

Heterologia e alteridade social ou a comunicação pela margem

*Philippe Joron**

O propósito deste artigo é evidenciar a noção de Heterologia, esboçada por Georges Bataille, incorporando-a nos paradigmas heurísticos da sociologia da cultura e das ciências da comunicação. Concebida inicialmente enquanto ciência dos elementos estranhos, esta aproximação transgressiva do elo social nos parece contribuir à abertura compreensiva das significações geralmente dadas à alteridade e à troca.

Heterologia, Alteridade, Comunicação

This article proposes to highlight Georges Bataille's notion of heterology, including it among the heuristic paradigms of the sociology of culture and communications studies. Conceived originally as the science of what is strange to the mainstream, this transgressive approach to social bonds may help open up the full range of meanings usually given to otherness and to exchange.

Heterology, Otherness, Communication

* Professor do Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Paul Valéry – Montpellier III, França. Coordenador da Graduação de Sociologia. Doutor em Sociologia pela Universidade René Descartes, Paris V - Sorbonne. Pesquisador no Institut de Recherches Sociologiques & Anthropologiques e no Centre de Recherches sur l'Imaginaire (IRSA-CRI). philippe.joron@univ-montp3.fr

O presente estudo dedica-se à introduzir no campo das Ciências da Comunicação algumas características essenciais da chamada «Heterologia», entendida como perspectiva antro-po-sociológica que pretende contribuir para uma melhor compreensão da alteridade enquanto fenômeno social. Num primeiro momento tentaremos definir essa sensibilidade heurística em função da abordagem propositalmente transgressiva de Georges Bataille, o qual elaborou essa noção a fim de estabelecer uma relação de correspondência entre os processos orgânicos e/ou fisiológicos e os fenômenos obscuros da vida social : o que ele chamava a «parte maldita» ou ainda a «despeza improdutiva». Num segundo momento objetivaremos cercar brevemente uma possível aplicação da heterologia no foco dos estudos socio-comunicacionais, tentando trazer finalmente essa perspectiva para o entendimento da alteridade, das relações de comunicação com o que é efetivamente outro, heterogêneo no sentido amplo da palavra, tanto nas esferas intersubjetivas como nos universos holísticos. Nesse terceiro momento evocaremos alguns aspectos recorrentes da realidade brasileira, incluindo em última análise certos traços do confronto comunicacional entre o estrangeiro e essa mesma realidade.

Se a despeza social pode ser compreendida de um modo simbólico isto é, segundo as concepções emitidas por Gilbert Durand, como « uma representação que faz *aparecer* um sentido secreto » (1989 : 13), como alguma coisa inerente à condição humana que busca e investe sem descanso os imaginários da vida social, revelando a sua « parte maldita », o seu horizonte de sombra ; si é possível, acima de tudo, compreendê-la como uma das metáfora-força da contemporaneidade, é pelo menos porque ela apresenta-se como figura remanente — arquétipo federativo — da partilha do destino dos homens que, por serem diferenciados, procuram certas similitudes originais, uma espécie de intimidade perdida. Segundo Robert Sasso, filósofo e comentador do pensamento de Georges Bataille, a despeza é « o nome comum que recebem todas as tentativas de exteriorização do Ser isolado » (1978 : 71).

Mas esse movimento antropológico da despeza ultrapassa inevitavelmente as práticas para intrometer-se antes de tudo nas

estimulações do inconciente coletivo constituído segundo Carl-Gustav Jung de « conexões mitológicas, dos motivos e das imagens que se renovam em toda parte e sem cessação, sem que houvesse nem tradição, nem migração históricas » (1991 : 448). É de qualquer forma desertar, abandonar por tempo determinado a instituição da individualidade e tentar tornar praticável um encaminhamento sinuoso em direção dessa comunidade virtual que Georges Bataille julgava impossível mas fascinante. Porém, parafraseando uma análise de Michel Maffesoli relativa aos julgamentos morais que desprezam as aparências mas vivem delas, pode-se dizer aqui que « o que é "admitido" é longe de ser aceito » (1990 : 105) e que o que se pratica num espaço de extremidades não é compreendido, no sentido amplo da palavra, isto é integrado na concepção monovalente dos « proprietários da sociedade. » (1992 : 57). Entretanto, não há dúvida que essas lógicas de despeza inscrevem-se sobre as vitrines do oficialmente mostrável enquanto « tags » e inscrições pixadas nos monumentos urbanos que abalam os valores que nós concedemos habitualmente à estética, muitas vezes entendida como um conjunto ético que regeria as normas do belo e não como uma partilha socialmente construída do símbolo, do afeto, do sentimento, um estado empático de comunicação.

