

ROBERTO DAMATTA

CARNAVAIS,
MALANDROS E HERÓIS

PARA UMA SOCIOLOGIA DO DILEMA BRASILEIRO

Rocco

Copyright © Roberto DaMatta

Direitos desta edição reservados à
EDITORA ROCCO LTDA.
Rua Rodrigo Silva, 26 - 5º andar
20011-040 - Rio de Janeiro - RJ
Tel.: 507-2000 - Fax: 507-2244

Printed in Brazil: Impresso no Brasil

preparação de originais
LENY CORDEIRO

Para meu Pai e minha Mãe,
Para Fernando, Romero, Ricardo, Renato e Ana Maria,
meus irmãos,
E para Rodrigo, Maria Celeste e Renato, meus filhos, com
esperança.

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

M385C

6 Ed.

DaMatta, Roberto. 1936-

Carnavais, malandros e heróis : para uma sociologia do dilema brasileiro /
Roberto DaMatta. - 6ª ed. Rio de Janeiro : Rocco, 1997

1. Etnologia - Brasil. 2. Características nacionais brasileiras. 3. Psicologia étnica
4. Psicologia social - Brasil. I. Título.

97-0501

CDD - 981

CDU - 981

SUMÁRIO

Agradecimentos	9
Introdução	15
I – CARNAVAIS, PARADAS E PROCISSÕES	
Rotinas e ritos	47
O carnaval e o Dia da Pátria: uma comparação	53
1. Tempo histórico e tempo cósmico	53
2. Das autoridades e povo	56
3. De uniformes e fantasias	60
Alguns problemas teóricos	63
Os mecanismos básicos da ritualização	71
Conclusões	82
II – CARNAVAL EM MÚLTIPLOS PLANOS	
A casa e a rua	90
A casa e a rua: dialética, simbolização e ritualização	95
Formas básicas de deslocamento	102
A invenção do carnaval	108
a. Um espaço especial	111
b. Um espaço múltiplo	116
c. Um rito sem dono	118
d. Os grupos do carnaval	122
Conclusão: As dramatizações do carnaval	136
III – CARNAVAIS DA IGUALDADE E DA HIERARQUIA	
“Carnival” e carnaval	157
Os dois carnavais: organização social e ideologias	162
Carnavais de igualdade e de hierarquia	169

IV – SABE COM QUEM ESTÁ FALANDO? UM ENSAIO SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE INDIVÍDUO E PESSOA NO BRASIL

Teoria e prática do “sabe com quem está falando?”	187
O “sabe com quem está falando” como dramatização do mundo social	207
Das distinções entre indivíduo e pessoa	218
A dialética entre indivíduo e pessoa	226
Indivíduo, pessoa e a sociedade brasileira	232
As áreas de passagem	238

V – PEDRO MALASARTES E OS PARADOXOS DA MALANDRAGEM

Um triângulo de dramas, um triângulo de heróis	260
O mito de Malasartes	273
As origens de Pedro Malasartes	277
Mediações	284
A mediação pela honestidade	285
A mediação pela vingança	290

VI – AUGUSTO MATRAGA E A HORA DA RENÚNCIA

Nome, “persona” e trajetória social	315
Marginalidade, renúncia e vingança	319
A hora da renúncia	328
Malandros, vingadores e renunciadores	331
Bibliografia	335

AGRADECIMENTOS

Desejo, inicialmente, mencionar as instituições que tornaram possíveis as pesquisas nas quais este livro se baseia. Primeiramente, o Museu Nacional, que, por intermédio de seu Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, tem contribuído vigorosamente para o desenvolvimento de um clima intelectual próprio às pesquisas em ciências sociais. Sou, pois, devedor das atenções e do constante interesse do professor Luís Emigdio de Melo Filho, diretor do Museu, e também da permanente generosidade e companheirismo intelectual dos professores Luís de Castro Faria e Otávio Alves Velho, respectivamente Chefe do Departamento de Antropologia e Coordenador do Programa de Pós-Graduação.

A Fundação Ford, a Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research e o Departamento de Assuntos Culturais do MEC têm amparado meu trabalho e permitido atualizá-lo na forma de pesquisas de campo e bibliográficas. Registro aqui, com satisfação, a importância do decidido apoio do professor Manuel Diegues Jr., diretor do DAC, que permitiu uma coleta intensiva de dados no carnaval de 1977, junto com uma pequena equipe de pesquisadores. Não creio, por outro lado, ser necessário enfatizar a enorme importância da ajuda que tenho recebido do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

O primeiro e o segundo capítulos deste livro foram apresentados originalmente nos simpósios organizados pela Wenner-

Gren Foundation no Burg Warstein, Áustria, e isso se tornou possível pelos convites feitos em 1974 pelos professores Victor Turner, Sally F. Moore e o saudoso Max Gluckman e, em 1977, pelos professores Barbara Meyerhoff, Barbara Babcock e novamente Victor Turner. Gostaria que todos soubessem o quanto esses encontros foram básicos para o que tento desenvolver neste livro. E aqui desejo agradecer muito especialmente à doutora Lita Osmundsen, diretora de pesquisa da Wenner-Gren Foundation, pelo importante apoio que tem dado às minhas pesquisas. O mesmo tenho a dizer em relação ao professor Victor Turner da Universidade de Virgínia, cuja hospitalidade, generosidade e interesse têm sido permanente fonte de incentivo ao meu trabalho. Não preciso mencionar o quanto devo às novas linhas de pesquisa que sua obra tem tão decididamente aberto na antropologia social das formas simbólicas e rituais, pois isso fica mais do que evidente no decorrer deste volume.

Quero também dizer o meu “muito obrigado” ao professor David Maybury-Lewis, da Universidade Harvard, cujo apoio e amizade têm sido muito importantes para mim. Desejaria acrescentar que foi uma conversa com David Maybury-Lewis, no caminho do aeroporto de Boston, que me inspirou a escrever o Capítulo III, onde comparo o carnaval de Nova Orleans (a que ele havia acabado de assistir) com o do Rio de Janeiro (que ambos conhecíamos bem). É claro que Maybury-Lewis não pode ser responsabilizado por minhas interpretações, mas registro aqui como tem sido um importante ponto de referência para mim.

Uma passagem pelo Centre for Latin American Studies e pelo King's College da Universidade de Cambridge, Inglaterra, graças a um convite para lá estagiar como *visiting scholar*, feito pelo diretor do Centre, o doutor David Brading, me permitiu terminar os dois últimos capítulos, preparar parte da Introdução e pesquisar em bibliotecas daquela Universidade. Além disso, foi muito importante ter tido a oportunidade de expor minhas idéias — que eram, na ocasião, as linhas-mestras deste livro — em seminários do Departamento de Antropologia de

Cambridge, na London School of Economics, no St. Anthony's College e no Institute of Social Anthropology, de Oxford. Fico, pois, muito grato a todos quantos contribuíram para aprimorar estas idéias com sua crítica honesta e construtiva. Desse gratificante período na Inglaterra, registro ainda o encorajamento e o estímulo intelectual recebidos de Sergio e Rosine Perelberg, de Maria José e Rui da Silva, de José Sávio e Maria Antonieta Leopoldi, de Francisco Cerqueira e do meu velho amigo e companheiro de pesquisas, o professor Terence Turner, da Universidade de Chicago. Dois novos amigos, entre outros, foram muito importantes: os doutores Stephen e Christine Hugh-Jones da Universidade de Cambridge, que me ensinaram a conviver com novas realidades antropológicas e, ainda, com os prédios góticos, os supermercados, os *pubs* e as livrarias de Cambridge.

Em meados de abril de 1978, tive a honra de ser convidado pelos professores Louis Dumont e Claude Lévi-Strauss para pronunciar uma conferência na École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris. Tive a oportunidade de novamente receber inúmeras críticas e sugestões ao que era então uma palestra e sou muito grato ao professor Dumont pelo estímulo e encorajamento que me deu, juntamente com seus colegas, membros do seu seminário de sociologia comparada. Na mesma ocasião, o doutor Patrick Menget foi um anfitrião exemplar, além de um companheiro intelectual inspirador. O mesmo ocorreu com meu amigo, o doutor Tarley de Aragão, a quem sou, por vários motivos, profundamente grato.

Não acredito que este livro pudesse ter sido escrito em outro ambiente intelectual que não o do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e desejo dizer o quanto agradeço a todos os meus colegas e alunos pelo constante encorajamento dado de modo direto ou indireto. Não posso, obviamente, citar a todos nominalmente, mas gostaria que soubessem o quanto lhes devo em termos de preparação e estímulo para tratar de uma nova problemática. Novamente, devo dizer que ninguém deve ser responsabilizado por meus erros, já que a perspectiva aqui apresentada é exclusivamente minha. Isso, evidentemente, protege meu colega e companheiro de pesqui-

sas na área dos rituais, o doutor Anthony Seeger, cuja amizade e lealdade tenho tido o prazer de receber ao longo de vários anos de fecunda associação profissional.

Quero destacar, ainda, para um agradecimento especial, meu colega e amigo Gilberto Velho, que assistiu à preparação deste livro e tem sido um interlocutor importante em questões de método e teoria.

Finalmente, agradeço à senhorita Maria Imaculada Cerqueira Leite pela cuidadosa datilografia dos originais e pela paciência com que enfrentou um autor exigente.

Durante todo o tempo em que preparei os materiais de pesquisa e escrevi este livro, contei com o amor, a dedicação e a inteligência de minha mulher, Celeste. A ela quero deixar aqui registrada minha gratidão, que, na verdade, por ser imensa e profunda, simplesmente, não cabe em palavras.

ROBERTO DAMATTA
Jardim Ubá, Niterói
27 de junho de 1978

“Encontrei hoje em ruas, separadamente, dois amigos meus que se haviam zangado um com o outro. Cada um me contou a narrativa de por que se haviam zangado. Cada um me disse a verdade. Cada um me contou as suas razões. Ambos tinham razão. Não era que um via uma coisa e outro outra, ou que um via um lado das coisas e outro um outro lado diferente. Não: cada um via as coisas exatamente como se haviam passado, cada um as via com um critério idêntico ao do outro, mas cada um via uma coisa diferente, e cada um, portanto, tinha razão. Fiquei confuso desta dupla existência da verdade.”

FERNANDO PESSOA

INTRODUÇÃO

I

Este livro nasceu do meu interesse em entender o que chamo, inspirando-me no clássico de Gunnar Myrdal (1944), o dilema brasileiro. Pois, se interpretações do Brasil são relativamente abundantes, não será exagerado dizer que quase todas procuram contar a história de modo linear, com um princípio, um meio e um fim; com bandidos e mocinhos, partindo da geografia para a família e o povo. Tomando o conjunto como uma corrente de águas claras, onde classes sociais ou grupos individualizados e altamente racionais lutam entre si pela posse incontestável do controle do sistema.

Aqui estou interessado numa visão provavelmente mais complexa. Não desejo apenas conhecer os eventos dentro de sua evolução temporal, onde as coisas se desenrolam em linha (com antecedentes e conseqüentes), mas ver a nossa totalidade como um drama, onde o princípio se rebate no fim e — na dialética das indecisões, reflexos e paradoxos — o bandido pode perfeitamente ocupar o salão e o mocinho (belo nos seus bigodões de fazendeiro de café e já pensando em fundar uma indústria) pode perder a fala e, de anarquista e futurista-canibal, passar a ser como a maioria, revolucionário de praia.

O livro tem, pois, dois objetivos: dar uma contribuição às teorias das dramatizações e da ideologia; e, simultaneamente, realizar isso tomando como base o caso brasileiro. A síntese natural da empresa, caso o leitor concorde comigo, é uma interpretação da nossa realidade pelo ângulo dos reflexos múltiplos, onde a especificidade jaz na análise crítica do mundo cotidiano, ao lado do estudo das grandes formas de congraçamen-

tem os

to e, mais além, da interpretação dessas formas de reunião junto a uma reflexão sobre seus personagens principais: seus malandros e seus heróis.

Não se trata de discutir uma história de três raças, seis regiões ou duas classes sociais que se digladiam pelo poder, mas de entrar nas razões sociais do dilema que coloca uma sociedade às voltas consigo mesma. Porque, como veremos em detalhe mais adiante, temos no Brasil carnavais e hierarquias, igualdades e aristocracias, com a cordialidade do encontro cheio de sorrisos cedendo lugar, no momento seguinte, à terrível violência dos antipáticos “sabe com quem está falando?” E também temos samba, cachaça, praia e futebol, mas de permeio com “democracia relativa” e “capitalismo à brasileira”, um sistema onde só os trabalhadores correm os riscos, embora, como se sabe, não tenham lucro algum. O capital fica como naquela música de Juca Chaves, despreocupado e seguro nos cofres dos nossos revolucionários de ontem que são os libertadores de hoje e serão, com toda a probabilidade, os reacionários de amanhã. E tudo isso, ainda por cima, em nome de nossa inegável “vocalização democrática”. O contraponto desses dramas é, evidentemente, a exploração das massas, essas mesmas massas que podem, também, quebrar trens e, no Primeiro de Maio, aplaudir em transe seu incontestável ídolo: o presidente ou quem quer que seja, naquele momento, o chefe, o papai grande.

Explorada, espoliada, agredida e desconhecida, principalmente desconhecida, essa massa anônima é chamada de “povo”, e quem não fala por ela no Brasil? É como um Deus sem sacerdotes e teologia, um Deus realmente brasileiro de umbanda, onde basta o misticismo nascido da insatisfação para gerar a moralidade que cria a relação mística entre os poderes grandiosos do alto e os mortais que estão aflitos aqui embaixo. Ao estudar, neste livro, os carnavais, os malandros e os nossos renunciadores — os nossos heróis —, pretendo abordar esse povo nas suas esperanças e perplexidades, pois sempre me impressionou a conjunção de um povo tão achatado junto a um sistema de relações pessoais tão preocupado com personalidades e sentimentos; uma multidão tão sem rosto e sem voz, jun-

to a uma elite tão rouca de gritar por suas prerrogativas e direitos; uma intelectualidade tão preocupada com o coração do Brasil e, no entanto, tão voltada para o último livro francês; uma criadagem que passa tão despercebida e padrões tão egocêntricos; uma sociedade, enfim, tão rica em leis e decretos racionais, mas que espera pelo seu D. Sebastião, o velho e ibérico pai de todos os renunciadores e messias. De fato, renunciador tão perfeito que parece ter decidido paradoxalmente jamais voltar, como se estivesse prevendo sua inevitável desmistificação por esse mesmo povo que diz amá-lo e o aguarda com tanta paciência. Um povo que me intriga na sua generosidade, sabedoria e, sobretudo, esperança.

Numa palavra, a questão deste livro é saber o que faz o Brasil, Brasil.

