

Crítica sociológica frankfurtiana: fetichismo, reificação e desumanização em *O ovo apunhalado*, de Caio Fernando Abreu*

Lizandro Carlos Calegari**

Resumo

O propósito deste trabalho é demonstrar a viabilidade da utilização das teorias da crítica cultural, da modernidade, marxistas e frankfurtianas para a interpretação de textos literários. Pretende-se, neste artigo, analisar dois contos de Caio Fernando Abreu extraídos do livro O ovo apunhalado (1975), considerando os conceitos de fetichismo e reificação. Tanto em “Gravata” quanto em “A margarida enlatada”, textos que constituem o corpus deste ensaio, tais categorias permitem que se avalie o sujeito da modernidade como alienado, massificado, melancólico, destituído de senso crítico, enfim, desumanizado. Para a fundamentação dos argumentos, buscou-se respaldo em autores como Karl Marx, Georg Lukács, Theodor Adorno e Max Horkheimer.

Palavras-chave

Fetichismo; reificação; desumanização; Caio Fernando Abreu.

Abstract

The purpose of this study is to demonstrate the viability of using theories of cultural critique of modernity, Marxist and Frankfurtian for the interpretation of literary texts. Thus, this paper proposes to analyze two short stories by Caio Fernando Abreu from O ovo apunhalado (1975), on the basis of concepts of fetishism and reification. Both in “Gravata” and “A margarida enlatada”, which constitute the corpus of this essay, these categories allow for the evaluation of the subject of the modernity as alienated, massified, melancholic, with no critical position, and dehumanized. Karl Marx, Georg Lukács, Theodor Adorno, and Max Horkheimer are the main theoreticians who ground the present approach.

Keywords

Fetishism; reification; dehumanization; Caio Fernando Abreu.

* Artigo recebido em 27/04/2011 e aprovado em 17/07/2011.

** Doutor em Letras pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Professor Titular de Literatura vinculado ao Departamento de Linguística, Letras e Artes da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), campus de Frederico Westphalen, atuando nos programas de Graduação e Mestrado em Letras.

O homem natural se destrói sem se realizar, um eu fictício vai formando-se aos poucos e substitui nosso verdadeiro eu.

ROUSSEAU

A EPÍGRAFE, EXTRAÍDA DE *O CONTRATO SOCIAL* (2006), de Jean-Jacques Rousseau, contemporâneo aos filósofos iluministas, reserva uma crítica à sociedade civilizada, já que esta, ao invés de emancipar o homem, prestou-se para rejeitá-lo, inculcando-lhe uma existência que é ao mesmo tempo artificial e pervertida. Esse ser artificial de que fala o autor é aquele que nutre amor próprio, negando o outro em prol de uma projeção hierárquica superior e legitimada de si. Em outro livro, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (2005), o mesmo Rousseau alerta para o instinto destrutivo do ser humano. Segundo ele, os homens reagem violentamente quando ameaçados devido a seus impulsos de crueldade. De tais ideias conclui-se que existe uma relação estabelecida entre conflitos humanos e sentimentos de ódio, cobiça e inveja.

As questões relativas à natureza humana não são exclusivas de Rousseau – nem de outro filósofo em particular –; provavelmente, elas sejam tão antigas quanto à própria humanidade. Entretanto, se fosse possível designar uma data, voltar-se-ia a Sócrates, na Grécia Antiga, momento em que a filosofia abandona as indagações cosmológicas e volta sua atenção para o homem em si. Contudo, quando o assunto diz respeito ao individualismo e às consequências dele advindas, os últimos séculos da história da humanidade parecem ser os mais exemplares. A Revolução Industrial iniciada nos países europeus no século XVIII desencadeou mudanças estruturais fundamentais na sociedade e foi decisiva para a firmação de novos contratos entre os homens. Karl Marx foi um dos principais pensadores a refletir a respeito do capitalismo originado desses acontecimentos e sobre dois de seus principais efeitos: a reificação e o fetichismo.

Uma profunda análise do capitalismo levou Marx a afirmar que, nessa nova etapa do desenvolvimento da história, diferentemente do que fora observado antes durante a Antiguidade e a Idade Média, com o escravismo e o feudalismo, respectivamente, a mercadoria passou a administrar os homens, e não estes a regerem aquela. O autor explica que um produto, ao sair das mãos de um trabalhador, não encontra outro local para se realizar senão na condição de mercadoria. Nesse processo, a força de trabalho do operário seria transferida para o objeto de modo que este ganharia vida e passaria a de-

terminar a conduta de seu produtor. Além disso, no mercado, devido à constante necessidade de obtenção de lucro, o valor-de-uso dos bens converter-se-ia em valor-de-troca.

