de terras e de rendas, além do sofrimento psicológico proveniente da atitude de desprezo de franceses colonizadores metropolitanos, diante das populações árabes.

Conforme Camus, a guerra na Argélia nasceu sob o signo da repressão mais bárbara e desumana por parte dos franceses, e do terrorismo irracional praticado pelos árabes, em nome do nacionalismo e da liberdade do povo, além do fato de todo o encaminhamento do problema político argelino ter sido errado desde o começo. De um lado, crescia a oratória vazia dos franceses enquanto exploravam o povo, e de outro, o sentimento nacionalista desorientado dos árabes. Assim “O terrorismo desejando terminar com a opressão, fortalece os opressores nas suas razões” (BARRETO, [19--], p. 140).

Em 1958, Camus decide-se a não mais falar sobre o problema argelino, justificando:

minha posição não variou sobre esse ponto e se eu posso compreender e admirar o combatente pela libertação, só sinto tristeza diante do assassinio de mulheres e

crianças. Continuo a condenar hoje como ontem o assassinato de civis e inocentes (BARRETO, [19--], p. 141).

Assim, decreta inúteis as tentativas do bom senso e da razão, frente ao radicalismo irracional. Para Camus, nada mais fazia sentido.

Ao morrer num acidente de carro, em 4 de Janeiro de 1960, Camus levava consigo sua última obra ainda não acabada, “*O Primeiro Homem*”, um romance bastante autobiográfico, em que trataria da história da Argélia desde a ocupação francesa, ocorrida na primeira metade do século XIX, até as guerras anti-colonialistas que acabaram por se estender até meados dos anos 60. Camus teria escrito sobre o assunto até onde pôde vê-lo, ou seja, fins dos anos 50. Este livro devolveu à obra camusiana seu valor, enquanto reflexão sobre seu tempo.

Esta fusão proposital entre história e memória é inédita na obra de Camus, considerado um grande escritor, mas um pensador menor em relação a Jean Paul Sartre, com quem havia rompido relações depois de ter sido criticado por Sartre de burguês conformista, pela sua omissão quanto ao problema argelino. É importante lembrar aqui que estamos falando de um contraponto, a obra de Camus é a obra de um outsiders, enquanto Sartre é um estabelecido¹, do ponto de vista da história de vida de cada um, do ponto de vista político de cada um, e das suas posições no campo da literatura. Camus é um argelino e Sartre francês, com tudo que possa significar para um e para outro.

“*O Primeiro Homem*” provocou uma reavaliação de sua obra. Após o rompimento com Sartre, e de ter sido acusado pelos radicais comunistas e existencialistas franceses de omissão em relação aos movimentos de independência argelinos, Camus volta à cena.

Camus ressurgiu então como consciência de seu tempo, respaldada pela experiência de quem sofreu pessoalmente os dilaceramentos da história de seu

¹ “As palavras establishment e established são utilizadas em inglês para designar grupos e indivíduos que ocupam posições de prestígio e poder. Um establishment é um grupo que se autopercebe e que é reconhecido como uma ‘boa sociedade’, mais poderosa e melhor, uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência: os established fundam o seu poder no fato de serem um modelo moral para os outros. Na língua inglesa, o termo que completa a relação é outsiders, os não membros da ‘boa sociedade’, os que estão fora dela. Trata-se de um conjunto heterogêneo e difuso de pessoas unidas por laços sociais menos intensos. Os outsiders existem sempre no plural, não constituindo propriamente um grupo social”. In: Elias, Norbert, Os estabelecidos e os Outsiders, Rio de Janeiro, Zahar, 2000. Neste sentido, a obra de Camus é a de um outsiders, por não ter-se atrelado às proposições literárias, dominantes, francesas de seu tempo.

país, e a condição humana de um argelino, não miserável, mas muito pobre e estigmatizado.

Para concluir, podemos dizer que Camus não foi um subordinado nem um insubordinado em relação à estrutura política de poder, vigente na Argélia, porque ao mesmo tempo em que acreditava na possibilidade da assimilação dos povos (nativos argelinos e franceses), criticou a maneira como o governo e os dirigentes argelinos conduziram a hierarquização das raças, das civilizações e os privilégios dos grupos. Neste sentido, realizou uma ruptura em relação à sua formação francesa.

Seu engajamento político foi como jornalista, não era voltado a pender a nenhuma “ideologia assassina”, como ele mesmo dizia. Foi, na verdade, um amante e perseguidor da justiça, em prol dos interesses dos pobres, que não faziam valer suas vozes. Permaneceu por aproximadamente dois anos no Partido Comunista, onde participou como jornalista, conferencista e coordenador da Casa da Cultura. Dirigia espetáculos teatrais críticos. Isto enquanto acreditava que a agenda do Partido poderia vir a voltar-se prioritariamente na Argélia para o anti-colonialismo. Como isto não aconteceu, Camus deixa o Partido.

Foi criticado de omissão, quando, na verdade, apenas não se fez declarar, porque não poderia participar daquilo em que não acreditava, daquilo que estava na contramão dos seus princípios, ou seja, assassinar, de maneira irracional, na ocasião de um conflito direto, ao invés de dialogar e poupar vidas inocentes. Além do conflito permanente que vivia entre a idealização de um projeto que não se concretizou, de uma Argélia desenvolvida e justa pela via francesa, e a melhor maneira de concretizá-lo, como isso não se viabilizou, Camus, frustrado, calou-se.

Não se intitulava um político, nem um intelectual militante dentro dos padrões da época, em que os militantes eram comunistas agitadores e agressivos, porque não gostava de política, nem da agressão física. Nem se pretendia existencialista por tratar em seus escritos da condição humana. Pensou a relação do homem em harmonia com a natureza como forma de alcançar a felicidade e na racionalidade e lucidez, para que o homem pudesse administrar suas próprias contradições e sua relação com mundo, já que o homem possui uma existência absurda e também é absurda a relação homem – sociedade.

Conclui disso que é preciso aceitar o destino de uma existência física e limitada que levará à morte e se revoltar contra essa condição absurda do homem,

manifestada pela destituição dos sentidos da vida, para lutar pela felicidade e pelo governo do próprio destino, enquanto se está vivo nesta terra.

No campo literário de seu tempo, Camus também não pode ser considerado um inserido, foi apenas um menino pobre que venceu por meio das Letras, mas sempre manteve-se um pouco à margem das tendências político-literárias conclusivas francesas, se comparado à obstinação de muitos autores de seu tempo, a maioria franceses inseridos, de realizar uma Revolução Comunista no mundo. Não, Camus falou à sua maneira dos pobres, do valor da vida, da condição humana, da guerra, mas de uma maneira muito particular, individualista até, por meio de sua própria ética do pessimismo e do absurdo. Não acreditava em grandes promessas político – ideológicas, mas acreditava que os homens poderiam ser melhores a cada dia e que deveriam ser livres e gozar de direitos onde pudessem fazer suas escolhas e viver com dignidade suas vidas.

Camus não era um inserido, politicamente falando, e lutou muito contra a pobreza, a tuberculose e contra as dificuldades de sua vida, para gozar de algum conforto ao final dela. Viveu sua vida em conflito entre a França do pai, aquela França heróica e desenvolvida, e entre a Argélia da mãe, atrasada e selvagem, mas um paraíso natural que ele tanto amava. Isso refletiu-se em sua obra. Nunca houve uma tomada de decisão por parte do autor e escritor, mas uma busca pelo equilíbrio de forças pela via da moderação política e uma tomada de posição crítica por parte do jornalista.

Todos estes elementos formam o conjunto da obra de Camus, que criticou o que era injusto e aquilo que precisava ser criticado e valorizou o que era passível de ser valorizado, em relação à colonização da Argélia.

Quando a guerra e o massacre pareciam emergir entre aquele povo, pelo qual tinha compaixão e cumplicidade, sendo que poderiam ter buscado outra via ao longo de aproximadamente 140 anos de colonização, Camus calou-se e não falou da Argélia, nem lá viveu no final dos anos 40 e início da década de 50. A obra de Camus não cumpriu, por assim dizer, uma função política, mas sim social, quando lutou em defesa dos pobres. Mas aos olhos dos pobres nativos Camus parecia estar ao lado dos franceses brancos, e no entender dos intelectuais brancos franceses, Camus parecia não estar de lado algum.

Camus recusou a luta armada e a irracionalidade e defendeu o diálogo. Camus representou a voz do colonizado, mas não foi compreendido nem por um

povo que estava farto de esperar e ter esperança nos políticos e nos brancos, nem por aqueles que acreditavam que a guerra e a determinação de uma ideologia política revolucionária era a única saída para os impasses sociais e políticos da época. Neste sentido, a obra de Camus é um contraponto de duas vias, porque foi criticado duas vezes de maneira injusta e não agradou a nenhum dos lados.

Porém, não se pode dizer, como muitos disseram, que sua obra foi realizada em defesa do mundo burguês, porque o que foi confundido por parte dos que o criticaram foi sua conduta pessoal, de acreditar na moderação política para a solução racional dos problemas e para a construção de um mundo melhor.

Todas as críticas que recebeu se deram em virtude de ter alcançado visibilidade enquanto escritor num tempo em que se fazia necessário a militância política de intelectuais. Num tempo em que um escritor dificilmente se abstinha de militar na política em alguma posição, através de sua obra. Com Camus também não foi diferente, apenas pelo fato de que militou por uma causa justa, na perspectiva da moderação, o que parecia aos olhos de muitos favorecer os interesses dos políticos dominantes. Enquanto para Camus a moderação significava uma virtude e a própria lucidez, no caminho da viabilização de uma sociedade mais justa e igualitária.

Camus foi subversivo em relação à miséria e ao desespero do povo, mas não defendia a derrota e expulsão dos franceses das terras argelinas. A luta camusiana foi realizada para o povo e em nome do povo, ou seja, pela revolta e justiça, mas, na prática, pareceu não estar atrelada ao desejo do povo de libertação, porque o povo optou pela guerra e Camus pela paz e pelo entendimento.

Camus não rompe com as estruturas políticas e de poder em nome dos interesses do povo, mas buscou uma saída pela via da tolerância. Buscou assim uma espécie de autonomia literária e também uma autonomia da ação em relação aos extremismos dos intelectuais, do povo, da direita e da esquerda. Não aderiu a nenhum deles, pois, para Camus, os extremos apenas reforçam a posição dos atores com interesses distintos e não resolve seus impasses.