Em outros termos, e como tantos outros, procuro discutir os caminhos que tornam a sociedade brasileira diferente e única, muito embora esteja, como outros sistemas, igualmente submetida a certos fatores sociais, políticos e econômicos comuns. Estou, pois, de acordo com Octavio Paz (1976) quando, fazendo face a um problema semelhante, escreveu: “Alguns acham que todas as diferenças entre os norte-americanos e nós são econômicas, isto é, que eles são ricos e nós somos pobres, que nasceram na democracia, no capitalismo e na Revolução Industrial e nós nascemos na Contra-Reforma, no monopólio e no feudalismo. Por mais profunda e determinante que seja a influência do sistema de produção na criação da cultura, recuso-me a acreditar que bastará possuímos uma indústria pesada para vivermos livres de qualquer imperialismo econômico, para que desapareçam as nossas distinções...”. E aqui, o mexicano coloca uma pergunta capital: “Mas para que ir procurar na história uma resposta que só nós podemos dar? Se somos nós que nos sentimos diferentes, o que nos faz diferentes e em que consistem essas diferenças?” (1976:23)

O texto de Octavio Paz é importante porque chama atenção para o que pode ser denominado plano de elaboração interna do sistema. Uma zona onde se processam as escolhas que irão determinar o curso da ação após o recebimento do estímulo.

quanto chaves ...

lo (seja do passado, seja do presente) e antes de se ter uma resposta. Pois não admitir esse plano é imaginar que o Brasil é apenas um gigante realmente adormecido sem ter esqueleto ou vontade e, o que é bem pior, é não crer (e não contribuir) em vê-lo desperto e ativo, consciente de sua força e de suas dificuldades. Não admitir essa zona intermediária que traduz fatos e forças universais em especificações e identidades é, de fato, tratar a sociedade como se fosse uma espécie de autômato que reage cega e mecanicamente a tal ou qual força: como se ela fosse um cão de laboratório ou um cadáver.

Por outro lado, discutir as peculiaridades de nossa sociedade é estudar também essas zonas de encontro e mediação, essas praças e adros dados pelos carnavais, pelas procissões e pelas malandragens, zonas onde o tempo fica suspenso e uma nova rotina deve ser repetida ou inovada, onde os problemas são esquecidos ou enfrentados; pois aqui — suspensos entre a rotina automática e a festa que reconstrói o mundo — tocamos o reino da liberdade e do essencialmente humano. É nessas regiões que renasce o poder do sistema, mas é também aqui que se pode forjar a esperança de ver o mundo de cabeça para baixo.

Ver o Brasil em sua especificidade é também procurar interpretá-lo pelo eixo dos seus modelos de ação, paradigmas pelos quais podemos pautar nosso comportamento e marcar nossa identidade como brasileiros. É buscar entender nossas irmandades e associações populares, sempre voltadas para o alto e para fora do sistema, onde, com certeza, encontram seu lugar ao sol. É, enfim descobrir que, ao contrário dos Estados Unidos, nunca dizemos “iguais, mas separados”, porém “diferentes, mas juntos”, regra de ouro de um universo hierarquizante como o nosso.

II

Verá o leitor que, na busca de apresentar e interpretar o dilema brasileiro, utilizei largamente a perspectiva e o método da antropologia social ou da sociologia comparada. Não realizei um estudo eclético ou híbrido, onde uma história universal do

Brasil se mistura às leis da economia política e da sociologia para produzir — a meu ver, com raríssimas possibilidades — algum resultado realmente surpreendente. Fiz, como já disse, uma interpretação na linha sociológica, partindo dos fatos da consciência (ou fatores ideológicos, que servem para legitimar, marcar e definir as posições, as identidades e a ação dos atores), procurando chegar às suas implicações mais básicas, num prisma comparativo onde a Índia e os Estados Unidos servem como pontos de apoio, controle e contraste, num exercício comparativo dinâmico. O alvo é comparar ideologias dominantes (abrangentes) ou sistemas de valores num processo onde a comparação ajuda a perceber nitidamente o sistema e também a tomá-lo em suas linhas mestras. Não foi minha intenção, assim, chegar a tipos representativos (ou ideais), mas ao princípio sociológico subjacente que pode, de fato, atualizar-se ou expressar-se concretamente por meio de muitas relações sociais e instituições. Seja por falta de material adequado, seja por deliberação metodológica, evitei cometer o “curto-circuito” sociológico trivial, que é o de, após alguma reflexão sobre o Brasil, equacionar tudo sem maiores considerações, a uma realidade maior, a chamada “realidade latino-americana” tomada como a mais próxima e adequada em termos comparativos. Realidade que é tomada como ponto natural do desenvolvimento interpretativo, como a mais inclusiva e abrangente, contendo hierarquicamente todas as outras. É evidente que tal *démarche* pode ser útil, que não se podem negar semelhanças nas sociedades que constituem a América Latina, mas há que se concordar que essa via metodológica deve ser também relativizada, sob pena de instituímos um procedimento mecânico e hierarquicamente determinado, sem nunca questionar a profundidade dessas similitudes que formam a base do exercício comparativo.

Em vez de seguir o trajeto dessa comparação funcional, tipológica, que vai do semelhante ao semelhante, preferi tomar o caminho da comparação por meio de contrastes e contradições, procurando não o semelhante, mas o contrário e o diferente. Buscando, no decorrer do exercício, alcançar princípios

sociológicos, na tradição que provavelmente se inicia com Tocqueville (que utilizou essa postura para estudar “antropologicamente” o sistema americano), amplia-se com Durkheim e Mauss e, transbordando na antropologia social moderna, cristaliza-se e ganha contornos críticos na obra de Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Leach, Victor Turner, Louis Dumont e tantos outros.

Mas o que será específico desta antropologia?

Trata-se, em poucas palavras, de não mais produzir uma classificação vitoriana da evolução das culturas e sociedades por meio de uma comparação externa de relações, traços, valores e instituições, como fizeram Tylor, Morgan e Engels, mas de localizar mecanismos *sócio-lógicos* que às vezes estão explícitos ou implícitos em certas sociedades para constituir e ampliar um sistema universal de tradução de sistemas humanos naquilo que é a linguagem ou teoria antropológica. De descobrir e levar adiante a relativização do pensar sobre a realidade humana como sendo feita de princípios sociais relativos uns aos outros, coisas historicamente dadas e portanto capazes de serem atualizadas por instituições diferentes com posições diversas em sistemas distantes uns dos outros. Princípios que não teriam um sentido e uma posição dominante ou secundária eternos, dados em si mesmos, mas apenas quando entram em relação com outros princípios em situações sociais concretas, determinadas pela natureza e pela história. Não se trata, como verifica o leitor, de excluir a história e muito menos o fato histórico, mas de relativizar o que uma sociedade pode acreditar ser o seu motor ou força dominante, abrangente. E nós sabemos, graças aos achados da antropologia social, que a posição de certas instituições e ideologias varia de sistema para sistema, havendo possibilidades de combinações e dominâncias diferentes de certas ideologias e domínios.

Cabe a uma sociologia crítica desvendar essas várias combinações, explicando por que essas diferenças ocorrem desse modo. Para tanto, contudo, é preciso primeiramente estar aberto para uma perspectiva que relativize até certo ponto o arranjo

institucional e a conseqüente dominância de certas ideologias e conjuntos de valores. Assim, sabemos que a ideologia econômica, fundada na noção de indivíduo e na idéia de mercado, local onde tudo pode ser trocado, comprado e vendido, é dominante na sociedade ocidental, e que as coisas não se passam do mesmo modo em sistemas tradicionais, onde o indivíduo e o econômico puro ficam submetidos ou, como diz Dumont (1970b: Capítulo 8), são *englobados* por outras ideologias que podem ser religiosas (caso da Índia) ou político-culturais (caso brasileiro e mediterrâneo). O que, em outros termos, equaciona o “tradicional” a um sistema em que o todo predomina sobre as partes; ao passo que o “moderno” é o sistema em que o indivíduo é o sujeito, tudo lhe sendo submetido. Sabemos que tal sistema nasceu num certo momento histórico, *formalmente* a partir do século XVIII, e que daí em diante se abriu uma brecha, em nossa formação social, que permite reconhecer atomizações permanentes dentro da nossa totalidade social.

Nesse sentido, comparar princípios sociológicos é equivalente à tentativa de comparar totalidades (cf. Dumont, 1975:155), evitando repartir o sistema em estudo de acordo com nossos critérios. Em outras palavras, trata-se de primeiro procurar conhecer como o próprio sistema se divide e classifica, e por meio de que lógica se liga internamente, para depois estudá-lo. Na sociologia moderna, freqüentemente “sociocêntrica”, faz-se precisamente o oposto, sem considerar a posição dos subsistemas estudados no sistema global do qual foram como que arrancados. Em geral, realizamos primeiro uma explicação em termos individuais (tomando um pedaço do sistema ou o indivíduo ocidental projetado nele como base) e nunca chegamos a uma compreensão, quando a verdadeira tarefa deveria ser o oposto (cf. Dumont, 1975:156).

A comparação epistemologicamente correta deve ser aquela que, como diz Dumont, satisfaz “duas condições estreitamente relacionadas: que seja mantida a referência à sociedade ou cultura globais e que a nossa perspectiva nunca seja esquecida ou favorecida” (1975:156).

epistemo-
lógica

Tomemos, para esclarecer o procedimento, um exemplo concreto. Creio ter sido Lévi-Strauss quem primeiro demonstrou que sistemas de parentesco não deveriam ser reduzidos a tipos e estudados como fenômenos fixos, ligados às formas de família (a qual, entre nós, está fundada na ideologia do sangue e é concebida como a célula individual básica do sistema). Ao contrário, as relações entre parentes podem e devem ser vistas como um sistema, sem a necessidade imperiosa de uma atomização explanatória, com tudo se reduzindo à família e aos modos de transmissão de traços genéticos e de propriedade. Tomando o incesto em suas determinações inversas, isto é, pelo seu lado positivo — pois quem não se casa com a mãe, a irmã e a filha vê-se obrigado a casar com outras mulheres —, Lévi-Strauss abriu a possibilidade de revelar que certos sistemas de família eram apenas sistemas de casamento. Neles, não era pela descendência que se perpetuavam conjuntos de direitos, mas pelo casamento, pela “aliança” (que é de fato o casamento visto como instituição total). Em outras palavras, traduzir esses sistemas em termos de famílias compostas de relações individualizadas entre seus membros não permitia seu bom entendimento, pois, diferente do nosso sistema, eles não estavam preocupados com a transmissão de substância consanguínea (valha a redundância), mas com a passagem da afinidade, um princípio social que não pode ser transmitido no nosso sistema e que era, de fato, contrário à nossa ideologia do amor, fundada numa concepção inteiramente individualista do mundo. (Cf., para o primeiro ponto, Lévi-Strauss, 1976; Dumont, 1975; e para o último, Viveiros de Castro e Benzaquem de Araújo, 1977.) Quando as categorias de família e descendência são relativizadas, pode-se bem compreender a posição relativa da afinidade que, em certas sociedades, tem uma posição dominante e não subordinada à descendência, como ocorre no nosso sistema.

É essa perspectiva comparativa e relativizadora que tem permitido a Dumont colocar em dúvida a universalidade da noção de indivíduo, uma categoria básica na sociedade ocidental. De fato, projetando-se por meio da teoria sociológica

“sociocêntrica” para fora do universo ocidental, cabe perguntar se sua validade é realmente absoluta em sistemas sociais onde ela é apenas residual. Será válido, pois, estudar todas as sociedades como se fossem resultados de “decisões estatísticas”, o universo social movendo-se maquiavelicamente como um fluxo de computadores, feito de conjuntos de indivíduo? Será, pergunta Dumont, que isso é verdadeiro em sociedades como a Índia, onde a totalidade prevalece sobre as partes e tudo se atualiza sempre em relação com o todo, numa hierarquia?

Não é que o sistema deixe de ser sempre constituído de indivíduos concretos, empírica e naturalmente dados. É claro, como se verá mais adiante no Capítulo IV, com mais detalhes, que isso é verdade. Mas será que todas as sociedades elaboram do mesmo modo todos os fatos empíricos que operam em seu meio? Será que todas tomam o indivíduo como construção ideológica dominante, como o sujeito central do seu universo? É claro que a resposta é negativa. Embora se possa dizer que todas as sociedades humanas tenham uma idéia do indivíduo (como fato inevitável da própria natureza humana), nem todas o tomam como um elemento crítico de sua visão de mundo, com tudo o mais devendo estar submetido à sua vontade e bem-estar. A tarefa sociológica, então, como esperamos discutir neste livro, é a de localizar as áreas onde a noção de indivíduo é importante e aquelas onde ele pode ser, mesmo num sistema “individualista”, substituído por outras entidades sociais.

Na Índia, como revela Dumont, o indivíduo é o renunciador: aquele que rejeita o mundo. No Brasil, o ato de individualizar-se pode ser equivalente a uma renúncia do mundo, mas — como fica demonstrado nos Capítulos IV, V e VI — o indivíduo é também aquela entidade social que pertence ao mundo anônimo das massas. Pois o que significa renunciar ao mundo no Brasil e na Índia? Trata-se, em ambos os casos, de recusar um poderoso sistema de relações pessoais. E isso, no caso brasileiro, conduz à rejeição da família, do compadrio, da amizade e do parentesco, deixando quem assim procede na situação de certos migrantes nossos conhecidos: inteiramente submetidos às leis impessoais da exploração do trabalho e ainda aos decre-

tos e regulamentos que governam as massas que não têm *nenhuma relação*. Por serem assim é que podem ser exploradas através de um conjunto de leis impessoais. Quando se trata de rejeitar o mundo, rejeita-se no Brasil o universo das relações pessoais, para se cair de quatro no universo das leis impessoais, essas regras que esfolam e submetem todos os desprotegidos (ou seja, gente sem relações, gente *indivisa*). Delas só escapa quem está, como veremos no Capítulo IV, fortemente relacionado. O renunciador brasileiro terá de permanecer no mesmo local para realmente assumir seu papel. Caso se torne um migrante, será provavelmente transformado em mero átomo no oceano dos indivíduos que passam a ser força de trabalho e podem ser impiedosamente explorados.

Na Índia, isso talvez não ocorra porque o sistema é unitário, com uma autonomia que se inscreve na história daquela civilização. Mas no Brasil, a comparação por contrastes revela uma dupla possibilidade. E mostra que o sistema é dual: de um lado, existe o conjunto de relações pessoais estruturais, sem as quais ninguém pode existir como ser humano completo; de outro, há um sistema legal, moderno, individualista (ou melhor: fundado no indivíduo), modelado e inspirado na ideologia liberal e burguesa. É esse sistema de leis, feito por quem tem relações poderosas, que submete as massas. Assim, o sistema legal, em sociedades com esqueleto hierarquizante, não só amplia a representatividade de amplos setores do sistema, mas tende também a sufocar esses setores por meio do jugo impessoal da lei. A consequência disso é, como procuramos revelar no Capítulo IV, uma estrutura dual, que tende a autoalimentar-se na dialética da lei draconiana e impessoal e do sistema de relações pessoais que permite, por causa disso mesmo, saltar a regra e o decreto. Daí a profunda verdade sociológica do ditado: “Aos inimigos, a lei; aos amigos, tudo!” Dir-se-ia, na argumentação que se amplia no decorrer deste volume, que: “aos bem relacionados, tudo; aos indivíduos (os que não têm relações), a lei”.

.Pobre de quem tem de se haver diretamente com as leis e instituições impessoais do Estado na sua lógica jurídica que “não pode parar” e tem razões que o coração deve desconhecer.

Nota-se, pois, que entre nós o Estado é poderoso não como mero instrumento de classe, mas, sobretudo, como uma área dotada de recursos e leis próprias. Um domínio capaz de criar um espaço social fundado no indivíduo, onde as relações estruturais e dominantes do universo da família, do compadrio, da amizade, da patronagem e do parentesco podem ser colocadas em risco e, por causa disso, serem reforçadas.

E, para manter em aberto o plano comparativo, como é o renunciador no universo dos Estados Unidos? Aqui, a pergunta se torna uma espécie de falsa questão. Pois será mesmo possível escapar do sistema americano? Tudo indica que não. Lá, um único movimento parece possível: marchar sempre na direção do sistema, procurando, nele e através dele, cravar a diferença ou a inovação que, anteriormente, sugeria a renúncia e/ou a mudança social radical. É assim que todo o chamado movimento hippie já pertence ao estabelecimento, na dialética sistemática e perene de canibalização de todas as vanguardas que caracteriza o *American way of life*.¹

III

A abordagem comparativa conduz o estudo na direção de materiais tipicamente sociológicos. Mas o que significa isso?