Em seu clássico estudo *Fetichismo e reificação*, Marx desenvolve a premissa de que a “mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho” (1988, p. 160). Pouco depois, afirma: “[u]ma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 1988, p. 160-1). De acordo com o filósofo alemão, portanto, as relações sociais estabelecidas entre os produtores aparecem como relações materiais entre pessoas, “e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos” (MARX, 1988, p. 161).

Considerando-se tais observações, a reificação consistiria basicamente na transformação dos seres humanos em seres semelhantes a coisas, de modo que a relação entre os indivíduos passa a se pautar conforme as leis do mundo das coisas, culminando, em última instância, na alienação moderna. Dentro da sociedade capitalista, cuja principal característica é a obtenção de lucro, os produtos são marcados pela efemeridade, pela rápida conversão do novo em velho. Assim, os consumidores, ofuscados pelas ideologias dominantes (aqui, convém lembrar a interpretação proposta por Adorno e Horkheimer [1985] acerca da clássica cena de Ulisses amarrado ao mastro de seu navio ouvindo o canto das sereias), acabam comprando bens não pela necessidade de uso (valor-de-uso), mas justamente para atender às demandas desse mercado (valor-de-troca). Nesse esquema, quando ocorre uma superposição do valor-de-troca sobre o valor-de-uso, tem-se a fetichização da mercadoria.

A fetichização, tal como abordada por Marx num pequeno capítulo de *O capital* (1983), teve grande fortuna, tendo sido ela desenvolvida por autores como Georg Lukács, Theodor Adorno, Max Horkheimer e Fredric Jameson. Como complementa Flávio Kothe (2002, p. 306), “com a industrialização, houve cada vez mais reificação, as coisas como que passaram a ter vida própria. A versão de que as máquinas se humanizam enquanto os homens viram máquinas tende a ser, no entanto, reacionária”. Dito em outros termos, o homem se tornou escravo do que ele próprio gerara. Se for válida aqui uma referência a Georg W. Hegel (2001a, b), enquanto na fenomenologia do espírito o sujeito se lança no real e, contrapondo-se à objetividade, acaba recuperando a si mesmo nes-

se processo, na coisificação, quem tem o controle são as condições sociais objetivas que se impõem à subjetividade.

A categoria da reificação e da fetichização vai-se fazendo valer como metodologia produtiva de análise. Em *História e consciência de classe*, Lukács reserva uma parte de seu livro para tratar do fenômeno da reificação na consciência do proletário. Em certa altura de suas reflexões, ele afirma que “a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva” (2003, p. 211). Partindo de constatações marxistas, o autor húngaro explica que a técnica de produção moderna caracterizou-se por ser ininterrupta, fixa e acabada, de modo que o operário, transformado em engrenagem automática de um trabalho fragmentado, tornou-se um ser atrofiado, um fantoche, incapaz de reflexão autêntica, enfim, tem-se agora “um trabalho *racionalmente mecanizado*” (LUKÁCS, 2003, p. 206). Como bem observa o pensador, esse trabalho, racionalizado e mecanizado, gera a falta de vontade, já que a atividade do trabalhador perde seu caráter ativo para tornar-se uma “atitude *contemplativa*” (LUKÁCS, 2003, p. 204).

Lukács vê na profissão do jornalista algumas categorias que ajudam a entender o mecanismo da reificação, já que, nesta ocupação, ela operaria na imposição da espetacularização do cotidiano através de notícias seletivamente recortadas – assaltos, roubos, massacres, assassinatos etc. – que culminam na brutalização do ser humano. Assim, escreve o autor:

Essa estrutura [faculdade objetivada e coisificada] mostra-se em seus traços mais grotescos no jornalismo, em que justamente a própria subjetividade, o saber, o temperamento e a faculdade de expressão tornam-se um mecanismo abstrato, independente tanto da personalidade do “proprietário” como da essência material e concreta dos objetos em questão, e que é colocado em movimento segundo leis próprias. A “ausência de convicção” dos jornalistas, a prostituição de suas experiências e convicções só podem ser compreendidas como ponto culminantes da reificação capitalista (LUKÁCS, 2003, p. 222).

Segundo Lukács, o ofício de jornalista é afeito à produção cultural, já que a função desse profissional consiste basicamente em transmitir ao leitor uma visão padronizada ou uniformizada da sociedade e do mundo. Como resultado, esse indivíduo é moldado inclusive nas suas faculdades psíquicas e sensoriais. Essa mesma passagem do livro do teórico húngaro, a rigor, foi retomada por Theodor Adorno no aforismo 147 de *Minima moralia*, publicado em 1951. Para o autor alemão, a reificação opera como per-

da progressiva da diferenciação: “todos os esforços de adaptação, todos os atos de conformismo descritos pela psicologia social e pela antropologia cultural não passam de epifenômenos” (1993, p. 201). Dito em outras palavras, o caminho da racionalidade e do conhecimento, que poderia oferecer uma visão plural da realidade, acaba proporcionando uma única janela de acesso ao mundo.