Contexto Compreensivo da Heterologia

Este movimento obscuro da atividade humana integra-se naturalmente na compreensão dos fatos heterogêneos em que insistia tanto Georges Bataille. Uma espécie de heterologia que segundo Francis Marmande, outro especialista da obra batailiana, « se dá para o pensamento dos corpos estranhos » (1985 : 18) e que corresponderia, resgatando aqui uma expressão de Georges Bataille, à « ciência do que é totalmente outro » (1970: 61). Infelizmente, ou felizmente, dependendo do ponto de vista, G. Bataille (1897-1963) não tinha um grande compromisso com a didática, principalmente porque não se importava muito com os quadros de compreensão do pensamento acadêmico. Bibliotecário de profissão, filósofo, es-

critor — seus romances pornográficos, censurados, marcaram sua época —, ensaísta prolífico — política, economia, antro-po-sociologia, História da Arte e da Religião —, peça mestra do Colégio de Sociologia Sagrada (1937-1939) com Roger Caillois e Michel Leiris entre outros, interlocutor polêmico do Movimento Surrealista e do seu líder André Breton, o heterólogo tinha um raciocínio obsessivo, sem dúvida complexo, mórbido segundo alguns ; um pensamento desconstrutivo, anti-utilitarista, obsecado pela perspectiva do absoluto tanto na ação como na elaboração das idéias : em suma, um pensamento marginal, fora dos padrões acadêmicos do « bem pensar ». Por tudo isso Georges Bataille era considerado como um intelectual maldito, obscuro, extremista, perigoso: um pensador do impossível. Daí uma certa dificuldade para utilizar as suas intuições no campo institucional das Ciências Humanas, isso sem levar em conta o fato de haver ficado extremamente evasivo em relação à essa famosa Heterologia.

Todavia, no contexto prolífico da sua obra, é possível entender essa noção como um modo de pensamento subversivo que tenta mostrar e dar um significado aos fenômenos desprovidos de utilidade — a violência, a festa, o jogo, o sexo sem finalidade de reprodução, etc. —, isto é à despesa social nas suas modalidades particulares. Simplificando, a heterologia seria nada mais nada menos que uma perspectiva antro-po-sociológica que se propõe não somente de mostrar o que é deixado de lado, desprezado — a vida improdutiva — mas também de trazer uma ordem de compreensão ao conjunto desses fenômenos que a mentalidade produtiva dos homens não leva em consideração, esconde sob os traços de uma integridade aparente, apesar de constitui-los.

Georges Bataille introduz essa « ciência » num texto dos anos trinta do século XX intitulado « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade », a partir de uma distinção natural, mais exatamente orgânica, entre a apropriação (dos alimentos) vista como atividade liminar do processo fisiológico e a excreção enquanto cumprimento residual dessa primeira atividade : « A noção de *corpo estranho* (heterogêneo) permite marcar a identidade elementar *subjectiva* dos excrementos

(esperma, menstruo, urina, materia fecal) e de tudo que pode ser visto como sagrado, divino ou maravilhoso » (1970: 58-59). Trata-se apenas de uma ínfima parte da análise batailiana em relação a esses dados heterológicos, por não dizer escatológicos, e se compreenderá sem muita dificuldade a natureza dos exemplos que o autor escolheu para ilustrar a sua visão dos fenômenos existenciais. Para ir ao essencial desta compreensão que interessa uma certa ótica antro-po-sociológica focalizada sobre os elementos expurgados pelas sociedades modernas, é preciso considerar a tradução analógica do fato social em termos de funcionamento orgânico, de fato metabólico, como uma tentativa de compreensão clássica em sociologia (física social) ou em economia (fisiocracia) que coloca em relêvo o dilema primordial de toda comunidade humana : capitalizar, acumular e/ou gastar, desperdiçar.