Sabemos que tudo o que acontece numa sociedade como a nossa tem uma dimensão histórica dominante, de modo que o eixo temporal é sempre colocado em primeiro lugar na interpretação de qualquer domínio do nosso sistema. Mas, mesmo entre nós, nem tudo é visto como pertencendo diretamente a esse universo cronológico. Coisas como a *fé*, o *amor*, a *lealdade*, a *caridade* e a *justiça social*, por exemplo, são certamente valores e virtudes — os chamados “valores eternos” — sempre colocados acima da história. Seja porque são ideais a serem seguidos, seja porque como é o caso da “justiça social” — são condições a serem alcançadas. Do mesmo modo, grupos como a família, a Igreja e as Forças Armadas, embora tenham uma

¹ Para uma sociologia das vanguardas no Brasil, vanguardas essas que têm, a meu ver, um claro sentido renunciatório, ver Gilberto Velho, 1975 e 1977.

evolução temporal claramente determinada, concebem-se como eternos e imutáveis, provavelmente porque daí deriva parte de sua legitimidade e porque tendem a autodefinir-se por meio de certos princípios organizacionais como a hierarquia, a descendência, a honra, a fé e o sangue. Num outro plano, muito mais complicado, poder-se-iam citar as doutrinas de mudanças sociais que vigoram entre nós, que têm como cerne a posição axiomática de que tudo muda e se transforma, menos — evidentemente — a doutrina explicativa da transformação, situada como se estivesse inteiramente fora da história. Esse é um paradoxo importante, aqui mencionado simplesmente para revelar como nem tudo pode e deve ser visto como engolfado nas malhas de um tempo implacável.

O ponto é, então, observar que, mesmo numa sociedade historicamente determinada, se podem encontrar valores, relações, grupos sociais e ideologias que pretendem estar acima do tempo. Existe certamente uma história do aperto de mão ou da festa de aniversário, mas sabemos que essas formas de ritualização são sempre vividas e concebidas como situadas fora do tempo. Como o teatro ou o marxismo vulgar, cujas regras devem ser necessariamente reificadas para que o seu poder, respectivamente evocativo ou interpretativo, possa ganhar asas e assim criar seu próprio espaço doutrinário. Do mesmo modo, mas inversamente, a sociologia comparada tem encontrado em seu caminho sociedades sem o registro histórico de seus principais eventos. Ou melhor, as sociedades que o antropólogo tradicionalmente estuda os têm registrados, mas não na forma de uma “história” — uma sucessão temporal evolutiva, em que um evento antecede e “faz” o outro acontecer — e sim na forma que percebemos como sendo mitos e lendas, sagas e genealogias: formas que, para nós, estão removidas do mundo “real” e se situam nos universos da fantasia precisamente porque tais relatos pretendem ser abrangentes, ficando fora do tempo e englobando o tempo conhecido.

De fato, foi necessário algum tempo para que os antropólogos pudessem compreender que tais lendas tinham também uma lógica, que não privilegiava o tempo como dimen-

são básica e dominante de dar sentido aos eventos, mas como uma posição globalizadora, em que o tempo não se distinguia e individualizava de uma totalidade. Desse modo, enquanto concebemos o tempo como ideologia dominante, pelo menos para a maioria dos domínios do nosso sistema, existem sociedades em que o tempo é totalizado e percebido como um movimento pendular, numa concepção do mundo social onde a sincronia tem dominância sobre a diacronia (cf. também Lévi-Strauss, 1970, e Dumont, 1975).

Não é, pois, que os antropólogos não queiram perceber a dimensão temporal dos acontecimentos, ou que o “primitivo”, rústico, na sua mentalidade, não possa sentir o passar o tempo. Nessas sociedades tradicionais — onde o todo predomina sobre as partes —, as atividades do trabalho não se separam de um tempo necessário para realizá-las, nem o trabalho é visto como realidade isolada, individualizada, inteiramente divorciada do homem que o realiza, concepção fundamental para que se possua o trabalho e se explore o homem. Tudo está coerentemente totalizado em uma forma de realidade social em que o abrangente não é o tempo percebido — como entidade dotada de sentido, força, razão e realidade — mas as relações sociais que são aqui relações totalizantes. Ou, em outras palavras, nos sistemas tradicionais, o indivíduo não é básico, as relações dos homens com as coisas não são mais valorizadas do que os elos dos homens entre si e, finalmente, a riqueza não é uma categoria autônoma, dominada por bens móveis (cf. Dumont, 1975:158).

Mas é preciso indicar que, tal como acontece com nosso sistema, em sociedades ditas “tribais”, o tempo e a dimensão temporal são também capazes de se insinuar, criando áreas “quentes”. É o que ocorre com certos sistemas fundados na descendência unilinear, quando têm de lidar com problemas de sucessão ou legitimação de posições sociais, sobretudo nas linhagens dominantes. Nesses casos, o tempo é fator fundamental, com uma nítida consciência de sua passagem e, conseqüentemente, de proximidade do ancestral que justifica escolhas e

decisões. Da mesma maneira, vemos o tempo se insinuando quando uma sociedade entra em contato com outra, tendo de criar uma ideologia para explicar suas relações de dominação ou subordinação com outro sistema. É o que constatamos, por exemplo, com grupos tribais brasileiros, cujos mitos do contato com o branco explicam até mesmo melhor do que algumas das nossas teorias sociológicas o porquê de estarem numa situação de desesperança e exploração. "Mitos do contato", deste modo, apresentam uma preocupação histórica em sistemas sociais "frios" (cf. Lévi-Strauss, 1952; 1970; e, para a análise de mitos de contato, DaMatta, 1970 e 1976a).

Não teríamos uma oposição estática e definitiva entre sociedades sem história e sociedades históricas, sistemas "frios" ou "quentes", mas — isso sim — sociedades com ideologias históricas dominantes e englobadoras e sociedades sem essas ideologias. Mas, tanto num caso quanto no outro, teríamos sempre o dilema humano de estar dentro e fora do tempo, cabendo ao antropólogo indicar e descobrir os domínios de um sistema que escapam ou são os veículos privilegiados para a manifestação do eixo temporal. O fenômeno é, não custa repetir, de dominância relativa de ideologias e idiomas que as sociedades usam para representar a si mesmas.

Agora estamos em melhor posição para entender as diferenças entre as diversas ciências sociais. Sabemos que a história, a economia política, a economia, a ciência política e a sociologia nasceram do estudo da nossa própria sociedade, sendo marcadamente históricas. Em outras palavras, os materiais e os domínios a que se devotam essas disciplinas são fundamentalmente individualizados e históricos, não havendo dúvidas quanto à sua existência no eixo do tempo ou à sua importância crítica para o nosso sistema. Já no caso da antropologia social, o estudo recai sobre materiais situados em outro plano: o foco é muito mais totalizador e os dados são menos sujeitos ao eixo da perspectiva temporal.

Sendo assim, estou focalizando aqui rituais e personagens. O interesse não é negar que ritos como o carnaval, as paradas, as procissões e os "sabe com quem está falando?" tenham uma

história, mas sim tomar tais manifestações para verificar seu significado social e sua posição ao longo de uma ideologia que tende a negar o tempo. Em outros termos, o domínio dos ritos e das fórmulas paradigmáticas que inventam e sustentam personagens culturais é a esfera daquilo que gostaríamos que estivesse situado ao longo ou mesmo fora do tempo. Daí por que os rituais servem, sobretudo na sociedade complexa, para promover a identidade social e construir seu caráter. É como se o domínio do ritual fosse uma região privilegiada para se penetrar no coração cultural de uma sociedade, na sua ideologia dominante e no seu sistema de valores.

Porque é o ritual que permite tomar consciência de certas cristalizações sociais mais profundas que a própria sociedade deseja situar como parte dos seus ideais "eternos". O foco, embora decididamente sociológico, não exclui a história, senão na medida em que é impossível estudar a história de rituais autoritários como o do "sabe com quem está falando?" ou do carnaval sem o sério risco de deformar parte importante da ideologia da festa, que é a sua vivência e concepção como algo duradouro, perene e constante como a própria sociedade brasileira. Se a história é importante, não se pode esquecer a velha lição segundo a qual cada geração produz sua própria história, vale dizer, cada geração retira do manancial que constitui a história de sua sociedade um conjunto limitado de fatos para servir como os pontos básicos de sua perspectiva diante das coisas. É precisamente isso que ocorre no caso de um cerimonial como o carnaval, em que todo um conjunto de fatores sociais e históricos é combinado e recombinao para realizar o que percebemos como o carnaval antigo ou moderno, do interior e da capital, do Norte ou do Sul, dos ricos e dos pobres. Mas não se pode esquecer que isso ocorre desse modo porque todas essas situações são poderosamente dominadas pela idéia de que aqui temos um momento especial: fora do tempo e do espaço, marcado por ações invertidas, personagens, gestos e roupas características.

IV

Se o ritual, como dizíamos acima, constitui um domínio privilegiado para manifestar aquilo que se deseja perene ou mesmo "eterno" numa sociedade, ele surge como uma área crítica para se penetrar na ideologia e valores de uma determinada formação social. E aqui a perspectiva é oposta àquela sugerida pelo estudo de uma sociedade tribal. Pois, no caso de uma sociedade fundada no eixo sincrônico, é básico verificar onde o tempo faz (ou pode fazer) sua entrada. É isso que revela suas instituições permanentes e estruturalmente importantes: as instituições que, mesmo após a mudança, a *Pax colonial* e o contato, permanecem. Mas, no caso de uma sociedade que tem na história sua moldura dominante, é revelador saber quais os seus domínios a-históricos ou mesmo anti-históricos, isto é, suas regiões sociais vividas e concebidas como invariantes, imutáveis ou perenes, cuja modificação acarretaria não uma revolução (coisa relativamente corriqueira em sociedades assim concebidas), mas a catástrofe da perda de sua substância individualizadora, de sua marca registrada.

No caso brasileiro, sabemos que tal individualidade é fortemente marcada pelo carnaval como um momento em que se pode totalizar todo um conjunto de gestos, atitudes e relações que são vividas e percebidas como instituindo e constituindo o nosso próprio coração. O carnaval está, portanto, junto daquelas instituições perpétuas que nos permitem sentir (mais do que abstratamente conceber) nossa própria continuidade como grupo. Tal como ocorre com um jogo da seleção brasileira, em que vemos, sentimos, gritamos e falamos com o Brasil no imenso ardid reificador que é o jogo de futebol. Mas, enquanto aqui só podemos atualizar algumas de nossas características, tudo dependendo de uma vitória (e do tamanho dessa vitória), no carnaval a festa tem a vantagem de ser apenas festa e ficar acima de quaisquer resultados. Assim, no futebol dramatizamos uma visão de nós mesmos por meio do confronto com os outros e pelos outros (os adversários), enquanto no carnaval falamos com nossa própria consciência na forma dos múltiplos grupos e pla-

nos (ver Capítulos I, II e III) que fazem parte do nosso universo e sistema.

O rito, assim, entre outras coisas, pode marcar aquele instante privilegiado em que buscamos transformar o particular no universal (comemorando, por exemplo, nossa independência de uma nação matriz, colonizadora); o regional no nacional (quando festejamos um santo local que, naquele momento, pode representar todo o país); o individual no coletivo (como ocorre numa festa de aniversário, onde a ênfase é colocada nas relações entre gerações) ou, ao inverso, quando diante de um problema universal mostramos como o resolvemos, nos apropriamos dele por um certo ângulo e o marcamos com um determinado estilo.

É, parece-me, nesse jogo de transformação que uma sociedade se revela como coletividade diferenciada como um grupo que se pode reconhecer como único e diferente dos outros. Daí porque, penso, o ritual é um dos elementos mais importantes não só para transmitir e reproduzir valores, mas como instrumento de parto e acabamento desses valores, do que é prova a tremenda associação — ainda não devidamente estudada — entre ritual e poder. Realmente, a equação clássica de Frazer e Tylor, entre a magia e a ciência, o rito e a técnica, estava provavelmente mistificada. Muito mais importante do que ver esses termos como formadores de uma relação evolutiva — do falso da magia ao controle efetivo e real da ciência —, será ver a intrincada ligadura entre as técnicas do poder em suas associações constantes com as formas grandiosas do cerimonial e do cerimonioso, seja para manter a distância entre o fraco e o forte, seja para fazer passar — pela repetição pausada e verdadeiramente obsessiva — uma coerência que é um dos elementos básicos da estrutura da autoridade (Cf. Milgran, 1975). Por outro lado, é por meio do rito que se podem atualizar estruturas de autoridade, permitindo situar, dramaticamente e lado a lado, quem sabe e quem não sabe, quem tem e quem não tem, quem está em contato com os poderes do alto e quem se situa longe deles. Não é, pois, por motivos estéticos que em todos os ritos sempre encontramos um centro, uma zona focal, geralmente

Rito

controlada por um sacerdote ou quem faz a vez dele. Pois é por aqui que se faz a ligação e a afirmação dos que têm com os que não têm, na conhecida dialética dos desfiles, procissões, paradas e reflexos de um grupo sobre o outro, no jogo complicado das múltiplas legitimações.

Até mesmo no carnaval que, como veremos mais adiante no Capítulo III, é um “rito sem dono” (um festival com múltiplos planos), encontramos quem está mais perto dos seus centros: da música, do canto, da dança, do foco dos desfiles e dos gestos que fazem sua harmonização e realidade. Sabemos que, em geral, ali se encontram os marginais do universo socialmente reconhecido ou, quando são os “ricos” que ocupam tais lugares, eles estão disfarçados e divididos; viram deuses ou reis, são membros de um clube ou associação.

Talvez isso ajude a entender por que a maioria das sociedades complexas, individualistas e modernas são marcadas por ritos comemorativos de algum evento único, realizado por um grupo ou classe social bem definido, que é — por acordo geral ou pela força do poder — colocado acima de todas as diferenciações que tipificam tais sistemas, podendo representar toda a coletividade. Abundam, pois, na sociedade complexa, os rituais nacionais que ajudam a construir, vivenciar e perceber o universo social, freqüentemente fragmentado por contradições internas, como uma totalidade. Creio que, nos sistemas tribais, ocorre justamente o oposto. Aqui, os ritos são em geral momentos individualizadores, voltados para a resolução de crises de vida ou, como ensinou Victor Turner (1968), de momentos aflitivos. Trata-se de destacar os noviços (para que possam ser domesticados dos seus impulsos anti-sociais e novamente incorporados à sociedade), ou de achar, pelo rito que exorciza e isola, o espírito de um ancestral que constituía a fonte de aflicção para uma pessoa. A direção do movimento ritual na sociedade tradicional é para engendrar uma complementaridade interna, daí a atenção aos processos de crise que separam categorias de pessoas umas das outras e, conseqüentemente, o esforço em individualizar controladamente, com o grupo tomando a iniciativa desse processo e por meio dos agentes certos em

momentos adequados e programados. Assim fazendo, o grupo impede o processo de livre individualização, criando as condições para que tudo fique novamente junto.

Mas, na sociedade industrial, individualista e moderna, o ritual tende a criar o momento coletivo, fazendo sucumbir o individual e o regional no coletivo e no nacional. Daí as comemorações e, sobretudo, os ritos esportivos, em que a dialética da competição individualista acaba por formar uma totalidade englobada por quem sai vitorioso e assim “come”, “papa”, “engole” o adversário e toda a disputa. Isto é, engloba na vitória os outros indivíduos, passando a expressar o campeonato.

