



O corpo do líder carismático: uma perspectiva semiótica*

Maria Pia Pozzato**

Tradução de Graziela Fernanda Rodrigues***

Resumo: Para retomar a questão da relação carismática sob a chave semiótica, o presente estudo possui três ambições modestas: a primeira, introduzir um ponto de vista especificamente semiótico sobre a questão; a segunda, operar algumas distinções entre conceitos que podem ser facilmente confundidos pela sua contiguidade semântica; a terceira, demonstrar que disciplinas diferentes podem dialogar de maneira profícua. A partir da contraposição entre um corpo-texto e um corpo-dispositivo de semiose em ato, a ideia é apresentar e discutir os vários modelos de inscrição de um significado no corpo do líder carismático, que pode se fazer de tempos em tempos ou suporte estável de uma memória social, ou, ao invés disso, elemento de uma presença inovadora e destruidora da tradição. Nossa proposta se concluirá com o exame da liderança carismática contemporânea, caracterizada por uma notável dependência dos meios de comunicação de massa e para a qual ainda é difícil dar um contorno e uma avaliação.

Palavras-chave: carisma, líder, corpo, semiótica, sentido

Introdução

Em consideração aos tantos e frequentemente excelentes estudos sobre o papel político e comunicativo do corpo dos líderes, o presente trabalho possui três ambições modestas: a primeira, introduzir um ponto de vista especificamente semiótico sobre a questão; a segunda, operar algumas distinções entre conceitos que podem ser facilmente confundidos pela sua contiguidade semântica; a terceira, demonstrar, ao menos assim espero, que disciplinas diferentes podem dialogar de maneira profícua.

Primeiramente subscrevo o princípio expresso por Patrizia Violi (2008) acerca do fato de que se deva problematizar a noção em si de “corpo” e não a considerar evidente por si só, natural, mas uma construção que muda de acordo com as perspectivas disciplinares. Nas teorizações de que tratarei, esse será um ponto crucial pois o “duplo corpo do rei” de que fala Ernst Kantorowicz (1957) não é o mesmo corpo do qual falam Klaus Theweleit (1977-78) e Jonathan Littel (2008) em suas interpretações na chave psicanalítica do nazifacismo,

nem o corpo xamânico ou profético que Max Weber (1920) atribui, em sua ampla discussão sobre o fenômeno carismático, aos vários líderes desse tipo. Ainda, teorias sociológicas mais recentes, retomando a ideia da “sacralidade do self”, de Erving Goffman [1956], tendem a considerar a crescente importância do corpo na vida contemporânea e, portanto, também na política, como resultado de uma erosão da esfera do privado. Segundo Enrico Boni (2002, p. 13), foi determinante “o grau de penetração das mídias nos ‘bastidores dos líderes’ e por isso, em última análise, nas condições de produção e significação de seus corpos”. A antropologia, a história e a sociologia mesma nos ensinam que a representação corpórea sempre teve um papel determinante no âmbito social, político, religioso. Por exemplo, Mary Douglas (1970-73, p. 106), retomando um ensaio fundador de Marcel Mauss (1936), diz que o corpo humano sempre foi sentido como uma imagem da sociedade e que não existem “maneiras naturais de considerar o corpo que prescindam da dimensão social”. A erosão do privado, portanto, não põe à mostra um corpo “de verdade” oposto à *mise en scène* do self, mas oferece ao circuito simbólico aspectos da vida

* A versão original deste texto foi publicada em italiano como capítulo do livro *Testi e memoria. Semiotica e costruzione politica dei fatti*, organizado pela autora em 2010 e editado pela Il Mulino (Bologna), pp. 87- 113.

** Professora associada do Departamento de Filosofia e Comunicação da Universidade de Bolonha (Itália), atuando na área de Filosofia e Teoria da Linguagem. Endereço para correspondência: { mariapia.pozzato@unibo.it }.

*** Doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Faz parte do Centro de Pesquisa Sociosemiótica (CPS) na mesma universidade.. Endereço para correspondência: { grazi.f.rodrigues@gmail.com }.

pessoal, como aqueles ligados aos cuidados médicos, à estética, à sexualidade, que antes eram deixados mais à sombra.

Certamente a oposição entre cena e bastidores é muito importante pelas formas atuais, baseadas sobre uma difusão midiática, de liderança carismática, como veremos mais adiante. Mas acredito que existam categorizações mais gerais, e por isso mais estruturantes, para tratar a questão dos regimes semióticos nos quais o corpo do líder pode estar envolvido. Uma delas é aquela individuada por Eric Landowski em seu livro *Passions sans nom* (2004), onde estão contrapostos um *fazer signo* e um *fazer sentido* do corpo (p. 87). No primeiro caso, o corpo é usado como um suporte qualquer para exprimir algo de si e se torna então um texto a ser interpretado com base nos códigos preestabelecidos; no segundo caso, por sua vez, o corpo é um dispositivo de semiose em ato, seu sentido nasce da co-presença com outros corpos e sua inteligibilidade se dá por meio da sensibilidade e na situação. Se o primeiro tipo de corpo *faz-entender* (por exemplo, de acordo com o tipo de tatuagem, se entende a qual tribo pertence um sujeito); o segundo tipo de corpo *faz-sentir*, geralmente por contágio, e é “uma forma indefinidamente em construção, cujo sentido e o valor não podem ser apreendidos se não relacionamente e dinamicamente” (Landowski, 2004, p. 92¹). De acordo com esta acepção, “o corpo não saberia ser nem um signo nem mesmo um texto, definindo-se antes como uma instância discursiva” (Idem, *ibid.*²).

Landowski distingue, além disso, dois tipos de contágio entre pessoas³: o primeiro é aquele definido como “contágio infeccioso/contagioso” (*contagion infectieuse*), que ocorre quando um agente externo contagia muitos sujeitos simultaneamente; como por exemplo, quando, no teatro, todos riem da piada de um ator; o segundo, por sua vez, é um “contágio afetivo” (*contagion affective*), e consiste em processos de “ajustamento” recíproco entre os sujeitos envolvidos, como por exemplo, quando todos são pouco a pouco tomados, de forma irrefreável, de um riso coletivo (*fou rire*). Nesse segundo tipo de contágio, que em geral possui uma valência transgressiva e quase erótica, o corpo do outro é tomado como uma totalidade desejável, como um movimento do qual se faz parte (Landowski 2004, p. 121). Retomaremos essas definições mais adiante, quando falarmos do carisma em Weber.

Voltando à oposição entre *fazer signo* e *fazer sentido* do corpo, o corpo que faz signo é uma substância da expressão suscetível de diversas articulações: por exemplo, podem ser significativos os signos traçados sobre a pele, assim como posturas e gestos convencionalmente dotados de significado. O corpo que faz sentido, por sua vez, deve ser entendido como instância discursiva no *hic et nunc* que se exprime por meio das qualidades sensíveis, sobretudo de ordem rítmica e plástica⁴. O autor dá o exemplo da vermelhidão que surge no rosto de uma pessoa (qualidade sensível do tipo cromática) a qual não é possível dar um significado exceto no contexto no qual se manifesta (Landowski, 2004, p. 111).

Retomo aqui o já citado ensaio de Patrizia Violi (2008) para assumi-lo de um outro ponto de vista, a meu ver em sintonia com a perspectiva landowskiana: o papel do corpo na semiose não pode ser entendido plenamente a não ser indo sobre o corpo em si, construindo uma teoria do *embodiment* que compreenda também a ação, o movimento, o afeto, a emoção e os fatores essenciais da subjetividade e da intersubjetividade, isto é, o corpo em toda a sua complexidade fenomenológica. Não se pode enfrentar uma problemática semelhante com base em um conceito tradicional de *representação*, continua a autora, mas se deve optar por uma perspectiva altamente flexível, que leve em conta as modificações ambientais, situacionais. Muitos estudos de semântica ilustraram como mesmo conceitos aparentemente abstratos na verdade aprofundam suas raízes em esquemas do tipo corpóreo, e estudos do tipo mais experimentais demonstraram como esses esquemas estruturam o significado antes mesmo da emergência da linguagem, por exemplo, sob a forma de estruturas de espacialização e de tons afetivo-emocionais.

Estas problemáticas podem parecer se distanciar do tema específico deste trabalho, mas elas são na verdade determinantes, a meu ver, para retomar a questão da relação carismática sob a chave semiótica. Além disso, a contraposição entre um corpo-texto e um corpo-dispositivo de semiose em ato me parece fecunda para a discussão dos vários modelos de *inscrição* de um significado no corpo do líder. Para nos conectarmos mais diretamente com o tema geral deste texto, o corpo do líder carismático pode se fazer de tempos em tempos ou *suporte* estável de uma memória social⁵ ou, ao invés disso, elemento de uma *presença*

¹ Tradução nossa para o trecho original: “[...] une forme indéfiniment en construction, dont le sens et la valeur ne peuvent être saisis que relationnellement et dynamiquement [...]”.