Convém reforçar aqui que o fantasma que assusta Adorno, bem como outros teóricos ligados à Teoria Crítica, denomina-se – e não é de se surpreender – “mercado”. O processo econômico que tem justamente essa instância como mecanismo propulsor acaba exercendo um papel de dominação do ser humano, mantendo-o subordinado a uma regularidade cega e irracional. Em um ensaio bastante conhecido, *Crítica cultural e sociedade*, o autor dá um passo além ao afirmar que “a aparência de liberdade torna incomparavelmente mais difícil perceber a própria falta de liberdade do que quando se opunha à falta de liberdade manifesta” (1994c, p. 78). Segundo Adorno, a reificação a que estão subjugados os seres humanos concorreria para a sua alienação, de modo que os seus semelhantes são convertidos em nada mais do que simples “apêndices da maquinaria”, já que têm de se submeter ao mecanismo social como portadores de papéis cuja finalidade primeira é a obtenção de lucro (1994b, p. 68).

Essa base permite a Adorno fundamentar a tese de que Auschwitz não foi um acontecimento isolado, mas algo coerente com o desenvolvimento de uma sociedade reificada. Isso significa, então, que a frieza, a falta de amor e a indiferença seriam condições formuladas ao longo da história e que culminaram no Holocausto, justificando, assim, os crimes nazistas. É célebre o fragmento abaixo, extraído de *Educação após Auschwitz*, que traduz a lógica perversa do ser humano:

Não se sabe com precisão como a fetichização da tecnologia domina a psicologia individual das pessoas, onde se encontra o limiar de uma atitude racional para com ela e aquela supervalorização que finalmente faz aquele que cria um sistema de transporte para levar as vítimas o mais rapidamente possível a Auschwitz esquecer-se do que acontecerá com elas em Auschwitz. No tipo que tende para a fetichização da tecnologia, trata-se, simplesmente, de pessoas incapazes de amar. Isso não tem uma conotação sentimental, nem tampouco moralizante, mas designa o insuficiente relacionamento libidinal com outras pessoas. São pessoas essencialmente frias, que devem negar no seu íntimo a possibilidade de amar e cortam o amor pela raiz, antes que possa desabrochar em outras pessoas. O que nelas ainda sobrevive da capacidade de amar, elas precisam usar em coisas materiais (ADORNO, 1994d, p. 42).

Nessa última etapa da história, batizada por alguns críticos de pós-modernidade, a reificação e o fetichismo se fazem presentes na imagem a que se tornou a forma última da mercadoria. Segundo Fredric Jameson (1995), no contexto multinacional, os indivíduos se relacionam primeiro com o universo das imagens, o qual, para ele, é o universo do cultural, para, só em seguida, tomar contato propriamente com o produto. Conforme explica o autor, é esse relacionamento com a imagem o que prende o sujeito à teia do consumo, tornando-o incapaz de transcender tal nível de objetividade. Jameson compartilha assim com as análises marxistas, inclusive com as de Adorno, ao alegar que “a reificação ou a materialização constituem um traço estrutural chave tanto do modernismo como da cultura de massa” (JAMESON, 1995, p. 17). A partir das colocações do crítico norte-americano, nota-se que a reificação serve de fonte privilegiada de leitura do cultural.

No Brasil, um dos autores que tratou, em suas obras, da questão da massificação do ser humano em decorrência do fetichismo e da reificação foi Caio Fernando Abreu. Seus livros tematizam tanto a solidão, a angústia, a incomunicabilidade e a inadaptação do sujeito ao mundo, quanto o terror, o delírio e a loucura através do repúdio a essa realidade. Seus personagens, geralmente anônimos, são incapazes de se adequarem aos padrões de conduta tal como impostos pela sociedade, algo que resulta em temas que radiam em torno da inquietação, do medo e da morte. *O ovo apunhalado*, livro de contos publicado em 1975, toca em muitos desses assuntos, criticando a sociedade de consumo e a moderna era tecnológica. Na obra em questão, há dois contos exemplares nesse sentido: *Gravata* e *A margarida enlatada*.

Gravata narra a história de um sujeito de classe média que, em meio aos atropelos do dia-a-dia, avista, pela vitrine de uma loja de roupas, uma gravata, descrita como “perfeita na sua cor vagamente indefinível, entremeada de pequenas formas coloridas, em seu jeito alongado, na consistência que pressentia lisa e mansa ao toque” (ABREU, 2001, p. 26). A imagem do produto, num primeiro momento, lhe é tentadora, mas o personagem tem consciência de seu poder de compra: “Disfarçado, observou o preço e, em seguida, retomou o caminho. Cara demais, pensou, e enquanto pensava decidiu não pensar mais no assunto” (ABREU, 2001, p. 26). Entretanto, no dia seguinte, voltando pela mesma rua, “[n]o ônibus, observou impiedoso as gravatas dos outros homens, todas levemente desbotadas e vulgares em suas colorações precisas, sem a menor magia. Pelo vidro da janela analisou sua própria gravata, e decepcionou-se constatando-a igual a

todas as outras” (ABREU, 2001, p. 26), algo que o faz mudar de ideia e decidir-se pela compra da peça.