Ficando ainda atento à essa ordem de ilustração, pode-se dar aqui toda a simbólica do processo de apropriação e ingestão dos alimentos que constitui a consumação oral, entendida pelo heterólogo como um sucedâneo digestivo da comunhão : « todavia o elemento de apropriação, sob forma medida e racional, domina de fato, no sentido em que os casos nos quais a manducação tem por objetivo principal o tumulto fisiológico (a gula ou a embriaguez seguida por vômitos) são incontestavelmente excepcionais » (1970: 59). É difícil ser mais implícito na utilização dessas analogias discretas entre processos fisiológicos e dinâmicas sociais. Fica claro : toda comunidade humana, num momento privilegiado e determinado por ela, sente a necessidade de viver por excesso — o ritual festivo pode ser concebido como o tipo ideal deste movimento existencial — a fim de se aproximar o melhor possível dos seus limites próprios, ultrapassando-os se o contexto for favorável, vivenciando uma experiência de alteridade parcial ou total, tornando-se uma comunidade impossível, partilhando com o mundo uma intimidade perdida.

Em metáfora, indivíduo e sociedade produzem e consomem um certo número de alimentos — espirituais e materiais — necessários à manutenção de um equilíbrio próprio, mas acontece por vezes que essa consumação seja encomendada pela atração de um « tumulto

fisiológico » susceptível de desorganizar momentaneamente ou de um modo irreversível a organização mínima do corpo — individual ou social — inerente à manutenção da vida homogênea. Mesmo se a comparação entre organismo e sociedade é apenas alusiva, não há dúvida alguma da imperiosa necessidade para o filósofo de compreender a intimidade profunda da existência social à partir de uma visão cosmogônica — o corpo é também um universo —, formista, energética e orgânica : « assim o processo de apropriação caracteriza-se por uma homogeneidade (equilíbrio estático) do autor da apropriação e dos objetos como resultado final uma vez que a excreção apresenta-se como o resultado de uma heterogeneidade cada vez mais importante liberando impulsos cuja ambivalência é cada vez mais acentuada. » (1970: 59-60) Esses dados metabólicos servem por assim dizer de pretexto ao que Georges Bataille desenvolve nas páginas seguintes do seu estudo como uma espécie de manifesto político que permitiria ligar « o desenvolvimento prático da heterologia ao desabamento da ordem estabelecida » (1970: 66). Além dessa intenção dilapidadora que depende necessariamente do contexto histórico e das suas fantasias teleológicas, é interessante sublinhar aqui a simbólica colocada em jogo para anunciar, na ótica batailliana, a irredutibilidade dos dispêndios no ócio da vida social.

Toda produção ou secreção corporal é assim compreendida como um dado heterogêneo, como uma substância estranha à homogeneidade do corpo, como um resíduo que após evacuação, precisará sofrer todo um processo de transformação complexa antes de poder reconquistar um estatuto de elemento indispensável à regeneração da vida. Assim, o corpo precisa rejeitar, eliminar uma parte dos elementos transformados pelos organismo: se não fosse o caso, haveria morte por excesso de oxigênio, de proteínas, de açúcares, de lipídios: uma overdose de elementos homogêneos. A eliminação desses elementos se concretiza evidentemente pelos processos de expiração, sudação, defecação, menstruação, micção, excreções diversas. Eles se tornam elementos heterogêneos, tabús, interditados, sagrados porque fascinantes e horrorosos, resultado mórbido de um combate permanente do organismo entre a vida e a

morte : eles são a imagem da morte. Mas como escrevia o tanatólogo e antropólogo Louis-Vincent Thomas, « a morte não é o contrário da vida mas talvez a sua condição fundamental » (1993: 226).

