

O olhar trágico: regiões, violência e cotidiano¹

The tragic look: Regions, violence and everyday life

Hélio Sochodolak²

sochodo@gmail.com

Resumo: O objeto do presente texto é tratar das especificidades do que seria um olhar trágico, ou tragicidade, e suas possibilidades teóricas para a historiografia e os estudos sobre regiões. Em que medida os conceitos da tragicidade, tais como os conceitos nietzschianos de apolíneo e dionisiaco e sua dinâmica, poderiam se aproximar de binômios importantes para a historiografia sobre regiões, tais como os de lugares e espaços, estratégias e táticas de Michel de Certeau. Reconhecemos que o trágico se configura como uma instigante alternativa conceitual para a abordagem das narrativas ou relatos do cotidiano e das práticas de violência física ou simbólica, legítimas ou ilegítimas.

Palavras-chave: tragicidade, regiões, história da violência.

Abstract: The object of this text is to address the specifics of what would be a tragic look, or tragicity, and its theoretical possibilities for historiography and studies on regions. To what extent the concepts of tragedy, such as Nietzsche's concepts of Apollonian and Dionysian and their dynamics, could approach important binomials for the historiography of regions, such as places and spaces, strategies and tactics of Michel de Certeau. We recognize that the tragic is configured as a thought-provoking conceptual alternative to approach narratives or daily life reports and practices of physical or symbolic violence, lawful or unlawful.

Keywords: tragedy, regions, history of violence.

Um dia, porém, longos anos depois, notou o Diabo que muitos de seus fiéis, às escondidas, praticavam as antigas virtudes. [...] Certos glutões recolhiam-se a comer frugalmente três ou quatro vezes por ano, justamente em dias de preceito católico; muitos avaros davam esmolas, à noite, ou nas ruas mal povoadas; vários dilapidadores do erário restituíam-lhe pequenas quantias... (Machado de Assis – A Igreja do Diabo).

Escrita da história – o olhar trágico

Segundo a poética aristotélica, cada gênero artístico deve ser classificado de acordo com o tipo de objeto (forma) que imita e com os efeitos específicos da criação artística. No caso da tragédia, “a forma seria ‘a imitação de formas elevadas’ e o efeito seria ‘a catarse de terror e compaixão’”. Nas palavras de Aristóteles no capítulo 6 de sua Poética: “A tragédia é uma *mimesis* (imitação, representação)

¹A pesquisa contou com apoio financeiro do CNPq.

² Professor permanente no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Rod. BR 153, Km 7, Bairro Riozinho, 84500-000, Irati, PR, Brasil.

[...] que, suscitando o medo e a compaixão, tem por efeito a purificação dessas emoções” (1991). A poética aristotélica marcou a recepção do trágico por inúmeros séculos, desde a Antiguidade até o século XVIII.

Em fins do século XVIII, ocorreu uma mudança de perspectiva (cf. Machado, 2006). Ao buscar-se compreender o trágico para além do fenômeno estético ou poético, fundamentou-se que a tragicidade poderia dizer algo sobre a vida e suas dinâmicas. O trágico passou a ser definido como uma visão de mundo. Tal visão teria sido suplantada pelo otimismo racional e cristão desde Sócrates até o Romantismo, passando pelos padres da Igreja e a Escolástica. Sucessivamente a forma trágica de compreender o mundo teria sido coagida, pela pregação cristã, pela razão filosófica, pelos discursos do progresso, da ciência, da técnica, dos nacionalismos, ou mesmo da força de trabalho ou de uma sociedade sem classes. Tais evasões não buscaram “anestésicos” para aliviar o medo e a insegurança diante da morte e do futuro? O desejo de pleno domínio das forças da natureza, seja por intermédio dos deuses, seja por intermédio da ciência, configura-se como um sintoma que oculta certa vontade de evasão na busca de algo avesso à finitude.

Em Nietzsche, o processo de ressignificação do trágico adquiriu um novo fôlego que marcou profundamente seus intérpretes e a compreensão da tragicidade doravante. O “filósofo do martelo” fez uma apologia aos originários, dentre os quais Heráclito, que tiveram sua forma de ver o mundo depreciada com a filosofia antropológica socrática (1995). Assim, na segunda metade do século XIX, passou-se a falar de um renascimento da filosofia trágica imanente ao filosofar dos pensadores originários para os quais “Trágico é o abandono desesperado do homem às forças da natureza, à vontade dos deuses, à fatalidade do destino. Onde impera a desolação, onde não há salvação humana possível, há tragédia” (Leão, 1991, p. 10). Trágico, para os pensadores da época de Heráclito, era explicar o mundo a partir da *Physis*, na qual o humano é apenas um elemento, um dado, mas jamais seu centro.

Vários fragmentos dos textos de Heráclito incidem sobre uma cosmologia trágica. Para Heráclito, não há piedade na *arché*, a guerra é o pai de todas as coisas (1991, fragmento 53). Para ele, assim como para os pensadores originários, a dinâmica do cosmos é o movimento de pares

de opostos: quente/frio, úmido/seco, masculino/feminino. “Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome. Mas toma formas variadas, assim como o fogo, quando misturado com essências, toma o nome segundo o perfume de cada uma delas” (fragmento 67). A constante mudança de que fala Heráclito fundamenta-se no ciclo vida-morte: “O fogo vive a morte da terra e o ar a morte do fogo, a água vive a morte do ar e a terra a da água” (fragmento 76). Trata-se de um jogo, um jogo de criança: “O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo pra lá e pra cá; governo de criança” (fragmento 52).