Do mesmo modo e pela mesma lógica, é por meio do rito que se criam totalidades abrangentes, como no caso de um novo regime político, em que o novo líder deve recriar, por meio do cerimonial, uma totalidade agora sob sua égide. O ritual, então, é, entre outras coisas, um instrumento privilegiado para expressar a enfeixar totalidade. Ou melhor, é o ritual que consagra tais globalizações que já existem na “realidade”. Mas a questão continua: por que o ritual para realizar tal consagração?

E aqui entramos, certamente, no fascinante problema de como estudar os rituais, elemento básico e intrinsecamente ligado à sua conceituação.

V

Retomemos as últimas questões: por que utilizamos uma forma tão complexa quanto dispendiosa como o ritual para legitimar coisas e relações já sabidas, como o poder dos poderosos, o novo regime político ou a concretude de um Estado Nacional já demarcado por fronteiras bem definidas? Por que um cerimonial de “maneiras à mesa” se, afinal, o problema é apenas de encher o estômago, ato sem o qual, já dizia Napoleão, os exércitos ficam paralisados? Por que um modo tão arbitrário de classificar (e chamar) os parentes, quando todo o problema seria o aguilhão do sexo e da necessidade sexual? Por que existem crenças relativas ao modo de plantar, ao sexo de quem planta

e ao tempo do plantio e colheita, quando todo o problema se reduz a uma relação material, fria e dura entre o solo e a semente? Por que acreditar num momento pleno de liberdade e criação, como ocorre no carnaval, quando esse momento é, de fato, uma mentira, uma ilusão e um ardil de três noites? Por que, afinal, todas essas formas, quando tudo o que existe na realidade humana pode ser reduzido a uma relação direta com o mundo material em suas limitações, determinações e concretudes?

Bronislaw Malinowski, o grande argonauta da antropologia moderna, diz na sua "teoria científica da cultura" (1944) que todas essas coisas culturais como as instituições e normas, os ritos e mitos seriam modos de responder às necessidades básicas e primárias, que determinam uma resposta humana e forçam o grupo na direção de uma invenção da cultura. Desse modo, a necessidade sexual teria como resposta o parentesco e o casamento; a fome e a necessidade de manutenção do corpo são respondidas pelas instituições econômicas, e a necessidade de cooperação é provida pelos sistemas legais e políticos. Mas, perguntemos, com Joan Lewis (1976:53), a que estariam respondendo a religião e a arte? Ou, ampliando ainda mais a crítica, a serviço de que desejo estão as formas rituais e míticas?

O problema com um esquema desse tipo é que ele, além de não responder a tais questões, perde de vista o verdadeiro problema sociológico, que é discutir a diversidade entre as instituições. Em outras palavras, sei que toda sociedade humana tem uma forma qualquer de associação sexual, uma forma de casamento, porque, como indicou Malinowski, o desejo sexual deve ser canalizado para dentro da sociedade e a reprodução social deve ser garantida. Mas será esse o problema sociológico? Parece-me que não. O problema sociológico é descobrir por que algumas sociedades instituem formas de controle social autoritário e outras conseguem um balanço equilibrado entre o indivíduo e o Estado. Por que a variedade, se o controle do conflito e dos interesses é fundamental e universal? Do mesmo modo, a questão é descobrir por que algumas sociedades instituem uma forma de casamento monogâmica e outras o casa-

mento com múltiplos maridos (e esposas). Ou por que existem variedades de "maneiras à mesa", organizações do trabalho e funerais, muito embora todos os agrupamentos humanos tenham de comer, explorar a natureza e enterrar os seus mortos.

O verdadeiro plano social, assim, não deve ser reduzido — como já dizia Durkheim (em 1895;1960) — nem a uma realidade individual, psicológica, nem a uma realidade geográfica, ecológica, nem a uma realidade econômica ou teológica. O social existe num plano próprio, além do estímulo material (o agulhão do sexo, da fome, das intempéries e determinações do meio), mas igualmente aquém de uma resposta automática a todos esses elementos. Trata-se de uma região intermediária, onde é possível apropriar, medir, domesticar, perceber, negociar e assim reagir ao chamado mundo natural externo e interno. O social é, pois, uma espécie de miolo entre o estímulo e a resposta, entre a natureza e o grupo, entre o grupo e a pessoa. É um plano onde a consciência se pode realizar, já que "tomar consciência" é, fundamentalmente, focar a atenção sobre um elemento, deixando de lado os outros. Quando ocorre essa tomada de consciência, um elemento ganha em qualidade, podendo tornar-se veículo de toda uma elaboração grupal. Passa de simples fenômeno infra-social, dado na natureza, a categoria sociológica, instrumento que ajuda a globalizar e dar forma aos valores e à ideologia.

Mas o social não se reduz somente ao plano da consciência, é também o plano da liberdade, das escolhas, do futuro e da esperança. Porque é nesse miolo entre a determinação natural — do mundo e da biologia — e o interesse do grupo que o social se realiza e pode, desse modo, promover e alimentar aquilo a que chamamos de "cultura", estilo ou forma social.

Mas como isso pode ser realizado?

Ao responder a essa questão, entramos na problemática de como estudar os ritos e o que são os rituais. O rito, como elemento privilegiado de tomada de consciência do mundo, é um veículo básico na transformação de algo natural em algo social. Isso porque, para que essa transformação de natural em social possa ocorrer, uma forma qualquer de dramatização é

necessária. É pela dramatização que tomamos consciência das coisas e passamos a vê-las como tendo um sentido, vale dizer, como sendo sociais.

Uma emoção é apenas um dado indiscernível no meio de um *continuum* de sentimentos que ocorrem numa linha indeterminada. Estes são fatos naturais: os animais se exaltam e se acalmam segundo circunstâncias casuais, de acordo com um feixe de estímulos e respostas. Mas no momento em que o *continuum* foi rompido por meio de um ato coletivo, na ocasião em que o grupo decidiu classificar as emoções reconhecendo apenas quatro ou quarenta nessa linha indefinida, foi possível individualizar tais fatos como coisas sociais e, assim, falar com eles, vê-los, reificá-los e domesticá-los.

É a partir dessa tomada de consciência que dados infra-estruturais podem ser dramatizados, transformando-se em “coisas sociais”. Ou melhor, é pela dramatização que o grupo individualiza algum fenômeno, podendo, assim, transformá-lo em instrumento capaz de individualizar a coletividade como um todo, dando-lhe identidade e singularidade.

O modo básico de realizar tal coisa, essa elevação de um dado infra-estrutural a coisa social é o que chamamos de ritual, cerimonial, festividade etc. O momento extraordinário que permite, como digo no Capítulo I, pôr em foco um aspecto da realidade e, por meio disso, mudar seu significado cotidiano ou mesmo dar-lhe um novo significado. Tudo que é “elevado” e colocado em foco pela dramatização é deslocado, e assim pode adquirir um significado surpreendente, capaz de alimentar a reflexão e a criatividade.

O ritual tem, então, como traço distintivo a dramatização, isto é, a condensação de algum aspecto, elemento ou relação, colocando-o em foco, em destaque, como ocorre nos desfiles carnavalescos e nas procissões, onde certas figuras são individualizadas e assim adquirem um novo significado, insuspeitado anteriormente, quando eram apenas partes de situações, relações e contextos do cotidiano. O rito não se define somente pela repetição, que é um dado de toda a vida social, nem por uma fórmula rígida, pois existem rituais que abrem o mundo,

pulverizando todas as regras. O rito também não é marcado por qualquer substância especial, que o transforma em algo individualizado e reificado. Ao contrário, tudo pode ser posto em ritualização porque tudo que faz parte do mundo pode ser personificado, e reificado. Menos que um problema de substância, o rito nos coloca um problema de contrastes; daí a necessidade absoluta de estudar o mundo social tomando como ponto de partida as relações entre seus momentos mais importantes: o mundo cotidiano e as festas; a rotina e o ritual; a vida e o sonho; a personagem real e a paradigmática.

Nesta posição, podemos conceituar o mundo do ritual como totalmente relativo ao que ocorre no cotidiano. Uma ação que no mundo diário é banal e trivial pode adquirir um alto significado (e assim “virar” rito) quando destacada num certo ambiente por meio de uma seqüência. Não é preciso repetir para que se crie o extraordinário. Basta que se coloque um ato numa posição especial. Um aperto de mão, ato corriqueiro entre nós, torna-se o símbolo da fraternidade universal quando é o ponto final e o ato abrangente, englobador de todo um ciclo de ações altamente consciente, como ocorre — por exemplo — no encontro de dois chefes de Estado quando um deles visita o outro. É essa posição especial, dentro de uma seqüência e num certo foco, que permite especular sobre a profunda verdade do próprio gesto, agora símbolo de algo maior do que o mero encontro de dois homens. Pois, nesse contexto, o aperto de mão nada mais tem de funcional, de ato que reconhece alguém na lógica dos encontros cotidianos, mas passa a ser alusivo da amizade entre povos, da franqueza que deve nortear as relações entre países, da esperança de viver num mundo de paz e concórdia.² É o rito, como vemos, que abre as portas da esperança e, muitas vezes, é o instrumento dessa esperança abrangendo, nas suas formas solenes e complicadas, a verdade de um grupo ou momento histórico. Na passagem da natureza à cultura, então, temos de cogitar esse plano que é expresso pelos cerimoniais.

² Que o leitor pense no encontro do presidente do Egito com os líderes de Israel e medite, como os próprios atores fizeram, sobre o momento em que Sadat apertava a mão dos generais israelenses.

ais, área onde se apresenta o problema da identidade, da consciência, da liberdade de responder ou morrer, e da esperança: a resposta que abre espaço para outras respostas.

O rito dá asas ao plano social e inventa, talvez, sua mais profunda realidade. É o instrumento que permite cavar mais fundo esse lugar ideal de que falamos anteriormente: região entre o estímulo material que pressiona e uma resposta humana que diferencia e liberta. A resposta social, coletiva é, fundamentalmente, uma resposta que surge marcando individualidades, aquilo que aparece como “cultura”, “valores”, “ideologia” e tem algumas características básicas. A primeira, é que é uma resposta que tende a ser específica, individualizando algum elemento dado na infra-estrutura natural, o qual é apropriado e transformado pela coletividade em coisa social, servindo como veículo para emoldurar a ideologia. Ou melhor: transformando-se mesmo em ideologia no processo. A segunda, é que a cultura (ou os valores, ou a ideologia) é um compromisso entre uma pressão externa (apresentada pelo ambiente natural ou pelo ambiente humano abrangente) e uma resposta específica, que pode ou não estar de acordo com quem controla essa pressão. É essa resposta que determina claramente as identidades e individualidades. A terceira característica é que esse estilo de resposta define uma posição especial, reforçando novamente a individualidade do grupo. Sendo assim, essa resposta é que permite criar as condições de uma consciência de identidade comum e, encapsulada no que chamamos de ritual, conjunto que dá forma e realidade a essa resposta, irá permitir a invenção de um campo transcendente, onde a projeção do grupo poderá gerar e orientar novas determinações e estímulos.

Essas características permitem chegar à mais importante de todas — aquela que permite juntar o ritual com os movimentos de mudança social, as revoltas populares e os atos que visam a libertar o homem do jugo de regras ou homens. De fato, como o ritual é definido por meio de uma dialética entre o cotidiano e o extraordinário, o rito estando na situação extraordinária, ele se constitui pela abertura desse mundo especial para a coletividade. Não há sociedade sem uma idéia de mundo ex-

traordinário, onde habitam os deuses e onde, em geral, a vida transcorre num plano de plenitude, abundância e liberdade. Montar o ritual é, pois, abrir-se para esse mundo, dando-lhe uma realidade, criando um espaço para ele e abrindo as portas da comunicação entre o “mundo real” e um “mundo especial”. É no ritual, pois, sobretudo no ritual coletivo, que a sociedade pode ter (e efetivamente tem) uma visão alternativa de si mesma. Pois é aí que ela sai de si mesma e ganha um terreno ambíguo, onde não fica nem como é normalmente, nem como poderia ser, já que o cerimonial é, por definição, um estado passageiro. Mas esse estado passageiro talvez possa permanecer.

Por que o mundo brasileiro não se transforma permanentemente num carnaval? Não um desfile perpétuo, mas num gozo constante da criatividade, do encontro, e, sobretudo da liberdade? Essa é, a meu ver, a questão imposta pela experiência do ritual, questão que servirá, quando implementada, para diferenciar os sistemas tradicionais, onde cada coisa tem seu lugar e o todo predomina sobre as partes e os sistemas modernos, em constante modificação. Há, assim, no ritual, a sugestão de que o momento extraordinário pode continuar, não mais como um rito — algo com hora marcada — mas como um extraordinário de maior duração: como uma revolta (contra alguém) ou uma revolução (quando o mundo permanecerá modificado por longo tempo). É o rito, então, o veículo da permanência e da mudança. Do retorno à ordem ou da criação de uma nova ordem, uma nova alternativa.

Nessa perspectiva, observam-se claramente dois modos de estudar os rituais. Um deles é tomá-lo como uma resposta a fatores concretos, numa relação direta com eles, ou seja, no seu momento de chegada. E é claro que o final do cerimonial é a volta para casa, onde se espera pela rotina do cotidiano com esperanças renovadas ou com medo das penalidades que a “realidade da vida” nos aprontará. Outro modo de ver o ritual é tomar como foco não apenas seu fim (ou ponto de chegada), mas o que vem antes e depois desse ponto; ou seja, o ritual na sua trajetória completa, conforme nos ensinou Van Gennep (1978). Aqui, o foco será o conjunto de dramatizações que tor-

nam o rito atraente e interessante, mais do que todo o aparato necessário para sua realização.

Ambas as posições são importantes, embora na minha opinião o estudo do cerimonial como reflexo direto seja muito mais comum, pois é mais fácil reduzir o rito à sociedade do que perceber que elementos dessa sociedade são operados ritualmente, e assim dramatizados e colocados em foco. É como se, diante do rinoceronte, ficássemos como os personagens de Ionesco, discutindo seu local de origem e seus chifres, em vez de nos impressionarmos com o fato de sua própria aparição. Do mesmo modo, diante do carnaval, ficamos mais impressionados com o modo pelo qual esse evento reproduz o que pensamos ser o mundo cotidiano, e nos esquecemos de perguntar sobre os dados do real que o carnaval está levando em conta para inventar um mundo novo pela dramatização de nossa realidade social.

De minha parte, portanto, creio que é realmente uma banalidade dizer que o carnaval reproduz uma sociedade de classes, coisa que já sei, ou o nascimento do operariado urbano, coisa de que duvido, sendo muito mais importante ficar impressionado com o que todos dizem, mas os sociólogos parecem não levar a sério. No carnaval, deixamos de lado nossa sociedade hierarquizada e repressiva, e ensaiamos viver com mais liberdade e individualidade. Essa é, para mim, a dramatização que permite englobar numa só teoria, não só os conflitos de classe (que são compensados e abrandados no carnaval), como também a invenção de um momento especial que, guarda com o cotidiano brasileiro uma relação altamente significativa e politicamente carregada.

Pois o fato alarmante é refletir como uma nação de milhões de habitantes, um país industrializado, capitalista e na virada do século, permite que os "pobres" viam "ricos" durante quatro dias do ano. Será esse, como querem alguns observadores superficiais da cena brasileira, um fato banal? Ou será isso que ajuda a fazer o Brasil, Brasil? Estou inclinado a crer que esse é o ponto crucial e que deve conduzir o fio da reflexão sociológica. É pelo menos isso que tento estudar aqui.