Essa análise está relacionada com a compreensão antropológica dos símbolos catamorfos inventoriados por Gilbert Durand ; imaginários da morte inscritos na simbólica da queda e na intimidade da carne, numa relação ao tempo que, inevitavelmente, não poderia ser apreendido sem angústia : « A carne, este animal que vive em nós, leva sempre à meditação sobre o tempo. Enquanto a morte e o tempo estarão negados ou combatidos em nome de um desejo polêmico de eternidade, a carne sob todas suas formas, especialmente a carne menstrual que é a feminidade, estará temida e reprovada enquanto aliada secreta da temporalidade e da morte » (1984: 133-4). Essa dinâmica de reprovação vale igualmente para o elemento excremental, mesmo se, como notou o antropólogo, este não sempre foi desvalorizado, mesmo se algumas sociedades consideravam ou prestigiam ainda hoje seu « papel terapêutico ou cosmético » (1984: 301) que não é secundário em nada, ao mesmo título que a criança, desprovida ainda de todo valor moral, cujo descobrimento da sua anatomia e os jogos que isso favorece, notadamente com o material fecal, são constitutivos do seu desenvolvimento psicológico e social: « para a criança a defecação é o modelo tipo da produção e o excremento é valorizado porque o primeiro produto criado pelo homem » (1984: 302). Essa última observação do Mestre das imagens é fundamental para a ótica que nós interessa aqui. Portanto, sem ir mais além no sentido de uma hermenêutica ajustada sobre as imagens e as produções simbólicas contemporâneas, consideramos como válida a elaboração de uma relação de correspondência entre este tipo de produção orgânica consumida num certo número de experiências julgadas como subversivas e um outro tipo de produção, ao mesmo tempo econômica, filosófica e sociológica, que engloba o conjunto das atividades sociais. Seria então necessário concluir esse primeiro ponto com a perspectiva inovadora de Georges Bataille: « a produção pode ser vista como a fase excretória de um processo de apropriação » (1970: 60).

Não queríamos provocar um mal-estar, mas em determinadas demonstrações certas ilustrações se fazem necessárias para uma melhor compreensão da perspectiva heurística vislumbrada.

O Campo dos Fenômenos Heterogêneos

Diversos segmentos da vida social são depreciados e considerados heterogêneos na medida em que eles não participam diretamente do processo de racionalização e de produção das sociedades modernas, segundo uma ótica teleológica de conformização e de homogeneização. Mesmo assim, este processo de racio-homogeneização gera uma infinidade de monstros heterogêneos, muitas vezes tecnicamente organizados num sentido político, econômico ou/e científico — tráfico de influência, de droga, de armas, de órgãos humanos, de criança, etc. — que desespera o ideal de monovalência dos nossos políticos e moralistas. Em última análise, trata-se desses fenômenos como se fossem fatos exteriores à natureza humana, à consciência moral, ao conceito de sociedade verdadeira. Persiste-se em pensar segundo a perspectiva rousseana, mas fica comprovado que o homem não é necessariamente bom por natureza, mesmo se a cultura pode aprimorar ou piorar suas inclinações naturais¹.

Primeiro porque não se pode aplicar à definição da natureza um conceito moral que vale apenas para os fenômenos culturais. É um contrasenso. Segundo porque a natureza humana, à imagem da natureza global, é feita de uma multiplicidade de possibilidades, atualizadas ou não, que incluem sentimentos, pensamentos, atos e produções de toda ordem avaliados posteriormente segundo critérios morais definindo boas e más intenções ou ações : existe também uma violência intrínseca ao homem, constitutiva da sua própria natureza que é considerada por antropólogos, sociólogos e especialistas da psique como uma violência fundadora tanto à nível individual como social. À título de exemplo, ilustrando alguns aspectos da realidade brasileira, fica evidente que o Rio de Janeiro, a Cidade Maravilhosa, maravilhosamente assustadora em termo