Sendo assim, Camus manifesta sua independência em relação ao mundo político e literário, na medida em que caminham em direção a qualquer tipo de extremos, e, neste sentido, realizou uma obra desengajada. Porém, o autor permanece fiel à lucidez e à moderação, acredita nesta saída para a solução dos problemas, e essa conduta é encontrada na sua produção, tanto literária, quanto jornalística.

Camus acreditava na justiça e nos tribunais, mas aí também desiludiu-se como com o Partido Comunista. A justiça não era justa e não cumpria seu dever, a não ser pelo fato de reproduzir estruturas dominantes de poder. Haja visto a caricatura que faz do júri no livro “O Estrangeiro”, Camus mostra um júri que não julga o que deve ser julgado, mas sim aquilo que não tolera em Meursault, sua liberdade moral. Para Camus, além da moderação, a revolta, imprescindível ao homem na luta pela felicidade, deve ser exercitada e viabilizada pela lucidez e pela racionalidade, para transformar o mundo.

Em 1940, Camus vai à Paris para trabalhar e produzir, trabalha como jornalista no “Paris Soir” e escreve sobre si mesmo na figura de Meursault, sendo que já havia traçado os contornos do romance, na viagem à Praga, quando começava a sentir-se mesmo um estrangeiro, pois não fazia parte daquele mundo, não conhecia ou legitimava seus códigos e valores, além da separação de sua primeira esposa, que contribuiu para a leitura do amor que Meursault faz no romance, o amor já não lhe importava na vida real. Camus transporta isso com fidelidade e paixão para a ficção. Camus, como estrangeiro, tinha apenas que viver sua própria ética pessoal, e o próprio Meursault concretiza isso. Camus retira-se daquele mundo burguês e etnocêntrico e retrata isso através de Meursault.

Estrangeiro, numa França agitada e em plena guerra contra a Alemanha nos anos 40, Camus sentia-se no interior de um mundo que lhe era estranho, assim como Meursault. Camus queria apenas escrever e trabalhar, estava como que exilado, assim como Meursault, exilado do mundo em que vivia. Neste sentido, Meursault é a personificação da crítica que Camus faz àquela sociedade branca, burguesa e convencional, de sua época, com a qual já havia tido contato na Argélia, na figura dos colonizadores, e via agora na França uma sociedade superior em relação aos “pieds noirs”.

No romance, entendemos que os “pieds noirs” estão na figura do árabe morto, um indivíduo sem relevância, sem existência social, a não ser pelo fato de eles, pieds noirs e o árabe assassinado, existirem como um contraponto à civilidade e superioridade francesas. Os primeiros por não terem direito à cidadania e representarem mão-de-obra barata, o árabe do romance, porque morreu pelas mãos de Meursault e por isso vai servir apenas como um trunfo, para a punição daquele que negava a civilidade francesa. Ou seja, graças à morte “de um árabe”, o júri francês pôde condenar Meursault por ter sido amoral e um estrangeiro às

convenções da vida social. O árabe aparece no romance para morrer e fazer-se servir à justiça moral francesa que deve restabelecer a ordem.

Camus preserva sua individualidade diante do sonho francês, de lutar pelos ideais e valores franceses. Meursault é a expressão disso, pois vive à margem dos sonhos e valores sociais e é a própria expressão da experiência de exílio político, social e cultural de Camus. Meursault quer apenas viver sua vida ao seu modo, Camus também.

O romance não está atrelado aos impasses políticos ou sociais do seu tempo, porque foi resultado da experiência particular do Camus exilado de seu mundo, a não ser pelo fato de mostrar o quão a experiência humana em sociedade é absurda, vazia e banal. E quanto um indivíduo pode ter consciência disso, e sofrer esse mal-estar, num tempo de guerras e irracionalidades levado à cabo em nome da liberdade. Diz Camus: “os acontecimentos caminham a uma tal velocidade que a única atitude sábia e corajosa é o silêncio. Pode-se utilizar essa guerra para uma espécie de meditação constante que preparará o futuro” (TODD, 1998, p. 253).

Meursault amava sua vida mesmo diante do absurdo de sua existência, amava também a natureza e as pequenas coisas para as quais não se dá importância, assim como o argelino Camus: “embora minha vida seja complicada, não deixei de amá-la. Não há nenhuma distância neste momento entre minha vida e minha obra. Levo-as em frente e as duas com a mesma paixão” (TODD, 1998, p. 252). Meursault é tão Camus, que vive como o seu criador, num quarto sujo, escuro e miserável, um sente-se tão poroso quanto o outro.

Camus sentia-se um Meursault, enquanto Paris vivia um momento de extrema tensão, sob a latente ameaça de destruição, e enquanto a Argélia se preparava para a mais sangrenta saga de lutas e guerras, que começariam em nome da liberdade dos nativos. E assim “O Estrangeiro” é impresso na França em 19 de maio de 1942 numa tiragem de 4.400 exemplares. Camus leu Descartes, Hegel, Nietzsche e em especial Heidegger, pensou questões como moral, liberdade, condição e a existência humana, mas “O Estrangeiro” dentre outras interpretações possíveis, constitui-se na tradução particular da experiência do autor, sentindo-se poroso e alheio ao mundo, vivendo na França na década de 40, e separado com profunda dor da mulher que amava.

3. 4 Resumo da Obra

O romance conta a história de um franco-argelino que assassina um árabe, mas é condenado, por um júri popular francês, à pena capital devido aos seus hábitos particulares e a maneira como conduzia sua vida.

O autor não faz menção a datas, porém, conforme dados biográficos, sabe-se que o livro foi escrito por volta do final da década de 30 e início da década de 40, período em que a Argélia era colônia francesa. Esta referência é importante porque neste período não eram mais permitidas, pela constituição francesa, execuções por enforcamento em praça pública. A execução é, portanto, um dos elementos do romance que polemizam a condenação de Meursault, que vai assumir, ao longo do julgamento, o papel de problemática central do livro até o seu desfecho.

O fato é que Meursault foi condenado à morte devido ao seu comportamento transgressor dos valores sociais, morais e religiosos do seu tempo, e não exatamente pelo assassinato. Aliás, um crime inicialmente considerado um simples caso jurídico, que assumiu dimensões incomuns diante das circunstâncias que giravam em torno da vida particular do acusado. Ou seja, em razão dos eventos que vamos resumir, Meursault foi estigmatizado como um “monstro moral” e, por não ter-se redimido, restava ao júri bani-lo do convívio social.

Meursault recebe um telegrama que o informa sobre a morte da mãe, viaja até a cidade onde fica o asilo, vela o corpo, enterra na manhã seguinte, retorna para a casa e dorme. No dia seguinte vai à praia, aproveitando que é um domingo, reencontra uma ex-colega de escritório, vão ao cinema assistir uma comédia e iniciam um relacionamento sem compromisso, embora, com o passar do tempo, Marie expresse o desejo de casar-se com Meursault. Meursault concorda com o casamento, mas não manifesta nutrir por Marie algum sentimento mais profundo, aliás, não se preocupa muito com isso e, quando interrogado a respeito, diz que não a ama, mas que poderia casar-se assim mesmo, porque, no fundo, nada daquilo fazia muita diferença. Meursault trabalha num escritório que pretende estender suas instalações em Paris, e é convidado a viajar e ter uma promoção de função e salário, que não aceita simplesmente porque não fazia muita diferença para ele viver na Argélia, com um ordenado baixo, ou ir para Paris promovido e viver as desvantagens de morar numa grande cidade, optando pela comodidade de permanecer exatamente onde estava. Não se relacionava profundamente com as pessoas de

seu convívio, ou seja, os conhecidos do escritório e do restaurante onde almoçava todos os dias. Quanto aos vizinhos, cumprimentava dois: um velho, que vivia com um cachorro, e Raymond, que vivia à custa de mulheres e de atividades ilegais.

Raymond é quem busca aproximação com Meursault e passa a considerá-lo um amigo, o que para Meursault não fazia a menor diferença. De qualquer forma, Meursault e Marie acompanham Raymond à casa de uns amigos passar o fim de semana na praia. Durante todo o percurso foram perseguidos por um grupo de árabes, Raymond havia se envolvido com a irmã de um deles e fazia já algum tempo que estava tendo problemas com o grupo. Por razões que fogem à interpretação do leitor, que talvez possam ser atribuídas ao acaso, ou à fatalidade inerente ao destino do personagem implicado na problemática do romance, Meursault assassina o árabe a tiros na praia e vai a julgamento.

O julgamento levou em consideração todas estas questões, tais como: o fato de Meursault não ter chorado no enterro da mãe; de jamais se ter declarado apaixonado por Marie; de ter-se relacionado tão pouco com as pessoas durante a vida, e ainda assim superficialmente, com exceção de Raymond, considerado um mau elemento; e também o fato de não ter melhor explicação para não aceitar a promoção no trabalho e sua transferência para Paris. Além de sentir um prazer especial com os banhos de mar e com os entardeceres, nada parecia empolgá-lo. Não sentia necessidade de estreitar laços de afetividade, mesmo no que pudesse dizer respeito à sua mãe, Marie, amigos. Não possuía ambições profissionais, não interagiu com os assuntos alheios, tudo, ao contrário, parecia não fazer a menor diferença para Meursault, fosse bom ou ruim, moral ou não, tudo se revestia de banalidade diante da liberdade moral e do despojamento absoluto de Meursault diante dos pequenos dilemas humanos como, por exemplo, religião, trabalho, família, amor, relacionamento, realizações, projetos, sonhos. Nunca compartilhou seus sentimentos, suas idéias ou suas aspirações com ninguém, sempre que requisitavam sua opinião respondia simplesmente 'sim ou não', e, principalmente, que não fazia diferença, sem delongas, justificativas, sentenças, conclusões reflexivas ou qualquer juízo de valor.

Esse sujeito mata e confessa o assassinato, mas não se defende diante da sentença de morte por viver num mundo social convencional revestido de valores, códigos e regras de conduta como um estrangeiro. Meursault não apela a qualquer arrependimento de caráter moral ou religioso quando esta possibilidade lhe foi

oferecida pela chance de salvar sua vida. E, ainda que aparentemente indiferente à sua condenação, ele não sucumbiu ao esperado desespero cristão nas últimas horas de sua vida. Meursault expulsa o padre de sua cela, endossando em seu discurso suas atitudes que se revestiam de uma espécie de denúncia à banalidade dos sentidos da vida social e de seus signos. De acordo com seu discurso, pouco importava a Meursault ter sido condenado à morte por não ter chorado no enterro da mãe, por ter ido assistir a uma comédia no dia seguinte e ter iniciado, na mesma ocasião, um romance com uma mulher que, para ele, não fazia a menor diferença questionar, no momento em que aceita casar-se, se a amava ou não, dentre outras acusações de caráter moral e subjetivo que lhe foram dirigidas.