Inspirado nessa filosofia trágica originária e na própria tragédia grega enquanto fenômeno cultural (cf. Vernant e Vidal-Naquet, 1999), Nietzsche defendeu que o trágico estaria fundamentado em dois impulsos artísticos, o apolíneo e o dionisíaco e sua maneira não dialética de ser. Ao concluir *O nascimento da tragédia no espírito da música*, ele avaliou:

Daquele fundamento de toda existência, do substrato dionisíaco do mundo, só é dado penetrar na consciência do indivíduo humano exatamente aquele tanto que pode ser de novo subjogado pela força transfiguradora apolínea, de tal modo que esses dois impulsos artísticos são obrigados a desdobrar suas forças em rigorosa proporção recíproca, segundo a lei da eterna justiça. Lá onde os poderes dionisíacos se erguem tão impetuosamente, como nós o estamos vivenciando, lá também Apolo, envolto em uma nuvem, já deve ter descido até nós e uma próxima geração, sem dúvida, contemplará seus soberbos efeitos de beleza (1992, p. 143)³.

Compreender a vida cotidiana pela dinâmica Dioniso/Apolo evidencia uma determinada concepção de mundo, que se chamou, na história da filosofia, de trágica ou de tragicidade⁴. De certa forma, a maneira trágica de compreender como os princípios, ou impulsos artísticos, se articulam pode ser percebida no trabalho de alguns autores, tais como Maffesoli, Gilles Deleuze e Michel Certeau. Ou seja, alguns conceitos podem ser compreendidos na mesma dinâmica da tragicidade, a saber: *libido dominandi* e *libido sentiendi*, espaço liso e estriado, lugar e espaço, estratégias e táticas. Mesmo que os conceitos não recebam o nome das divindades trágicas, sua forma

³ O livro sobre “O nascimento da tragédia” foi publicado em 1872. Um pouco antes, entre o inverno de 1869 e a primavera de 1870, Nietzsche afirmou: “O terrível é a natureza, a verdade dionisíaca; a máscara é a aparência, o apolíneo. Dioniso, símbolo da natureza terrível, tenebrosa, monstruosa, não se dá diretamente, não se apresenta em pessoa, mas através de máscaras. A tragédia é a união dos dois impulsos, das duas forças: o horror dionisíaco da natureza e a beleza apolínea da arte. Dito mais explicitamente: a tragédia é a utilização de um dos elementos, a máscara, como forma artística que permite o acesso, pelo distanciamento apolíneo da visão, ao informe da natureza. A impossibilidade de uma apresentação direta de Dioniso exige a intervenção de Apolo, que estende o véu da aparência como um modo de tornar suportável a presença do deus ao homem. A alegria metafísica com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens: o herói, a mais elevada aparição da vontade, é, para o nosso prazer, negado, porque é apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo nenhum por seu aniquilamento” (1988, p. 281). Roberto Machado fez a análise desse fragmento nietzschiano em *O nascimento do trágico* (2006, p. 224).

⁴ Sobre as divindades gregas há uma vasta bibliografia. No campo da história, lembremos apenas algumas que não cabem serem trabalhadas no âmbito de apenas um artigo: G. Sissa e M. Detienne (1990); J.-P. Vernant (2000); C.F. Cardoso (1994); M. Detienne (1998); M.I. Finley (1991). Como fonte ver os Hinos Homéricos (2003).

de operar corresponde à dinâmica trágica de uma reconciliação, de uma convivência, nem sempre harmoniosa, como destacaremos mais adiante.

A tragicidade possibilita a compreensão do mundo em sua multiplicidade. Isso não é pouca coisa, uma vez que nosso olhar foi historicamente treinado, por exemplo, pelo cristianismo e pelo materialismo histórico, a enxergar a vida em opostos que estão permanentemente em guerra, em contradição e que não se combinam. Deus e o Diabo, o bem e o mal, proletários e capitalistas, luz e sombra, guerra e paz, verdade e mentira, e assim por diante. São múltiplos os exemplos que nos dão a entender que, se um existe, seu contrário não poderia sê-lo, sem negá-lo. Quando um está, o outro necessariamente deve sucumbir, expiar sua culpa, etc. Assim, o trágico como perspectiva teórica para a historiografia permite-nos perceber a vida em uma complexidade maior. Por exemplo, torna visível os mecanismos de produção de regiões e sua historicidade⁵.

A tragicidade e as regiões

As regiões ultrapassam sua definição em termos cartográficos, ou político-administrativos, ou geopolíticos:

As regiões podem ser compreendidas como o lugar do principium individuationis onde o fenômeno aparece e esconde. Aparece como objeto apolíneo na construção de um eu, individual/coletivo, de uma identidade, cuidadosamente sobreposta ao que esconde, a dinâmica caótica, múltipla e indeterminada das diferenças e das forças dionisíacas (Sochodolak et al., 2010, p. 14).