de violência, não seria o Rio sem sua periferia, seus complexos favelados : todo centro urbano de grande e médio porte existe à partir da sua periferia que representa sua verdadeira « centralidade subterrânea » (Michel Maffesoli), o foco do seu vitalismo. Da mesma forma, o Brasil seria pouca coisa na sua formação econômica, política e cultural, na sua fundamentação histórica, sem a contribuição irrevocável da sua região Nordeste. Enfim, sem Senzala, a Casa Grande seria apenas um barraco aberto à todas as calamidades climáticas e ecológicas hospedando um Barão maltrapilho ou um Senhor andrajoso. Esses exemplos são caricaturas mas eles merecem ser mencionados a fim de mostrar, na ótica da heterologia sociológica, que todo fenômeno heterogêneo — não se alinhando sobre os princípios morais de um indivíduo, de uma comunidade, de uma sociedade que definem o aceitável em relação ao lixo axiológico, ao imprestável — é constitutivo de uma homogeneidade global feita de tensões e harmonias conflituais. Os totalitarismos sempre negaram este paradigma holístico, expurgando e eliminando os adversários políticos, os deficientes mentais e físicos, as religiões não oficiais, as raças e as culturas « inferiores » enfim, o « outro » sob as suas diversas formas. Os exemplos históricos não faltam, nem os esforços de purga contemporâneos. Três deles podem ser rapidamente visitados no quadro deste estudo:

1 - o estatuto da criança: naturalmente ela é o símbolo da vida, a fonte legítima de todo crescimento humano. Por ela passam a esperança e a perspectiva de um futuro melhor, sendo o sangue novo de toda sociedade. Mas quando ela é favelada, quando ela se torna abandonada, quando ela invade os espaços públicos, as ruas, as esquinas, quando a sua marginalidade se torna central, evidente demais, assustadoramente visível, quando ela começa à perturbar a consciência moral, então ela é automaticamente encerrada como um elemento heterogêneo, diferente, outro. Por isso ela deve ser eliminada (Esquadrões da morte), sendo um sintoma de apodrecimento moral das sociedades intolerantes : em vez de combater as diversas causas que fabricaram os meninos de ruas

— as raízes do « Mal » —, tenta-se eradicar pura e simplesmente os efeitos perversos do « deixa para lá » político.

2 - o estatuto da velhice: obviamente, a pessoa idosa é a Senhora da sabedoria, da experiência, da memória, da tradição, da vida enriquecida e enriquecedora. Ela faz parte da homogeneidade das nossas sociedades, sendo um elemento essencial para a nossa compreensão do mundo, dos outros e de si mesmo. Mas em vez disso, na correria utilitarista e produtivista das sociedades tecnicamente organizadas, a pessoa idosa é assimilada à um elemento heterogêneo, inútil, improdutivo, não funcional, incapaz de desenvolver e assumir um papel de rentabilidade e eficacidade.

3 - o estatuto do negro: Historicamente, ele é uma das principais fontes culturais do modo de ser brasileiro em termos de religião, costumes culinários, música, cordialidade, miscigenação, força de trabalho, etc. Mas essa fotografia do negro brasileiro fica encoberta por uma realidade seguramente enjoada, nauseabunda e vergonhosa : favelas, pobreza, violência, racismo, segregação, analfabetismo, fome, etc. Como é que um elemento fundamental da homogeneidade brasileira, do seu sincretismo cultural e racial, do seu pluralismo dos valores, se torna estigmatizado, ferido no seu direito à cidadania, violentado na sua afirmação enquanto ser humano? As respostas são históricas, mas as soluções se encontram necessariamente na urgência do presente. Grosso modo, tanto o negro como a criança pobre só tem um valor social se eles ficarem despreparados, servís, sujeitos à exploração ou objeto folclórico — « o turista faz a vida da gente melhorar » diz a propaganda —. Um racismo disfarçado em paternalismo gentil.

Esses três exemplos receberam um tratamento específico na perspectiva heterológica apresentada aqui, na medida em que eles enfatizam o modo de avaliação moral que privilegia a homogeneidade social — quer dizer a nossa concepção « moderna » da normalidade — em relação à alguns segmentos paradoxais da sua própria razão de ser. Evidentemente, existem uma infinidade de fenômenos sociais que poderiam ilustrar essa tendência: a condição da mulher, a doença, a homossexualidade etc.