O que realmente parecia fazer algum sentido naquele momento para Meursault era cumprir seu destino, a pena capital era a única coisa que se poderia levar em consideração naquele mundo. Todo o resto revestia-se de um conteúdo banalizado, principalmente pelo fato de que aquele mundo que o condenava por razões que a compreensão humana – orientada por um conjunto de regras e valores morais sociais – não toca, o estava punindo pela ausência de significação, ou seja, por aquilo que não podia ser justificado ou compreendido em Meursault. Meursault foi sentenciado à morte por um júri que usou seu crime como pretexto para condená-lo por seu distanciamento moral, por seu despojamento valorativo de uma sociedade com a qual comungaria, verdadeiramente, apenas a sua execução. Assim, Meursault espera pelo espetáculo de sua morte, desejando ouvir muitos gritos de ódio de uma multidão alvoroçada e convicta de seus valores.

Não é possível definir Meursault a não que se utilize os parâmetros do júri que o condenou. O romance segue a estrutura de uma narrativa em que o próprio personagem, encarcerado e à espera de sua execução, simplesmente discorre acerca dos fatos mais relevantes de sua história, reunidos por ocasião de seu julgamento. O narrador interage muito pouco, simplesmente relembra os eventos, não está passando a limpo sua consciência, apenas relembra, raras são as oportunidades em que o leitor é conduzido à interpretação de Meursault por ele mesmo. Meursault não concede apenas ao júri o privilégio do despojamento de sentidos pela ausência de respostas ou justificativas de suas atitudes, mas também ao leitor um encontro com a possibilidade de repensar os sentidos da vida a partir da banalidade e da gratuidade. Diante da impessoalidade do narrador, é impossível saber o que o personagem realmente sentiu ao receber o telegrama informando a

morte de sua mãe ou na ocasião de seu enterro, que sentimentos nutria por Marie, se compartilhou ou não do sofrimento do vizinho quando perdeu o cão de estimação que era sua única companhia no mundo, o que realmente pensava a respeito de Raymond e da maneira como levava a vida, o que significou a vertigem sentida por Meursault provocada pelo sol e pelo calor, razão pela qual disparou o primeiro tiro. Mais ainda, o que o fez continuar com os disparos contra um corpo morto, caído à beira daquela praia paradisíaca. Conforme Meursault, num daqueles raros momentos em que interpreta suas atitudes, no momento do primeiro disparo sentiu como se houvesse quebrado o equilíbrio do dia, o equilíbrio de um momento fugidio daquela paisagem perfeita e encerrada em si mesma.

Meursault relaciona-se com sua história no momento em que a está narrando, exatamente como se relaciona com o mundo e as pessoas com quem conviveu, ou seja, como um estrangeiro. Aparentemente desinteressado, Meursault não faz menção ao que sentiu, não expressa emotividade, nenhum sinal, nenhuma expressão, quase nada. E a possibilidade de ser tudo.

4 MEURSAULT E A BANALIDADE DA VIDA

Como vimos no capítulo anterior, a primeira metade do século XX foi um período em que as “sombras” pousaram sobre as vidas e sobre a experiência, social, histórica e política dos indivíduos modernos. Albert Camus trabalha o conteúdo subjetivo dessa sociedade, sob forma literária, indicando para nós alguns elementos daquilo que entendemos como o mal-estar social deste período.

Vimos também que a sociedade desta época buscou numa espécie de resgate da tradição a saída para seu projeto civilizatório arruinado pelas guerras, apoiando-se por sobre um discurso institucional oficial, para evitar que colidisse com a cruel realidade histórica e política que havia sido construída.

Esse movimento da sociedade pode ser interpretado como uma tentativa de recuperar os sentidos da vida, outrora banalizados, pela sua história de guerras e pelo seu desenvolvimento material desenfreado.

Em seu livro “O Estrangeiro”, Camus não entra no cerne deste debate, mas, por outro lado, mergulha no *absurdo* da experiência humana, que resulta da força e poder que as instituições sociais exercem para manter a ordem e a atividade humana sob controle. Ou seja, nos mostra de que maneira a sociedade atua, para ter os valores sociais e morais observados e reproduzidos pelos indivíduos coletivamente.

Camus nos mostra, talvez não com este propósito, que a sociedade em que vivera Meursault, seu personagem, ainda não havia aprendido com sua própria história, ainda não sabia lidar com a alteridade, ou com possíveis espécies de estrangeiros sociais, senão sob a forma da intolerância, porque o que um estrangeiro social representava naquele momento, para a sociedade, não era senão o risco de um novo desmoronamento daquilo que constituía a base para a sua existência social, ou seja, seus valores, suas crenças, seus hábitos, seus códigos e suas verdades.

A história que se passa no livro pode ser abstraída como a história da sociedade ocidental da primeira metade do século XX, com suas guerras, intolerâncias, desvios de sentidos e com seus estrangeiros. Aqui o autor não se refere de maneira específica à Argélia, posicionando-se politicamente, como era de se esperar, mas não deixa de denunciar a hipocrisia e o absurdo das inscrições

institucionais francesas, que não deixam de ser a hipocrisia e o absurdo das inscrições institucionais ocidentais deste período. Para chegarmos a esta afirmação bastou que olhássemos para o quadro social deste período.

Meursault não foi um estrangeiro comum. Era mais complexo. Não pôde reproduzir aquele mundo, não o reconhecia como o melhor, como ideal. Não validava seus símbolos. Ao contrário, os banalizou, foi inumano sim, mas também denunciou a inumanidade do mundo em que vivera.

Sua existência e sua permanência entre os homens constituía-se mais que uma ameaça, era-lhes simplesmente insuportável e assustadora. Seu crime não fora somente o assassinato, para isso havia castigo, mas sua indiferença moral e social lhe roubava o direito de permanecer entre os demais “homens de bem”.

No livro, Camus denuncia a intolerância, o *absurdo* e a banalidade como elementos que constituem a vida social moderna, expressados na relação de um indivíduo com o mundo, ao qual permanecera alheio por toda a sua vida. São estes elementos, facetas de um mal-estar que é socialmente produzido nesta relação, que podem ser tomados como exemplos da história individual e coletiva dos indivíduos contemporâneos deste tempo. Se as guerras, o seu esquecimento e o tolhimento do discurso dos *párias*, tornaram a vida deste período como que vazia e inumana, Camus critica isso com a atitude de distanciamento de seu personagem da vida social.

Meursault é um funcionário de um escritório em Argel, possui alguns poucos conhecidos, como, por exemplo, Emmanuel, também funcionário do escritório, Celeste, o dono do restaurante onde almoça todos os dias, Marie, antiga funcionária do escritório, e dois vizinhos de apartamento, o velho Salamano e Raymond, um sujeito que vive à custa de mulheres. Meursault vive sozinho, paga o aluguel de um quarto bastante modesto, é, aparentemente, um sujeito comum, que trabalha, paga suas despesas e vai à praia aos finais de semana, onde sente-se realmente feliz.

Hoje mamãe morreu. Ou talvez, ontem, não sei bem. Recebi um telegrama do asilo: “Sua mãe faleceu. Enterro amanhã. Sentimos pêsames”. Isso não esclarece nada. (...) Vou tomar o ônibus às 2 horas e chego ainda à tarde. Assim, posso velar o corpo e estar de volta amanhã à noite. Pedi dois dias de licença a meu patrão e, com uma desculpa destas, ele não podia recusar (CAMUS, 1998, p. 9).

Nenhuma expressão de sentimento, apenas a preocupação de pedir ao patrão para ausentar-se do trabalho por dois dias que antecederiam a um fim - de - semana. “Cheguei mesmo a dizer-lhe: “A culpa não é minha” .

É impressionante a aridez e o despojamento de sentidos com que Meursault vê e se relaciona com o mundo à sua volta. Talvez, diante dos horrores vivenciados pelos indivíduos deste período, e da própria experiência de solidão do autor, o distanciamento do mundo por meio da ausência de sentimentos tenha-se apresentado a ambos, autor e personagem, como a única saída para sobreviverem.

Depois o fumo e a gravata preta, que deveria pedir emprestados a Emmanuel, causam-lhe algum atordoamento minutos após ser notificado da morte da mãe. Também o cansaram os transtornos da viagem de 2 horas, por cerca de 80 km de ônibus até o povoado de Marengo, depois uma caminhada de mais 2 km sob um sol escaldante, que se tem de fazer da vila que leva até o asilo, e ainda o cansaço e o sono que sentiu por passar uma noite inteira diante de um caixão que não quis que abrissem. E não houve qualquer culpa ou qualquer justificativa para essas atitudes.

A mãe fora para o asilo, porque o filho não podia prover seu sustento. Conversando com o diretor do asilo, Meursault concordou que a mãe esteve melhor em companhia de outros de sua idade. Mãe e filho juntos já não tinham mais o que dizer um ao outro. O que é isso senão uma crítica bastante profunda das convenções morais deste tempo? Além de Camus ter tratado a questão da afetividade familiar de maneira bastante lúcida e prática.

Era verdade. Quando ela estava lá em casa, mamãe passava todo o tempo a me seguir em silêncio com os olhos. Nos primeiros dias de asilo, chorava muitas vezes. Mas era por causa do hábito. Ao fim de alguns meses, teria chorado se a tirassem de lá, tudo devido ao hábito. Foi um pouco por isto que no último ano, quase não fui visitá-la. E também porque a visita me tirava o domingo, sem contar o esforço para ir até o ônibus, pegar as passagens e fazer duas horas de viagem (Ibid, p. 11).

Na manhã do cortejo, o dia se anunciava belo, o cheiro de mar, o céu, o vento, “Há muito tempo que não ia ao campo e sentia o prazer que teria em passear, se não fosse por mamãe” (Ibid, p. 17). Ou seja, o personagem vive a experiência da morte da mãe com total distanciamento, mas não se trata de uma praticidade de quem levou um choque com a morte de um ente querido, trata-se de um distanciamento e de uma lucidez bem pouco sentimental, diante da vida e da própria morte, como se uma fosse extensão da outra.

Tudo acabado, o cortejo correrá bem, a não ser pelo sol que subira depressa, e a longa caminhada de 2 km até o cemitério da aldeia, nenhum lamento, nenhuma lágrima, nenhum sinal de dor, “(...) e a minha alegria quando o ônibus entrou no ninho de luzes de Argel, e eu pensei que ia deitar e dormir durante 12 horas” (Ibid, p. 23). Meursault foi um estrangeiro quanto aos valores sentimentais que atribuímos uns aos outros em nossas relações, mas o que ocorre é justamente o fato de não ter se relacionado com ninguém, nem mesmo com a própria mãe. Meursault não fazia mesmo parte do mundo dos homens, Camus não queria fazer.