Compreender regiões a partir da tragicidade, portanto, é reconhecer que, subentendido nas práticas, há um princípio de individuação onde os sujeitos (individuais/coletivos) criam fronteiras para a definição do ser-si-mesmos. As regiões são, sobretudo, a definição de limites necessários para a existência num contexto de perpétua ameaça. Todavia, elas camuflam mais do que apresentam as forças dionisíacas marcadas pela violência e pelo caos, pelo esquecimento de si e pela maldade natural, enfim, pelo desejo maior de dominação (cf. Girard, 1990). Ocorre que uma epistemologia da tragicidade considera ser imprescindível considerar os dois elementos em sua dinâmica e interação

para que um tipo de conhecimento trágico/estético seja elaborado. A tragicidade aponta para uma compreensão histórica das regiões de forma a considerar que os fenômenos escondem a multiplicidade, a diferença e os jogos de força completamente invisíveis. Seria necessário considerarmos as formas de linguagem adversas das racionais como as científicas. Por exemplo, as narrativas atribuídas ao senso comum estão repletas de elementos de uma sabedoria trágica, normalmente ignoradas ou subvalorizadas⁶.

A tragicidade seria, dessa forma, um desafio às certezas e luminosidades da racionalidade filosófica desde os filósofos trágicos (cf. Nietzsche, 1995). Certamente por isso, Platão teria colocado conceitualmente o poeta trágico no mesmo patamar que o sofista, ambos em oposição ao amigo da sabedoria (1972)⁷. O trágico é um saber que reconhece e afirma tudo o que aparece: “tudo é bom”, inclusive o mal. O ser como múltiplo. Isso significa romper com o “uno” e o bem que são corolários de uma visão universalista e totalitária de mundo. Em nome de um deus, em nome da democracia, do capitalismo, do Ocidente, enfim, quantas atrocidades já foram e serão cometidas?

O trágico vincula-se à convicção de que pertencemos à vitalidade da terra em que estamos. “Desta terra de que somos feitos e que faz de nós o que somos. Pela tragicidade, vinculamo-nos a esse abismo negro, o da animalidade que dorme em cada um, da crueldade também, do prazer e do desejo...” (Maffesoli, 2004, p. 36-37). A modernidade nos induziu ao pensamento de que é possível superar nosso vínculo com a natureza a ponto de podermos superar a própria morte. Podemos assistir a afirmações como essa nos programas de TV, nas narrativas cinematográficas e nas narrativas da medicina científica. Tais narrativas nos prometem a vitória eterna do “bem sobre o mal” e uma vida cada vez mais longa e isenta de dor. Ao contrário, o trágico é um saber que se aproxima da sabedoria popular para a qual “o anjo e a besta estão intimamente ligados”, e o corpo, a sensibilidade, a erótica, a crueldade, a solidariedade e a piedade são inerentes a cada um.

O trágico é, então, um tipo de *libido sentiendi* definida ao lado de duas outras: a *libido dominandi* e a *sciendi* (Maffesoli, 2004, p. 48ss.). Os dois últimos tipos de libido estão inter-relacionados, pois visam ao domínio pelo conhecimento: “saber é poder”. Por sua vez, a *libido*

⁵ Pierre Bourdieu defende que as regiões possuem origem no tempo e são constituídas historicamente. Para ele, o próprio conceito se liga etimologicamente às palavras *regio* e *finis*. “A regio e suas fronteiras (*finis*) não passam do vestígio apagado do ato de autoridade que consiste em circunscrever a região, o território (que também se diz *finis*), em impor a definição (outro sentido de *finis*) legítima, conhecida e reconhecida, das fronteiras e do território, em suma, o princípio de divisão legítima do mundo social” (1989, p. 114). Em outras palavras, a região não é natural, mas é histórica, produzida e legitimada socialmente nas relações de poder.

⁶ Michel Maffesoli (2004), ao falar de um retorno do trágico nas sociedades pós-modernas, nos indica que, se soubermos perceber as características do trágico, poderemos ser capazes de compreender historicamente numerosas práticas que, sem essa apreciação, pareceriam desprovidas de sentido. Poderíamos incluir aqui algumas práticas de sociabilidade dos adolescentes, das redes sociais virtuais, de grupos urbanos, do comércio informal, do ensino não formal, das “minorias”, de cooperativas de agricultores, de povos tradicionais e de inúmeros outros grupos.

⁷ Sobre o tema, além do diálogo platônico O sofista, ver também Górgias (2011) e The works of Plato (1956).

sentienti está ligada ao aqui e agora, ao *ctônico*. Há uma valorização do natural e do local, em forma de produtos, de bens simbólicos, de pessoas, de lugares, de memórias e das mais variadas narrativas. Um regional que escapa das estratégias de controle das instituições e do mercado, ultrapassando em muito as preocupações com a procedência, rastreamento, visibilidades e outras características próprias das *libidos dominandi* e *sciendi*.

As *libidos dominandi* e *sciendi* compreendem a região estriando-a (Deleuze, 1997), isto é, dividindo-a em partes, quadras, faixas e definindo suas coordenadas. “Domesticando” por completo o espaço: realizando uma taxionomia, localizando e estabelecendo saberes sobre os seres e objetos dispersos (cf. Foucault, 1987). Ao contrário, o regional de uma *libido da sensibilidade* é povoado de narrativas e significados e aberto ao reconhecimento e à inevitável tensão e aliança das tensões que povoam e consolidam as vivências cotidianas. Essa sensibilidade não produz uma fuga da finitude. Mas a reintegra como parte inerente da contingência, um retorno da consciência morte-vida e do reconhecimento da violência como componente constitutivo das relações humanas⁸.