² Tradução nossa para o trecho original: “[...] le corps ne saurait être pour nous ni un signe ni même un texte, mais se définit comme une instance discursive [...]”.

³ Para um estudo semiótico dos fenômenos de contágio, ver Manetti (org.), 2004.

⁴ Com o termo plástico em semiótica indica-se a organização das linhas, das cores e da distribuição espacial dos elementos significativos de um texto, independentemente de suas eventuais referências figurativas. Em outras palavras, é dita plástica a organização formal abstrata dos textos. O termo não possui, portanto, nada a ver aqui com as assim ditas artes plásticas.

⁵ Por exemplo, veremos mais adiante a função da “efígie” do rei como garantia de uma imortalidade simbólica do soberano (Kantorowicz, 1957).

inovadora e destruidora da tradição.

A teoria do *embodiment* proposta por Violi (2008) se baseia também em um trabalho de observação desenvolvido pela autora sobre a relação entre crianças em idade pré-verbal e suas mães. Algumas mães foram filmadas enquanto brincavam com seus pequenos e a análise atenta desse material tornou evidente como os movimentos dos dois sujeitos, com seus ritmos e intensidades, os gestos, os olhares, os êxitos ou os fracassos na sincronização de micro-projetos de ação, formam todos juntos uma espécie de linguagem inter-subjetiva e intercorpórea, uma “dança relacional”, cujo significado emerge em termos de respostas corpóreas e emotivas no interior da dupla mãe e filho e entre esta última e o ambiente que os circunda (Stupiggia; Violi, 2005, 2007).

Essas sugestões convidam a proceder, no âmbito da semiótica, a uma *desformalização* e *desmentalização* do significado e do sentido, e a uma retomada do estudo da substância. E apenas aceitando esse convite, a meu ver, se torna possível para a disciplina uma abordagem analítica de fenômenos como aquele da *união carismática*, em que o contágio intersubjetivo e intercorpóreo entre líder e apoiadores é fundamental, assim como elusivo do ponto de vista linguístico-estrutural tradicional. Se a semiótica leva a sério a ideia de considerar como próprias as problemáticas do *embodiment*, se ocupará sem dúvida com o corpo simbólico, culturalizado, que a antropologia desde sempre e para sempre confiou às ciências humanas. Mas, se a perspectiva se retrocede tanto no campo neurobiológico⁶, quanto no campo paleontológico⁷, ou no campo antropológico quando se mensura com fenômenos de eficácia simbólica⁸, emerge toda a problemática de um nível que podemos chamar, de um lado, das *pré-condições corpóreas* do sentido; e, de outro, da eficácia que os processos simbólicos possuem sobre o corpo.

⁶ Se pensarmos, por exemplo, na ideia de Antonio Damasio (1999), segundo o qual os vários níveis de capacidade de representação e auto representação simbólica do homem (do *Proto-eu* ao *Eu nuclear*, até o *Eu auto biográfico*) estariam em continuidade e sintonia com os mecanismos regulativos fisiológicos que presidem a conservação do indivíduo.

⁷ Penso, por exemplo, nos trabalhos de André Leroi-Gourhan, que, de *O gesto e a palavra* (1965), diz: “Qualquer experiência concreta obtém suas primeiras comparações do suporte corporal, na ‘situação, isto é, em relação ao tempo e ao espaço percebidos corporeamente. É indispensável ter em mente essa noção quando se deve julgar manifestações estéticas ou espirituais de alto nível.” (Leroi-Gourhan, 1965, p. 337 trad. it.). Ou ainda, falando de arte: “Esse código das emoções estéticas é fundado sobre propriedades biológicas comuns ao conjunto dos seres vivos, aqueles dos sentidos que permitem uma percepção dos valores e dos ritmos, ou em um sentido mais amplo, mesmo a partir dos invertebrados mais simples, uma participação refletida nos ritmos e uma reação às variações dos valores.” (Idem, p. 317 trad. it.).

⁸ Recordo o célebre ensaio de Claude Lévi-Strauss (1958) sobre as modificações corpóreas induzidas pelo xamã sobre a parturiente, ensaio no qual o antropólogo francês dá a seguinte definição: “A eficácia simbólica consistiria exatamente nessa ‘capacidade indutora’ da qual, uma em respeito a outra, seriam providenciadas estruturas formalmente homólogas, edificáveis, com matérias-primas diferentes, nos diferentes estágios do mundo vivente: processos orgânicos, psiquismo, inconsciente, pensamento refletido.” (Lévi-Strauss, 1958, p. 226 trad. it.).

⁹ As três formas de autoridade para Weber (1980) são a *tradicional*, a *racional-legal* e, precisamente, a *carismática*.

¹⁰ Weber, 1980, vol. IV, trad. it., p. 218. Weber diz, por exemplo: “O carisma em suas manifestações mais altas destrói tanto a regra quanto a tradição [...] impõe a submissão interna ao que nunca ocorreu [...] nesse sentido puramente empírico e livre de valores, é a potência revolucionária especificamente ‘criadora’ da história.” (Idem, p. 225). Sobre esse aspecto do discurso weberiano, ver também Cavalli, 1981.

¹¹ Esse conceito poderia se comparar àquele teorizado por Michel Foucault, o qual compreende o poder como um tipo de campo relacional impessoal, apesar de capaz de governar os corpos. Contudo, não tratarei da teoria foucaultiana, e não apenas por razões de espaço: de um lado, a semiótica já dialogou muito com Foucault e não saberia acrescentar qualquer novidade; de outro, me parece que uma concepção impessoal do poder seja exatamente o oposto do que está sendo tratado aqui.

Nota-se hoje, em muitos casos, a tendência de atribuir uma valoração negativa, degenerativa, ao retorno da corporeidade na política, ligando em geral esta última a fenômenos ruins e antidemocráticos de personalização da liderança. Na verdade, a meu ver, vale a pena articular a questão de maneira mais cautelosa. Lembremos, por exemplo, que Max Weber (1980) insiste muito sobre o caráter *avaloriado* do próprio tratamento do carisma, que ele considera não apenas uma forma totalmente legítima de autoridade⁹, mas também uma força virtualmente positiva de desenvolvimento histórico¹⁰. Mesmo Kantorowicz (1957) avalia com absoluta neutralidade a teoria do “duplo corpo do rei”, hábil escamotagem dos juristas Tudor para salvaguardar a continuidade imperecível do poder¹¹ das inevitáveis vicissitudes do corpo físico dos soberanos. Em outros casos, por sua vez, como nas teorias de Theweleit e Littel, a emergência do corpo fascista coincide com uma verdadeira descida ao inferno, em uma dimensão pré-simbólica, destrutiva e sádica que compara, em épocas diferentes e em diferentes contextos, a uma patologia política própria e verdadeira. Nosso percurso se concluirá com o exame da liderança carismática contemporânea, caracterizada por uma notável dependência dos meios de comunicação de massa e para a qual ainda é difícil dar um contorno e uma avaliação, mesmo que alguns suponham que sua atual versão italiana, ou seja, o berlusconismo, tenha já “entrado para a história” (Gibelli, 2010).

1 O carisma weberiano

Uma das questões mais debatidas em relação à liderança carismática é o grau de sua personalização. Haveria existido o nazismo sem Hitler, ou seja, na falta de Hitler, algum outro teria tomado de qualquer modo as reivindicações da sociedade da época e as

representado, com presenças análogas? Isso é o que pergunta Luciano Cavalli em *Carisma e tirannide nel secolo XX. Il caso Hitler* (1982), e esta é sua resposta: é verdade que Hitler encarnava os valores e as ideias de seu tempo, mas também é verdade que sem seu poder pessoal carismático não teria acontecido a catástrofe histórica do nazismo¹². Nem todos estão de acordo com essa posição. Por exemplo, são conhecidas as teorias discutidas de Ernst Nolte, segundo o qual o nacional socialismo foi uma reação ao bolchevismo e, enquanto tal, expressão de um movimento de massa preexistente e de alguma maneira independente da imposição de Hitler como líder.

É impossível verificar o quanto os dotes carismáticos específicos de um indivíduo tenham sido determinantes para o desenrolar do curso dos eventos históricos. Mas sobre um ponto Max Weber é claríssimo: o poder carismático é pessoa por definição, sobretudo na figura do *profeta* como “portador do carisma puramente pessoal que anuncia, por conta de sua missão, uma doutrina religiosa ou um comando divino” (Weber, 1920, vol. II, p. 140, trad. it.). Ou mesmo:

Por *carisma* se deve entender uma qualidade considerada extraordinária [...] que é atribuída a uma pessoa. Portanto, ela é considerada como dotada de forças e propriedades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou ao menos excepcionais de alguma maneira, não acessível aos outros, ou então como enviada de Deus ou como revestida de um valor exemplar e, conseqüentemente, como “duce”. (Weber, 1920, p. 238).