No sábado, manhã seguinte ao enterro de sua mãe, acordou e foi à praia, lá encontrou Marie com quem brincou e nadou. À noite, foram ao cinema assistir uma comédia e dormiram juntos. Havia iniciado, como se diria mais tarde, na ocasião de seu julgamento, um “romance irregular”. No domingo, já sozinho, refletiu: “Pensei que passava mais um domingo, que mamãe agora já estava enterrada, que ia retomar o trabalho, e que, afinal, nada mudara” (Ibid, p. 29).

Na manhã de segunda-feira, já no trabalho, quando lhe perguntaram sobre a idade da mãe, não sabia ao certo e respondeu que devia ter “uns 60 anos” para que não estranhassem. Almoçou como de costume e ao voltar para casa à tarde, sentiu aquele mesmo prazer corriqueiro que sentia todas as tardes, quando no contato com a natureza.

Nada, absolutamente nada mudara em sua vida. “Trabalhei a tarde toda. Fazia muito calor no escritório, e, à noitinha, ao sair, senti-me feliz por voltar, caminhando lentamente ao longo do cais. O céu estava verde e eu me sentia contente” (Ibid, p.31).

É importante notar que para Meursault, e também para Camus, a felicidade não estava pautada sob preceitos sociais, como a relação com o outro, o êxito profissional. A felicidade vinha de um contato íntimo com a natureza, ou seja, a praia, o céu, o verde. Não há neste livro uma reprodução dos ideais burgueses de felicidade e auto-desenvolvimento material do indivíduo. Há uma idéia de intimidade com aquilo que não está no social, mas na constituição natural do homem.

À noite, Marie veio buscar-me e perguntou se eu queria casar-me com ela. Disse que tanto fazia, mas que, se ela queria, poderíamos nos casar. Quis, então saber se eu a amava. Respondi, como aliás já respondera uma vez, que isso nada queria dizer, mas que não a amava. Expliquei que isso não tinha importância alguma e que, se ela o desejava, nos poderíamos casar (Ibid, p. 46).

Para Meursault, nem o amor e nem o casamento eram coisas sagradas ou realmente importantes. A morte da mãe não foi nada. Amar e não amar não tinha a menor importância. Não poderiam mudar o rumo das coisas, ou provocar em Meursault algum sentimento mais expressivo. Também o assassinato do árabe pode ser assim tomado, como gratuito. Como eram para Camus banais e gratuitas as instituições sociais burguesas de seu tempo e naquele momento de sua vida, a própria existência do ser parecia-lhe banal.

4. 1 O assassinato do árabe

“É preciso não colocar estranheza onde não existe nada” (SARTRE, 1983, p. 13). Esta consideração de Sartre é aqui tomada como uma estratégia que nos conduziu à interpretação dos fatos que se sucederiam na vida de Meursault, naquele domingo na praia.

Parecia apenas mais um dia comum, como outro qualquer, sem grandes acontecimentos, sem grandes emoções ou questionamentos. E na verdade o foi, se pensarmos a maneira como Meursault vivia, a não ser pelo fato de ter assassinado um árabe, que poderia ter sido um francês, um padre, um pai de família, mas não, foi um árabe, apenas mais um árabe morto por um francês-argelino.

Mas o assassinato foi apenas um ato deslocado, como todos os outros atos banais que Meursault cometia, vivendo. Um ato cometido num certo momento, sem conexões com um passado sem grandes feitos, ou com um futuro e suas conseqüências, sem grandes expectativas ou sonho, ou arrependimentos. Nem uma família, nem um laço afetivo forte o suficiente para fazê-lo hesitar, nem um nome a zelar, ninguém a proteger, nem um Deus a temer. Meursault mata o árabe e só sente por ter, como ele mesmo disse, “quebrado o equilíbrio do dia”, o silêncio e a perfeição de sua intimidade com a natureza tranqüila daquela praia.

Sequer o sentido da vida por ela mesma, da vida pela vida, essa vida a zelar, essa vida que nos fora dada, pela qual temos a obrigação de agradecer, reconhecer nela um valor maior, e reconhecer no outro também, no mínimo, uma criatura desse Deus com direito a esta vida.

Nem sequer tinha certeza de estar vivo, já que vivia como um morto. Que me importavam a morte dos outros, o amor de uma mãe, que me importavam o seu Deus, as vidas que as pessoas escolhem, os destinos que as pessoas elegem (CAMUS, 1998, pp. 120 – 121).

Em relação a este desprendimento de Meursault, há um outro aspecto do drama que merece nossa atenção. Já que não se prendia a nada, Meursault parecia viver deslocado, não só dos valores, mas também vivia deslocado no tempo. Isto porque não há uma continuidade, ou um sentido de continuidade naquilo que Meursault fazia, ou sentia, nem mesmo em relação à sua consciência. Isto expropria ainda mais suas atitudes de sentido, porque toda a história é narrada no tempo presente, assim, os seus atos só têm sentido no momento exato em que se ocorrem, no momento seguinte se desfazem como fumaça, não continuam com o sentido de suas conseqüências para o personagem, que não se mostra saudosos ou arrependido em relação a nada. Aqui nos parece que Meursault vive intensamente a efemeridade da vida. Lembrando que a efemeridade deste tempo é mais uma característica do mal - estar social da primeira metade do século XX.

Meursault percebe os fatos de maneira isolada, sem conexões. Em todo o livro, pensou na mãe apenas duas vezes depois de sua morte, nunca projetou nada para o futuro, vivia simplesmente um dia após o outro. E o crime que cometeu foi a revelação ao mundo da gratuidade da vida, do seu sentido nulo.

Entendemos a atitude de Meursault como que uma voz denunciando à sociedade que aqueles sentimentos comuns aos homens de bem, seus sonhos, seus projetos e seus feitos, de nada valiam. Que uma simples vertigem pode mudar o rumo das coisas por um momento e mudar toda uma vida. Que a vida escorre, não importa o que se faça ou se projete fazer, num momento se está vivo, no outro não, e neste sentido, só o que importa é a intensidade com que se vive cada momento desta vida. Que a vida não pode ser de todo programada, prevista e institucionalizada por sentimentos, leis, regras compartilhadas e acreditadas por todos. Quando Meursault aperta o gatilho e não busca nenhum tipo de explicação para isso, está como que denunciando: – Sim, a vida foge ao controle.

Para Camus, a vida fugiu ao controle num momento histórico, em que o próprio controle fazia parte da reconstrução da sociedade. Num momento em que os impasses humanos eram resolvidos com morte e assassinato.

Pois bem, ao denunciar isso, Meursault estava provando que não se encaixava, que não poderia se diluir enquanto sujeito nas tramas sociais. Por algum motivo, não sucumbiu, e assim recobriu-se de estranhamento.

Assim era Meursault, uma ameaça latente à sociedade, não porque fora capaz de matar, pois para assassinos até perdão ou a punição já estão previstos, mas porque não fora capaz de legitimar as paixões humanas instituídas e socializadas, despojando-as de seu sentido coletivo.

E para esta ordem de transgressão, a sociedade ainda não havia encontrado nem o perdão, nem a punição adequados, porque a vida social só é significada por meio da relação com o outro, porque os homens só se reconhecem reciprocamente e não diante do espelho que era Meursault. Aliás, transportam para frente do espelho vidas já cristalizadas, socialmente constituídas e significadas.

Meursault não era exatamente a imagem na qual a sociedade queria ver-se refletida, ao mesmo tempo em que não podia reconhecer-se nela. Meursault, no momento em que não legitima as normas morais e sociais, está declarando que não tinha interesse em relacionar-se com os homens de seu tempo. As pessoas que vivem em sociedade aprenderam a se ver nos espelhos tal como os outros as vêem.

O que os homens de bem, assim como todo o júri, viam em Meursault, neste momento, era um tipo de desvio impossível de ser qualificado. Não se poderia classificar de insano, mas de monstruoso, pois viam um ser que lhes escancarava suas vidas, revelando-as insignificantes. Meursault mostrava que o quanto falar, ou não falar, crer ou não crer, sonhar ou não sonhar, viver ou não viver, valiam a mesma coisa ou seja, quase nada. Assim como o quanto o reconhecimento social, ou o anonimato, de nada valiam. Assim o amor, a amizade, a generosidade ou a ausência destes, são indiferentes, e não significam necessariamente bens supremos, como somos socialmente levados a crer, e conduzidos a agir de acordo com tais valores.

Não pensava em nada, porque estava meio adormecido por este sol na minha cabeça descoberta. Assim passeavam pela praia, Meursault, Raymond e Masson quando avistaram os dois árabes, um dos quais Raymond já havia brigado na cidade. Brigaram e desta vez Raymond feriu-se no braço com um golpe de faca. Ao voltarem a praia mais tarde, Raymond já com o revólver, intencionado a matar o árabe, advertiu-o Meursault: “- Ele ainda nada disse. Disparar assim seria um golpe baixo. Não, disse eu a Raymond – Pegue-o de homem para homem, e dê-me o revólver. Se o outro se meter ou se puxar a faca, eu o mato” (Ibid, pp. 57 e 60).

Meursault, em nenhum momento ponderou a situação, não realizou qualquer juízo de valor apoiado no bom senso, no sentido de tentar dissuadir o amigo quanto as possíveis conseqüências de um ato passional e insano. Nada além daquele momento presente, nem a lei suprema, nem os valores burgueses mais básicos acerca da vida em sociedade.

Olhávamo-nos sem baixar os olhos e tudo aqui se detinha entre o mar, a areia o sol, o duplo silêncio da flauta e da água. Pensei, neste instante, que se podia atirar ou não atirar. Mas, bruscamente, os árabes começaram a recuar e deslizaram por trás do rochedo (Ibid, p.62).

Nada acontece e os dois voltam juntos para a casa de praia de Masson, porém, Meursault, ao voltar com a cabeça latejando do sol e cansado, pensando ainda no frenesi das mulheres, na chateação de terem de se explicar para duas históricas, sentiu preguiça de subir as escadas da casa, permaneceu ali fora, não sentiu vergonha, preocupação ou arrependimento, e pensou:

Ficar ou partir dava na mesma. Ao fim de alguns instantes, voltei para a praia e comecei a caminhar (...) Andei durante muito tempo. Via, de longe, a pequena massa sombria do rochedo, envolto em uma auréola ofuscante pela luz e pela névoa do mar. Pensava na nascente fresca atrás do rochedo (...) enfim, vontade de reencontrar a sombra e seu repouso. Mas quando cheguei mais perto, vi que o árabe de Raymond tinha voltado (Ibid, pp. 61 – 62)

Aparentemente, o choro das mulheres, o calor, a sucessão dos acontecimentos ao longo do dia enfadaram Meursault, enfadaram a ponto de fazê-lo preferir voltar a praia, a ficar em casa esmiuçando os fatos. Recomeçou a caminhar e, sem dar-se conta, voltava ao lugar onde haviam encontrado os árabes, o acaso irônico e absurdo parece ter sido num primeiro momento, a razão da desgraça do assassinato que viria a acontecer.