Pelas observações expostas, nota-se que a sedução que um objeto provoca nos cidadãos os impede de tecer raciocínio pleno sobre suas condutas, de forma que se deixam guiar pelas emoções fáceis e passageiras. A “vitrine”, aqui, sugere o poder e o fascínio que as imagens exercem na mente dos indivíduos. A influência da mercadoria no inconsciente humano leva o consumidor a adquirir determinado produto, mesmo que não haja um motivo convincente para tal. Segundo Adorno (1994a, p. 99), a dominação técnica que se faz através da mercadoria “impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de jugar e de decidir conscientemente”. Não é por acaso que, no conto, o verbo “pensar” aparece diversas vezes. Nesse caso, ainda, não dá para ignorar a influência que a coletividade exerce sobre as decisões pessoais. Além disso, a gravata desbotada e velha não interessa mais, o que importa é um produto envolto por uma aura de “magia”, de “fantasmagoria”, diria Marx.

A noção de que o personagem do conto em questão é influenciado pelas ideologias midiáticas aparece numa passagem a seguir:

Em casa, atarefado na cozinha, dispondo pratos, panelas e talheres para o próprio jantar, conseguiu por alguns momentos não pensar – mas um pouco mais tarde, jornal aberto sobre os joelhos, olhar perdido num comercial de televisão, surpreendeu-se a fazer contas, forçando pequenas economias que permitissem possuí-la. Na verdade, era mais fácil do que supunha. Alguns cigarros a menos, algumas fomes a mais. Deitado, a cama pareceu menos vazia que de costume. Na manhã seguinte, tomou a decisão: dentro de um mês, ela seria sua. Passou na loja, mandou reservá-la, quase envergonhado por fazê-la esperar tanto. Que ela, sabia, também ansiava por ele (ABREU, 2001, p. 26-7).

Esse cidadão sem nome que aparece no texto de Caio Fernando Abreu é, além de massificado, solitário. Ele encontra no “jornal” e na “televisão” estratégias para aliviar sua tensão e preencher seu vazio. A propósito, ao tecer uma crítica aos aparelhos midiáticos que contribuem na difusão das ideologias da indústria cultural, Adorno (1994a, p. 96-7) afirma que eles transmitem informações fúteis e insignificantes, cuja meta é ditar critérios para a orientação dos indivíduos que se encontram dispersos num mundo caótico. O autor alemão observa, ainda, que esse poder de alcance vai além da esfera pública, atingindo a esfera privada. Deixar de suprir suas necessidades básicas como fumar ou comer denuncia um alto nível de influência da mídia no comportamento humano. Os meios de comunicação têm como meta atingir fins (no caso, a venda, o lucro), sem se

preocupar com os meios. Com resultado, a reificação do sujeito e o fetichismo da mercadoria se fazem cumprir: o consumidor se desumaniza, e o produto passa a ser dotado de sentimentos e valores.

Um mês se passou, e a gravata finalmente estava em suas mãos. O novo dono “apalpou-a sôfrego”, e “sentia vontade de usar adjetivos pomposos e cintilantes, de recriar toda a linguagem para comunicar-se com ela”. “Permaneceu deitado durante muito tempo, a observá-la sobre a colcha azul”. “Olhava os sapatos, as meias, a calça, a camisa – e não conseguia evitar uma espécie de sentimento de inferioridade: nada era digno dela” (ABREU, 2001, p. 27). Para um sujeito solitário, que não tem ninguém para amar, a mercadoria passa a ser o único depositário dos sentimentos e dos afetos. Como observa Adorno (1994d, p. 42), o amor das pessoas tem sido absorvido pelos objetos, e o que choca, nesse caso, “é que essa tendência está ligada à civilização inteira”. Conforme complementa, “[t]odas as pessoas hoje, sem qualquer exceção, sentem-se mal-amadas, porque não são capazes de amar suficientemente” (ADORNO, 1994d, p. 43).

O sistema fabrica subjetividades de modo que o homem fica à mercê das mercadorias. Estas, por sua vez, passam a reger a conduta e o comportamento de seus consumidores. O personagem do conto *Gravata* é abalado constantemente pela sua nova aquisição a ponto de perder o controle e tentar estabelecer um diálogo com ela. Há um momento em que ele perde o controle e passa a gritar com o produto:

– Você é minha. Você não passa de um objeto. Não importa que tenha vindo de longe para pousar entre coisas caras na vitrine de uma loja rica. Eu comprei você. Posso usá-la a hora que quiser. Como e onde quiser. Você não vai sentir nada, porque não passa de um pedaço de pano estampado. Você é uma coisa morta. Você é uma coisa sem alma. Você... (ABREU, 2001, p. 28).