O feiticeiro que faz mágicas e adivinhações é o precursor do profeta, uma vez que o elemento mágico permanece na base do carisma e sua legitimidade. Essa relação com a magia e o xamanismo me parece crucial para a nossa discussão, em particular para todos os fenômenos de *eficácia simbólica*, no sentido lévi-straussiano já mencionado, que a relação carismática carrega consigo. No entanto, Weber foge da ideia de que o poder carismático seja por si só uma forma de qualquer maneira primitiva e, ao invés disso, reconhece nela os cursos e recursos até às épocas mais recentes. Mas, enquanto histórico da civilização, individualiza uma crença inicial, comum a todas as formas de animismo: aquela em que um espírito privado de identidade determinada, exceto por um vago querer, que confere ao ser no qual vive a sua eficácia específica. O agir religioso é encarregado de gerir precisamente as relações entre os seres humanos e esses poderes sobrenaturais que nem sempre tomam uma forma antropomorfa. Por exemplo, as divindades romanas são mais difundidas em inumeráveis *numina* rurais

ligadas a funções específicas, como facilitar a colheita, a saúde, a fertilidade. As áreas de influência dessas divindades são, em geral, a distribuição da riqueza e a regulação dos destinos individuais, sobre a terra e no além. Os santos do universo devocional cristão seriam versões atualizadas desses *numina* locais e expiatórios. Os deuses gregos, contudo, segundo Weber, são mais estáveis e antropomorfizados, pois derivam de um culto heroico interlocal e de culturas nobiliárias. Sua função não é aquela de favorecer pequenos interesses e destinos individuais de quem reza a eles, mas aquela, mais elevada e geral, da justiça governante. Os romanos não gostavam do êxtase misterioso dos gregos, a qual chamavam *abalienatio mentis*, enquanto os gregos consideravam servil o modo romano de agradecer inúmeras *numina* com base em uma verdadeira e precisa “jurisprudência sacral cautelar” (Weber, 1920, vol. II, p. 114, trad. it.).

Me parece que essa distinção entre *numina* e os antropomorfos seja em dada medida homologável à distinção semiótica entre *actantes* e *atores* (Greimas, 1983): na definição de Weber, os *numina* romanos de fato parecem equivaler a simples actantes definidos apenas por suas funções narrativas; enquanto os dos gregos, cada um com a própria caracterização temática e figurativa, e dotados de um nome próprio e de uma estabilidade identitária, se configuram realmente como atores. Considerando toda a problemática do carisma, essa distinção não é pouca coisa, pois se partimos de uma concepção pessoal do líder carismático, a rigor não se pode estender um poder desse tipo a forças pré-individuais para domesticar e amansar por meio de rituais mágicos. Enquanto mantendo, como veremos, um substrato mágico, o poder carismático começa apenas quando a relação é inter-atorial, isto é, entre sujeitos plenamente constituídos.

Esboçamos brevemente esses modelos operando uma simplificação em relação à complexidade do *pantheon* grego e romano, e do discurso weberiano sobre esse mesmo tema. Além disso, há uma correspondência imperfeita entre *numina* e os antropomorfos de um lado e, de outro, bruxos e profetas, já que apenas alguns tipos de profetas se referem a uma ideia pessoal do deus. No entanto, me parece interessante ilustrar essas diversas formas de devoção já que elas reverberam sobre a forma da política: os herdeiros dos sacerdotes a cargo da relação com os *numina* romanos parecem se assemelhar aos líderes locais, que estabelecem seu poder de modo clientelar e que não têm uma validade carismática; enquanto os herdeiros políticos dos profetas são aqueles líderes capazes de juntar

¹² Cavalli distingue *comandantes carismáticos* como De Gaulle, Churchill e Roosevelt, de *tiranos carismáticos* como Hitler, Stalin e Mussolini definidos “figuras plebeias, olhando mais de perto, fundamentalmente pré-modernas nas quais os dados essenciais da vocação carismática resultam distorcidos e corrompidos” (Cavalli, 1982, p. 27-28). Em Weber não encontramos obviamente referências a líderes novecentescos que, por razões cronológicas, não podia conhecer, mas encontramos ideias análogas de uma transformação, e às vezes de uma degeneração, dos poderes carismáticos.

¹³ Cf., na Itália, os famosos «cavalos puro sangue» da Democracia Cristã.

forças e consensos por conta de suas qualidades pessoais¹³. Isso não impede, segundo Weber, que mesmo os líderes carismáticos estejam destinados, a longo prazo, a perder o seu poder se forem de encontro a fracassos repetidos e não concretizam as expectativas de seus seguidores. Em particular, os líderes modernos parecem depender fortemente de suas situações práticas e ser, então, antes de mais nada uma síntese entre os bruxos e os profetas carismáticos. Um aspecto dos profetas weberianos que os líderes carismáticos modernos certamente não compartilham é o desprezo pela utilização econômica de seu reconhecimento. Weber diz que, em sua forma pura, o poder carismático prefere se sustentar com o mecenato, a mendicância, no limite, a extorsão violenta. Só quando o carisma decai e perde sua potência revolucionária é que ele renuncia ao seu caráter extra econômico. Nesse ponto se traduz em uma prática cotidiana e se retrai a níveis da ordem administrativa, burocrática, patriarcal, patrimonial ou da classe contra a qual se opôs radicalmente¹⁴. Não conheço nenhum líder carismático moderno que seja adepto da mendicância, assim, parecem todos mais próximos a uma confissão que, como o Zoroastrismo, o Judaísmo ou o Protestantismo, consideram que a riqueza seja um sinal da benevolência divina (Weber, 1920, vol. II, p. 217-218, trad. it.).

A tipologia dos líderes carismáticos em Weber é muito diversa e complexa: há o *mistagogo*, que dispensa sacramentos e é mais próximo aos magos do que aos profetas ao pé da letra; há o *profeta ético* que exige obediência como dever moral e há o *profeta exemplar*, como Buda, que mostra o caminho aos adeptos com uma prática individual duríssima; existe um braço armado do carisma, que se associa a comunidades militares agressivas e caracteristicamente viris¹⁵; há o *asceta intramundano* que pensa ser um “homem escolhido” e está convencido de realizar a vontade de Deus nesse mundo por meio do próprio agir racional; ao contrário deste último, tem-se também o *místico contemplativo*, que vive em ruptura com o mundo. Mesmo em relação à sexualidade, há duas possibilidades opostas: ou o profeta carismático recorre à sexualidade orgástica, com formas de promiscuidade e de prostituição templar; ou, ao contrário, adota uma posição anti-sexual radical, ligando a salvação ao distanciamento contemplativo.

O *discípulo* possui com o profeta uma relação não institucional, mas pessoal, o ajuda ativamente e é, por sua vez, carismaticamente qualificado enquanto os *seguidores* se limitam a ter um papel de suporte prático. O grupo desse tipo de poder possui carác-

ter emocional: as paixões típicas são o *entusiasmo*, o *sentido de necessidade*, a *esperança*, a *aversão pelos outros*, chamados de “traidores”. Algumas vezes o comandante vem legitimado como homem de confiança das massas em forma de *democracia plebiscitária*, na qual o líder domina apenas “em razão da vinculação do seguimento político da sua pessoa enquanto tal” (Weber, 1920, vol. IV, p. 265, trad. it.). Nesses casos, diz Weber, o caráter emocional da confiança deriva do fato que o “duce” se apresenta como homem excepcional, que promete mais, que atua de maneira mais forte. Derruba as prerrogativas feudais, os poderes pré-constituídos e cria poderes econômicos vinculados a ele que, para agradar as massas, frequentemente infringem o caráter formal da justiça. O recrutamento dos funcionários, porém, não sendo ligado à qualificação profissional, mas à escolha direta e arbitrária do comandante, se torna “fonte de problema para uma economia formalmente racional” (Weber, 1920, vol. I, p. 267, trad. it.).

Em suma, me concentrei mais sobre as raízes religiosas do poder carismático, como é tratado no segundo volume de *Economia e sociedade*, e não sobre os desenvolvimentos tipicamente políticos da questão, tratados por exemplo no quarto volume da obra, pois considero que a genealogia mágica do poder carismático seja importante para entender sua validade corpórea, que é aquela em discussão neste trabalho. A fórmula específica, e em certo sentido paradoxal, do carisma weberiano parece ser aquela de um destaque apenas parcial da sua raiz animista (portanto, irracional, afetiva, baseada em transformações corpóreas), no entanto, unido sempre e constitutivamente à natureza pessoal, da *questão entre Sujeitos*, do poder carismático.