Neste livro, tomo o caminho de estudar o ritual como uma dramatização de certos elementos, valores, ideologias e relações de uma sociedade. E aplico essa perspectiva a alguns rituais básicos da sociedade brasileira, no pressuposto de que estamos muito mais perto do participante olhando o carnaval pelo que ele atrai, apresenta e sugere. O estudo do carnaval como montagem exclusivamente econômica e histórica é igualmente importante, mas isso não foi realizado aqui. Será, certamente, tarefa para historiadores, economistas ou sociólogos interessados nesse ângulo da questão. Apenas tomou-se o caminho de uma outra verdade, mas com plena consciência de que não haverá verdades absolutas, sobretudo em se tratando de sociedades, rituais, heróis, malandrões e carnavais. Apenas teremos aproximações, com muitos erros e alguns poucos acertos, erros que — pelo fascínio e importância do assunto — vale a pena correr o risco de cometer.

Outro ponto importante decorrente da visão do rito como drama é a possibilidade de juntar o estudo dos ritos com o dos mitos, sem ter de necessariamente transformar um em reprodução do outro, como o faziam os antigos estudiosos dos sistemas religiosos. De fato, é minha posição neste livro que ambos — rito e mito — podem e devem ser estudados juntos, como dramatizações de temas e problemas básicos do cotidiano de uma sociedade. Ambas as formas são extraordinárias e pertencem a um universo situado acima do cotidiano, como modos capazes de permitir a reflexão e a alternativa ao mundo real. Ambas são igualmente respostas em que a coletividade pode apresentar seus dilemas e especulações sobre essa região entre a matéria (que não muda), o instinto e a pressão dos estímulos (que exigem respostas), e o grupo ou a sociedade (que se apropria de tudo e se situa no dilema perene de permanecer ou mudar). Ambos, ainda, colocam ações e tipos paradigmáticos, modos de ação que devem ser seguidos (e indicam o que não deve) e as relações que nunca se devem constituir (revelando assim quais as modelares).

Neste livro, então, tratei tanto do carnaval quanto de alguns dos nossos malandros e heróis, sem fazer diferenciações substantivas, classificando rigidamente suas realidades e os

palcos onde se movem. Creio, ao contrário, que tanto os personagens quanto os rituais são criações sociais, refletindo ambos os problemas e dilemas básicos da formação social que os engendra. O mito e o ritual seriam, deste modo, dramatizações ou maneiras cruciais de chamar a atenção para certos aspectos da realidade social, facetas que, normalmente, estão submersas pelas rotinas, interesses e complicações do cotidiano.

VI

Cabe, finalmente, mencionar que não gostaria de dar com este livro a impressão de estar realizando um esforço isolado, numa tentativa de recriação da sociologia brasileira. Nada disso. Desejaria que o leitor o visse e entendesse como uma contribuição paralela à de tantos outros, no sentido de interpretar, numa perspectiva qualitativa, intuitiva, comparativa e por meio do estudo das dramatizações, uma sociedade complexa como é o Brasil. Desejaria, pois, vê-lo somado às contribuições básicas de Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes e tantos outros que, como eu, estavam somente certos de seu trabalho e convictos da esperança de que valia a pena correr o risco do erro para procurar entender melhor não uma sociedade ou um sistema abstrato, mas a terra sem a qual o mundo fica deslocado. Pois acima de todas as divergências, interpretações, metodologias e perspectivas, jaz o Brasil, que é maior do que tudo.

I

CARNAVAIS, PARADAS E PROCISSÕES

RITUAIS —
— parada militar
— o carnaval
— a procissão

É meu propósito aqui discutir os três modos básicos por meio dos quais se pode ritualizar no mundo brasileiro. Para tanto, focalizo a análise em torno de duas dessas formas, a parada militar e o carnaval, de modo que o estudo inicia sua marcha comparando dois modos de refletir e expressar a estrutura social brasileira, passando a incluir — seja pela necessidade comparativa e de controle dos dados, seja porque a outra forma logo se impõe — a procissão. Mas não se trata de uma apresentação, digamos, empírica desses materiais, em que são constatadas essas formas no plano da sociedade brasileira, pois o estudo evolue dessas manifestações específicas, procurando alcançar — utilizando os recursos da sociologia comparada — um plano mais universal e profundo, no qual se pode discutir com relativa segurança (mas nunca com plena certeza) os mecanismos básicos daquilo que se convencionou classificar como ritual ou ritualização.

o carnaval
O capítulo, assim, pretende apresentar dois problemas fundamentais e, a meu ver, inseparáveis: a questão dos princípios ou mecanismos fundamentais utilizados para dramatizar o mundo e como podem ser relativamente isolados uns dos outros pelo modo comparado de analisar o mundo social. Um segundo objetivo é, não custa repetir, situar essas procissões, paradas e carnavais como modos fundamentais, por meio dos quais a chamada realidade brasileira se desdobra diante dela mesma, mira-se no seu próprio espelho social e, projetando múltiplas imagens de si mesma, engendra-se como uma medusa, na sua luta e dilema entre o permanecer e o mudar.

Classifico o carnaval e as festividades do Dia da Independência (ou Dia da Pátria) como rituais nacionais. Isso porque ambos são ritos fundados na possibilidade de dramatizar valores globais, críticos e abrangentes da nossa sociedade. Rituais nacionais contrastam claramente com outras formas de reunião específicas de certas regiões, segmentos, classes, grupos e categorias sociais, pois implicam um mínimo de sincronia (Cf. Leopoldi, 1978). Isso quer dizer que, quando se realiza um ritual nacional, toda a sociedade deve estar orientada para o evento centralizador daquela ocasião, com a coletividade "parando" ou mudando radicalmente suas atividades. Um sinal típico dessa centralização e conseqüente sincronia de atividades é que os rituais nacionais implicam sempre um abandono ou "esquecimento" do trabalho, seus dias sendo feriados nacionais.

Prefiro, pois, estabelecer uma dicotomia provisória entre ritos orientados para toda a ordem nacional e que ajudam construir e a cristalizar uma identidade nacional abrangente como o carnaval e o Dia da Pátria, e aquelas dramatizações programadas que, ao contrário, têm outra ponta do mundo coletivo, pois aqui estamos centrados no *santo padroeiro*, no costume local, no chamado "folclore" ou tradição que pertence apenas àquela cidade, estado, região ou grupo social. Não se trata mais do reino universalizante de um Brasil que pode conter todas as suas variações internas ou até mesmo o mundo conhecido (como acontece explicitamente na ideologia carnavalesca); mas do reino do exclusivo e especificador das diferenças entre mundos sociais, como manda a cartilha da dialética social.

Mas, além dessa distinção provisória, prefiro também — como já indiquei na Introdução — não opor o conceito de rito ao de cerimonial e, assim fazendo, não percorro o caminho seguro, aberto por tantos estudiosos que me precederam. O motivo básico para essa atitude é a minha posição crítica em relação à associação tão repetida do cerimonial com o lado secular da vida, ao passo que o rito estaria equacionado no lado místico do mundo. Conforme procurarei demonstrar neste capítulo, o estudo dos materiais brasileiros fornecido por uma sociologia comparativa dos carnavais, paradas e procissões não autoriza tais equações e diferenciações, parecendo indicar que é

muito mais fecundo o caminho aberto pela visão gradualística, contrastante e dialética dos chamados atos rituais. Assim, em vez de definir o rito por meio de algum traço positivo e substantivo, escolhi defini-lo (junto com o cerimonial e a festa) por meio do contraste com os atos do mundo diário, o ponto focal passando a ser as oposições básicas entre seqüências de ações dramáticas que todo ato cerimonial ou ritual deve necessariamente conter, construir e elaborar. O ritual, assim, jogaria muito mais com o drama — que permite a consciência do mundo social — do que com algum componente místico ou mágico.

ROTINAS E RITOS

No Brasil, como em outras sociedades, há uma classificação dos eventos sociais segundo sua ocorrência. Os eventos que fazem parte da rotina do cotidiano chamado no Brasil de "dia-a-dia" ou simplesmente "vida", e os eventos que estão situados fora desse "dia-a-dia" repetitivo e rotineiro: as "festas", os "cerimoniais" (ou cerimônias), as "solenidades", os "bailes", "congressos", "reuniões", "encontros", "conferências" etc., onde se chama a atenção para seu caráter aglutinador de pessoas, grupos e categorias sociais, sendo por isso mesmo acontecimentos que escapam da rotina na vida diária. Tais eventos distinguem-se dos "milagres", "golpes da sorte", "tragédias", "dramas", "desastres" e "catástrofes" por serem *previstos*. Neste sentido eles se constituem no que pode ser chamado de *extraordinário construído pela e para a sociedade*, em oposição aos acontecimentos que igualmente suspendem a rotina do cotidiano, mas são marcados pela imprevisibilidade, ou seja, são acontecimentos não controlados pela sociedade. Por isso, podem ser chamados de *extraordinários não-previstos* pelas normas ou regras sociais, sendo sempre referidos como eventos que *atingem* a sociedade, conforme tornam claro as manchetes dos jornais ao anunciar as catástrofes e tragédias. Aqui, como se pode facilmente deduzir, toda a sociedade é afetada por igual. Em vez de os grupos e categorias sociais serem afetados de forma diferente, de acordo com sua posição na estrutura de poder,

*
rituais
nacionais
tradição

numa catástrofe eles são atingidos pelo mesmo lado, pela mesma coisa, tendo de enfrentar o fato extraordinário utilizando os mesmos recursos e instrumentos. Isso iguala todos os grupos em face do evento, que para todos assume uma mesma proporção, como se fosse uma lei geral. É o que ocorre com comunidades inteiras diante de furacões, inundações e tempestades de neve.¹

Parece raro o uso da palavra “ritual” no Brasil, e geralmente essa expressão está ligada a momentos marcados pelo comportamento solene, caracterizado pelo controle explícito da palavra, dos gestos e vestimentas, como ocorre nos funerais e alguns ofícios cívicos e religiosos. O uso das expressões *formal* e *informal*, como qualificativos para a natureza de certos encontros, permite deduzir que tais expressões formam pólos extremos num *continuum*. Isso ocorre do seguinte modo: no pólo informal estariam as situações como “festas” e, no pólo da formalidade, as situações marcadas como “solenidades”, termo mais adequado, talvez, para designar as reuniões em que se exige um mínimo de divisão interna e quando a estrutura hierarquizante aparece de modo manifesto. Dessa forma, enquanto os eventos informais se fundam na idéia de espontaneidade, na despersonalização ou descentralização e na quarentena da hierarquia, os eventos formais são fortemente centralizados e se baseiam em momentos bem marcados. Por causa disso, é mais difícil *chegar atrasado* ou *perder* um “baile” ou um “carnaval” do que um funeral ou conferência. Em outros termos, os eventos formais têm um sujeito ou um centro (para quem se faz a festa) e uma assistência. Mas os carnavais são momentos muito mais individualizados, sendo vistos como propriedade de todos e como momentos em que a sociedade se descentraliza. Daí o uso do adjetivo “carnaval” para situações de alto desentendimento, quando o bate-boca e a confusão atingem o limite da desordem porque todos falam ao mesmo tempo, sinal de uma descentralização máxima.

¹ Quero agradecer a Bjorn Maybury-Lewis as informações e os estimulantes comentários feitos a respeito da última tempestade de neve que assolou a cidade de Cambridge, Massachusetts, em janeiro de 1978.

Embora não pretendendo classificar os eventos sociais brasileiros, a discussão já permite deduzir alguns princípios reveladores. O primeiro é a separação nítida entre um domínio do mundo cotidiano e outro: o universo dos acontecimentos extra-ordinários. A passagem de um domínio a outro é marcada por modificações no comportamento, e tais mudanças criam as condições para que eles sejam percebidos como especiais. Este é o subuniverso das *festas* e das *solenidades*.

O segundo princípio é a constatação de que, no Brasil, o domínio do extraordinário é segmentado. Nele estão contidos eventos previstos e imprevistos pelo sistema social. E, na categoria dos eventos previstos e constituídos explicitamente pela própria sociedade, uma dicotomização entre os acontecimentos altamente ordenados (as cerimônias, solenidades, congressos, aniversários, funerais, reuniões etc.), dominados pelo planejamento e pelo *respeito* (expresso na continência verbal e gestual), e os eventos dominados pela *brincadeira*, diversão e/ou *licença*, ou seja, situações em que o comportamento é dominado pela liberdade decorrente da suspensão temporária das regras de uma hierarquização repressora.

Restariam, é claro, os eventos situados entre a rotina e o imprevisto, além do trabalho e aquém do divertimento, aquelas ocasiões que classificamos como insurreições, revoltas, rebeliões e revoluções; esses acontecimentos que, na linguagem policial e jurídica dos autos, surgem como “ocorrências”, “processos”, “casos”, “subversões” e “quebra-quebras”— a meio caminho entre os carnavais (planejados, mas muitas vezes, incontrolados). Neste sentido, é possível relacionar os rituais fundados no princípio social da inversão, como é o caso dos carnavais, com a ação popular “espontânea” e extraordinária (isto é, não esperada e não planejada) das massas, como aconteceu no caso da destruição da estação das barcas que ligam o Rio de Janeiro a Niterói, em 1959, nesta última cidade.

Naturalmente, esse caso está relacionado a muitos outros, e todos se ligam, na sua universalidade, às condições de opressão e repressão a que é submetido o trabalhador urbano dos

grandes centros brasileiros. Esse é o argumento central de Moisés e Martinez-Alier (1976), e a ele nada tenho a acrescentar neste nível de generalidade, ou seja, da explicação global dos movimentos violentos e de quebra-quebra nos quadros de uma luta contra o Estado e o capitalismo. Mas, sob a perspectiva aqui apresentada, creio que um ponto deve ser enfatizado: por que tais movimentos sempre se voltam contra os meios de transporte? E quais as *formas particulares* que assumem ou tendem a assumir?

No caso do quebra-quebra de Niterói, vale citar o estudo preliminar de Edson Nunes (1975), pois nele a ação violenta surge como uma clara inversão carnavalesca, do tipo que estamos sugerindo. Nas palavras do autor: "O ataque às residências dos Carreteiro (os donos da companhia transportadora) acabou por se constituir no acontecimento central do dia. Grupos de pessoas retiravam das casas o que podiam levar, apropriando-se de pequenos objetos tais como colares, utensílios domésticos e até televisões. Enormes pilhas de colchões, quadros, camas, geladeiras foram feitas em frente às casas, transformando-se em enormes fogueiras. *Os homens apropriaram-se dos trajes de luxo das mulheres Carreteiro e instalaram um inusitado carnaval em que aparecem finas peças de lingerie vestidas por homens corpulentos, casacos de vison envergaram os corpos dos amotinados, delicadas sombrinhas ornamentaram o desfile de modas que se estabeleceu, incluindo, até mesmo, maiôs e toucas de banho. O carnaval persistiu por algum tempo em torno das chamas e foi fartamente documentado*" (pp. 10-11; os destaques são meus).

O mesmo tipo de inversão, aliás, é igualmente registrado por Natalie Davis (1975) para vários períodos da história europeia, quando a inversão das roupas (e dos sexos) protegia seus agentes de responsabilidades civis e jurídicas. Por outro lado, a forma carnavalesca na revolta popular — e aqui estamos diante da revolta, no sentido clássico de reação circunstancial e indignada, de reação moral de pessoas logradas e vilipendiadas nos seus direitos básicos (cf. Gluckman, 1963) — permite destruir

e reagir violentamente sem assumir plenamente as conseqüências e implicações políticas dessas ações. A especificidade do quebra-quebra (o nome é por si só significativo, indicando talvez a capacidade de destruir), a par de poder se constituir numa reação às condições gerais do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, como indicam Moisés e Martinez-Alier (1976), jaz nesse tipo de reação moralizadora, onde a ação concreta é informada por uma reação moral e justa, quando os "fracos" estão indignados contra a ação aviltante dos "fortes", sejam eles representantes do Estado ou particulares. Longe, pois, de ser uma reação situada para a turba no plano "político", como um domínio individualizado e definido pelas pressões ditadas pelas representatividades de grupos ou classes sociais, tal como vê o observador situado fora dos acontecimentos, o quebra-quebra parece ter sua especificidade no fato de ser um movimento em que o chamado "político" é abrangido e se embebe no plano da moralidade, ficando conseqüentemente a ele subordinado.