A partir deste excerto, observa-se a humanização da mercadoria. Ela ganhou vida, e, paradoxalmente, ao tentar negar tal qualidade do produto, o personagem está reforçando esse aspecto. Como observou Marx (1988), a alienação surge como decorrência dessa subordinação do indivíduo com a mercadoria. No conto, esse aspecto é evidente no momento em que o sujeito olha “desamparado para o sábado acontecendo por detrás das janelas entreabertas” (ABREU, 2001, p. 28). Esse seu estado o leva a sentir ódio da sua aquisição, mas, “por mais que tentasse raciociná-la ou enquadrá-la, ela sempre ficaria muito além de qualquer tentativa de racionalização ou enquadramen-

to” (ABREU, 2001, p. 29). A precariedade do dono da gravata é tal, que não consegue conter suas emoções:

Admitia que não conseguisse controlar seus pensamentos, mas admitir que não conseguisse controlar também o que dizia lançava-o perigosamente próximo daquela zona que alguns haviam convencionado chamar *loucura*. E essa era a primeira vez que se descobria assim, tão perto dessas coisas incompreensíveis que sempre julgara acontecerem aos outros – àqueles outros distanciados, melancólicos e enigmáticos, que costumava chamar de *os-sensíveis* –, jamais a ele. Pois se sempre fora tão objetivo. Suportava apenas as superfícies onde o ar era plenamente respirável, e principalmente onde os sentidos todos sentiam apenas o que era corriqueiro e normal sentir. Subitamente pensava e sentia e dizia coisas que nunca tinham sido suas (ABREU, 2001, p. 29).

Talvez um dos aspectos mais importantes a ser ressaltado dessa passagem diz respeito ao fato de o mercado capitalista invadir a subjetividade humana de maneira autoritária, a ponto de o indivíduo perder seu controle, ficando no limiar entre a sanidade e a insanidade. Com isso, pode-se assegurar, conforme Adorno (1994, p. 87), que “[a] vida se transforma em ideologia da reificação, em máscara mortuária”, algo que se filia ao perfil melancólico do indivíduo. Reinaldo Marques (1998, p. 166), a propósito, ressalta a ideia de que essa “problematização do mundo moderno, centrado numa racionalidade instrumental e abstrata”, é uma condição que se desenrola em prol de uma atitude contemplativa, própria do melancólico. Aqui, é interessante lembrar a associação que Carlos Drummond de Andrade (2001) estabelece entre esses dois elementos nos versos “Melancolias, mercadorias espreitam-me”, do poema *A flor e a náusea*, em cuja última estrofe o eu-lírico se coloca numa posição contemplativa: “Sento-me no chão da capital do país às cinco horas da tarde / e lentamente passo a mão nessa forma insegura” (p. 27-8). A “forma insegura”, neste caso, é a da flor que nasceu disforme em meio a uma rua asfaltada de um centro urbano.

O vínculo entre melancolia e contemplação também foi abordado por Walter Benjamin (1984, p. 161-180) em seu livro sobre o drama barroco alemão. Nesse estudo, o filósofo destaca a disposição do indivíduo para a contemplação, sendo enfático: “[a] meditação é própria do enlutado” (BENJAMIN, 1984, p. 163). Os pressupostos teóricos que dão conta de sua proposta estão assentados nos seguintes elementos: na bile negra e na gravura *Melancholia I*, de Albrecht Dürer. No primeiro caso, o autor explica que a bile

negra¹, substância responsável pela melancolia, motivaria o espírito para a contemplação; no segundo, argumenta que a aludida imagem é “um símbolo do homem contemplativo” (BENJAMIN, 1984, p. 176): rosto apoiado na mão, olhar perdido e distante, o personagem é apresentado na pose convencional da tristeza, do luto e da meditação na arte antiga. Seja como for, a melancolia tem uma origem social.

São justamente a instabilidade e a melancolia que garantem a insegurança do sujeito e, como resultado, o seu medo: “Então, admitiu o medo” (ABREU, 2001, p. 29). Mas nada disso o afasta da gravata: no domingo, é hora de vesti-la pela primeira vez. No entanto, ao colocá-la, o produto começa a agir independentemente do seu dono: “Sentiu o pescoço sendo lentamente esmagado, introduziu os dedos entre os dois pedaços de pano de cor vagamente indefinível, entremeado por pequenas formas coloridas, mas elas queimavam feito fogo” (ABREU, 2001, p. 30). Ele procura ajuda, mas

quando tentou gritar é que ergueu os olhos para o espelho e, antes de rodar sobre si mesmo para cair sobre o assoalho, ainda teve tempo de ver um homem de olhos esbugalhados, boca aberta revelando algumas obturações e falhas nos dentes, inúmeras rugas na testa, escassos cabelos despenteados, duas pontas de seda estrangeira movimentando-se feito cobras sobre o peito, uma das mãos cerradas com força e a outra estendida em direção ao espelho – como se pedisse socorro a qualquer coisa muito próxima, mas inteiramente desconhecida (ABREU, 2001, p. 30).