2 A teoria do duplo corpo do rei

Em um clima totalmente europeu e cristão, nos trazem dois estudos célebres: aquele de Marc Bloch (1923) sobre a crença no poder taumatúrgico, atribuído aos soberanos franceses e ingleses, de curar os súditos das escrófulas; e o outro de Ernst Kantorowicz (1957) sobre a teoria do duplo corpo do rei. Como notado por Sergio Bertelli (1990), antes da revolução científica e industrial dos séculos XVII e XVIII, as sociedades europeias eram muito permeadas por ideologias religiosas, para as quais:

[...] o alto e o baixo se fundiam em uma participação coletiva nas crenças, cerimônias, comportamentos [...] que não faziam distinção entre sagrado e profano, do momento em que os vértices dessas sociedades – monarquia

¹⁴ Ver Weber, 1920, vol. I, p. 242, trad. it.: Sobre a transformação típica do poder carismático das fases iniciais até as finais. Ver também todo o capítulo “Il potere carismatico e la sua trasformazione”, in: Weber, 1920, vol. IV.

¹⁵ Sobre isso, Weber cita o islamismo, mas também alguns aspectos do cristianismo. Como veremos, exatamente essa validade será central na teoria exposta por Tewelhel na obra *Fantasia virili* (1977-78).

¹⁶ Em sua introdução *Religio regis e media aetas*, de Bertelli e Grottanelli (orgs.), 1990. Ver também Bertelli, 1990.

e papado – eram “os dois sois” de um único firmamento dantesco¹⁶. (Bertelli; Grottanelli, 1990, p. 11)

No mais, a idade média está, por sua vez, em uma forte relação de continuidade com o mundo antigo com o qual compartilha, por exemplo, a perfeita simetria dos rituais de triunfo e de degradação, esta última conduzida segundo os cânones fixos destinados a privar os corpos dos símbolos do poder: dessa forma, o *vestir-se* corresponde ao *despir-se*; a *aclamação*, à *defenestração*; a *imposição da coroa*, à *decapitação*; a *entrega do cetro*, à *castração*; o *anatellon* (soerguimento ritual), à *suspensão*, algumas vezes pelos pés do cadáver; a *procissão lustral*, ao *rastejamento* (Bertelli; Grottanelli, 1990, p. 15).

Mesmo em épocas recentes tem-se assistido a casos de extrema-unção ou, ao contrário, ao insulto *post mortem* direcionados ao corpo do comandante: basta pensar no embalsamamento dos cadáveres de Mazzini, Lenin, Mao e, como exemplo oposto, no ritual macabro de Piazzale Loreto, com os violentos atentados ao corpo de Mussolini, depois escondido, redescoberto, roubado e finalmente, após muitos anos, sepultado com novas honrarias na Predappio natal (Luzzatto, 1998).

O corpo do comandante, o corpo do inimigo, o corpo da vítima e aquele da carnificina são frequentemente unidos por tratamentos e representações em paralelo que de várias maneiras, nunca neutras, redefine seu estado para quem permanece¹⁷. Isso porque precisamente o aspecto corpóreo da liderança expõe esta última a uma fragilidade fatal e a possibilidade de uma rápida mudança de papel, como mostra a figura de Ricardo II na tragédia homônima de Shakespeare, em que, em uma célebre cena do quarto ato, o soberano se degrada, depondo os símbolos da realeza e mantendo apenas aqueles, universais, do sofrimento¹⁸.

Em suma, o corpo é um formidável *instrumento e lugar de tradutibilidade*: não apenas os papéis narrativos podem se inverter envolvendo ações específicas no corpo, mas as figuras em si do corpo, suas inscrições podem, como veremos, constituir quiasmas simbólicos muito potentes.

Para amparar a realeza e suas prerrogativas da decadência da identidade física dos soberanos, o jurista elizabetano Edmund Plowden, na metade do século XVI, escreve um texto geralmente indicado como *Reports*, no qual justifica a teoria dos dois corpos do rei: o corpo mortal é aquele similar ao de qualquer outro homem enquanto

o seu corpo político é um corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de política e governo, e constituído

para a condução do povo e a administração do bem-estar público, e esse corpo é evidentemente privado de infância e de velhice e de todos os outros defeitos e fraquezas aos quais o corpo natural está sujeito e, por esse motivo, o que faz o rei com seu corpo político não pode ser invalidado ou anulado por conta de alguma fraqueza de seu corpo natural. (*Commentaries on Reports*, Londres, 1816, citado in Kantorowicz, 1957, p. 7, trad. it.).

Nessa teoria, é central o conceito de *demise* do rei, ou de deposição legal de seu corpo político quando da morte física do soberano. A *demise* do rei é uma “migração da alma, isto é, daquela parte imortal da realeza, de uma outra encarnação” (Idem, p. 12). É evidente que essa duplicidade da natureza tinha um substrato teológico, tanto que alguns falam de “cristologia legal”, que remontaria a uma época muito atrás. Por exemplo, existe um manuscrito anônimo de 1100 que fala dos diversos tipos de *persona mista* na esfera política e religiosa, do monge-cavaleiro, ao conde-bispo e à natureza sacral do rei em virtude de sua unção que lhe confere, pela graça, o papel de *Christus*, isto é, de deus-homem. Em cada século da idade média, nos diz Kantorowicz (1957, p. 166), o papa carrega insígnias imperiais e o imperador insígnias sacerdotais. O soberano cristão se torna assim *Christomimētēs*, “personificadores de Cristo”, o Ungido no tempo que representa o Ungido na eternidade. Em outros termos, a graça diviniza apenas por um lapso de tempo o rei que na alta idade média é *persona gêmea*, humano por natureza e divino por graça (Kantorowicz, 1957, p. 76). Na baixa idade média, pouco a pouco essa concessão teológica é substituída por uma concessão jurídica. O soberano é tal por *direito divino* ao invés de pela unção. Os princípios superiores aos quais recorrem, e aos quais deve se submeter o próprio soberano, são aqueles do mundo antigo, ou da Razão, da Justiça e inclusive do Fisco, que é considerado, como na Roma Antiga, a alma do Estado. Enfim, pouco a pouco um Destinador institucional se substitui por um Destinador divino, e na França, entre 1300 e 1400, o Estado e o povo em si são considerados *corpus mysticum*. Contudo, Kantorowicz ressalta que não foi essa concessão orgânica do estado a conduzir a teoria do corpo duplo do rei, mas o obstáculo da mortalidade (Kantorowicz, 1957, p. 231). Interpretando o povo como *universitas* imperecível, devia-se encontrar um rei que não morresse nunca (*rex qui numquam moritur*). Os juristas elaboraram então sua teoria baseada em três princípios fundamentais que eram “a perpetuidade da dinastia, o caráter de *corporation* da Coroa, a imortalidade da dignidade real” (Idem, p. 271).

¹⁷ Ver De Luna, 2006; Lanzardo, 1991. Cfr. o caso das representações das vítimas no Tuol Sleng Museum of Genocide Crimes em Phnom Penh tratado, nesse mesmo volume, nos ensaios de Patrizia Violi e Cristina Demaria. Era também interessante, na última bienal de Veneza (2009), a instalação *Col tempo - the W. Project* do artista húngaro/da artista ungherese Péter Forgács, na qual as fotos das vítimas de um campo de concentração eram expostas junto daquelas, igualmente trágicas, de seus guardas.

¹⁸ «You may my glories and my state depose, but not my griefs, still am I king of those» [IV. I. v. 192].

São muito interessantes algumas soluções iconográficas para essa problemática, seja na pintura ou na escultura. Nesses séculos, o soberano é frequentemente representado em impressões e pinturas como uma fênix, o pássaro que morre enquanto indivíduo, mas que se autorregenera como espécie. A célebre exclamação “O rei morreu, viva o rei!”, que começa a ser um ritual nos funerais dos soberanos na catedral de Saint Denis a partir de 1500, exprime em palavras o quanto é dito figurativamente com grande eloquência os impressionantes monumentos fúnebres ainda hoje visíveis nessa igreja: uma estátua do cadáver em decomposição do rei (ou do bispo) jaz sob um baldaquino de mármore sobre o qual jaz uma estátua do mesmo defunto, representado desta vez com o corpo ainda intacto e ornado com símbolos de sua classe.

A partir do século XVII, depois da morte do rei e antes de seus funerais, o corpo do defunto não é exposto, mas sim sua efígie, à qual se prestam as honras que eram reservadas ao rei em vida. Isso permite que o rito mantenha um tom triunfal e não fúnebre¹⁹.