A violência: componente trágica das relações humanas

Para Girard, os rituais afirmam constantemente a violência ou “o mal”; apesar de termos que tentar evitá-lo, ele não é aniquilável e nem poderia sê-lo. Talvez apenas controlado através de “rituais de expiação” que envolvem necessariamente mais violência. Girard, imbuído de uma análise antropológica e filosófica, defende a proposição de que a violência é um fundamento das relações sociais. A violência “intestinal” torna evidente

um jogo diabólico que exige a intermediação de heróis míticos, deuses e ancestrais divinizados a quem é atribuída a encarnação imaginária da violência. Mas a violência é de todos e está em todos. Mesmo que o sistema judiciário contemporâneo acabe por racionalizar toda a sede de vingança que escorre pelos poros do sistema social, parece ser impossível não ter que usar da violência quando se quer liquidá-la e é exatamente por isso que ela é interminável (1990, p. 11).

“A violência é de todos e está em todos” e é a partir dela, e da necessidade de seu controle, que nos organizamos em sociedade. Combatendo a violência com mais violência e recorrendo às formas (legítimas) religiosas ou racionais para aparentar que a violência atende a princípios éticos, racionais ou morais, ou seja, apolíneos. Na prática, trata-se de simples vingança, e o medo dessa faz com que as pessoas conttenham seu ímpeto pela prática da violência deliberada.

Obviamente a violência não é apenas física, mas sobretudo simbólica. Aquela exercida pelos discursos sobre os corpos, no intuito de moldá-los, (de)formá-los e arruiná-los dessa maneira (1979)⁹. Para o controle da escalada da violência física e ilegítima, seria preciso resolver a “crise sacrificial” através de rituais que normatizariam e canalizariam a violência tornando-a legítima e inacessível para todos. Assim é o judiciário com seus inúmeros rituais. Mas é possível observar “rituais de expiação” vinculados às mais variadas normas institucionais, às vigilâncias e punições generalizadas no cotidiano com os mais diversos motivos, desde comportamentos considerados inadequados no trabalho, na rua, na casa e nos locais destinados ao lazer. Assim como a violência, os rituais podem envolver elementos físicos e simbólicos, muitas vezes, a “intermediação de heróis míticos, deuses e ancestrais divinizados a quem é atribuída a encarnação imaginária da violência”, como citamos logo acima. Em outros casos, é o próprio representante político que é “sacrificado” simbolicamente para conter a irrupção da violência generalizada contra o corpo de políticos reconhecidos como corruptos, por exemplo.

Num olhar microscópico, o que desencadeia a “violência intestinal” é o *desejo* que possui uma essência mimética. “O desejo ‘imita’ o desejo. Ou melhor, ele *mima* o desejo. O desejo, se se quiser, deseja o desejo”, avalia René Girard em *Système du délire*:

O que o desejo imita, o que ele toma emprestado de um “modelo” aquém dos gestos, das atitudes, das maneiras, de tudo aquilo a que sempre é reduzida a mimese, ao apreendê-la somente ao nível da representação, é o próprio desejo sob o modo de uma imediatividade quase osmótica (1972, p. 966)¹⁰.

Como podemos perceber, o desejo, este não dito, aparece com o seu duplo, nem sempre o seu contrário: a

⁸ É possível compreender a violência em uma perspectiva histórica. Muchembled (2012, p. 7) fornece uma definição interessante nesse sentido. Segundo suas pesquisas, “no início do século XIII em francês, a palavra ‘violência’ que deriva do latim *vis*, designando a ‘força’ ou ‘vigor’, caracteriza um ser humano com um caráter colérico e brutal. Ela define, também, uma relação de força visando a submeter ou a constranger outrem. Nos séculos seguintes, a civilização ocidental lhe conferiu um caráter fundamental, seja para denunciar profundamente seus excessos e chamá-la de ilegítima, lembrando que a lei divina proíbe matar outro homem, seja para lhe dar um papel positivo, eminente, e caracterizá-la como legítima, para validar a ação do cavaleiro, que derrama o sangue [...], ou tornar lícitas guerras justas mantidas pelos reis cristãos contra os infiéis [...]”.
⁹ Em “Nietzsche, a genealogia e a história”, Foucault faz uma nota interessante sobre isso: “O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (1979, p. 22).

¹⁰ Ver também Lacoue-Labarthe (1986).

representação. Esta última, a característica principal de Apolo. O deus da aparência, da luminosidade, da retidão, da beleza e das instituições. A representação apolínea é performática no sentido de se constituir na prática de gestos, de atitudes, de maneiras de ser e conviver em sociedade de forma aceitável. Ocorre que toda civilização, desde Freud, é considerada a partir do controle da natureza, dos instintos, do desejo, da vontade (cf. Elias, 1998). Como se pudessem ser separados os lados da moeda, o que chamamos de real, na maioria das vezes, é a representação, a mimese, sem o desejo¹¹.