A Alteridade Social

Na perspectiva pluralista da heterologia, que não é uma ciência propriamente dita mas um Logos, um discurso sobre o significado dos fenômenos heterogêneos, é possível levar em consideração a função social da alteridade, do que é potencial ou efetivamente outro. Essa relação de alteridade, essa sociação como dizia Georg Simmel, é tributária de um « trajeto antropológico » (Gilbert Durand), isto é de um intercâmbio permanente, de uma troca incessante entre as emanções objetivas do mundo cósmico e social e as pulsões assimiladoras e subjetivas do indivíduo. Essa ação recíproca, convergente ou conflitual segundo os casos, encontra-se em quatro níveis de acomodação:

1 - um nível individual: há uma ação recíproca entre o indivíduo e ele mesmo em função do que ele deve, pode ou quer fazer no seu ambiente natural e cultural;

2 - um nível inter-subjetivo, isto é inter-psicológico e inter-corporal, que coloca cada um de nós diante das suas capacidades de convivência ou de agressividade;

3 - um nível coletivo que permite compreender o grupo, a comunidade ou a multidão como uma entidade peculiar que pensa e age de um modo autônomo : um « divino social » (Emile Durkheim) cuja realidade é sempre uma « coisa » a mais do que a simples soma dos atores sociais;

4 - um nível holístico que coloca o indivíduo numa relação de comunicação com o mundo, numa situação de comunhão com a existência de um modo geral : « o que comunica é a parte cega que não se conhece nem conhece » (Bataille, 1986: 161).

Esses quatro níveis de reciprocidade informam sobre o aspecto dinâmico da alteridade enquanto forma socio-antropológica específica. Em definitivo, o homem — a consciência na linguagem de Hegel — não se constroí sozinho, não se sustenta apenas com a sua própria individualidade; ele precisa fazer experiências com o seu meio natural e cultural, com os outros, com a heterogeneidade ambiental, com o Não-Eu fichteniano. Para crescer, para completar a

sua totalidade individual, para preencher o vazio intrínseco à condição humana, ele tem que se tornar o outro, ele precisa experimentar situações diversas e emoções diferentes: vivenciar a virtualidade do Ser inteiro e absoluto que não existe por definição.

Nessa relação de alteridade, nessa situação de comunicação, nesse processo de alteração momentânea da individualidade, se estabelece um confronto entre dois universos aparentemente incompatíveis. Mas percebendo a heterogeneidade do outro, o *ego* toma consciência da sua própria diferença em relação a sua concepção da homogeneidade: ele pode ser/estar o outro, viver outros papéis sociais, assumir a máscara de outros personagens, entrar no jogo da duplicidade antropológica. Uma análise de Georg Simmel pode nos ajudar a compreender melhor esse movimento da consciência individual. No seu famoso estudo sobre o Estrangeiro, o filósofo e sociólogo alemão mostrou com excelência que a relação deste com os nativos de uma terra determinada é, por essência, absolutamente complexa e cheia de ambiguidade: é uma relação composta de incompreensão e de intimidade, obviamente subjetiva mas também nutrida por uma dimensão objetiva que « não envolve simplesmente passividade e afastamento ; é uma estrutura particular composta de distância e proximidade, indiferença e envolvimento » (1983: 184). Neste caso preciso, tal relação paradoxal e ambígua pode muito bem gerar um estado de aculturação, mas de um modo geral este movimento descrito por Georg Simmel se encontra também em todo fenômeno de alteração da consciência — transe, possessão, alteridade festiva — pelo qual o *ego* experimenta a sensação de viver como se fosse o outro. Em suma, um processo de inteiração entre o Eu e o Não-Eu.

Finalizando, se poderia dizer que a situação de « estrangeiridade » corresponde à um estado de comunicação paradoxal. Cada um nasce e cresce homogêneo, confortavelmente instalado na sua cultura, no seu sistema de referência, e ao abordar um paradigma diferente se torna um elemento heterogêneo, tanto para aqueles que acolhem quanto para quem luta entre o ganho e a perda cultural, o enriquecimento pessoal e o transtorno referencial, o permanecer e