A imagem do sujeito refletido no espelho não é a de um terceiro elemento que aparece no conto, é a do próprio personagem. Ele foi estrangulado pela sua gravata, que ganhou vida. Essa morte, aliás, deve ser interpretada não no sentido denotativo, mas simbólico. Quando o valor do objeto prepondera sobre o indivíduo, este é relegado a segundo plano, sugerindo, com isso, uma morte simbólica. Este personagem deixa de ter importância para a sociedade e se converte em alguém desfigurado, reduzido à condição de objeto descartável.

A *margarida enlatada* apresenta pontos de contato com o texto analisado no que diz respeito às categorias de reificação e fetichismo. O conto é dividido em três partes e narra a história de um sujeito afetivamente frio que vê na comercialização de margaridas uma oportunidade de ascensão social. Essa frieza do personagem, novamente sem nome, pode ser percebida já no primeiro parágrafo: “Margaridas não o comoviam, por-

¹ Existe uma relação entre os vocábulos *melancolia* e *bile negra*. Leandro Konder (1989) explica que a palavra vem do grego, *melankholia*, combinação de *melanos* (negro) e *kholé* (bilis) (p. 102).

que não o comoviam levezas”. Logo a seguir, a flor é apresentada com o máximo de objetividade possível: “aquelas coisas vagamente redondas, de pétalas compridas e brancas agrupadas em torno dum centro amarelo, granuloso” (ABREU, 2001, p. 155). Com tal descrição, a margarida, que comumente tem características que se filiam à beleza, à pureza, à paz, enfim, ao estético, é reduzida à condição de coisa, de objeto, destituída de qualquer traço vinculado à dimensão afetiva.

Ao ver a margarida, o personagem apanha uma e a coloca no bolso: “Levou a margarida no bolso, esqueceu dela, subiu pelo elevador, cumprimentou as secretárias, trancou-se em sua sala” (ABREU, 2001, p. 155). Depois do meio-dia, lembrou-se da flor no bolso do paletó: “Estava meio informe e desfolhada, mas era ainda uma margarida” (ABREU, 2001, p. 156). Novamente, aqui, pode-se fazer uma relação entre esta frase e o verso final do poema *A flor e a náusea*, de Drummond, referido anteriormente: “É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio” (ANDRADE, 2001, p. 28). Tanto no conto de Abreu quanto no poema de Drummond, a flor tem qualidades que se colocam contra o mundo reificado e massificado.

Sozinho em sua sala, refletindo sobre os problemas sociais à sua volta – suicídios, desmatamentos, poluição, loucura –, surgiu-lhe uma ideia: comercializar margaridas enlatadas. Para que sua meta se cumprisse, aderiu a uma série de medidas: chamou um redator para elaborar um *slogan*, não almoçou, mandou preparar as terras para o novo plantio, organizou uma equipe especializada, demitiu aqueles funcionários desqualificados, trabalhou toda a noite ininterruptamente, não atendeu aos telefonemas da esposa, tudo para não perder tempo. Observando-se tais atitudes, nota-se claramente que se tem uma concepção de sujeito voltado para si próprio, visando a lucros e se afastando daqueles que podem prejudicar seu negócio. Tem-se, portanto, aqui, uma concepção nítida daquilo que Adorno e Horkheimer (1985) denominaram de razão instrumental, isto é, uma razão voltada para fins, sem se importar com os meios.

A relação homem-natureza é o paradigma amplo de compreensão da razão, como razão instrumental. O homem se impõe sobre a natureza transformando-a em objeto, isto é, em algo a ser manipulado e modificado conforme seus interesses. Pode-se afirmar que esse tipo de relação objetivadora se estabeleceu historicamente na modernidade, como o Iluminismo. É nesse período que o homem se descobre como ser individual e finito. Exercendo a sua racionalidade, ele se torna sujeito de si e, ao mesmo tempo, sujeito do seu mundo. Um dos principais pensadores a tratar do assunto, aliás, foi Im-

manuel Kant, caracterizado como o “filósofo da ilustração”. Em seu livro *Crítica da razão pura* (1974), o autor aponta o sentido da nova razão, chamando a atenção para o fato de que esta precisa ser criticada para consigo mesma, a fim de se estabelecer os seus limites e suas possibilidades. Essa mesma ordem de ideias, a rigor, é retomada pelos estudiosos ligados à Teoria Crítica, mas notadamente Adorno e Horkheimer, conforme salientado.