O desejo é, então, integrante dessa parte sombria, nebulosa e criativa de nós mesmos e de tudo o que vive. Faz parte das forças dionisíacas:

A irrupção dionisíaca é a ruína das instituições, o desabamento da ordem cultural claramente indicada no paroxismo da ação pela destruição do palácio real. É em vão que se tenta dominar o deus da violência. Penteu esforça-se por aprisionar o jovem agitador sob os traços de quem Dioniso se dissimula, mas quando tudo desaba sob as chamas, a divindade sai intacta dos escombros (Girard, 1990, p. 158).

Aqui Girard chama-nos a atenção para a natureza anticultural ou anticivilizacional de Dioniso e suas forças. Ao irromperem, elas arruinam as instituições e a ordem cultural. Sua violência é incontrolável, e suas estratégias contam, sobretudo, com a dissimulação, com o disfarce, com as máscaras. E, por fim, as ruínas das instituições e da cultura não abalam a divindade que emerge intacta da destruição.

Dioniso não sobrevive sem Apolo. Ele necessita do deus da luminosidade e do sonho para se manifestar e vice-versa. Poderíamos dizer que um garante a existência do outro, e sua relação é uma relação de (re) conciliação onde não existe a necessidade de um destruir o outro, porque isso significaria sua própria destruição. Trata-se de uma relação não dialética, como podemos notar, uma relação de interdependência e complementaridade de princípios ou conceitos (Deleuze, 1962), o que não quer dizer que se assemelhem ou deixem de ser totalmente diferentes.

Do trágico que é o cotidiano

Na perspectiva da tragicidade, a dinâmica própria da *libido sentiendi* se realiza no cotidiano, lá onde esses princípios realizam a sua “dança”. Certamente uma das mais conhecidas definições de cotidiano foi a de Certeau:

O cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão do presente. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, ao despertar, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo. O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior. É uma história a meio de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada. Não se deve esquecer este “mundo memória”, segundo a expressão de Péguy. É um mundo que amamos profundamente, memória olfativa, memória dos lugares da infância, memória do corpo, dos gestos da infância, dos prazeres. Talvez não seja inútil sublinhar a importância do domínio desta história “irracional” ou desta “não-história”, como o diz ainda A. Dupont. O que interessa ao historiador do cotidiano é o invisível [...] (Certeau, 1996, p. 31).

Se observarmos atentamente a definição acima, podemos identificar elementos de uma tragicidade. Em primeiro lugar, o realismo de sua constatação temporal, “a cada dia”, “o presente”, “todo dia”. Poderia ser Cronos, ou Dioniso, rindo das pessoas que estão presas “intimamente, a partir do interior” ao cotidiano. Sob a alcunha de viver, sofremos a pressão, a opressão, o peso, a dificuldade, a fadiga “com este desejo”. O “despertar” pela manhã e “aquilo que assumimos” correspondem às atitudes de um herói trágico. Ele desconfia de seu fim, de seu destino, e, mesmo assim, realiza o que tem que ser feito. Nosso cotidiano é a nossa tragédia. Mas esse reconhecimento não pode ser algo triste. A sabedoria trágica é, acima de tudo, a afirmação da vida. Essa característica marca a segunda parte da definição de Certeau. O cotidiano é o que marca profundamente o que somos. Ele marca nosso corpo e nosso ser: “É um mundo que amamos profundamente, memória olfativa, memória dos lugares da infância, memória do corpo, dos gestos da infância, dos prazeres.” Como se pode perceber, a dinâmica Apolo/Dioniso se revela no conceito de cotidiano.

Dioniso é o próprio cotidiano com todo o seu pesar e toda a sua violência. Apolo é o deus da individuação: através de *Mnemosine*, sabemos quem somos através de quem fomos. E as memórias apolíneas/dionisíacas: olfativas, da infância, do corpo, dos prazeres, etc., nos estimulam a continuar, tal como *Sísifo*, que, ao descer da montanha, reconhece tragicamente que é preciso suspender sua pedra mais uma vez, e mais uma, e mais uma... (Camus,

¹¹ Ver O mundo como vontade e representação (2005). Nessa obra, Schopenhauer talvez apontasse para o futuro ao vislumbrar que as águas da filosofia se dividiriam entre realistas metafísicos e nominalistas. Para os primeiros, o mundo é conheável em sua verdade, em sua essência. Para os segundos, só conhecemos o que quer nossa vontade: é a vontade, ou o desejo, que cria (representa) o mundo nomeando as coisas.

1989). Ou seja, Apolo justifica Dioniso e este possibilita a reaparecimento do “luminoso”.

O final do trecho diz-nos sobre uma dupla missão de historiador. Em primeiro lugar, escrever sobre uma “não história”. O primeiro desafio é para com historiadores e outras formas de se preocupar com o passado, priorizando, muitas vezes, aspectos econômicos ou políticos. É necessário reconhecer que a história do cotidiano não é uma sem valor por não se assemelhar às outras narrativas. O segundo desafio é maior do que o primeiro: “O que interessa ao historiador do cotidiano é o invisível”. É desafio teórico-metodológico, mas é, sobretudo, um ajuste do olho e do ouvido. O interesse pelo cotidiano é o interesse pelo invisível, pelo micro, pela sensibilidade, poderíamos completar: por uma *libido sentiendi*. Poderíamos dizer ainda mais: o historiador deve ser um *Tirésias* de nosso tempo. Com uma *manteia*, ele pode enxergar e ouvir mais profundamente. Seus olhos e ouvidos podem ser os da tragicidade. Do trágico que é o cotidiano. A tragicidade também pode ser percebida em Certeau na articulação conceitual que realiza entre lugar/espço e estratégias/táticas; acompanhemos seu raciocínio na *Invenção do cotidiano*.