Para mim, era um caso encerrado, e viera para cá sem pensar nisso. Logo que me viu, ergueu-se um pouco, e meteu a mão no bolso. Eu, naturalmente, agarrei o revólver de Raymond, dentro do paletó (...) Pensei que bastava dar meia – volta e tudo estaria acabado. Mas, atrás de mim, comprimia-se toda uma praia vibrante de sol. Dei alguns passos em direção à nascente. O árabe não se mexeu. Apesar disso estava bastante longe” (Ibid, p.62)

Neste caso, há uma certa indiferença em relação as conseqüências de um ato impensado, apenas os impulsos físicos comandam Meursault.

Era o mesmo sol do dia em que enterrara mamãe, e, como então, doía-me sobretudo a testa, e todas as suas veias batiam juntas debaixo da pele. Por causa desta queimadura, que já não conseguia suportar, fiz um movimento para frente. Sabia que era estupidez, que não me livraria do sol se desse um passo. Mas dei um passo, um só passo à frente. E, desta vez, sem se levantar, o árabe tirou a faca, que me exibiu ao sol (...) Esta espada incandescente corroia-me as pestanas e penetrava meus olhos doloridos. Foi, então, que tudo vacilou. O mar trouxe um sopro espesso e ardente. Pareceu-me que o céu se abria em toda a sua extensão, deixando chover fogo. Todo o meu ser se retesou e crisei a mão sobre o revólver. O gatilho cedeu (...) Compreendi que destruíra o equilíbrio do dia, o silêncio excepcional de uma praia onde havia sido feliz. Então atirei quatro vezes ainda num corpo inerte, em que as balas se enterravam sem que se desse conta por isso. E era como se desse quatro batidas secas na porta da desgraça (Ibid, p.63).

È preciso encarar este crime pelos olhos do estrangeiro, é preciso ter cuidado para não cairmos na armadilha do júri, porque não encontramos no restante do livro nenhuma explicação para o que aconteceu, nenhum grande motivo por trás dos disparos, foi mesmo a vertigem. “É preciso não colocar estranheza onde não existe nada” (Sartre, op.cit., p. 13). Não haverá desespero, apenas um discurso que revelará um homem incapaz de permanecer entre os que tinham feito por merecer o privilégio da vida e conheciam o seu valor.

Meursault não teve nenhum motivo aparente para matar, não conhecia o árabe, a não ser por meio da interlocução com Raymond. Sequer considerava este último um grande amigo, pois já dissemos aqui que Meursault não se relacionava com ninguém. Não teria, portanto, razões para vingá-lo, ou por ele sacrificar-se. Nada mais, além do sol, da praia, da faca e do árabe, existia naquele momento.

E a questão que se coloca aqui não é exatamente desvelar as razões do crime ou compreender este ato, a questão que se coloca aqui é a do vazio absurdo que pousa sobre a cena, sobre a sucessão de acontecimentos que se dão ‘em bloco’ e sem correspondência entre si, que ocorreram ao longo de uma vida comum, como fora a de Meursault. Desse dia-a-dia vazio, que se tenta apropriar de sentidos, sem ir muito ao fundo das coisas, porque os sentidos maiores e coletivos já estão prontos no mundo social. É só internalizá-los continuar vivendo sem maiores questionamentos.

E esse é o problema colocado para o júri, esse ato diz: sim, o sem sentido também faz parte do curso da vida, e estamos todos vulneráveis a tal condição à menor distração, ou ao menor questionamento da vida e da sociedade, ou da

interação com o outro, porque a linha que separa o indivíduo inserido² do absurdo, do despojamento de sentidos, do vazio existencial é bastante tênue. Basta questionar-se por um momento acerca da vida e de seus sentidos.

Os símbolos sociais são aqui tomados como os maiores opositores desta condição, assim como as crenças, os valores e os ideais conduzem os indivíduos numa certa direção de condutas, atitudes e respostas sociais, mais ou menos padronizadas e aceitáveis, numa margem de normalidade contentadora. Que faz com que não parem para pensar ou questionar a vida e a existência, porque está tudo pronto no mundo, para tudo há uma explicação plausível, seja pela religião, seja pela ciência, a verdade é que não há qualquer necessidade de pensar sobre isso quando se está encaixado num contexto qualquer, enquanto inserido.

E é por meio deste processo que os indivíduos interagem, encontram aceitação em seus feitos, têm suas obras e idéias reconhecidas e compartilhadas, principalmente se reconhecem e tornam-se reconhecíveis aos outros.

Meursault não, não construiu relações ou laços afetivos com as pessoas, que pudessem lançar qualquer luz sobre suas emoções ou sentimentos. Só o que é possível saber, é que para Meursault as questões não tinham grande importância, não potencializava o valor das coisas, aliás, agia pelo seu contrário. E foi precisamente por este crime que Meursault foi julgado e condenado à morte, por não ter podido ser mais um, como todos os outros, por ter sido um estrangeiro moral e social.

4. 2 A Prisão

Há, ao longo da trajetória do personagem, uma grande indiferença em relação ao outro, aos protocolos, aos símbolos sociais, ou ao seu destino pessoal. No início de sua detenção, não fazia diferença estar preso ou não. Compreendeu em pouco tempo na prisão que o cárcere se tratava de um jogo, um jogo de punição e privações. Podia adaptar-se a isso, podia adaptar-se a nova vida, não esperava muito dela, nem dentro, nem fora da prisão. Simplesmente não esperava nem o

² Ver nota *estabelecidos – outsiders* p. 60.

melhor, nem o pior, podia adaptar-se a tudo, à distância do mundo quando no cárcere, pois já era distante.

Na realidade nos primeiros dias não estava verdadeiramente na prisão: esperava vagamente por algum acontecimento novo. Foi apenas depois da primeira e única visita de Marie que tudo começou. A partir do dia em que recebi sua carta (dizia que não a deixavam vir visitar-me porque não era minha mulher), a partir desse dia, senti que estava em casa na minha cela, e que a vida parava aí (CAMUS, 1998, p.76).

Coisas como a liberdade e a interação social de nada valiam a Meursault, porque a sua vida, fora ou dentro do cárcere, era caracterizada pela ausência de sociabilidade e comunhão com o outro. Esta ausência de sociabilidade e comunhão está representada pela não observância de leis morais. Em nenhum momento, irrompe para Meursault um conflito com relação ao fato de ter assassinado um homem.

No início da minha detenção, no entanto, o mais difícil é que tinha pensamentos de homem livre. Por exemplo, desejo de estar numa praia e de descer para o mar. Imaginando o barulho das primeiras ondas sob as solas dos pés, a entrada do corpo na água e a libertação que encontrava nisso: sentia, de repente, até que ponto as paredes da prisão me cercavam. Mas isto durou alguns meses. Depois, só tinha pensamentos de prisioneiro atormentava-me, por exemplo, o desejo por uma mulher. - Mas é precisamente para isso que os prendem. É ser privado de liberdade, responde o policial.

É verdade. Onde estaria, então, o castigo?

- Sim, vê-se que você compreende as coisas. Os outros, não. Mas acabam consolando-se por si mesmos.

Houve também o caso dos cigarros. Responderam-me que era proibido. Os primeiros dias foram difíceis uma náusea permanente acompanhava-me durante o dia inteiro. Mais tarde, compreendi que isto também fazia parte do castigo. (Ibid, pp. 80 – 82).

É preciso notar aqui que o personagem já não sentia mais nesta ocasião o peso do constrangimento que era a punição. Para compreender melhor isto, vamos nos deter um pouco mais nesta questão.

As normas sociais são construídas pelos membros de uma determinada sociedade, em relação aos seus padrões de conduta e comportamento, assumem um caráter normativo institucional, dada a necessidade dos indivíduos de viverem em sociedade, e são também condição da existência coletiva. É por assim dizer, um modo de produzir e manter a ordem social tendo em vista punir comportamentos desviantes.

Neste sentido, DURKHEIM (1983) coloca que a consciência coletiva se sobrepõe às consciências individuais, por caracterizar o conjunto dos valores e crenças comuns à média dos indivíduos de uma sociedade. A ação coerciva da sociedade sobre os indivíduos é expressada e regulamentada por um corpo jurídico, onde a punição se apresenta como uma resposta coletiva aos atos que transgridem o consenso coletivo, em torno do qual se sustenta uma ordem moral em que se distingue condutas aceitáveis ou não.

Tanto as normas, quanto às sanções, são externas aos indivíduos, porém, Durkheim ressalta a importância do papel da socialização, fenômeno pelo qual os indivíduos internalizam as normas sociais, como forma de garantir a sua submissão a tais normas, e como condição de existirem socialmente.

Meursault, mesmo quando é submetido à coerção punitiva, não sucumbe à sociedade e à sua moral. O júri vai perceber que não é possível moldá-lo à sociedade geral ou reajustá-lo de alguma forma. Meursault não internaliza as normas sociais, não pôde portanto ser socializado porque não as reconheceu.

Durkheim, mesmo considerando a diferenciação social, dada pela complexificação da sociedade moderna, ainda assim, reafirma a necessidade que a sociedade tem de se manter coesa, reproduzindo a perpetuação de crenças e sentimentos comuns a todos, porque entende o indivíduo como expressão da coletividade. Uma vez que a condição de existência social é dada pela consciência coletiva, e os fenômenos sociais só podem ser explicados pela sua generalidade.

No caso de Meursault, não se vê a possibilidade de observância desse conjunto de crenças, moralidade e sentimentos coletivos, porque o personagem não os valoriza e não os reconhece como sendo a base na qual a vida humana está sustentada. Isto pode ser verificado no interrogatório de Meursault. “Os investigadores tinham descoberto que (eu dera provas de insensibilidade) no dia em que enterrara mamãe” (CAMUS, 1998, p. 68).