A teoria do duplo corpo do rei, segundo Kantorowicz, teve consequências históricas importantes, garantindo a permanência da monarquia na Inglaterra, não obstante as lutas contra vários reis e inclusive alguns regicídios, como o de Carlos I na metade do século XVII. Na França, ao contrário, o assassinato do soberano levou a uma decadência da forma monárquica. Podemos calcular que toda a potência desse quiasma simbólico, do corpo real à efígie, de um lado, para preservar o caráter imperecível da monarquia; mas também do “corpo político do reino” ao corpo real do rei, que é o representante vivente daquele corpo político. Em outros termos, um texto figurativo se converte em signo do corpo do rei e o corpo do rei figurativiza, por sua vez, o corpo político. Mas não seria correto pensar na relação entre o corpo do rei e o estado como uma simples representação. Como a complicada teoria do corpo duplo do rei mostra, há antes em tudo isso uma *tensão* na Inglaterra Tudor tardo-medieval, e talvez ainda aquela de hoje²⁰, entre o elemento simbólico, o “corpo que faz signo” e o “corpo que faz sentido” (Landowski, 2004), ou entre uma representatividade abstrata do soberano e a importância da presença contínua de seu corpo vivente, cuja função não foi desautorizada, como ocorreu em muitas outras democracias europeias, quando da instituição parlamentar.

¹⁹ Este aspecto me parece muito interessante pelas suas analogias com a efígie midiática moderna do líder que trataremos mais adiante.

²⁰ Cf. a classificação de Landowski das formas de popularidade na política, vêm *mises en scene* em tantas outras “máscaras”: o homem de ação, o herói mediador, a vedete e o palhaço. A rainha da Inglaterra é um herói mediador típico, símbolo intangível do reino e ao mesmo tempo mulher comum, idêntica aos próprios súditos.

²¹ Um caso desse tipo ocorreu em 1978 na selva da Guiana, quando Jim Jones, um pregador americano à frente de uma seita, induziu ao suicídio todos os adeptos, novecentas e onze pessoas, entre as quais mulheres e crianças. Sabe-se, entre outras coisas, que o poder psicológico de Jones para com essas pessoas era fortemente baseado sobre uma restrição das relações do tipo sexual, até que, nos últimos tempos, apenas Jones podia ter relações sexuais e costumava fazê-lo com os adeptos, homens ou mulheres, acompanhados de rituais precisos de submissão e degradação. Cf. Enrico Pozzi, *Il corpo del profeta: Jim Jones*, in: Bertelli; Grottanelli (orgs.), 1990. Para um estudo ainda mais completo do caso, ver Pozzi, 1992.

3 Perspectivas psicanalíticas

A psicologia *das massas*, de acordo com Sigmund Freud (cf. sobretudo Freud, 1921), diferente da sociologia histórico-econômica quase coexistente de Weber, parte da suposição de que o comportamento social obedeça às mesmas fases e aos mesmos mecanismos da evolução física individual. Portanto, para Freud, a psicologia das massas e a análise do Eu avançam em paralelo e, do ponto de vista disciplinar, a sociologia possui uma posição subordinada à psicologia.

Segundo Freud, as massas estabelecem vários tipos de vínculos com os líderes, de acordo com o que projetam em si *objetos amados* ou *ideais do eu*; o vínculo que se cria entre os componentes de uma massa e entre esses últimos e o líder é substancialmente afetivo, regressivo, comandado quase totalmente pelo inconsciente; existem algumas analogias de base entre a relação que os indivíduos têm com seus líderes e os mecanismos em ato de hipnose, bem como com o fenômeno de apaixonar-se. Freud não fala de carisma mas retoma os conceitos de *encanto magnético* e de *prestígio* do líder, como uma força irresistível e misteriosa, de Gustave Le Bon, cujo livro *Psychologie des foules*, lançado em 1885 em Paris, foi traduzido em alemão na primeira década do século XX. De acordo com a organização geral de sua metapsicologia, no entanto, Freud tende a considerar como centrais os impulsos sexuais e os mecanismos introjetivos básicos, em particular a opção entre *ter* ou *ser* o objeto investido de maneira libidinoso. Nesse segundo caso, temos um processo de *identificação*, que é, segundo Freud, a primeira manifestação de um vínculo emotivo com outra pessoa. Entretanto, a questão se complica visto que, diz o pai da psicanálise, algumas vezes se imita a pessoa amada e outras vezes a pessoa não amada. Tanto em um caso como no outro, o vínculo entre os indivíduos de um grupo é influenciado pelo tipo de vínculo instituído por cada membro com o chefe desse grupo. Assim, se o líder vive como *ideal do eu*, o eu dos adeptos se enriquece; ao passo que, se o líder induz um estado de encantamento verdadeiro e toma o lugar do eu, o eu do adepto se empobrece, é “devorado pelo objeto do amor” e há fenômenos de extrema submissão dos componentes do grupo, até o aniquilamento²¹.

Não é fácil comparar o ponto de vista de Freud com o de Max Weber: Freud liga sua teoria da liderança caris-

mática a uma economia pulsional, Weber a uma gestão social de forças que se creem sobreumanas. Note que em ambos os casos os corpos estão envolvidos, como teatro do desejo em Freud²²; e como campo de êxtases, orgias, transformações várias induzidas por magos e xamãs em Weber. Mas esses mecanismos se baseiam ainda sobre representações: em Freud, a pulsão é de fato a versão psíquica do instinto; em Weber, o sobremano nasce como elaboração cultural de um sentimento humano de impotência. O corpo apreendido como organismo vivo é o ponto de partida e chegada dos circuitos que já ultrapassaram, em ambos os casos, o limiar do simbólico, talvez no inconsciente. As confluências mais “sociológicas”, que poderiam então fazer a ponte com Weber, são exatamente aquelas sobre as quais Freud dá um passo atrás: ele define como “mito científico” a teoria darwiniana de uma sociedade humana original subordinada ao domínio ilimitado de um macho forte (Freud, 1921, p. 85); diz que na hipnose “há ainda muito que devemos reconhecer como inexplicado, como místico” (Idem, p. 63); que nela há um componente *perturbador*, isto é, antigo, familiar e remexido: o sujeito que se submete à hipnose atribui ao hipnotizador uma “potência misteriosa – muitas vezes ainda vulgarmente designada como *magnetismo animal* – que deve ser a mesma que para os primitivos constitui a fonte dos tabus, a mesma que emana de reis e líderes e que torna perigoso aproximar-se deles (*mana*)” (Idem, p. 75).

É inútil prosseguir além nessa comparação: a abordagem tendencialmente ontogenética de Freud e a tendencialmente filogenética de Weber se intersectam em apenas alguns pontos e optam por dois diferentes conceitos de partida sobre os quais construir suas teorias da liderança carismática: a *libido*, para Freud; o *animismo*, para Weber. Em suma, há entre as duas teorias uma relação de complementaridade, além de um possível paralelismo, mesmo se ambas parecem privilegiar, como marco interpretativo, uma via especialmente *dinâmica*, baseada em uma economia de forças, mais do que uma via cognitiva como aquela baseada na *sugestão* escolhida por Le Bon.

Um outro filão mais recente de estudos com fundo psicanalítico é aquele formado por obras de Kurt Theweleit e de Jonathan Littell. Este último ficou famoso pelo controverso romance *As Benevolentes*²³, em

que a história dos lager é narrada em retrospectiva por um comandante da SS sem que ele mostre nenhuma culpa por tudo o que fez. Entretanto, não vou levar em consideração o romance tanto quanto o ensaio *O seco e o molhado* (Littell, 2008), onde é analisada a autobiografia de Léon Degrelle, um fascista belga que em 1944 assume o comando da *SS-Sturmbrigade Wallonien*. Nos diários de Legrelle, que Littell cita abundantemente, as passagens mais alegres são feitas por descrições detalhadas e complacentes dos cadáveres dos bolcheviques em decomposição. Littell apresenta seu estudo como mais um caso a ser incluído na grande série de personalidades fascistas analisadas por Klaus Theweleit, e reunidas no volume *Fantasie virili. Donne flussi corpi storia* (1977-78). Littell diz que “Theweleit foi talvez o primeiro a querer trazer os fascistas para o papel. Trabalhando em um corpus de cerca de 200 romances, memórias, diários escritos por veteranos dos Freikorps alemães no período de 1918-1923, procurou analisar a estrutura mental da personalidade fascista”²⁴.