Horkheimer (1976), particularmente, faz uma crítica à razão instrumental, ressaltando suas consequências para a humanidade. Segundo o autor, a sociedade industrial desobriga o indivíduo de usar a sua razão crítica e lhe incentiva a pensar e a agir em termos meramente pragmáticos e utilitaristas. O indivíduo está, desse modo, fortalecendo cada vez mais essa sociedade que, por fim, faz originar o caos e a barbárie, a exemplo das duas guerras mundiais, do nazismo e do fascismo. O autor ainda faz uma crítica ao trabalho. Segundo ele, a sociedade industrial burguesa transformou a atitude pragmática e utilitarista em regra a ser seguida por todos, de forma que o trabalho, que deveria ser a fonte de realização do homem, torna-se a fonte de sua opressão e alienação.

No conto em questão, o protagonista em nenhum momento reflete sobre as consequências de seus atos. Ele se afasta daquelas pessoas com quem mantém relações, inclusive de sua esposa, em função de sua obsessão pelo lucro, de sua ganância pelo dinheiro. Agora, quem lhe interessa, são aqueles que são capazes de atender às suas necessidades mais imediatas. A opressão que o trabalho lhe impõe ganha dimensão estética no texto. O parágrafo em que o narrador enumera as medidas tomadas para a satisfação dos propósitos do personagem é formado de aproximadamente 25 linhas, mas não há nenhum sinal de pontuação nele sugerindo qualquer tipo de pausa. Num mundo administrado em que o tempo é um fator fundamental, não pode haver qualquer interrupção. O mundo do trabalho, portanto, dentro da lógica capitalista, passa ser algo sufocante, esmagador e opressivo.

Em *A margarida enlatada*, observa-se um forte apelo midiático. Para que o produto seja vendido, cria-se o seguinte *slogan*: “*Ponha uma margarida na sua fossa*” (ABREU, 2001, p. 157). Ninguém sabia ao certo o sentido daquela frase, em particular do vocábulo “fossa”. Seria uma referência ao momento político em curso? Às pessoas melancólicas, depressivas e massificadas pela sociedade? À situação dos jovens que recorriam às drogas como forma de evasão? Não dá para precisar uma resposta aqui, mas, considerando a produção de Caio Fernando Abreu, a três possibilidades são plausíveis.

Como reitera o texto do escritor gaúcho, “Ninguém entendia direito” o que estava acontecendo (ABREU, 2001, p. 157); no entanto, a verdade é que as margaridas estavam desaparecendo “misteriosamente dos parques lojas de flores, jardins particulares” (ABREU, 2001, p. 158). Elas só eram encontradas nas prateleiras dos supermercados:

As pessoas faziam filas na caixa, nas portas, nas ruas. Compravam, compravam. As aulas foram suspensas. As repartições fecharam. O comércio fechou. Apenas os supermercados funcionavam sem parar. Consumiam. Consumavam. O novo produto: margaridas cuidadosamente acondicionadas em latas, delicadas latas acrílicas. Margaridas gordas, saudáveis, coradas em sua profunda palidez. Mil utilidades: decoração, alimentação, vestuário, erotismo. Sucesso absoluto. Ele sorria (ABREU, 2001, p. 158-9).

O fetichismo da mercadoria acontece justamente no momento em que um consumidor compra repetidas vezes um mesmo produto sem haver um motivo convincente para tal. No conto, o problema parece ser ainda pior, porque não se sabe em que consiste exatamente o fenômeno do aparecimento das margaridas. Entretanto, as pessoas simplesmente consomem como forma de satisfazer o apelo midiático. São sujeitos destituídos de senso crítico, alienadas, cuja única preocupação parece ser a constituição de uma aparência calcada naquilo que possuem ou têm. Como explica Horkheimer (1976), a razão instrumental permeia todos os níveis da sociedade, transformando os indivíduos em meros executores de funções. Todas as coisas e todos os homens transformam-se em meios que, numa sociedade capitalista, são definidos como mercadorias.

Como quer que seja, nesse momento de sua vida, o novo empresário goza de prestígio e reconhecimento. Sua indústria expandiu-se, “desquitou-se da mulher para ter casos rumorosos com atrizes em evidência”, tornou-se uma espécie de “guru tropical” (ABREU, 2001, p. 159). Está evidente aqui a sua excessiva preocupação com sua imagem, de forma que os outros seres humanos – em particular as mulheres com quem mantém relações casuais – são apenas peças descartáveis. Não obstante, “ele se sentia bom e útil e declarou uma vez na televisão que se julgava um homem realizado por poder dar amor aos outros. Declarou textualmente que o amor era o seu país” (ABREU, 2001, p. 159). É irônica essa última frase, irônica e cafajeste.

Como todas as coisas inseridas no mercado capitalista têm um prazo determinado de existência, não seria diferente com a margarida enlatada. Depois de algumas semanas, novo anúncio:

Margarida já era, amizade.

*Saca esta transa:
O barato é avenca* (ABREU, 2001, p. 159).