Certeau define lugar assim:

Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha portanto excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a lei do “próprio”: os elementos considerados se acham uns ao lado dos outros, cada um situado num lugar “próprio” e distinto que define. Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade (Certeau, 1994, p. 201).

Dessa definição podemos abstrair algumas características do que se pode compreender como “lugar”. Ele implica ordem, individualidade, configuração instantânea de posições e estabilidade, além de sua vinculação a um “próprio”, “uns ao lado dos outros”. O lugar, implica, pois, um “próprio”, que é um lugar de poder, de racionalização e estratégias:

Como na administração de empresas, toda racionalização “estratégica” procura em primeiro lugar distinguir de um “ambiente” um “próprio”, isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar. [...] O “próprio” é uma vitória do lugar sobre o tempo. Permite capitalizar vantagens conquistadas, preparar expansões futuras e obter assim para si uma independência em relação à variabilidade

das circunstâncias. É um domínio do tempo pela fundação de um lugar autônomo (Certeau, 1994, p. 99).

Parece-nos, sobretudo, interessante essa conceituação de lugar por suas semelhanças com o apolíneo trágico. A modernidade se inaugura com a necessidade de transformar os espaços desconhecidos, “os poderes desconhecidos do Outro”, em lugares. De torná-los, cartesianamente, lugares de poder e de conhecimento, onde as *libidos dominandi* e *sciendi* possam ser satisfeitas. A modernidade é socrática, como teria avaliado Nietzsche. Ela existe sob o signo de Apolo, o deus da individuação e da aparência. O movimento é o de tentar transformar os espaços em lugares.

Por sua vez, assim define Certeau o conceito de espaço:

Existe espaço sempre que se tomam em conta vetores de direção e quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais. O espaço estaria para o lugar como a palavra quando é falada, isto é, quando é percebida na ambigüidade de uma efetuação, mudada em um termo que depende de múltiplas convenções, colocada como o ato de um presente (ou de um tempo), e modificado pelas transformações devidas a proximidades sucessivas. Diversamente do lugar, não tem portanto nem a univocidade nem a estabilidade de um “próprio” (Certeau, 1994, p. 202).

Os espaços, na conceituação de Certeau, apontam para as suas indeterminações e polivalências, para os usos que as pessoas realizam no cotidiano. Insubordinadas às regras do lugar, que dependem da existência de um “próprio”, as pessoas reinventam continuamente os espaços, atribuindo-lhes múltiplos e mutantes significados. Os espaços e seus usos não possuem uma face definida. Sem individuação são naturalizados, no sentido de que são incorporados completamente ao cotidiano. Para nós, importa igualmente essa aproximação do conceito certeuniano de espaço com o conceito de dionisíaco. Ambos possuem componentes comuns, que fazem parte da mesma rede conceitual (Deleuze e Guattari, 1992). Talvez a principal relação entre esses componentes conceituais seja a indeterminação e a multiplicidade, as infinitas manifestações dionisíacas sob a luminosidade do apolíneo. “Existem tantos espaços quantas experiências espaciais distintas”, diz-nos Certeau citando Merleau-Ponty (1976).

O espaço é sensorio ou pertencente a uma *libido sentiendi* que o utiliza para os fins e necessidades mais diversos da vida. Espaço, nessa acepção, também pode ser associado ao “espaço liso” de Deleuze (1997). Um espaço que não é definível pelo movimento de estriação, mas sim de seu alisamento.

Em suma, o espaço é um lugar praticado. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos – um escrito (Deleuze e Guattari, 1997, p. 202).

Assim como “lugar” está para o “apolíneo”, “espaço” está para o “dionisíaco” e as práticas de espaço, que seriam um alisamento do estriado. O que não quer dizer que haja uma completa distinção e separação entre os conceitos. No “lugar”, apesar da predominância apolínea, podem ser identificados elementos dionisíacos. Da mesma forma, no “espaço”, apesar da predominância dionisíaca, subsistem elementos apolíneos. O que nos fica claro é que as definições e relações entre espaço e lugar podem ser compreendidas pela dinâmica da tragicidade por suas aproximações conceituais.

Acreditamos ter ficado claro que uma das principais características da tragicidade é a reconciliação dos impulsos estéticos com características particulares onde Apolo e Dioniso convivem de forma complementar. Para Certeau, a principal evidência da dinâmica lugar/espaço se dá também nas narrativas, nos relatos de espaço. Seguindo nossa comparação, seria nos relatos de espaço que a tragicidade se completa: “Os relatos efetuam, portanto, um trabalho que, incessantemente, transforma lugares em espaços ou espaços em lugares. Organizam também os jogos das relações mutáveis que uns mantêm com os outros” (1994, p. 203).