A massa, então, não estaria reagindo somente contra alvos específicos, num plano de percepção abstrato, "político", no sentido de valores, estratégias, ou alvos racionalmente dados, mas contra os intermediários que provocam sua espoliação como *pessoa moral*, isto é, um ser dotado de alma e de direito básico ao respeito, à consideração e a um tratamento humano (ver também os capítulos IV e V). Daí, certamente, a associação clássica da ação da multidão contra os intermediários (comerciantes, lojas, meios de transporte), e não contra os produtores (cf. também Thompson, 1974, e Rudé, 1974). No caso específico do carnaval do Rio de Janeiro, é possível pensar que essas possibilidades de ação violenta, moralizante e protegida pela "brincadeira" e pelo anonimato se dariam nos subúrbios com os blocos de *clóvis*, como revela o trabalho de Alba Zaluar Guimarães (1978). De qualquer modo, é preciso não esquecer essa importante associação entre a festa, como um domínio especial, e as alternativas de ação que ela pode abrir, seja para voltar satisfeito ao cotidiano, seja para transformá-lo (cf. Bercé, 1976).

As festas, então, são momentos extraordinários marcados pela alegria e por valores considerados altamente positivos. A rotina da vida diária é que é vista como negativa. Daí o cotidiano ser designado pela expressão *dia a dia* ou, mais significativamente, *vida* ou *dura realidade da vida*. Em outras palavras, sofre-se na *vida*, na rotina impiedosa e automática do cotidiano, em que o mundo é reprimido pelas hierarquias do poder e do “sabe com quem está falando?” (ver Capítulo IV), e, obviamente, do “cada coisa em seu lugar”.

Assim, pode-se dizer que o mundo automático da vida diária é o mundo das hierarquias e dos *caxias* como paradigmas de comportamento quadradamente pautados pelas normas vigentes. A associação do nome do patrono do Exército a um tipo de comportamento formal, pautado por uma extrema preocupação com o cumprimento das normas, mas considerado de forma pejorativa, parece indicar a percepção complexa que temos da nossa ordem social, que nos permite leituras duplas ou triplas da sociedade brasileira, conforme tentei mostrar em outro lugar (DaMatta, 1973a) e veremos repetidamente nos capítulos seguintes.

Procurarei agora demonstrar até que ponto o carnaval realmente expressa o ponto limite da informalidade e, inversamente, até onde o cerimonial do Dia da Pátria expressa o limite da formalidade. Espero, com isso, não só buscar uma maior contextualização desses rituais, como também discutir o papel e o significado dos ritos no contexto de uma sociedade complexa. Do mesmo modo, pretendo colocar os eventos sociais marcados pela motivação do divino e realizados sob a égide da Igreja, os quais assumem no Brasil um caráter conciliador entre a extrema formalidade e a extrema informalidade, no ambiente criado pelo próprio ritual. Espero, assim, não só discutir o papel de cada grupo ou categoria social que patrocina tais eventos, como também o significado e importância das distinções clássicas como sagrado/profano, religioso/secular, formal/informal etc., quando vistas em suas possibilidades de esclarecer materiais oriundos da sociedade brasileira.

O CARNAVAL E O DIA DA PÁTRIA: UMA COMPARAÇÃO

1. *Tempo histórico e tempo cósmico*

Tanto o carnaval quanto o Dia da Pátria são rituais nacionais e mobilizam a população das cidades onde se realizam, exigindo um tipo de tempo especial, vazio, isto é, sem trabalho, um feriado. O carnaval é realizado em três dias (domingo, segunda e terça-feira que antecedem imediatamente a Quaresma), ao passo que o Dia da Pátria (comemorado no dia sete de setembro) é oficialmente parte de uma semana, chamada “A Semana da Pátria”. Carnaval e Dia da Pátria constituem os dois rituais de maior duração no Brasil, sendo somente comparáveis à Semana Santa, devotada aos ritos que recriam a Paixão e Ressurreição de Cristo. Essas três semanas festivas sugerem um “triângulo ritual brasileiro” muito significativo, sobretudo nas suas implicações políticas, uma vez que temos festas devotadas à vertente mais institucionalizada do Estado Nacional (suas Forças Armadas), festas controladas pela Igreja (outra corporação crítica na formação da sociedade brasileira) e, finalmente, as festas carnavalescas, consagradas à vertente mais desorganizada da sociedade civil, ou melhor, da sociedade civil enquanto *povo* ou *massa*. Observemos, então, que — no melhor estilo da sociedade holística, tradicional e hierarquizada — cada momento festivo e extraordinário remete a um grupo ou categoria social que tem seu lugar garantido, vale dizer, sua hora e vez no quadro da vida social nacional. Teríamos então um ciclo de festividades que vão do povo ao Estado, passando pela Igreja, numa forma organizatória típica de um sistema muito preocupado com o “cada qual no seu lugar” e o “cada macaco no seu galho”.

É básico observar-se que o Dia da Pátria é um cerimonial relacionado a um evento histórico específico — é um *rito histórico*, para usar uma expressão de Lévi-Strauss (1970, [1962a]: Capítulo VIII) —, ao passo que o carnaval situa-se no calendário romano, marcando o período que antecede a aparição de

Cristo entre os homens. Desse modo, a temporalidade em que se situam as comemorações do Dia da Pátria é registrada, empírica, tem um início documentado e que faz parte de um conjunto de momentos críticos da vida brasileira, que são vistos como encadeados. Assim, não se pode compreender a independência sem se falar do período colonial e, a seguir, do período republicano. Esses são momentos históricos específicos de algumas nações do mundo. Tal temporalidade é assim marcada pelo sentido de “progresso”, “evolução” e, sobretudo, “não-repetição”, como o ciclo de crescimento de um indivíduo — no caso, a Nação brasileira.

Neste sentido, o tempo do Dia da Pátria é único, acentuando o rompimento definitivo com o período colonial e o início de uma “maioridade política”. É, pois, um *rito histórico de passagem*, já que sua *performance* visa não só a recriar um momento glorioso do passado, mas muito especialmente a marcar a passagem entre o mundo colonial e o mundo da liberdade e da autodeterminação. Desse modo, os eventos históricos e empiricamente registrados são tomados como paradigmáticos e os personagens que o engendraram, como heróis nacionais oficiais.

Em contraste com tal tipo de temporalidade, o carnaval se situa numa escala cronológica cíclica, que independe de datas fixas. O tempo do carnaval é marcado pelo relacionamento entre Deus e os homens, tendo, por isso mesmo, um sentido universalista e transcendente. Assim, o começo do carnaval perde-se no tempo — estando ligado a toda a humanidade, do mesmo modo que pensar no tempo do carnaval é pensar em termos de categorias abrangentes como o pecado, a morte, a salvação, a mortificação da carne, o sexo e o seu abuso ou continência.² Exatamente por ser definido como um tempo de licença e abuso, o carnaval conduz de modo aberto à focalização de valores que não são somente brasileiros, mas cristãos. A cronologia do carnaval é, assim, uma *cronologia cósmica*, di-

² Tais temas são abundantes nas músicas escritas especialmente para o carnaval e poderiam, de fato, constituir um tema de reflexão à parte. Para um estudo da música popular brasileira, ver Levy (1977).

retamente relacionada à divindade e a ações que levam à conjunção ou disjunção com os deuses.

Verifica-se, então, que o *tempo* criado e marcado por cada uma dessas cerimônias é contrastante. O tempo do Dia da Pátria é um tempo histórico que remete os participantes do ritual para dentro da especificidade da história do Brasil. Já o tempo do carnaval é cósmico e cíclico, remetendo os participantes do ritual para fora do contexto brasileiro, colocando-os em contato com o mundo do sagrado, do divino ou do sobrenatural. Em termos de temporalidade, portanto, ambos os rituais são ritos de passagem (ou ritos de calendário), mas se referem a calendários diversos e que muitos supõem serem mutuamente exclusivos, especialmente quando estão em vigor simultaneamente numa sociedade complexa e industrializada.

Mas o tempo muda também em termos do seu uso como elemento dramático. O Dia da Pátria é um ritual diurno, claro, em que os espaços são bem marcados. Tendo como centro uma parada militar, uma avenida é preparada e nela se destacam locais por onde devem passar os participantes do ritual (soldados), onde deve ficar o povo e o local destinado às autoridades: um palanque alto, próximo ao túmulo-monumento do patrono do Exército.³ No carnaval, por oposição, o ritual é realizado à noite, havendo uma inversão da noite pelo dia, inclusive com a marcação da noite em períodos distintos. Isso porque as formas de ritualização típicas do carnaval são os bailes (onde quase sempre ocorrem desfiles de fantasias) e os desfiles populares como os das escolas de samba e dos blocos. Como tais desfiles e bailes são realizados à noite, essa fase fica nitidamente marcada, adquirindo um dinamismo inverso ao normal.

Da mesma maneira, o espaço é distribuído diversamente em cada um desses rituais. No Dia da Pátria, como vimos, a comemoração se realiza num local historicamente santificado e diante de figuras que representam a ordem jurídica e política do país. No carnaval, porém, embora exista um local especial para os desfiles das escolas de samba, a “rua”, tomada em seu

³ Hoje, no Rio de Janeiro, a parada tem-se realizado no Aterro do Flamengo, em frente ao monumento aos mortos na Segunda Guerra Mundial.

sentido mais genérico e categórico, e em oposição à “casa” (que representa o mundo privado e pessoal), é o local próprio do ritual. Assim, o universo espacial próprio do carnaval são as praças, as avenidas e, sobretudo, o “centro da cidade” que, no período ritual, deixa de ser o local desumano das decisões impessoais para se tornar o ponto de encontro da população, do mesmo modo que os *salões* são o espaço igualador de várias posições sociais no baile (cf. Capítulo II).

2. Das autoridades e povo

Um ponto básico e contrastante nesses rituais é a consideração sobre os grupos responsáveis por sua produção. No Dia da Pátria, a organização do ritual cabe aos poderes constituídos, sendo sua legitimação obtida por meio de instrumentos legais, os decretos. Esses ritos são organizados por grupos que controlam os meios de comunicação e de repressão — as Forças Armadas —, tendo, assim, não o patrocínio de um grupo social, um clube ou organização voluntária, mas de uma corporação perpétua, representativa do poder nacional. Sua organização interna cabe ao Exército, à Marinha e à Força Aérea, e como tais corporações são ordenadas segundo um eixo hierárquico, o ritual assume explicitamente tal princípio organizatório. Desse modo, há uma nítida separação entre o povo, as autoridades (que assistem ao desfile, mas para as quais o desfile é realizado) e os militares que desfilam. Realmente, o ponto focal do desfile do Dia da Pátria é a passagem pelo local sacralizado, onde se presta *continência* às mais altas autoridades constituídas. O povo faz o papel de assistente, e, junto com os soldados, prestigia o ato de solidariedade e de respeito às autoridades e aos símbolos nacionais (a bandeira e as armas da República), por meio do sinal paradigmático da *continência*.⁴ A forma as-

⁴ Que seria uma forma contida de cumprimento onde as pessoas marcam, no encontro, suas diferenças pela contenção ou continência dos gestos de expressão de alegria, o que parece muito importante numa sociedade em que os homens se falam pela linguagem do abraço. Assim, na continência, o braço direito e a mão, em vez de buscarem o outro (como ocorre normalmente), se voltam para o próprio ego; ou, para ser mais preciso, para a frente direita do ego. É como se o inferior procurasse, nessa forma de saudação, cobrir seus olhos diante do superior, forma tradicional de revelar respeito e marcar as distâncias sociais.

sumida desse gesto é uma *parada militar*, termo que, em português, vem do verbo *parar* e que tem alto conteúdo simbólico. De fato, o desfile militar (e *desfilas* é andar em fila) aponta simbolicamente para um congelamento ou uma “parada” da estrutura social, e não poderia ser de outro modo. Isso porque as corporações desfilam seguindo uma rigorosa ordem interna (com os oficiais na frente, acompanhando a bandeira da corporação e da bandeira nacional) e uma rigorosa ordem de desfile. A cerimônia segue, pois, atualizando em todos os seus níveis as distinções hierárquicas, estando organizada numa cadeia de comandos que vai das autoridades civis e militares, isoladas no palanque (as autoridades que recebem, com a bandeira, as saudações ou continências), para as tropas que desfilam (ordenadas segundo sua hierarquia interna), até o povo que participa da solenidade como assistente.

O desfile militar cria um sentido de unidade, sendo seu ponto crítico a dramatização da idéia de corporação nos gestos, vestes e verbalizações, que são sempre idênticos. No Dia da Pátria, assim, ficam separados autoridades e povo e, dentre as autoridades, aquelas que detêm e controlam maior ou menor parcela de poder.

Muito diferente é o desfile que ocorre no carnaval. Isso porque no carnaval os desfiles são organizados e levados a efeito por meio de organizações privadas (como as escolas de samba ou blocos — no Rio de Janeiro) que em geral reúnem, como corpo permanente, pessoas das camadas mais baixas e marginalizadas da sociedade local. As organizações são, no Brasil, associações voluntárias, e podem estar centralizadas em bairros, simpatias pessoais, classe ou mesmo região de origem dos fundadores, o que significa acentuar seu caráter de grupo aberto e movido por múltiplas relações sociais e princípios ordenadores. De fato, elas se constituem com o caráter de clubes e a sua ideologia é a da *comunitas*, no sentido que Turner empresta a esse termo (Turner, 1974 [1969]). Importante, ainda, é notar que, nos desfiles das escolas de samba do Rio de Janeiro — área que estamos tomando como modelo para esta discussão —, a ordem de entrada das “escolas” é dada por meio

de um sorteio público, já que elas estão em dramática competição e não desfiliam ordenadamente, como é o caso das corporações militares no Dia da Pátria. Assim, no carnaval, o desfile das escolas de samba escapa do eixo da hierarquização cotidiana, sendo os grupos colocados em “livre competição”, pois que — sabemos — eles estão hierarquicamente ordenados antes do desfile, com as “escolas” classificadas em “grandes” e “pequenas”. O desfile carnavalesco, coloca, portanto, alguns paradoxos. As associações voluntárias que dominam o desfile são constituídas de pobres, mas entram em disputa, uma vez que o objetivo do desfile é premiar as melhores escolas. Temos então que, numa sociedade hierarquicamente ordenada como a brasileira, quando se escapa do esquema dominante (da hierarquia), os grupos entram em competição. E não parece ser outra a dramatização que fazem as nossas escolas de samba no seu desfile carnavalesco (cf. Goldwasser, 1975; Leopoldi, 1978, e o Capítulo II deste trabalho).

Mas o ponto mais importante talvez seja indicar que tais desfiles são realizados com a participação ativa de figuras célebres da sociedade local (especialmente no caso do Rio de Janeiro). As escolas reúnem pobres e milionários, astros de futebol e do rádio, televisão e cinema, e a população do Rio fica segmentada e dividida segundo suas preferências por essa ou aquela escola, como acontece com o futebol. Além disso, o desfile desses grupos é revestido de extrema pompa, já que se fundamenta na teatralização que tem como tema personagens, ambiente e ações de um período aristocrático ou mítico, tal como esse período é percebido pelos membros das classes dominadas. Chama a atenção, nesses desfiles, a inversão constituída entre o desfilante (um pobre, geralmente negro ou mulato) e a figura que ele representa no desfile (um nobre, um rei, uma figura mitológica) e, ainda, a participação de toda a sociedade inclusiva, seja como juiz, seja como torcedor.