Em ambos autores encontramos uma *perspectiva etiológica* nos confrontos dos fenômenos totalitários: a personalidade fascista seria caracterizada, em todas as épocas e a qualquer latitude, por uma estrutura pré-ediapiana da personalidade, pela qual o fascista é o “não nascido completamente” que precisa de uma couraça exterior, de uma armadura muscular para se preservar. Nos momentos de crise, o fascista teme ser dominado pelos seus próprios desejos incontroláveis²⁵. Então, para sobreviver, exterioriza o que o ameaça internamente e todos os perigos assumem para ele duas formas, intimamente relacionadas: a do feminino e a da liquidez. O fascista não pode aniquilar completamente a mulher porque precisa dela para se reproduzir, mas a cinde em duas figuras:

[...] a enfermeira (ou a condessa) branca, obviamente virgem, que em geral morre ou de qualquer forma se petrifica – a menos que o fascista se case com ela, no caso em que simplesmente desaparece do texto; ou a enfermeira (ou a prostituta) vermelha, que o fascista, para manter o Eu, mata, de preferência massacrando-a com o calço do fuzil e transformando-a em polpa sanguinolenta. Quanto à ameaça do líquido, o fascista pode projetá-lo no bolchevismo, caso pelo qual retorna em forma de Maré vermelha, contra a qual ele erige a barreira com as próprias armas e o próprio corpo (duro), que pode ser domado, por exemplo levando a multidão ao canal rígido do desfile nacional socialista. (Littell, 2008, p. 20-21).

²² [Freud, 1921, p. 88 della trad. it.], como todas as outras citações da *Psicologia das massas e análise do eu* neste ensaio: “O menino requer dessas pessoas amadas todo o carinho que lhe é conhecido, quer beijá-las, tocá-las, olhá-las, tem curiosidade de ver suas genitálias e de estar presente no desempenho de suas funções excretoras íntimas, promete [...] casar com a mãe ou a governanta, se propõe em dar um filho ao pai, etc.”. As relações com o chefe são, contudo, governados por *impulsos inibidos em seu objetivo*, que renunciaram à satisfação.

²³ Escrito em francês e lançado na França em 2006 com o título *Les Bienveillantes*, foi publicado no ano seguinte na Itália pela Einaudi.

²⁴ Littell, 2008, p. 19, trad. it. Todas as indicações de páginas sucessivas nas citações desses dois autores são relativas às traduções italianas de suas obras.

²⁵ Referência às célebres teorias expostas por Gilles Deleuze e Felix Guattari em seu livro *O Anti-Édipo*, de 1972, sobre o qual, no entanto, não nos deteremos aqui. Como especifica Littell (2008), o fascista, o *soldatischer Mann*, não pode ser entendido em termos da psicanálise freudiana: “é necessário antes recorrer à psicanálise da infância (Melanie Klein, Margaret Mahaler) e da psicose (Michael Balint) e a conceitos emprestados de Deleuze e Guattari [...] já quem na verdade o fascista [...] nunca se estabeleceu no Eu no sentido freudiano do termo” (Littell, 2008, p. 19-20).

É sobretudo em *Fantasie Virili* (Theweleit, 1977-78) que encontramos documentada de modo extremamente detalhado essa obsessiva misoginia do fascista, que prefere sempre e de qualquer maneira a companhia masculina, em agregações do tipo militar, em que, no entanto, não se obscureceria a homossexualidade, mas no máximo uma vaga homofilia. Mesmo na abordagem de Weber e de Freud é recorrente o tema da comunidade viril²⁶, que frequentemente incorpora conotações militares e aristocráticas. No mais, como se notará, a mulher é a grande ausente em todo esse panorama sobre corpo e liderança.

Naturalmente me abstenho de qualquer julgamento em relação a essas teorias de fundo psicanalítico sobre o fascismo. Entretanto, do ponto de vista metodológico, seja Littell ou Theweleit prosseguem de maneira que possuem afinidades com a semiótica: antes de mais nada analisamos textos (cartas, biografias, documentos de época); depois pensamos por oposições, encontrando aquelas que chamaremos de *isotopias* recorrentes, constituídas de categorias, principalmente do tipo figurativo, que são: seco vs. molhado; estruturado vs. disforme; duro vs. mole; imóvel vs. agitado; ereto vs. deitado; rígido vs. flácido; satisfeito vs. faminto; cozido vs. cru; limpo vs. sujo; imberbe vs. peludo; límpido vs. turvo; transparente vs. opaco; brilhante vs. embaçado; sedoso vs. viscoso. Os primeiros termos de cada uma dessas categorias representam o valor positivo para o fascista, enquanto os opostos constituem aquilo que ele abomina e quer aniquilar, onde e quem quer que se manifeste.

Sobretudo, dado o argumento do ensaio presente, esses estudos são interessantes porque veem o fascismo não como ideologia ou como forma política, mas como modo de perceber e de produzir a realidade sobre uma base sensível. Como diz Theweleit em seu *Postfazione* a Littell (2008, p. 108), o fascismo deve ser considerado uma “condição corporal, uma matéria perigosa, que induz potente e violentamente a uma adequação, a uma subjugação do estado do mundo ao estado do corpo fascista”. Em outras palavras, para simplificar utilizando uma terminologia fenomenológica que é ausente tanto em Littell quanto em Theweleit, segundo essas teorias o fascismo seria um modo específico de *ser no mundo*²⁷. Em particular, “o que está em jogo para o fascista é a integridade do seu corpo (mesmo se se trata de um corpo imaginário). Não surpreende então que o corpo se torne simultaneamente o que

está colocado em jogo, na sede e na principal vítima do conflito psicológico através do eu-couraça e da ameaça de sua dissolução” (Littell, 2008, p. 42).

Tocamos então em um tema que ocupou bastante a semiótica nas últimas duas décadas, o da *estesia* como campo específico da significação. A partir de *Da Imperfeição* (1987) de Algirdas J. Greimas, essa percepção é recuperada na teoria como campo privilegiado da semantização e ressemantização. Mesmo o último aspecto que gostaria de tratar, que é o corpo do líder midiático, tem muito a ver com um modo específico de *ser no mundo*, aquele induzido pela reprodução difundida de cada meio humano pelos meios de comunicação de massa.

4 O corpo do super líder midiático

Alguns dos autores que citamos até aqui tratam de um desenvolvimento da história da humanidade que vai ao encontro de um aumento da mediação simbólica: em Leroi-Gourhan, o *homo sapiens* afina progressivamente seus instrumentos de mediação com seu mundo, de acordo com um percurso que do *chopper* de pedra chega sem interrupções ao computador; em Weber, as práticas de culto são gradualmente mais transportadas: se antes matava-se a mulher do defunto e a enterrava junto ao marido, depois de um tempo, contentava-se em colocar no caixão uma estátua da viúva; em Kantorovicz, vimos como o funeral do rei, depois de 1500, passa da exposição do cadáver do soberano à homenagem à efígie do mesmo. E assim por diante. A representação midiática de massa da realidade parece ser, então, a prossecução dessa tendência. No mais, como dizia Freud, as massas têm a tendência de “pensar por imagens” e, portanto, um meio como a televisão era já destinado ao sucesso planetário que de fato teve²⁸.

A política mudou muito com o advento da televisão, mesmo com o fascismo, como é sabido, já tendo construído uma imponente propaganda por meio das mídias de então, como o rádio, a fotografia, o cinejornal e os documentários (Lanzardo, 1991). Conforme salientaram alguns estudiosos, depois das duas décadas de fascismo dominado pela figura extremamente personalizada como a de Benito Mussolini, a política italiana sentiu necessidade de dar um passo atrás, em uma dimensão em que contassem mais os aparatos

²⁶ Em Freud também, e sobretudo na tradição do totemismo, do qual, no entanto, não se falará aqui.

²⁷ Cf. Merleau-Ponty (1945, p. 127): “[...] os próprios reflexos nunca são processos cegos: eles se ajustam a um “sentido” da situação [...]. É essa presença global da situação que dá um sentido aos estímulos parciais e que os faz contar, valer ou existir para o organismo. [...] O reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão pré-objetiva* que é aquilo que chamamos de ser no mundo”.

²⁸ Freud, como é conhecido, tinha uma avaliação negativa da massa, que considerava acrítica por natureza. Dizia sem meias palavras que as organizações dos indivíduos em massa sempre fazia a «escada da civilização voltar alguns degraus para baixo» (Freud, 1921, p. 18, trad. it.).

do partido e as ideologias do que os personagens individuais. Os grandes líderes da democracia cristã e do partido comunista não aparecem, eles puxam os fios do poder permanecendo na retaguarda com seus ternos cinzas, encarando a mídia apenas em ocasiões extremamente dedicadas, como foros eleitorais. Mas, à parte dessa longa interrupção, não se pode dizer que a personalização do líder seja inédita na Itália ou no mundo, nem que no passado o aspecto físico tenha sido sempre secundário: se pensarmos, antes de Barack Obama, no sucesso de estrela de cinema de John F. Kennedy. O que parece novo hoje, ao menos na Itália, é a fortíssima conexão entre o mundo espetacular televisivo e a liderança política, não só porque Silvio Berlusconi é proprietário de redes de televisão e porque os talkshows se tornaram as novas arenas de debate político, mas porque a televisão impôs à política os seus estilos, incluindo aqui uma concepção específica do corpo. Se o corpo efígio de Kantorowicz devia substituir o real e caduco corpo do rei, o corpo televisivo do *líder vedete*, para retomar a já citada classificação de Landowski (1997), é efígie de si mesmo, fica imutável através da cirurgia plástica e dos truques cênicos.