Em poucos dias, a margarida perdeu seu prestígio. Ninguém mais se interessava por ela. O que estava em alta era a avenca. Assim, partindo-se da lógica capitalista, no trabalho, os meios e os fins também não estão fixados. A dialética mostra aí seu efetivo desenvolvimento. Para que o homem alcance seu fim desejado, deve desenvolver meios para consegui-lo. Desta maneira, os meios criados acabam por ter uma durabilidade que suscitem novos fins.

A situação do empresário, no entanto, era tranquila. Havia assegurado seu futuro: comprara sítios, apartamentos, havia aplicado dinheiro em bancos estrangeiros, mas estava sozinho. Num certo dia, encontra-se com sua ex-esposa:

Ele perguntou:
– Procura margaridas?
Ela respondeu:
– Já era.
Ele perguntou:
– Avenca?
Ela respondeu:
– Falou (ABREU, 2001, p. 160).

No passado, ele a trocou por “atrizes em evidência”; agora que sua fama está em baixa e encontra-se solitário, possivelmente sem ninguém para ouvir seus lamentos, é ela quem o troca por uma simples avenca. Essa situação ilustra o fenômeno descrito por Adorno (1994d), segundo o qual os seres humanos são substituídos por objetos, e estes, por sua vez, acabam sendo os depositários de afetos. Assim, se o homem perde seu valor em detrimento do objeto, fica fácil entender por que são descartados.

As discussões acerca da reificação e do fetichismo, conforme proposto no presente ensaio, levam a observar que as reflexões lançadas sobre a sociedade, especificamente a respeito dos problemas do capitalismo, representaram o exercício de pensar a própria racionalidade. A crítica à razão instrumental, tal como proposta pelos teóricos ligados à Escola de Frankfurt, trouxe a concepção de que, embora a tecnologia e a ciência tenham proporcionado grandes avanços e modificações na vida dos homens, trouxeram consigo a destruição da natureza e a do próprio indivíduo. Essa razão deve, pois, ser responsabilizada pelos grandes males causados à civilização ocidental.

Adorno e Horkheimer, particularmente, ao traçarem essa crítica à razão instrumental, fizeram-na levando em conta os problemas sociais de sua época. Segundo os

autores, o século XX representou um momento fundamental da história da humanidade, pois o que norteou a sociedade moderna foi justamente o embate de duas perspectivas paradoxais. Quando era esperado de tal período o esclarecimento, a ideia de progresso, desenvolvimento, emancipação e autonomia do sujeito, foi possível ver que, acompanhados de tais conquistas, vieram o sacrifício, a dominação, a regressão, a barbárie e a destruição.

Caio Fernando Abreu, em *Gravata* e *A margarida enlatada*, toca nas principais questões que, ao longo do desenvolvimento do capitalismo, parecem ter motivado tantas barbáries: a reificação e o fetichismo. Essas categorias permitem pensar a alienação, a massificação, a irracionalidade e a submissão do sujeito à lógica perversa da sociedade industrial. Assim, seus textos, embora esbocem exemplarmente tais problemas, tecendo uma crítica à razão instrumental, propõem, ao mesmo tempo, a ideia de que a razão ainda deve servir para se pensar a própria razão e dela tirar proveitos em prol da humanidade.

Referências

ABREU, Caio Fernando. *O ovo apunhalado*. Porto Alegre: L & PM, 2001.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. 23. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1993.

_____. A indústria cultural. In: _____. *Sociologia*. Gabriel Cohn (Org.). 2. ed. São Paulo: Ática, 1994a. p. 92-99.

_____. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: _____. *Sociologia*. Gabriel Cohn (Org.). 2. ed. São Paulo: Ática, 1994b. p. 62-75.

_____. Crítica cultural e sociedade. In: _____. *Sociologia*. Gabriel Cohn (Org.). 2. ed. São Paulo: Ática, 1994c. p. 76-91.

_____. Educação após Auschwitz. In: _____. *Sociologia*. Gabriel Cohn (Org.). 2. ed. São Paulo: Ática, 1994d. p. 33-45.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm. *Fenomenologia do Espírito*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2001a. Parte II.

____. *Fenomenologia do Espírito*. 6. ed. Petrópolis: Vozes. 2001b. Parte I.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

JAMESON, Fredric. Reificação e utopia na cultura de massa. In: _____. *As marcas do visível*. Rio de Janeiro: Graal, 1995. p. 9-35.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores). p. 9-98.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 2. ed. Rio de Janeiro, 1989.

KOTHE, Flávio. *Fundamentos da teoria literária*. Brasília: UnB, 2002. Vol. 1.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARQUES, Reinaldo. Tempos modernos, poetas melancólicos. In: SOUZA, Eneida Maria de (Org.). *Modernidades tardias*. Belo Horizonte: UFMG, 1998. p. 157-172.

MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

____. Fetichismo e reificação. In: _____. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1988. p. 159-172.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

____. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.