Veja se compreende – disse o advogado – Sinto-me um pouco constrangido em perguntar-lhe isto. Mas é muito importante e será um forte argumento para a acusação, caso eu não consiga encontrar uma resposta. Queria que eu o ajudasse. Perguntou-me se, naquele dia, eu sofrera. Esta pergunta me espantou muito e parecia-me que ficaria muito constrangido se tivesse de fazê-la a alguém. Entretanto, respondi que perdera um pouco o hábito de interrogar a mim mesmo e que era difícil dar-lhe uma informação. É claro que amava mamãe, mas isso não queria dizer nada. Expliquei-lhe, no entanto, que o meu temperamento era este – meus impulsos físicos perturbavam com frequência os meus sentimentos (Ibid, p. 69).

Não, Meursault não compreende e justifica:

No dia em que enterrara mamãe, estava muito cansado, e com sono. De forma que não me dei muito bem conta do que se passava. O que podia afirmar com toda certeza era que preferia que mamãe não tivesse morrido. Porém diante de tal justificativa incompreensível para o advogado. Meursault pensa: Desejava afirmar-lhe que eu era como todo mundo, exatamente como todo mundo (Ibid, pp. 69 - 70).

Aqui observamos que não há correspondência entre o discurso e a ação do personagem e, portanto, não há defesa, assim como quando o narrador justifica o assassinato por um provável estado de torpor, causado pelo calor, quando diz que uma vertigem provocada por um raio de sol fez refletir a luminosidade da faca, fazendo-o apertar o gatilho, também não justifica o crime.

O réu profere um discurso que cai no vazio, que não tem efeito de significação para o seu ato, seu ato é o absurdo puro. E neste caso, conforme Hannah Arendt, não há lugar para a significação. E não há lugar para este indivíduo no mundo dos homens.

(...) desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis (ARENDETT, 1995, p. 191).

Meursault assume, no momento deste discurso, uma característica inumana que não será tolerada, mas potencializada pelo promotor de justiça na ocasião do seu julgamento.

Observamos aqui alguns sinais desta imagem monstruosa que o discurso de Meursault construiria de si próprio no diálogo com o juiz de instrução:

Depois de um silêncio, levantou-se e afirmou que queria me ajudar, que ele se interessava por mim, e que com a ajuda de Deus, faria alguma coisa a meu favor. Mas antes, queria fazer-me mais algumas perguntas. De imediato perguntou se eu amava mamãe.

- Sim, como todo mundo.

Por que o senhor atirou num corpo caído?

Também não soube responder

Tirou um crucifixo de prata, que brandiu em direção a mim e gritou:

- Será que conhece este aqui?

- Sim é claro – respondi.

Disse-me então muito depressa de um modo apaixonado que acreditava em Deus, que tinha convicção de que nenhum homem era tão culpado para que Deus não o perdoasse, mas que para isso, era necessário que o homem, pelo arrependimento se transformasse como que numa criança, cuja alma está vazia e pronta a acolher tudo (CAMUS, 1998, pp.71 - 72).

O que está presente nesse julgamento não é exatamente o crime, mas a conduta moral e os sentimentos de Meursault, condenáveis institucionalmente:

(...) exortou-me uma última vez, do alto de sua posição, perguntando-me se acreditava em Deus.

- Respondi que não.

Sentou-se indignado. Disse-me que era impossível, que todos os homens acreditavam em Deus, mesmos os que lhe viravam o rosto. Essa era a sua convicção, e se algum dia viesse a duvidar dela, a sua vida deixaria de ter sentido.

- O senhor quer – exclamou – que a minha vida não tenha sentido?

Na minha opinião, eu não tinha nada com isso, e foi o que lhe disse. Mas, do outro lado da mesa ele já brandia o Cristo sob os meus olhos e gritava de maneira irracional:

- Eu sou cristão. Peço perdão pelos seus pecados a esse aqui. Como pode não acreditar que ele sofreu por você?

Em seguida, olhou-me atentamente e com um pouco de tristeza. Murmurou:

- Nunca vi uma alma tão empedernida quanto a sua. Os criminosos que aqui estiveram diante de mim sempre choraram diante desta imagem de dor.

la responder que isso acontecia justamente porque se tratava de criminosos. Mas pensei que, afinal, eu também era como eles.

Perguntou-me apenas, com o mesmo ar um pouco cansado, se estava arrependido do meu ato.

Meditei e disse que, mais do que verdadeiro arrependimento, sentia um tédio. Tive a impressão de que não me compreendia (Ibid, pp. 73 -74).

Neste ponto, o mal-estar está representado pela frustração social que Meursault oferece à sociedade, ou à consciência coletiva, por negar-se a satisfazer as expectativas de uma retratação social e moral ali esperadas. Além do fato de Camus considerar as instituições jurídicas absolutamente tradicionais e irracionais demais, incompetentes mesmo, para concentrarem-se naquilo que realmente merece punição numa sociedade. Este júri representou, como nunca, os valores morais e sociais e os interesses da sociedade burguesa moderna do período, mais especificamente da sociedade francesa.

Vemos claramente, no diálogo acima, como Meursault nega os valores religiosos convencionais, e como seu discurso despojado de sentido para a sociedade o recobre de estranheza e inumanidade, conforme Arendt. Meursault não demonstrou arrependimento, não se defendeu, não se salvou quando esta

oportunidade lhe foi oferecida, como qualquer um faria, recusou-se integrar-se não aceitando os valores sociais dominantes.

Conforme Hannah Arendt (1995): “O processo pelo qual se significa uma ação não é simples, é preciso levar em consideração seus objetivos, aquilo que a impulsiona e também os elementos que a orientam”. Isto já foi dito neste trabalho em outra ocasião, mas repetimos aqui para mostrar que, conforme a autora, todos esses princípios se revelam no curso da própria ação, mas, em última instância, num sentido mais profundo, a revelação do que significa o ato executado advém da sua própria narrativa. Meursault não se apropria de uma narrativa para significar seus atos.

Na tragédia, por exemplo, o sofrimento experimentado pelo personagem que narra, permite rememorar os acontecimentos e significá-los, o que não ocorre com Meursault. Diz Hannah Arendt:

O herói trágico se torna cognoscível por re-experimentar o que se fez sob o sofrimento, e nesse *pathos*, ao novamente sofrer o passado, a rede de atos individuais se transforma num acontecimento, num todo significativo (ARENDR, 1987, p. 27).

Como já dissemos, narrar não resolve e não domina o passado, mas lhe confere um sentido e uma certa permanência. Meursault não oferece ao júri por ocasião de sua narrativa, um sinal de que já fez parte do mundo dos homens ou de que gostaria de nele permanecer.

Visto desta forma, o desfecho dotado de um conteúdo trágico no livro de Camus, decorre, dentre outros elementos, de uma incapacidade narrativa por parte do personagem do romance, de significar seus atos segundo os quais é julgado e condenado à força. Neste sentido, esclarece Hannah Arendt:

A questão é: quanta realidade se deve reter mesmo num mundo que se tornou inumano, se não quisermos que a humanidade se reduza a uma palavra vazia ou a um fantasma? (...) em que medida ainda temos alguma obrigação para com o mundo, mesmo quando fomos expulsos ou nos retiramos dele? (Ibid, p. 29).

Ao retirar-se do mundo para o ocultamento, para o anonimato, ao recusar-se apoiar sua vida naqueles sentimentos, códigos e convenções sociais, mas, ao contrário, negando princípios religiosos, morais ou éticos, observados por qualquer cidadão comum desta sociedade, Meursault pareceu aos olhos do mundo, um

estrangeiro. É aí que se forma o verdadeiro sentido do estrangeiro. A narrativa de Meursault, por ocasião do seu julgamento, denunciava um certo estranhamento em relação ao mundo, denunciava seu desinteresse pelas coisas do mundo comum, por aquilo que é partilhado pelos “homens de bem”.

Neste momento, o romance traz à reflexão a dialética da relação indivíduo - sociedade, público - privado, pois ao mesmo tempo em que essa narrativa pode nos levar a interpretar Meursault, como um personagem detentor de uma vida vazia, por outro lado, denuncia o despojamento de sentido desse mundo, que lhe era alheio, e também um despojamento de suas verdades, tendo sido, por essa razão, considerado pelo júri uma figura desumana.

Desumana na medida em que não partilhou, ou pelo menos se negou a partilhar – sob a forma de uma narrativa desarticulada de seus atos – de tudo aquilo que havia sido construído pela relação entre os homens de seu tempo, seus códigos e seus valores:

(...) sem o discurso a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer (ARENDR, 1995, p. 191).

4.3 O Julgamento

O julgamento será apoiado no caráter inumano de Meursault, o que para nós revela um mal-estar socialmente construído pela relação do indivíduo com determinados padrões sociais.

O que está sendo levado em conta é todo um conjunto de códigos sociais e valores morais vigentes na sociedade, com os quais este personagem tem uma relação conflitual, abstraída às questões de ordem mais geral, que dizem respeito às expectativas nutridas pelos indivíduos, uns em relação aos outros, em nome da sociedade. Expectativas que Meursault não corresponde de maneira adequada.

Desta forma, a relação de Meursault com o mundo, evidencia o mal-estar social, no que diz respeito à dimensão individual de sua experiência, principalmente

no que se refere a sua conduta reveladora do seu caráter inumano, tomada como inadequada e intolerável, na ocasião do julgamento de seu crime. Crime que recebe a sentença máxima, a “pena capital”, pelo fato de Meursault ter sido considerado pelo júri um ser monstruoso. Diz Meursault: “Durante as falas do promotor e do meu advogado, posso dizer que se falou muito de mim, e talvez até mais de mim do que de meu crime” (CAMUS, 1998, p. 10).

Uma vez que o condenado nunca havia tido problemas com a justiça ou com a polícia, condenou-se por não ter observado as leis morais e religiosas de sua sociedade, no que diz respeito a sua conduta no espaço da sua vida privada:

Os debates iniciaram-se:

(...) Meu advogado assegurara-me de que não durariam mais do que dois ou três dias.

- Aliás - acrescentara - o tribunal terá pressa, porque o seu caso não é o mais importante da sessão. Logo a seguir, será julgado um parricida (Ibid, p. 86).

O promotor levantou-se então muito sério, com o dedo apontado para mim, articulou lentamente:

- Senhores jurados, no dia seguinte à morte de sua mãe, este homem tomava banho de mar, iniciava um relacionamento irregular e ia rir diante de um filme cômico. Nada mais tenho a lhes dizer (Ibid, p. 96).

Aqui também o promotor mascara o seu discurso e a intenção de condenar Meursault exclusivamente pela sua conduta moral, apoiando-se para isso, no seu crime, no assassinato, usa o crime para velar a acusação de monstruosidade moral.