Quando se estuda o contemporâneo, descobrir os traços do antigo é tão interessante quanto individualizar seus aspectos inéditos. Sendo assim, é inquestionável que o atentado a Berlusconi em 14 de dezembro de 2009 remeta a antigos ritos de degradação²⁹, da mesma maneira a agressão que levou à queda do papa Ratzinger ao chão apenas dez dias depois. Extraordinária, pela fidelidade com que reproduz a teoria dos dois corpos do rei, foi também a dupla cerimônia fúnebre para o “King of the pop” Michael Jackson: a primeira, no Staples Center de Los Angeles, onde Jackson foi celebrado como ídolo imortal, fechado em um sarcófago dourado idêntico ao de Alexandre, o Grande, conforme descrito por Diodoro Siculo³⁰; a segunda, muitos dias depois, quando o cadáver foi enterrado no cemitério de Forest Lawn de forma privativa.

A mesma mistura entre velho e novo se encontra facilmente na figura de Berlusconi, sobre o qual foram escritos diversos livros nos últimos anos³¹. O mais recente, no contexto político atual que define “um experimento bastante carregado de democracia autoritária” (Gibelli, 2010, p. 78), confronta o presidente do conselho com outras figuras históricas e diz:

[Do mesmo modo] é evidente que Berlusconi não é Hitler nem Mussolini: é simplesmente ridículo pensar nisso e é expressão de uma guerrilha dialética calculada atribuir esse pensamento aos seus críticos. Mas é igualmente evidente que há elementos comuns entre eles e muitas personalidades da política do século XX que basearam seu próprio poder sobre a fascinação pessoal, sobre a força de elementos sedutores e ilusionistas, sobre sofisticadas estratégias de construção da própria imagem, sobre o uso do próprio corpo como parte do carisma. (Gibelli 2010, p. 83).

O que há de novo em Berlusconi não é a capacidade de conciliar elementos heterogêneos. Muitos estudos salientaram, por exemplo, como Mussolini, e todo seu regime, estavam constantemente equilibrados entre a defesa de um arcaísmo rural e impulsos modernistas que induziam a remodelar mesmo o corpo dos italianos, tanto do ponto de vista eugênico quanto dos estilos (Dogliani, 2008; Lupano, Vaccari (orgs.), 2009). Não é nem mesmo a “desordem da vida privada” do premier que constitui uma anomalia: como diz Weber, a liderança carismática sempre previu derivas orgásticas, em geral bem aceitas pelos seguidores, a menos que não se trate de um “profeta ético”, que Berlusconi certamente não é. Possivelmente é o contexto de valores da sociedade contemporânea que mudou, com suas valorizações individualistas bem conhecidas; com sua reconhecida extensão da modalidade publicitária em todos os âmbitos da vida social; com o domínio absoluto, na Itália, de uma mídia como a televisão, que por natureza prevê uma fruição privada e tendencialmente despolitizada. No contexto traçado, os sociólogos interpretam também o corpo do líder como um *corpo-mercadoria*, como a mercadoria infinitamente retocável, reciclável em mil formas e com mil funções diferentes; ou como *corpo-despido*, similar ao dos protagonistas da *Real Tv*, em que cada dimensão privada foi definitivamente banida.

A semiótica trabalha sobre textos e busca saliências do tipo valorais nos objetos que estuda³². Por isso tende a se perguntar: “que tipo de cenário valorial, hoje, se reflete sobre ou está representado pelo corpo do líder?”. Indubitavelmente todo o cenário do *ócio* contemporâneo reverbera nas férias de vários líderes, bronzeados, seminus, velejando ou dançando na balada da moda. Mas é sobretudo a referência constante ao mundo do espetáculo que chama atenção. Considera-se, no entanto, a diferença dos modelos do tipo espetacular aos quais se referem Mussolini e

²⁹ Da mesma nota de Marco Belpoliti que, com um trecho intitulado *Il corpo ferito del capo*, comentou no momento do ocorrido, em rede, o atentado de Milão. Ver <http://www.nazioneindiana.com/2009/12/14/il-corpo-ferito-del-capo/>.

³⁰ Cf. Monica Centanni, *Il corpo del re. Immagini dei corpi regali in Serse e Alessandro*, in: Bertelli; Grottanelli (orgs.), 1990. De acordo com a autora, Alexandre, o Grande, une o corpo do herói e o corpo do rei, nos limites entre o classicismo e o helenismo. Para Diodoro Siculo (I século a.C.) e o sarcófago de ouro de Alexandre, ver *Bibliotheca Historica XVIII, 27-28*.

³¹ Ver em particular os volumes de Boni, 2008; Belpoliti, 2009; Gibelli, 2010 e as vastas bibliografias específicas sobre esse conteúdo. Por razões de espaço, não retomarei a não ser uma mínima parte das belas análises sobre fenomenologia de Berlusconi apresentadas nesses ensaios, a qual deixarei para depois.

³² Na dupla acepção do termo: valor como significado da unidade, uma vez que promove a inserção da unidade em um sistema de relação; *valor* positivo que um sujeito investe sobre um objeto ou propósito a alcançar.

Berlusconi: Mussolini se inspira no Maciste de *Cabiria* (1914), personificado por Bartolomeo Pasqua³³, plebeu gigante, heroico e forte; o modelo espetacular em que se inspira Berlusconi é o do chansonnier, da estrela hollywoodiana³⁴, do condutor seguro ou o apresentador televisivo. Mesmo se Berlusconi fingisse ser um herói do fazer, o seu *super fazer* é antes de tudo um *saber viver* por expandir ilusoriamente ao seu eleitorado-público na forma daquele específico *ser no mundo*, daquela específica *visão pré-objetiva*, para dizer em termos merleupontianos, que suas televisões construíram de forma hipnótica nos últimos trinta anos.

Portanto, é provavelmente a transformação da comunidade social em *público* que teve as consequências mais decisivas: essa transformação se baseia na consciência subliminar de todos assistirem às mesmas transmissões, de se comunicar com todos por meio das mesmas redes, de participar em suma de um rito midiático coletivo, com múltiplas formas de contágio, sejam infecciosas/contagiosas ou afetivas [Landowski 2004]. Há sérias razões para pensar que a tradução da sociedade em público seja no fundo a versão atual da «massa fascista entendida como uma utopia de uma irresponsabilidade paradisíaca» [Theweleit 1977-78, 435].

De um ponto de vista semiótico, é difícil aceitar uma tese como a de Marco Belpoliti segundo o qual o corpo de Berlusconi “tem sentido e significado apenas em relação à própria existência material. Não é mais um corpo simbólico, não se refere a nada mais. Por isso deve ser tratado, controlado, corrigido através do recurso contínuo das tecnologias estéticas, inclusive a cirurgia” (Belpoliti, 2009, p. 94). Me parece que especialmente enquanto corpo-texto, enquanto efígie de um poder, o corpo do líder deve ser tratado. Em presença, no entanto, o homem é seguramente dotado de um carisma comunicativo que faz com que seu corpo não *faça signo*, mas *faça sentido*. Nesse caso, seja um comício, uma festa ou uma convenção, todos os ouvintes se ajustam, estão de acordo, em um *contagion infectieuse* que, exatamente por conta de sua natureza de eventos e acontecimentos, se expõe à fatalidade. Assim pode ser brutalmente interrompida, como se viu na ocasião do atentado de Milão. Eis então que a cara sangrenta do rei-xamã, como (em uma escala bem maior) a imagem das torres gêmeas atacadas e desabando, constitui uma ferida figurativa na pele midiática.

Concluindo, se se põe a reflexão sobre o corpo do líder carismático contemporâneo em uma ampla perspectiva histórica e teórica, nada parece realmente novo contra a luz, a não ser, talvez, a extrema fragilidade de um carisma fundado em valores e vínculos sociais

que não são mais, a rigor, nem afetivos nem racionais, mas apenas virtuais, como o *fantastiquismo* evocado por Freud na sua psicologia das massas. Na ausência de programas coletivos e de princípios transcendentais, mas em vista apenas de uma promessa genérica de felicidade individual, não se trata nem mesmo mais de *acreditar* em um líder ou de se espelhar em sua abordagem sensível do mundo, de acordo com um modelo *estático* de vínculo carismático que é talvez o mais arcaico entre os descritos por Max Weber. ●

Referências

- Belpoliti, M.
2009. *Il corpo del capo*, Parma, Ugo Guanda Editore.
- Bernárdez, E., Dirven, R., Frank, R.M., Ziemke, T. (a cura di)
2008. *Body Language and Mind*. Vol. II, *Sociocultural Situatedness*. Berlin-New York: Mouton De Greuter.
- Bertelli, S.
1990. *Il corpo del re*. Firenze: Ponte delle Grazie.
- Bertelli, S., Grottanelli, C. (a cura di)
1990. *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceaușescu*. Firenze: Ponte delle Grazie.
- Bloch, M.
1923. *Les rois thaumaturges*. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. Paris: Colin [Trad. it. *I re taumaturghi*. Torino: Einaudi, 1980.]
- Boni, F.
2002. *Il corpo mediale del leader*. Rituali del potere e sacralità del corpo nell'era della comunicazione globale. Roma: Meltemi.
- Boni, F.
2008. *Il superleader*. Fenomenologia mediatica di Silvio Berlusconi. Roma: Meltemi.
- Boni, F.
2009. *Il corpo rifatto della politica*. In: Vallorani, N. (a cura di). *Dissolvenze*. Milano: Saggiatore.
- Cavalli, L.
1981. *Il capo carismatico*. Per una sociologia weberiana della leadership. Bologna: Il Mulino.