o partir num sentimento de provisório perdurável. As vezes essa experiência pode ser traumatizante, feita de sofrimentos e frustrações, mas em compensação favorece também muitas alegrias: conhecer um outro mundo, outras pessoas, compartilhar emoções, viver a troca no sentido amplo da palavra, olhar com compreensão e ser compreendido no olhar dos outros. Por mais dolorosa ou deliciosa que seja, trata-se de uma viagem permanente em busca do outro que passa por um processo de introspecção crítica: como escreve Mario Carelli, « a exploração de si transforma-se em importação dos outros » (1994: 257). Tal vivência possibilita assim transformar essa heterogeneidade por « estrangeiridade » em uma homogeneidade por humanidade. De um certo modo, é isso a alteridade, o fundo mesmo da comunicação, o que a heterologia tenta compreender : « deixar existir esse duplo, esse estrangeiro mais íntimo que nosso íntimo. » (Carelli, 1994: 257). É a fonte tumultuosa e complexa de toda crescença, uma espécie de « enraizamento dinâmico » (Michel Maffesoli) pelo qual se vive intensamente e, de modo paradoxal, numa certa paz interior, o parto contínuo da alma antropológica.

Referências

BATAILLE, Georges. La valeur d'usage de D.A.F. de Sade. In : _____ *Oeuvres Complètes*. Tome II, Paris: Ed. Gallimard, 1970.

_____. Collège de Sociologie, Conférence du 5 février 1938. In : _____ *Oeuvres complètes*. Tome II, Paris: Ed. Gallimard, 1970.

_____. *L'expérience intérieure*. Paris: Ed. Gallimard, Col. Tel, 1986.

CARELLI, Mario. *Culturas cruzadas. Intercâmbios culturais entre França e Brasil*. São Paulo: Ed. Papyrus, 1994.

DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Ed. Dunod, 1984 (1961).

_____. *L'imagination symbolique*. Paris: P.U.F., Col. Quadrige, 1989.

DUVIGNAUD, Jean. *Le jeu du jeu*. Paris: Ed. Balland, Col. Le commerce des idées, 1980.

HEGEL, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit*. Tome I. Tradução de Jean Hyppolite, Paris: Ed. Aubier, Col. Philosophie de l'Esprit, 1987.

JORON, Philippe. Fenomenologia da televiolência. *Revista FAMECOS*, N° 25, Porto Alegre : EDIPUCRS, p. 49-59, Dezembro de 2004.

_____. Dépense sociale et post-modernité. *Sociétés*, N° 35, Paris: Ed. Dunod, p. 57-62, 1992.

_____. La notion de dépense dans l'actance sociale. *Le Réenchantement du Monde*, Actes du Congrès Sociologies IV, Tome II, Paris: Ed. L'Harmattan, p. 117-128, 1994.

JUNG, Carl-Gustav. *Types psychologiques*. Genève: Ed. Georg, 1991.

MAFFESOLI, Michel. *Au creux des apparences*. Paris: Ed. Plon, 1990.

_____. *La transfiguration du politique*. Paris, Ed: Grasset, 1992.

MARMANDE, Francis. *Georges Bataille Politique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1985.

MOSCOVICI, Serge. *L'âge des foules*. Paris: Ed. Complexe, 1991.

SASSO, Robert. *Georges Bataille: le système du non-savoir*. Paris: Ed. de Minuit, 1978.

SIMMEL, Georg. *Philosophie de la modernité*. Tome II, Introdução et tradução de Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris: Ed. Payot, Col. Critique de la politique, 1990.

_____. O Estrangeiro. In: Evaristo de Moraes Filho (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ed. Ática, Col. Grandes Cientistas Sociais, 1983, p. 182-188.

TACUSSEL, Patrick. Habiter ses exil[e]s. *Cahiers de l'imaginaire*. N° 8, Paris: Ed. L'Harmattan, p. 121-131, 1992.

THOMAS, Louis-Vincent. Eléments pour un itinéraire. *Sociétés*. Paris: Ed. Dunod, p. 223-230, 1993.

Notas

¹ Tal observação refere-se por outro lado ao contexto da mídia televisiva que utiliza a violência como objeto mas também como forma de arrecadação de audiência. Ver Philippe JORON, Fenomenologia da televiolência . *Revista FAMECOS*, N° 25, Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 49-59, dezembro de 2004.