O advogado de defesa contesta:

- Afinal, ele é acusado de ter enterrado a mãe ou de matar um homem? (Ibid, p. 98).

O promotor replica:

- Sim, acuso este homem de ter enterrado a mãe com um coração de criminoso.

Um homem que matava moralmente a mãe devia ser afastado da sociedade dos homens (Ibid, pp. 99 e 103).

Certamente, Meursault não fazia parte do mundo dos homens com uma conduta como a sua, menos ainda com seu discurso. Se partilhar de um mundo comum por meio do discurso e da ação é condição de liberdade, e confere sentido e realidade a vida dos homens, a sua retirada lhe confere então uma condição de irrealidade e de perda de sentidos.

Não há espaço para Meursault neste mundo, uma vez que não há possibilidade de retificação da sua condição de estrangeiro, através da sua narrativa – que é uma recusa a retificação – nem pela via do perdão, nem pela via de qualquer outra punição que não fosse a morte.

Esta questão é endossada por Hannah Arendt, quando a autora afirma que não existe o humano sem uma construção social, ou seja, fora do mundo, aquele espaço intermediário que brota da relação entre os homens, porque o conteúdo humano não pode existir ou permanecer fora da relação com o outro.

Assim como também não é possível pensar a vida humana no isolamento e sem o espaço da sociabilidade, que presume a pluralidade e a alteridade, a capacidade de reconhecer o outro na presença das relações. Ao contrário, a relação de Meursault com o mundo, se inscrevia através de uma reciprocidade de estranhamentos. Ou seja, vivia num mundo que lhe era estranho, ao passo que era também irreconhecível ao mundo.

Um resumo de Meursault segundo as proposições do promotor:

Declarou que eu nada tinha a fazer numa sociedade cujas regras mais essenciais desconhecia, e que não podia apelar para o coração dos homens, cujas reações elementares ignorava.

Que importava se, acusado de um crime, fosse executado por não ter chorado no enterro de sua mãe?

- Chegou a mostrar remorsos? Nunca, senhores, Nem uma só vez no decurso do sumário de culpa, este homem pareceu abalar-se com seu crime abominável. Não poderíamos, sem dúvida, censurar-lhe uma coisa destas. O que ele não teria possibilidade de adquirir, não podemos queixar-nos de que lhe falte.

Mas no que se refere a este tribunal, a virtude negativa da tolerância deve transformar-se na virtude menos fácil, mas mais elevada, da justiça. Sobretudo, quando o vazio de um coração, assim como o que descobrimos neste homem, se torna um abismo onde a sociedade pode sucumbir.

Peço-vos a cabeça deste homem - Pois no decorrer da minha longa carreira tem-me acontecido pedir a pena capital, mas nunca como hoje eu senti este penoso dever tão compensado, equilibrado, iluminado pela consciência de um mandamento sagrado e imperativo e pelo horror que sinto diante de um rosto humano onde nada leio que não seja monstruoso (Ibid, pp. 103 - 104).

Ressaltando o caráter inumano de Meursault, novamente repetimos aqui o que diz Hannah Arendt, “O que está em jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda a relevância humana” (ARENDR, 1995, p. 195).

Arendt também ilumina esta questão, quanto ao ato de punir e perdoar, neste caso, como perdoar é característico da condição humana, e está ao nível dos sentimentos e dos negócios humanos, uma vez que as atitudes do acusado eram concebidas como inumanas, esta possibilidade lhe foi negada.

Meursault não oferece ao júri qualquer elemento que revele nele algo de humano, algo que se possa salvar nele, ou que possa salvá-lo, porque não partilhou do mundo, demonstrou insensibilidade à morte de sua mãe, na ocasião de seu enterro, já que logo em seguida, iniciou um romance. Não amava Marie, não aceitou a promoção no escritório. Não se solidarizou realmente quando o velho salamano perde o cão, matou e não se arrependeu. Foi divertir-se um dia após a morte da mãe. Depois, continuou sua vida normalmente, sem demonstrar qualquer conflito aparente, tais atitudes, causariam espanto a qualquer indivíduo considerado digno de respeito entre os homens. Sendo assim, uma vez concebido enquanto inumano, não há possibilidade para o perdão.

No momento em que o personagem destituiu-se de suas responsabilidades para com o mundo, este último também lhe vira às costas, numa atitude de intolerância, porque os fatos apresentados no tribunal já não correspondiam ao âmbito dos negócios humanos, pois não era possível perdoar alguém tão insensível, incompreensível e monstruoso. Sendo assim, pela intolerância diante do diferente, pela intolerância com o representante da alteridade naquele tribunal, restava ao júri punir. Sendo que punir, conforme Hannah Arendt, é da ordem do direito comum e aparece como um recurso do mundo dos homens.

A punição é a alternativa do perdão mas de modo algum o seu oposto (...) É portanto significativo – elemento estrutural na esfera dos negócios humanos – que os homens não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que é imperdoável (ARENDR, 1995, p. 253).

Como se tratava de um julgamento, e de se definir uma pena para uma questão tão abstrata, era preciso encontrar algo a punir, e havia um fato. Justifica-se

então a punição de um ser desprezível e intolerável do ponto de vista moral-religioso, por meio do seu crime. O assassinato do árabe revela-se como um trunfo para o júri, uma forma de trazer para a ordem dos negócios humanos elementos que estariam numa ordem mítica ou religiosa.

A punição de Meursault é uma forma de trazer de maneira concreta questões que passam a ser tratadas pela instância jurídica, constituída de valores rígidos, da moral tradicional, em que a estranheza, não pode conviver entre os iguais, não pode ser tolerada já que causam repulsa aos “homens de bem”.

O que podemos concluir desta punição é que a crítica que o júri faz à aridez sentimental de Meursault pode ser explicada pelo fato de que, numa sociedade tradicional em reconstrução, não é possível tolerar um indivíduo que não legitima os códigos as crenças sociais. A sociedade estava buscando atribuir sentidos à si mesma e à vida, enquanto Meursault os desprezava.

4. 4 A inserção de Meursault no mundo, pela via da Execução Pública.

Já dissemos aqui que o estranhamento vivido pelo personagem, diante da lógica da vida social, traz consigo indicadores do mal-estar social. Mas é importante ressaltar que Camus está se reportando a uma espécie de vazio presente nos indivíduos modernos, inerente à vida em sociedade. Este vazio se dá pela destituição dos sentidos da vida social. O que Camus nos mostra é que os indivíduos conferem sentidos às suas vidas pela observância de determinadas normas institucionais. A vida passa a ser significada pelos laços de sociabilidade que permeiam as relações sociais, de outra forma não lhes restaria mais nada. Essa é uma das questões mais criticadas pelo romance, ou seja, esta necessidade de pertencimento social, que torna o indivíduo coletivizado e sua vida banalizada. Meursault, ao contrário, não sente necessidade de pertencimento, não se permite diluir em meio aos valores coletivos, vive seus próprios valores. É essa ausência de laços de sociabilidade, que tornam Meursault estranho ao mundo, mas que, por outro lado, permite que ele se perceba, enquanto ser único e encerrado em si mesmo.

Como Meursault não se interessa pelos homens, não lhe resta outra saída, senão incorporar a condição de 'estrangeiro'. Uma vez excluído de um mundo que negou e que também o renegara, Meursault encontra na própria execução a libertação para um conflito que nascia da ausência de sentidos da qual sua vida fora refém, devido a sua retirada do mundo. Porém, o que percebemos aqui é que, em função dos elementos levantados pelo júri, na ocasião do julgamento de Meursault, a vida na mais completa interação e mundaneidade, também não faz muito sentido, a não ser pelo fato de conferir significados as relações sociais.

Segundo Hannah "Assim, também, a verdadeira força do escapismo brota da perseguição, e a força pessoal dos fugitivos cresce na medida em que crescem a perseguição e o perigo" (ARENDR, 1987, p. 29). Ou seja, já não importa mais a Meursault o que o mundo tem a dizer sobre sua vida, ou o que farão dela, um não é mais problema para o outro, Após a sentença, Meursault encontra, assim, força e coragem para morrer, na própria sentença de morte.

Aí reside o conteúdo trágico do romance, o momento que ilumina ou atribui algum sentido à vida do personagem, e o re-insere de maneira paradoxal num mundo do qual nunca fez parte, mas é através de sua morte. Do momento em que Meursault sucumbe a própria morte, que se estabelece a possibilidade de sua inserção: Meursault em pouco tempo será um morto, num ato determinado pelo Estado. Mesmo que neste período já não houvessem mais enforcamentos em praça pública, esta imagem é colocada no romance, justamente por significar o único momento da comunhão de Meursault com o mundo.

"Agora, eu compreendia, era tão natural. Como não tinha percebido que nada havia de mais importante do que uma execução capital, e que enfim era a única coisa verdadeiramente interessante para um homem!" (CAMUS, 1998, p. 114).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema desta dissertação versou sobre o mal-estar, presente na relação indivíduo - sociedade, no período da primeira metade do século XX. Como objeto empírico desta discussão, utilizamos o romance de Albert Camus intitulado *O Estrangeiro*, porque é singular e pertinente o olhar literário sobre a vida social daquele período. Pierre Bourdieu, em seu livro *As Regras da Arte* (1996), nos diz que uma obra de arte está, muitas vezes, atrelada a um tipo de visão dominante, conforme as estruturas do poder do campo artístico e também da sociedade. A arte de Camus não seguiu tendências e rompeu com a tradição literária francesa do período, não porque concordava com a colonização da Argélia, considerava aspectos do progresso para a então colônia, apenas não foi seduzido pelo programa do Partido Comunista e sua ideologia. A sua literatura representa de certa forma a voz de um *outsider*.

O Estrangeiro traz uma discussão bastante fecunda a respeito do mal-estar. Esta obra literária apresenta uma concepção crítica da sociedade, que a tornou possível de ser apropriada pela Sociologia. O romance foi considerado neste trabalho uma linguagem que apresentou a dimensão subjetiva da idéia de mal-estar, já que há uma dimensão concreta deste fenômeno, dada pelos acontecimentos políticos da época.

Começamos por discutir o próprio ambiente social e político deste período, através das questões levantadas por Rouanet, Hannah Arendt, Hobsbawn e Elias. Isto porque nosso ponto de partida foi dado pelo recorte metodológico que fizemos, ou seja, o projeto moderno, com base no referencial teórico iluminista. A partir desta caracterização da sociedade, compreendemos que este projeto ruiu, e, assim, chegamos a nossa primeira compreensão da idéia de mal-estar. Que é o fato deste fenômeno assumir uma dimensão coletiva, construída historicamente, por um ambiente social e político de guerras.