³³ Sobre os modelos estéticos de Mussolini, ver Caterina Bianchi, *Il nudo eroico del fascismo*, in: Bertelli; Grottanelli (orgs.), 1990.

³⁴ Sobretudo quando jovem, nas fotos feitas por Evaristo Fusar nos anos oitenta. Ver Belpoliti, 2009, cap. 2.

- Cavalli, L.
1982. *Carisma e tirannide nel secolo XX. Il caso Hitler*. Bologna: Il Mulino.
- Damasio, A.
1999. *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace. [Trad. it. *Emozione e coscienza*. Milano: Adelphi, 2000.]
- De Luna, G.
2006. *Il corpo del nemico ucciso. Violenza e morte nella guerra contemporanea*. Torino: Einaudi.
- Dogliani, P.
2008. *Il fascismo degli italiani*. Torino: Utet.
- Douglas, M.
1970-73. *Natural Symbols*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books. [Trad. it. *I simboli naturali. Esplorazioni in cosmologia*. Torino: Einaudi, 1979.]
- Freud, S.
1921. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Internationaler Psychoanalytische Verlag, Wien. [Trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. In: *Opere*. vol. IX. Torino: Bollati Boringhieri, 1971-75.]
- Galimberti, U.
1982. *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Gibelli, A.
2010. *Berlusconi passato alla storia. L'Italia nell'era della democrazia autoritaria*. Roma: Donzelli.
- Greimas, A. J.
1983. *Les actants, les acteurs et les figures*. In: Greimas, A. J. *Du sens II*. Paris: Seuil. [Trad. it. *Attanti, attori e figure*. In: *Del senso 2*. Milano: Bompiani, 1984.]
- Greimas, A. J.
1987. *De l'imperfection*. Paris: Fanlac. [Trad. it. *Dell'imperfezione*. Palermo: Sellerio 1988;]
- Kantorowicz, E. H.
1957. *King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. [Trad. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Torino: Einaudi, 1989.]
- Landowski, E.
1997. *Régimes de présences et formes de popularité*. In: Landowski, E. *Présences de l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France. [Trad. it. (parziale) *Forme di popolarità*. In: Pozzato, M. P. *Estetica e vita quotidiana*. Milano: Lupetti, 1995.]
- Landowski, E.
2004. *Passions sans nom*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lanzardo, L.
1991. *Immagini del fascismo: fotografie, storia, memoria*. Milano: Angeli.
- Leroi-Gourhan, A.
1964. *Le geste et la parole. Vol. I - Technique et langage*. Paris: Albin Michel. [Trad. it. *Il gesto e la parola*, vol. I *Tecnica e linguaggio*. Torino: Einaudi, 1977.]
- Leroi-Gourhan, A.
1965. *Le geste et la parole. Vol. II - La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel. [Trad. it. *Il gesto e la parola*, vol. II *La memoria e i ritmi*. Torino: Einaudi, 1977.]
- Lévi-Strauss, C.
1958. *L'efficacité symbolique*. In: Lévi-Strauss, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Librairie Plon. [Trad. it. *L'efficacia simbolica*. In: *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore, 1966.]
- Littel, J.
2008. *Le sec et l'humide*. Paris: Gallimard. [Trad. it. *Il secco e l'umido. Una breve incursione in territorio fascista*. Torino: Einaudi, 2009.]
- Lupano, M., Vaccari A. (a cura di)
2009. *Una giornata moderna. Moda e stili nell'Italia fascista*. Bologna: Damiani.
- Luzzatto, S.
1998. *Il corpo del duce*. Torino: Einaudi.
- Manetti, G. (a cura di)
2004. *Il contagio e i suoi simboli*. Pisa: ETS.
- Mauss, M.
1936. *Les techniques du corps*. *Journal de Psychologie*, n. XXXII, marzo-aprile. [Trad. it. in: *Teoria generale della magia*. Torino: Einaudi, 1965.]
- Mengoni, A. (a cura di)
2009. *Racconti della memoria e dell'oblio*. Siena: Protagon.
- Merleau-Ponty, M.
1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. [Trad. it. *Fenomenologia della percezione*. Milano: Il Saggiatore, 1965.]

- Parrotto, G.
2007. *Sacra Officina*. La simbolica religiosa di Silvio Berlusconi. Milano: Angeli.
- Pozzi, E.
1992. *Il carisma malato*. Il People's Temple e il suicidio collettivo di Jonestown. Napoli: Liguori.
- Recalcati, M. (a cura di)
2007. *Forme contemporanee del totalitarismo*. Torino: Bollati-Boringhieri.
- Stupiggia, M.; Violi, P.
2005. Salute, corpo, intersoggettività. In: Marrone, G. (a cura di) *Il discorso della salute*. Verso una socio semiotica medica. Roma: Meltemi.
- Stupiggia, M.; Violi, P.
2007. Dal bambino pensato al bambino osservato. Modelli contrastanti o integrazione di tecniche per l'analisi delle prime fasi di sviluppo? In: Cresti, L.; Nisim, S. (a cura di) *Percorsi di crescita: dagli occhi alla mente*. Roma: Borla.
- Theweleit, K.
1977-78. *Männerphantasien*. Stroemfeld Verlag: Basel e Frankfurt am Main. [Trad. it. *Fantasia virili*. Donne Flussi Corpi Storia. Milano: Il Saggiatore, 1997.]
- Vallorani, N. (a cura di)
2009. *Dissolvenze*. Corpi e culture nella contemporaneità. Milano: Il Saggiatore.
- Violi, P.
2008. Beyond the Body: Towards a Full Embodied Semiosis. In: Bernárdez, E.; Dirven, R.; Frank, r. M.; Ziemke, T. (a cura di). *[200E?]Language Arts & Disciplines*, vol. 2. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Weber, M.
1920. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr. [Trad. it. *Economia e società*. Milano: Comunità (Vol. I - *Teoria delle categorie sociologiche*; Vol. II - *Economia e tipi di comunità*; vol. IV - *Sociologia Politica*, 1980.)]

Dados para indexação em língua estrangeira

Pozzato, Maria Pia

Le corps du leader charismatique : une perspective sémiotique

Estudos Semióticos, vol. 14, n. 1 (edição especial) (2018)

ISSN 1980-4016

Résumé: *Afin de repenser la question des rapports charismatiques à la lumière de la sémiotique, le présent travail avance trois modestes ambitions : d'abord, celle de mettre en place un point de vue spécifiquement sémiotique sur ce problème ; ensuite, celle d'établir des distinctions entre des concepts prêtant à confusion du fait de leur contiguïté sémantique ; celle de montrer, enfin, la possibilité d'un dialogue fécond entre différentes disciplines. À partir de l'opposition entre un corps-texte et un corps-dispositif de sémosis en acte, nous entendons présenter et commenter un certain nombre de modèles d'inscription du sens dans le corps du leader dit charismatique, celui-ci pouvant se faire tantôt le support stable d'une mémoire sociale, tantôt, tout au contraire, l'élément d'une présence innovante et en rupture avec la tradition. Nous examinerons en conclusion le leadership charismatique contemporain, qui se caractérise entre autres par une dépendance remarquable à l'égard des grands médias et dont il est difficile, à ce jour, de dessiner un profil bien défini.*

Mots-clés: *charisme ; leader ; corps ; sémiotique ; sens*

Como citar este artigo

POZZATO, Maria Pia. O corpo do líder carismático: uma perspectiva semiótica. *Estudos Semióticos*. [online], volume 14, n. 1 (edição especial). Editores convidados: Waldir Bevidas e Eliane Soares de Lima. São Paulo, março de 2018, p. 169-181. Disponível em: (www.revistas.usp.br/esse). Acesso em "dia/mês/ano".

Data de recebimento do artigo: 05/11/2017

Data de sua aprovação: 30/01/2018