Segundo Certeau, “Todo relato é um relato de viagem – uma prática do espaço. [...] tem a ver com as táticas cotidianas, faz parte delas [...]” (1994, p. 200). Se considerarmos que as práticas cotidianas como falar, ler, circular, fazer compras ou preparar refeições, entre muitas outras, são também táticas, então as narrativas, que são invariavelmente relatos de espaço, organizam, dão significado e sentido à vida das pessoas de forma tática (Certeau, 1994, p. 4). Isso significa dizer que, para além da ação de “centros de poder” ou dos lugares que demandam um “próprio” ou uma individuação, o cotidiano por sua forma de operar, ao modo dionisíaco, oferece elementos suficientes para a produção de significados ou de sentidos. Tal operação pode ser igualmente definida como a operação que constitui as regiões. As narrativas do cotidiano revelam os usos e construções das regiões através das táticas, assim como os

discursos (Foucault, 1996) dos centros de poder, da governança, dos sistemas econômico-financeiros revelam as tentativas de constituir regiões compreendidas no sentido estritamente político-geográfico através das estratégias.

Chamo de “estratégia” o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico (Certeau, 1994, p. 46).

As estratégias, portanto, são ações que investem na configuração de lugares e de certo tipo de região que possui no poder político e econômico seu centro de irradiação. Já as táticas pertencem às práticas do cotidiano e constituem-se em múltiplas e descentradas práticas. As táticas são atributos que correspondem às potências ctônicas e anônimas do dionisíaco. Elas não são isoláveis e reconhecíveis nem tampouco controláveis. Dioniso inventa constantemente suas máscaras e seus jogos. “O que se chama sabedoria, define-se como *trampolinagem*, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de pular do trampolim, e como *trapaçaria*, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais. Mil maneiras de *jogar/desfazer o jogo do outro*, [...]” (Certeau, 1996, p. 79). Sob o olhar trágico, as regiões são móveis e reconfiguráveis. Ora derivam de espaços praticados, ora de lugares com centros de poder.

A “reconciliação trágica” desses opostos ocorre nos relatos de espaço que transformam e recortam, reconfiguram e ressignificam os lugares através das práticas. Os relatos desenham trajetórias, constroem espaços e regiões e atribuem significados e sentidos à vida. Damos sentido ao mundo em nossas narrativas. De tal forma que elas configuram o que conhecemos como real. Quando narramos, criamos uma região, transformamos o vivido em significados que são dispostos para nós mesmos e para os outros. Escrever história significa esforçar-se por acessar os significados do vivido atribuindo-lhe uma nova roupagem. Procuramos nos convencer e convencer o outro de uma identidade, da existência de uma região: o *principium individuationis*.

Apontamentos finais

Nietzsche nos apontou a vantagem de uma visão trágica da história e da vida também na segunda de suas *Considerações intempestivas* (1967). Nesse texto de 1874, o autor nos afirma que a história deve estar a serviço da vida

e jamais deve procurar sequer assemelhar-se às matemáticas, por exemplo (cf. Sochodolak, 2009). Acima de tudo, a história deve “tonificar” a vida e, para tanto, estar aberta para a atribuição de múltiplos significados. A história pode ser a do homem de ação, do homem conservador ou daquele que sofre. Em suas versões monumentais, tradicionalistas e críticas, o homem pode transformar plasticamente o passado em função do presente. Transforma o passado em arte produtora de significados e sentidos, mas jamais objetiva e imparcial. Ocorre que cada uso pressupõe a existência de riscos. O maior deles, o sacrifício do presente. Os riscos estão vinculados à desmedida e à sobreposição de um valor sobre o outro (Nietzsche, 1967, p. 121ss.). A história como *pharmakon* é trágica, fundamentada na reconciliação entre os pares de opostos, entre os princípios dionisíaco e apolíneo.

A história sob uma perspectiva trágica pode contribuir para a compreensão de visões de mundo que estão distantes do universo da ciência e que jamais poderiam ser compreendidas por categorias acadêmicas.

Ao contrário da dialética que quer justificar a vida a partir da negação e ainda da negação da negação, a essência do trágico é a afirmação dionisíaca. 'Dioniso afirma tudo o que aparece, mesmo o mais áspero sofrimento, e aparece em tudo o que é afirmado.' Por isso essa afirmação é plural e se materializa no poder das metamorfoses. Entretanto, aponta-nos Deleuze, o trágico não está na angústia da ausência de uma identidade ou de uma unidade, esta dilacerada pela afirmação dionisíaca, mas: 'O trágico está somente na multiplicidade, na diversidade da afirmação enquanto tal. O que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural. [...] Trágico designa a forma estética da alegria, não uma fórmula médica, nem uma solução moral da dor, do medo ou da piedade' (Sochodolak e Cardoso, 2013, p. 40).