Um segundo aspecto da idéia que fazemos do mal-estar é dado por Sigmund Freud, a respeito dos sacrifícios individuais, que o homem civilizado tem de fazer, por não poder satisfazer todos os seus desejos. Em última instância, nunca terá plena satisfação pessoal porque a renuncia, em nome da sociedade. Desta

premissa, concluímos que muito além de ser expressão da vida em sociedade, o mal-estar é mais uma de suas condições.

O que permanece dentre os autores referidos no primeiro capítulo sobre a idéia de mal-estar, para além de suas diferenças de análise, é que este fenômeno pode ser entendido como a própria expressão da condição humana, das relações sociais e das condições de vida, degradadas pelas duas Guerras Mundiais.

Rouanet pontua o fato de que a sociedade da qual falamos é herdeira direta dos ideais do Iluminismo que não se concretizaram, e que, portanto, o homem não se emancipou. O projeto moderno, pensado com base nos ideais iluministas, ruiu, e no seu lugar se instauraram as duas Grandes Guerras. Isto quer dizer que, em plena sociedade dos anos 1930 e 1940, o homem ainda se encontrava sob a tutela da autoridade e da tirania política. Tal emancipação não se concretizou nem nos modelos de organização social capitalista, nem nos modelos socialistas das sociedades européia e russa. Albert Camus já naquela época compreendera isso, ao dizer que toda e qualquer ideologia que se pretenda totalitária corre o risco de se tornar tirana.

Para Hannah Arendt, o mal-estar neste período está no fato de que o discurso político dominante falseou a tragédia dos acontecimentos, e a guerra instituiu a intolerância e o mal-radical na vida das pessoas. Sendo assim, se o espaço público não ofereceu, neste período, condições para o desenvolvimento da alteridade e para a significação das ações dos homens, então, em última instância, banalizou a própria vida em sociedade.

Para Norbert Elias, que também se remete à segunda Guerra Mundial, o mal-estar se expressa pela imaturidade social e humana deste período, que mesmo com todo o desenvolvimento, científico e material em que se encontrava, ainda recorria às guerras para resolver seus impasses políticos.

Assim, entendemos que tiranias políticas, guerras, nacionalismos extremados, fanatismos religiosos, assim como as manifestações racistas em plena Era da Razão, são facetas de uma intolerância coletiva que culminou em violência. Estes elementos não são mais que sintomas do mal-estar, manifestado numa sociedade claramente patológica, do ponto de vista político e social.

Também os princípios de universalidade do projeto moderno, baseados na relativização dos povos, pela sua autodeterminação, não se concretizaram na sociedade deste período. A Argélia é um importante exemplo disso, pois os “*pieds*

noirs” eram considerados selvagens e passíveis de domesticação, pois a França, em lugar de respeitar o indivíduo e a singularidade cultural argelina, tentou tornar a Argélia retrato francês de civilidade, oprimindo e explorando seu povo.

Hobsbawm ainda nos mostra que os tempos futuros não seriam diferentes deste em que Camus sente-se um estrangeiro, porque a humanidade permaneceu reproduzindo os mesmos erros, principalmente se continuar permitindo, como tem feito, o esquecimento de sua tragédia pelos contemporâneos, além de continuar reproduzindo as mesmas atitudes, como tiranias políticas, ainda mais sofisticadas com os avanços científicos, que permitem o desenvolvimento de atrocidades sociais, injustiças econômicas e assim por diante. Não precisamos ir muito longe, se lembrarmos aqui a guerra dos Estados Unidos da América contra o Iraque, o que mostra que a brutalidade de hoje não é menor que a do passado. Para lembrar Freud, a eterna revolta do homem civilizado parece mais bárbara a cada dia. Talvez porque quanto mais o progresso tecnológico faz aumentar as exigências culturais em torno do prazer, aumenta também a insatisfação e o vazio.

Assim, notamos na leitura de Hannah Arendt, Hobsbawm e de Elias, um pouco do pessimismo analítico de Freud, ao pensar a insatisfação do homem moderno e sua violência. Conforme Freud, quando os indivíduos modernos se utilizam do saber científico para guerrear, mais inumanizado tornam o mundo. Para Elias, este é o maior mal-estar da sociedade moderna, foi contra isso que Camus lutou e, por estas razões, calou-se diante das guerras anti-colonialistas para a libertação da Argélia.

Esse é o retrato da sociedade herdeira das Luzes, uma sociedade tradicional, repressiva e intolerante, que enquanto se desenvolvia no sentido de uma busca incessante da satisfação e do desenvolvimento, destituiu a vida de sentidos, o que Albert Camus denominou de absurdo.

Este absurdo está presente na vida de Meursault, através do qual Camus desenvolve uma crítica da sociedade representada pelo júri, que buscou defender e manter o indivíduo socializado e previsível, que não é senão mais uma forma de dissolvê-lo no coletivo. Esta sociedade condena Meursault, por não ver nele a possibilidade de reajustamento social.

Meursault estava desencaxado do mundo, porque não se atrelou às expectativas de conduta moral de seu tempo. Não sofreu com a morte da mãe, não hesitou em matar, não se arrependeu, nem mesmo procurou defender-se na ocasião do julgamento. Isto para Meursault era liberdade, mas para a sociedade tal conduta

constituía algo de amoral, uma ameaça à sociedade, à sua integração, aos seus valores. O que Camus está com isso questionando é o próprio sentido da vida social e o vazio existencial ao qual os indivíduos civilizados estão submetidos.

Esta banalidade e vazio dos sentidos da vida, a que Camus chamou de absurdo, são a própria expressão do mal-estar da vida social, retratados no romance. A própria filosofia existencialista do início do século XX reflete estas questões, quando busca decodificar um mundo que começava a re-significar-se a si mesmo, em meio às conseqüências sociais, do que Hannah Arendt denominou “mal radical”, promovido pelas duas Guerras.

A sociedade burguesa deste período expressou um conflito, trabalhado por Camus no romance, que é o paradoxo de uma sociedade em reconstrução, pois após duas Guerras Mundiais, continua reproduzindo normatividades que refletem a intolerância de suas instituições. Ou seja, uma sociedade que se pretendia emancipada, ainda negava espaço ao desenvolvimento da alteridade.

A condenação de Meursault é o retrato desta contradição e o seu distanciamento, se apresenta como uma resposta a isso, ou seja, é revelador de um vazio existencial do indivíduo moderno, que manifesta a banalidade e o sem sentido da vida social. Meursault atesta que a condição de existir socialmente é absurda.

Camus aponta para a inumanidade do mundo, tornando inumano seu personagem, tornando-o um estrangeiro social. O autor mostra que, na medida em que o Meursault se revela irreconhecível ao mundo, este imediatamente o retira de seu convívio e o condena à morte.

Não há no romance uma alusão à necessidade de pertencimento coletivo, porque Camus acreditava que os indivíduos deveriam gozar de liberdade individual, para viverem da maneira que desejassem. Como concebe a vida social cotidiana como vazia e gratuita, o distanciamento de seu personagem é própria crítica dessa gratuidade. Meursault rejeita e abandona os valores sociais, não precisa deles para existir e ser feliz.

Mas essa crítica fará sentido, se provocar reflexões que fomentem projeções de um devir mais racional e, acima de tudo, mais tolerante. Porque entendemos que o maior impedimento para um mundo mais coerente é a intolerância e a falta de espaço para o amplo desenvolvimento da alteridade.

Assim, concluímos com este trabalho, que o mal-estar social, singular ao período do qual falamos, está manifestado na sua inumanidade e intolerância. O

romance endossa essa idéia ao retratar um estrangeiro social que é condenado à morte. Camus sente-se um estrangeiro, Meursault é o próprio estrangeiro.

Ainda queremos aqui ressaltar que o mal-estar de que falamos, manifestado pela destituição dos sentidos da vida, é característico deste nosso recorte histórico. Há ainda a necessidade de novas pesquisas que realizem recortes históricos mais recentes, que trabalhem as características do mal-estar da sociedade da segunda metade do século XX, no intuito de compreendermos melhor a nós mesmos, enquanto sociedade.

O que podemos afirmar em relação ao período da primeira metade do século XX é que, sem a pluralidade e a aceitação da alteridade, o mundo dos homens não verá a possibilidade de transformar sua realidade de guerras, e não se terá emancipado, em pleno século XXI, da condição de barbárie humana e social.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **A condição Humana** 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Eichmann em Jerusalém** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BARRETO, Vicente. **Albert Camus vida e obra** 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [19--].

BOURDIEU, Pierre. **As Regras da Arte** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CAMUS, Albert. **O estrangeiro** 17. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

DUMONT, T L. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio Janeiro: Rocco, 2000.

DURKHEIM, E. **Da divisão do trabalho social; As Regras do Método Sociológico; O suicídio** / Émile Durkheim; seleção de textos de José Arthur Giannotti; tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura ... [et al.]. 2. ed. São Paul: Abril Cultural, 1983 (Col. Os Pensadores)

ELIAS, N. **A condição humana** Lisboa: DIFEL – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1985 (Col. Memória e Sociedade)

_____. **Os Estabelecidos e os Outsiders** Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. **A Sociedade dos indivíduos** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FREUD, S. **Mal – Esta a Civilização** Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GOODMANN, L. **A sociologia do Romance** 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976

HOBBSAWN, E. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914 – 1991** São Paulo: Companhia das letras, 1995

LAPLANCHE, J. **Vocabulário da Psicanálise/ Laplanche e Pontalis** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001

ROUANET, S. P. **Mal – estar na modernidade: ensaios/ Sérgio Paulo Rouanet**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

_____. **As razões do Iluminismo:** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SARTRE, J. P. **A Náusea** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo** São Paulo: Companhia das Letras, 1995

_____. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente** São Paulo: 1990

SILVA, Helenice Rodrigues da. **Fragmentos da história intelectual: entre questionamentos e perspectivas** Campinas SP: Papyrus, 2002 (Col. Textos do Tempo)

SIMMEL, G. **Georg Simmel: sociologia** / Evaristo de Moraes Filho [org.]; tradução de Carlos Alberto Pavanelli ... [et al.]. – São Paulo: Ática, 1983 Cap. II Sobre a sociabilidade. (Grandes Cientistas Sociais; 34)

TOOD, Olivier. **Albert Camus uma vida** Rio de Janeiro: Record, 1998

WANDERLEY, Márcia Cavendish. **A Voz Embargada: imagens da mulher em romances ingleses e brasileiros do século XIX** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

VELHO, G. **Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte** Rio de Janeiro: Zahar, 1997