Essa teatralização salienta o caráter domesticado da transmutação de pobre em nobre, quando realizada em momentos programados, como ocorre no carnaval. Assim, os ricos (do-

minantes) não são vistos como *ricos* (inclusive com suas gradações e variados instrumentos de dominação: dinheiro, poder repressivo, símbolos de status que oscilam etc.), mas como *nobres*. Se fossem olhados como ricos (ou seja, burgueses), seriam *satirizados* e o desfile provavelmente perderia seu caráter domesticado, sinal de fato de uma trégua entre dominados e dominantes. Mas eles são vistos como *nobres*, e se inflacionam por meio do uso ostentatório de um *sobre-simbolismo*: as virtudes de uma aristocracia nas suas vertentes “nobres”. Abandona-se, como conseqüência, a sátira para se permanecer na trégua e na inflação do bom comportamento.

Outro ponto importante é que os grupos carnavalescos desfiliam dançando, de modo que a observação de sua marcha é uma visão de movimento e de dinamismo, com cada participante realizando um gesto diferente do outro dentro de um conjunto de passos convencionais. Como conseqüência, há uma grande possibilidade de dar vazão a inovações e interpretações pessoais a cada gesto dentro de um padrão convencionalizado, quando na parada militar o que caracteriza a marcha é a total uniformização de gestos. Assim, na parada tem-se literal e realmente uma marcha; no desfile do carnaval, uma dança. Num caso, a marcha é marcada pela continência gestual; no outro, pela total incontinência.

Como o desfile carnavalesco reúne um pouco de tudo — a diversidade na uniformidade, a homogeneidade na diferença, o pecado no ciclo temporal cósmico e religioso, a aristocracia de costume na pobreza real dos atores —, ele remete a vários subuniversos simbólicos da sociedade brasileira, podendo ser chamado de um *desfile polissêmico*. O oposto é o que ocorre no desfile militar do Dia da Pátria, em que, embora exista obviamente uma reunião do povo com as autoridades, sua separação é patente e o foco dos símbolos, gestos e falas rituais é unívoco.

O que caracteriza os dois rituais, em termos dos grupos que os patrocinam, é, então, a natureza desses grupos. Assim se diz que o carnaval é uma *festa do povo*, ao passo que o Dia da Pátria é um ritual que focaliza muito mais (por sua organização

interna e externa) as autoridades e os símbolos nacionais. Num caso, os grupos acentuam suas posições rituais em homologia com as posições que ocupam no mundo cotidiano. A hierarquia é, pois, mantida e, por meio de sua dramatização, manifesta. No outro, as posições sociais ocupadas no cotidiano são neutralizadas ou invertidas: os rituais populares são ritos que objetivam o encontro, não a separação. E, realmente, na Independência, comemora-se o nascimento (ou pré-nascimento) do Estado burguês, teoricamente antiaristocrático. Mas, no carnaval, a comemoração é cósmica. Aqui, celebra-se o *estado* de ser pobre e destituído. Desse modo, enquanto no primeiro caso o foco é a virtude burguesa da individualização ostensiva, a separação das fronteiras, no segundo focaliza-se o povo como *massa* não-individualizada. A ênfase é no encontro e no cerne da sociedade em sua vertente criativa fundamental que sempre se representa pelo que se chama de *popular*.

3. De uniformes e fantasias

Um dos pontos fundamentais no estudo comparativo desses rituais é a consideração das vestes apropriadas a cada um deles, pois as vestimentas são coerentes com os gestos e o comportamento em geral. Nas paradas do Dia da Pátria, a veste é o *uniforme* — que torne todos os homens iguais no nível de sua posição. No carnaval, a roupagem apropriada é a *fantasia*, um termo que no português do Brasil tem duplo sentido, pois tanto se refere às ilusões e idealizações da realidade quanto aos costumes usados somente no carnaval. Enquanto a farda iguala e corporifica — pois os membros de uma corporação usam vestes idênticas, suas diferenças sendo de grau e não de qualidade —, *as fantasias* distinguem e revelam, já que cada um é livre para escolher a fantasia que quiser. O traje militar, a beca e outras vestimentas típicas de certas posições sociais têm a função de nelas esconder seu portador, protegendo o papel desempenhado da pessoa que o desempenha e, ainda, separando o papel que define sua posição no ritual dos outros papéis que

desempenha na vida diária. Coerente com isso, há ainda o fato crítico de as fardas (e outras vestes formais) serem exclusivas de certas posições. O contrário ocorre na fantasia carnavalesca, que revela muito mais do que oculta, já que uma fantasia, representando um desejo escondido, faz uma síntese entre o fantasiado, os papéis que representa e os que gostaria de desempenhar.

Numa palavra, o traje formal, como a farda, opera por meio de uma individualização ou de um modo analítico, segregando rígida e nitidamente um papel de outros (desempenhados por uma mesma pessoa),⁵ ao passo que a fantasia opera sinteticamente, por união, somando um papel imaginário (expresso na fantasia) com os papéis “reais” que a pessoa fantasiada desempenha no mundo cotidiano. As fantasias, assim, têm um alto sentido metafórico, já que operam a conjunção de domínios, ao passo que as fardas (e outras vestes formais) têm um sentido metonímico da continuidade, uma vez que quem não é general não usa a farda de general. Tal veste apresenta e resolve o problema da coerência entre o conteúdo (a pessoa fardada e sua posição no mundo cotidiano) e o continente (a farda como sinal exterior de sua posição no momento ritual).

Mas é preciso considerar ainda outro ponto fundamental. É que as fardas remetem a posições centrais da estrutura social, já que são símbolos de poder na ordem social. São vestes usadas nos rituais e também no cotidiano, onde ocorre apenas uma mudança de grau e não de qualidade entre um tipo e outro. De fato, a distinção generalizada é entre “farda ou uniforme de gala” e o “uniforme comum” (no caso brasileiro, as fardas são numeradas do “primeiro” até o “quinto uniforme”, por ordem decrescente de importância formal). Seu uso é coerente com a ordem cotidiana e seu formalismo é criado pela consciência aguda da ordem. As fardas simbolizam identidades sociais concretas que operam em todos os níveis da vida social. Um coronel fardado não deixa de ser coronel quando não está fardado — apenas pode perder ou provocar a perda da consciência de sua posição.

⁵ De acordo, como se observa, com a fórmula de Gluckman que será discutida no final deste trabalho (cf. Gluckman, 1962).

Com as fantasias carnavalescas ocorre o contrário. Aqui, *os personagens* são figuras periféricas do mundo social brasileiro. Os reis, duques, príncipes e outros nobres; os fantasmas, caveiras, diabos e outros personagens do mundo das sombras; os gregos antigos, romanos, havaianos, escoceses e chineses, dos confins do mundo conhecido; os ladrões, palhaços, prostitutas, marginais, malandros, presidiários, caubóis e outras figuras liminares que o cotidiano só revela dolorosamente. O mundo dos personagens do carnaval é, pois, o mundo da periferia, do passado e das fronteiras da sociedade brasileira. Seu foco é o ilícito, o que está completamente fora do sistema, ou que está nos interstícios desse sistema (cf. DaMatta, 1973).

Como se observa, o conjunto dos personagens criados pelas fantasias de carnaval não é homogêneo. Isso significa que o campo formado pelo carnaval e, sobretudo, pelos costumes usados durante o carnaval não é uniforme e fundamentado em princípios de ordenação unívocos, como é o caso das fardas do Dia da Pátria. Ao contrário, tal campo é heterogêneo e, freqüentemente, as fantasias atualizam combinações totalmente não-gramaticais do cotidiano da cultura brasileira, como é o caso das fantasias usadas nos desfiles das escolas de samba ou aquelas que acentuam componentes homossexuais. É, pois, comum encontrar, durante o carnaval, um “bandido” bailando com um “xerife” ou uma “caveira” com uma moça. É justamente essa combinação e essa conjunção de representantes simbólicos (ou reais) de campos antagônicos e contraditórios que constitui a própria essência do carnaval como um rito nacional.

Como conseqüência, as fantasias carnavalescas criam um campo social de encontro, de mediação e de *polissemia social*, pois, não obstante as diferenças e incompatibilidades desses papéis representados graficamente pelas vestes, todos estão aqui para “brincar”. E *brincar* significa literalmente “colocar brincos”, isto é, unir-se, suspender as fronteiras que individualizam e compartimentalizam grupos, categorias e pessoas.

Os costumes carnavalescos ajudam a criar um mundo de mediação, encontro e compensação moral. Engendram um cam-

po social cosmopolita e universal,⁶ polissêmico por excelência. Há lugar para todos os seres, tipos, personagens, categorias e grupos; para todos os valores. Forma-se então o que pode ser chamado de um campo social aberto, situado fora da hierarquia — talvez limite na estrutura social brasileira, tão preocupada com suas *entradas e saídas*.⁷ Neste sentido, o mundo do carnaval é o mundo da conjunção, da licença e do *joking*; vale dizer, o mundo da metáfora. Da união temporária e programada de dois elementos que representam domínios normalmente separados e cujo encontro é um sinal de anormalidade. Os personagens do carnaval não estão relacionados entre si por meio de um eixo hierárquico, mas por simpatia e por um entendimento vindo da trégua que suspende as regras sociais do mundo da plausibilidade: o universo do cotidiano.

ALGUNS PROBLEMAS TEÓRICOS

A análise precedente permite colocar o Dia da Pátria e o carnaval como dois momentos sociais contrastantes ou, para ser mais preciso, como rituais simétricos e inversos no quadro da vida social brasileira. De fato, à primeira vista pode-se dizer que o Dia da Pátria é um rito formal que celebra a *estrutura*, em oposição ao carnaval, que é um rito *informal* e que cria *communitas*.⁸ Estaríamos assim tomando os elementos visíveis e observados na parte central desses momentos sociais como pontos básicos para sua definição e, além disso, estabelecendo uma dicotomização tão a gosto da nossa disciplina. Por outro lado, poder-se-ia dizer que o Dia da Pátria segue de perto o modelo de Gluckman (1962) para os ritos de passagem, já que, como vimos, o ponto central desse cerimonial é a separação nítida de papéis sociais, de acordo com a fórmula apresentada no seu ensaio “Les Rites de passage”.

⁶ Isso certamente explica a vinda obrigatória de astros de Hollywood para participar do carnaval do Rio de Janeiro.

⁷ Para a noção de *entradas e saídas* em outros contextos, ver Mary Douglas, 1970.

⁸ A classificação em *profano* ou *sagrado*, como se pode suspeitar, é muito mais problemática!

No caso do conjunto dos rituais da vida brasileira, porém, tais classificações apresentam problemas, uma vez que: (a) tais divisões e componentes, conforme mostrou Leach (1961 [1974]), não são mutuamente exclusivos, mas fazem parte de um conjunto ou configuração, e (b) há todo um outro conjunto de ritos na vida social brasileira que apresenta esses componentes fundamentais do carnaval e do Dia da Pátria. Nesta perspectiva, é preciso lembrar que o carnaval *termina* na Quarta-Feira de Cinzas, com o silêncio pesado de uma missa, e a parada do Dia da Pátria tem seu ponto terminal na dispersão informal, onde soldados, oficiais, povo e autoridades retomam seus lugares no universo do mundo diário. A dispersão dos participantes, ainda formalmente vestidos, mas a caminho de suas residências e acompanhados de seus parentes e amigos em trajes comuns, faz com que se crie um clima semelhante ao do carnaval, fundado num encontro das representações formais das posições sociais (expresso sobretudo nas fardas) com o conjunto dos outros papéis sociais segregados e inibidos durante a *performance* do ritual. Assim, como indicou Leach (1974:209), o que ocorre, é uma combinação de tipos de comportamento ritual: “Embora sejam conceitualmente distintos como espécies de comportamento, estão na prática estritamente ligados.” A análise desses rituais teria de levar em conta não só sua aparência ou um dos seus momentos, mas toda sua estrutura processual, e, ainda, todo o ciclo que, conforme indicamos, assume — no caso brasileiro — uma curiosa, intrigante e expressiva forma triangular, cujos vértices são o Estado, a Igreja e o povo.

Essa consideração é importante porque indica claramente que o Dia da Pátria acentua a *estrutura* no seu ponto central (durante o momento solene do desfile ou da parada), mas essa preferência marcada pelo formal não elimina a possibilidade da criação de um momento de *communitas*. Isso ocorre no final do rito e talvez mesmo durante o seu desenrolar, conforme tentarei demonstrar mais adiante. Por outro lado, o carnaval é um momento de *communitas*, mas que serve — nas condições da organização social da sociedade brasileira, dividida em classes e segmentos — para manter a hierarquia e a posi-

ção das classes. Numa palavra, a *communitas* do carnaval é uma função da rígida posição social dos grupos e segmentos nela implicados no mundo cotidiano. Sua universalidade e homogeneidade servem precisamente para reforçar e compensar, num outro plano, o particularismo, a hierarquia e a desigualdade do mundo da vida diária brasileira.

O outro problema diz respeito às chamadas “festas de igreja” ou “festas de santo” brasileiras, em que o foco é um desfile especial (uma procissão). Tais ritos são em geral iniciados com uma missa, estão centrados na procissão (onde a imagem do santo sai de um santuário para outro) e terminam com uma festa no adro da igreja onde foi depositada a imagem. Aí se vendem doces, bebidas e são leiloados objetos para a irmandade do santo, há jogos e danças, criando-se um ambiente de encontro e comunhão muito semelhante ao do carnaval.⁹ Além disso, a própria procissão teria características conciliadoras, pois seu núcleo é formado das pessoas que carregam a imagem do santo, e essas pessoas estão rigidamente hierarquizadas: são as autoridades eclesiásticas, civis e militares. Entretanto, o núcleo é formado e seguido por um conjunto desordenado de todos os tipos sociais: penitentes que pagam promessas, aleijados e doentes que buscam alívio para seus males, pessoas comuns que apenas demonstram sua devoção ao santo.

A procissão, como conseqüência, reúne os componentes da hierarquização da parada militar no seu centro e os elementos da reunião polissêmica no seu conjunto. Une, como o desfile carnavalesco, o alegre ao triste, o sadio ao doente, o puro ao pecador e, mais importante, as autoridades ao povo. Pois, ao mesmo tempo em que o santo homenageado está num andor e separado do povo por sua natureza e pela mediação das autoridades que o cercam, ele caminha com o povo e dele recebe na rua (e não na igreja) suas orações, cânticos e piedade. Esse parece ser um ponto importante, pois no desfile militar as autoridades estão fixas (como o povo que a ele assiste). Os elementos

⁹ Para um estudo cuidadoso e detalhado de uma dessas festividades, a do Cirio de Nazaré, de Belém do Pará, ver o livro de Isidoro Maria Alves, *O carnaval devoto* (1980).

móveis são os soldados (símbolos do poder da autoridade). Nessas ocasiões, portanto, a mediação entre povo e autoridades é realizada pelos símbolos do puro poder — os soldados desfilam armados —, ao passo que nas procissões a mediação entre o povo e o santo é realizada pelas autoridades (que carregam o santo no seu andor e estão mais próximas dele). No desfile carnavalesco, por outro lado, o povo e as autoridades assistem a um desfile do próprio povo mascarado, encarnando no momento ritual seu poder simbólico, já que o povo desfila como parte de uma realeza.