Conclui-se, então, que o trágico se apresenta como uma considerável alternativa às visões teóricas, mormente dialéticas ou cristãs, das ontologias dominantes, como uma visão de mundo que possibilita compreender muitas práticas culturais e a constituição de regiões. Na tragicidade não se procura uma visão não linear do tempo. Ocorre uma (re)integração do homem com o natural, muitas vezes identificado com o sobrenatural e ocorre, principalmente, uma reconciliação entre opostos que são concebidos como complementares e necessariamente coexistentes (Sochodolak e Antunes, 2010). Trata-se de uma relação não dialética, uma relação de interdependência e complementaridade de princípios ou conceitos. O trágico pode nos oferecer um “fio de Ariadne” para nos

orientarmos no “labirinto” das regiões e sua multiplicidade tal qual se apresentam nas fontes historiográficas. Por fim, ao concluirmos que constituir regiões é condição de existência, percebemos que também nós historiadores constituímos nossas regiões ao nos relacionarmos com nossos objetos de pesquisa. Nosso objeto não é o nosso duplo ou oposto. Nós nos reconciliamos com ele e assim realizamos nossa tragicidade.

Referências

- ARISTÓTELES. 1991. *Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo, Nova Cultural, 377 p.
- BOURDIEU, P. 1989. A identidade e a representação: Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: P. BOURDIEU, *O poder simbólico*. Lisboa, Difel, p. 107-132.
- CAMUS, A. 1989. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro, Guanabara, 244 p.
- CARDOSO, C.F. 1994. *Sete Olhares sobre a Antiguidade*. Brasília, UnB, 224 p.
- CERTEAU, M. 1994. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, Vozes, vol. 1, 351 p.
- CERTEAU, M. 1996. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, Vozes, vol. 2, 372 p.
- DELEUZE, G. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 170 p.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1997. *Mil Platôs*. São Paulo, Ed. 34, vol. 5, 264 p.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1992. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro, Editora 34, 288 p.
- DETIENNE, M. 1998. *A Invenção da Mitologia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 252 p.
- ELIAS, N. 1998. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Zahar, vol. 1, 264 p.
- FINLEY, M.I. 1991. *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo, Martins Fontes, 248 p.
- FOUCAULT, M. 1996. *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola, 77 p.
- FOUCAULT, M. 1987. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 280 p.
- FOUCAULT, M. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 295 p.
- GIRARD, R. 1972. *Système du delire*. *Critique*, 306:957-996.
- GIRARD, R. 1990. *A violência e o sagrado*. São Paulo, UNESP, 391 p.
- HERÁCLITO. 1991. Fragmentos. In: E.C. LEÃO, *Os pensadores originários*. Petrópolis, Vozes, p. 57-93.
- HINOS HOMÉRICOS. 2003. Brasília, Editora UnB, 107 p.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. 1986. “Histoire et mimesis”. In: P. LACOUÉ-LABARTHE, *L'imitation des modernes*. Paris, Galilée, p. 280-295.
- LEÃO, E.C. 1991. *Os pensadores originários*. Petrópolis, Vozes, 93 p.
- MACHADO, R. 2006. *O nascimento do trágico*. Rio de Janeiro, Zahar, 279 p.
- MAFFESOLI, M. 2004. *A parte do diabo*. Rio de Janeiro, Record, 191 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1976. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 531 p.
- <http://dx.doi.org/10.14375/np.9782070293377>
- MUCHEMBLED, R. 2012. *História da violência: do fim da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro, Forense, 315 p.

- NIETZSCHE, F.W. 1995. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa, Ed. 70, 110 p.
- NIETZSCHE, F.W. 1992. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo, Cia das Letras, 178 p.
- NIETZSCHE, F.W. 1967. *Considérations inactuelles 1 et 2*. Paris, Gallimard, 566 p.
- NIETZSCHE, F.W. 1988. *Nachgelassene Fragmente 1869-1872*. Band 9, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter, 620 p.
- PLATÃO. 2011. *Górgias*. Tradução de Daniel R.N. Lopes. São Paulo, Perspectiva/Fapesp, 480 p.
- PLATÃO. 1956. *The works of Plato*. New York, Modern Library, 581 p.
- PLATÃO. 1972. *Diálogos*. São Paulo, Abril, 258 p.
- SCHOPENHAUER, A. 2005. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo, UNESP, 695 p.
- SISSA, G.; DETIENNE, M. 1990. *Os deuses gregos*. Trad. R.M. Boaventura. São Paulo, Companhia das Letras, 316 p.
- SOCHODOLAK, H. 2009. *O jovem Nietzsche e a história*. São Paulo, Annablume, 249 p.
- SOCHODOLAK, H.; ANTUNES, J. 2010. O faxinal e a narrativa trágica. *Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL)*, 1(1):133-143.
- SOCHODOLAK, H.; CARDOSO JR., H.R. 2013. Em torno da genealogia em Nietzsche, A genealogia e a história (Foucault) e Nietzsche e a filosofia (Deleuze). In: H. SOCHODOLAK; J.M. ARIAS NETO (org.), *Ensaio de História política e cultural*. Guarapuava, Ed. da UNICENTRO, p. 25-46.
- SOCHODOLAK, H.; KLANOVICZ, J.; ARIAS NETO, J.M. 2010. (orgs.). *Regiões, imigrações, identidades*. Ponta Grossa, ANPUH-PR, 159 p.
- VERNANT, J.-P. 2000. *O Universo, os Deuses, os Homens*. São Paulo, Companhia das Letras, 209 p.
- VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. 1999. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo, Perspectiva, 408 p.

Submetido: 16/04/2015

Aceito: 30/06/2016