No plano das dicotomizações antropológicas, seria difícil, se não impossível, conceituar as procissões, que não seriam nem *sagradas* nem *profanas*, nem *formais* nem *informais*. E não estariam engendrando nem uma *communitas* nem acentuando a *estrutura*, mas teriam todas essas facetas ao mesmo tempo.

Como, então, abordar os problemas levantados pelo estudo desses rituais?

Um modo de tentar resolvê-los é assumir a posição de que cada um deles expressa uma maneira diferente de perceber, interpretar e representar aquilo que se deseja “construir” como a “realidade” social brasileira. Esses ritos seriam, assim, modos de *dizer* algo sobre a estrutura social (conforme a sugestão de Leach, 1954); *mas de dizer algo de um certo ponto de vista*. Ou, para repetir Clifford Geertz, “é uma estória que eles contam a eles próprios, sobre eles mesmos” (1973: 448). Em outras palavras, *o Dia da Pátria, o carnaval e as festas religiosas são discursos diversos a respeito de uma mesma realidade, cada qual salientando certos aspectos críticos, essenciais dessa realidade — de acordo com uma perspectiva de dentro dessa realidade*. Assim, não seria surpreendente ou problemático verificar que é em Bali, uma sociedade dominada pela hierarquia e pela gentileza, que a briga de galo surge do modo mais popular, dramático e arrebatador; do mesmo modo que, no Japão, como recorda Geertz, o crisântemo é arranjado por quem tem sempre a seu lado a espada.

No caso brasileiro — não fossem os rituais situados como áreas menores para estudo pela nossa ciência social oficial, e a perspectiva dialética colocada em amnésia —, não deveria cau-

sar surpresa ou polêmica o fato de que o povo que faz o carnaval ser precisamente o povo de Sete de Setembro; o chefe “boa-praça” ser o homem do “sabe com quem está falando?”; o homem cordial ser capaz de violência; e o malandro e o *caxias* serem igualmente admirados. É, portanto, na cultura da igualdade desmedida e personalizada das massas que surge o caudilho autoritário, mas paternal na sua simpatia. E é no mundo do *populismo* reformador que surge o mais violento autoritarismo como modo crítico de reestruturar o sistema.

Ver, pois, tais cerimoniais como *discursos* implica estudá-los de um ponto de vista disjuntivo. Com isso quero dizer que a vida ritual de determinada sociedade não precisa ser necessariamente coerente ou funcional, podendo conter elementos competitivos ou concorrentes, expressivos de modos diversos de perceber, interpretar e atualizar a estrutura social. Por outro lado, essa perspectiva permite verificar a importância básica da natureza combinatória da própria vida ritual.

De fato, o caso dos rituais nacionais brasileiros constitui um bom exemplo de três modos possíveis de *salientar* e tornar *manifesto*, por meio de um discurso específico, aqueles aspectos considerados importantes da estrutura da sociedade brasileira. Assim, o primeiro discurso — o Dia da Pátria — salienta os aspectos rotinizados (e por isso mesmo implícitos e internalizados) da ordem social. Traz à tona a hierarquia que é parte do sistema social, e é dominado pela ênfase com que tal sistema de posições é salientado. Nesse contexto, tudo indica que a orientação (ou o foco do ritual) recai sobre os aspectos internos do sistema social. É um momento totalmente orientado *para dentro* da sociedade brasileira, quando se destaca aquilo que é especificamente brasileiro: a bandeira nacional, as cores nacionais, o hino nacional, as autoridades máximas do país, a língua nacional e o poder nacional. Isso, porém, não significa que nesse tipo de discurso ou perspectiva não se esteja criando um momento liminar e/ou sentimentos de forte solidariedade e fraternidade entre os participantes do rito.

No Brasil, a palavra “vibração” denota tais aspectos de alto teor emocional, indicativos talvez de um sentimento de *communitas* em que se pode virtualmente “ver” esse aspecto

básico do sistema na sua representação por meio da parada militar, nas continências às autoridades e no momento em que se canta o hino nacional. Pois o “outro lado” do particular e do nacional é o universal e o internacional; ou seja, as outras nações do mundo que convivem com o Brasil.¹⁰ Pode-se, então, apresentar como hipótese que a *communitas* também surge quando se reforça *exageradamente* a estrutura; especialmente quando existe uma chamada “quebra de protocolo” pela autoridade, fenômeno que exige um estudo detalhado e que, pela sua frequência, pode ser considerado uma técnica de promover um “curto-circuito” — de solidariedade em momentos em que a separação de papéis e posições sociais é dominante.

O segundo discurso possível é aquele que focaliza (ou destaca) os aspectos ambíguos da ordem social. É o que acontece no carnaval, quando o foco do rito parece ser o conjunto de sentimentos, ações, valores, grupos e categorias que cotidianamente são inibidos por serem problemáticos. Aqui o foco é o que está nas *margens*, nos *limites* e nos *interstícios* da sociedade. O carnaval é, pois, uma “festa popular”, um festival do povo, marcado por uma orientação universalista, cósmica e que dá ênfase sobretudo a categorias mais abrangentes, como a vida em oposição à morte, a alegria em oposição à tristeza, os ricos em oposição aos pobres etc. Mas aqui também não se pode dizer que a estrutura não se faça presente. De fato, o carnaval é um período definido como “preparatório” para um ciclo de penitência e arrependimento, a Quaresma; um ciclo em que o comportamento deve ser marcado pela abstinência de carne e onde os excessos devem ser controlados.

Por outro lado, o próprio carnaval também tem sua ordem e suas formalidades (*sua estrutura*, para usar o termo no sentido de Turner, 1974), já que existem modos prescritos de participar da festa: de dançar, cantar, vestir-se e organizar-se em grupo. Note-se, aliás, em relação a isso, que as coletividades tipicamente carnavalescas são os *blocos*, as *escolas*, as *tribos* e

os *cordões*, modos relativamente “espontâneos” de associação, onde todos são parentes, amigos, vizinhos ou “professores” (ou “alunos”?). Talvez seja o momento da vida social brasileira em que se possa expressar de modo aberto e sem censuras os laços de vizinhança, parentesco, profissão etc. E creio que a expressão “espontâneos” cabe bem porque, mesmo no caso das escolas de samba do Rio de Janeiro, que, conforme já demonstraram Maria Júlia Goldwasser e José Sávio Leopoldi, têm um sistema de extrema complexidade, ela é frágil e sazonal, pois surge com vigor de uma corporação apenas no carnaval. Em outras palavras, trata-se do povo que pouco se organiza espontaneamente para *reclamar* ou *reivindicar*, organizado para *brincar* (cf. Capítulo II).

Os discursos do Dia da Pátria e do carnaval estão, pois, relacionados entre si por meio de uma lógica aparentemente simples. No Dia da Pátria, há um reforço da hierarquia, que é realizado de modo aberto e manifesto no início e no clímax do acontecimento, somente desaparecendo no seu final, quando os papéis sociais vigentes no mundo do cotidiano são novamente reassumidos. No carnaval, porém, a festa enfatiza uma dissolução do sistema de papéis e posições sociais, já que os *inverte* no seu decorrer, havendo contudo uma retomada desses papéis e sistemas de posições no final do rito, quando se mergulha novamente no mundo cotidiano. Além disso, tudo indica que o Dia da Pátria seja marcado por uma orientação para o nacional e o especificamente brasileiro no seu momento central, mas acabe por revelar uma universalidade subjacente a essa orientação para dentro, já que não há uma nação sem que existam “outras” nações às quais a “nossa nação” possa opor-se. E, *mutatis mutandis*, no carnaval o foco é o cósmico e o universal, mas um cósmico e um universal brasileiros.

O discurso das festas religiosas, por seu turno, permite surpreender uma perspectiva da estrutura social em que o foco é simultaneamente os valores locais e universais. Tudo leva à suposição de que haja uma tentativa nesses festivais de conciliar o povo com o Estado por meio do culto a Deus (ou ao santo), permitindo o encontro e a convivência dos diversos ele-

¹⁰ Isso é muito claro no caso do futebol brasileiro. Vejam-se Guedes (1977), Vogel (1977) e Baêta Neves (1977).

mentos descontínuos da estrutura social sob a égide da Igreja, corporação que tem o monopólio das relações com o espiritual. As festas religiosas, por colocarem lado a lado e num mesmo momento o povo e as autoridades, os santos e os pecadores, os homens sadios e os doentes, atualizam em seu discurso uma sistemática *neutralização* de posições, grupos e categorias sociais, exercendo uma espécie de *Pax Catholica*. Em tais cerimônias, há momentos altamente rígidos, quando o foco são os dois níveis hierárquicos em representação (a hierarquia divina que une os homens a Deus por meio do sacerdote, e a hierarquia que une os homens entre si sob a égide do padre), e momentos semelhantes em forma e conteúdo ao carnaval, quando se estabelece um encontro legitimado de categorias e grupos sociais, seja na procissão, seja no final da festa. Mas, não obstante, as festas religiosas não são nem um carnaval, nem uma parada militar.

Estas considerações mostram que há um combinatório de relações sociais e de orientações, e que é a configuração engendrada por esse que marca o momento que chamamos de “ritual”. Na lógica desse combinatório, por outro lado, as relações são acentuadas num momento para serem inibidas em outro. Ou seja, esses movimentos sucessivos entre fases bem marcadas acabam por chamar a atenção para o que estava oculto e implícito.

Em suma, é muito fácil equacionar esses discursos e certos elementos substantivos definidos *a priori*, tais como: *sagrado e profano, formal e informal, secular e religioso* etc., já que cada um dos cerimoniais estudados contém, em algumas de suas fases, componentes que correspondem a essas dicotomizações. Por outro lado, procurei também demonstrar que, se esses rituais estavam orientados, eles se orientavam pelo tipo de combinação que engendravam, não porque eram capazes de modificar alguma “essência” do mundo cotidiano. Haveria, assim, uma gramática ou combinatório que permitiria penetrar no “mundo do ritual”, e o ponto central do seu estudo deve ser essa gramática, e não as “essências” que tradicionalmente têm sido utilizadas para descrever e interpretar tais mo-

mentos. Nesse sentido, o ritual é algo plenamente compatível com o mundo da vida diária e os elementos do mundo diário são os mesmos elementos do ritual.

Outro ponto de minha interpretação foi o relativo às relações críticas que cada um dos cerimoniais estudados permitiu isolar. E aqui procurei indicar que os mecanismos básicos do carnaval, do Dia da Pátria e das festas religiosas brasileiras eram, respectivamente, a *inversão*, o *reforço* e a *neutralização*. Finalmente, minha tentativa foi a de definir cada um desses momentos como *discursos* sobre a estrutura social, de tal modo que creio ter deixado claro que tais discursos são simbólicos e expressivos de posições na estrutura social, não precisando ser necessariamente coerentes ou funcionais.

Agora, gostaria de avançar um pouco mais, para sugerir um caminho para o estudo disso a que se chama “rito” ou “ritual”. Para tanto, gostaria de elaborar alguns pontos com mais cuidado.

OS MECANISMOS BÁSICOS DA RITUALIZAÇÃO

Um dos problemas mais visíveis nas teorias dos rituais é a sua concepção como um *tipo* de ação especial e/ou como um momento substantivamente diferente. Assim, os ritos “fazem coisas”, “dizem coisas”, “revelam coisas”, “escondem coisas”, “provocam coisas”, “armazenam coisas”. Tais expressões, utilizadas inúmeras vezes na literatura sobre o assunto, são indicativas de posições teóricas diversas, mas também apontam para um mesmo problema: os ritos seriam momentos especiais construídos pela sociedade. São situações que surgem sob a égide e o controle do sistema social, sendo por ele programadas.

Mas, ao lado disso, chama igualmente a atenção o fato de a área do ritual ser das mais adjetivadas na literatura antropológica. De fato, temos rituais “sagrados”, “populares”, “econômicos”, “de parentesco”, “políticos”, “seculares”, “formais e informais”, “esportivos”, “acadêmicos”, “civis”, “militares”, “femininos” e “masculinos”, “de passagem”, “de interação”,

“de segregação e agregação”, “financeiros”, “mágicos e místicos”, “científicos”, “de expiação”, “de aflição” etc., uma lista que poderia ser interminável...

Que significa isso realmente?

Parece óbvio que existem tantos “rituais” quantos são os momentos ou domínios percebidos e classificados do mundo social. Para cada domínio estabelecido, descoberto ou por descobrir, a palavra “ritual” pode ser aplicada, pois um rito dele pode nascer. Em outras palavras, todas as esferas do mundo social podem ser vistas como capazes de engendrar “ritos”. É claro que isso depende do modo pelo qual se define “ritual”, mas creio que esta é uma resposta superficial para o problema. Pois, mesmo em áreas onde problemas de definição são correntes, não há tantas possibilidades de adjetivação. Sabe-se, por exemplo, que o campo do “parentesco” é uma dessas áreas, mas as possibilidades de qualificar o parentesco não são tão vastas.

Assim, é muito provável que as imensas possibilidades de se terem ritos estejam relacionadas a um problema mais difícil e mais profundo, o simples fato de toda a vida social ser de fato, um “rito” ou “ritualizada”. Sendo o mundo social fundado em convenções e símbolos, todas as ações sociais são realmente atos rituais ou atos passíveis de uma ritualização.

Estou, pois, assumindo uma posição radical, em que não procuro ver distinções entre a *matéria-prima* do mundo cotidiano e aquela que constituiria o mundo ritual. Ambas essas dimensões seriam construídas a partir de convenções mais ou menos arbitrárias e não haveria mudanças de qualidade ou essência nas categorias e relações do mundo diário e aquelas utilizadas no universo dos ritos. Não vejo, pois, como distinguir tipos de comportamento que seriam “racionais”, “comunicativos” e “mágicos”, como fazem Leach e Turner (cf. Leach, 1966; Turner, 1968). Isso porque mesmo o ato de “cortar uma árvore” é uma ação problemática e não pode ser placidamente classificada, como o faz Leach (1966), no rol dos tipos de comportamento técnico-racional. Reconheço que, num plano analítico, tal ação é racional no sentido de que há uma relação entre mei-

os e fins, mas será isso realmente importante? Observemos que dois indivíduos de duas sociedades diferentes cortam árvores de modos diversos, embora ambos usem um instrumento. E, mesmo deixando de lado o problema fundamental de que os instrumentos podem ser diferentes, sabemos que um indivíduo pode segurar o machado do lado direito e nunca do lado esquerdo, que pode iniciar a tarefa cuspidando nas mãos, que pode cortar a árvore invocando os deuses etc., enquanto outro, de outra cultura, nada disso faria. Então, como classificar tal tipo de ação?

Diria que de nada vale saber que para voar o homem tem de usar um avião, pois o problema sociológico é saber por que o piloto X reza antes de entrar no avião, ao passo que o piloto Y (de outra sociedade) não reza. Este é o problema sociológico revelador de que mesmo as ações concebivelmente mais racionais não estão imunes ao chamado comportamento “comunicativo” e/ou “mágico”. Tentar resolver o problema do ritual por meio dessas classificações, mesmo quando se procura juntá-las, como o faz Leach na sua segunda teoria do ritual, é um modo disfarçado de voltar a colecionar borboletas. Apenas se trocam borboletas por animais maiores, mas o problema continua.¹¹

Neste contexto, pode-se acrescentar que o pensamento místico ou mágico — conforme mostrou Lévi-Strauss (1970) — é um modo de “discursar” sobre a realidade que não exclui a racionalidade.

Por outro lado, parece igualmente problemático separar as ações sociais rituais das outras por meio de critérios como um componente místico. Para Gluckman, por exemplo, esse componente estaria relacionado ao fato de que, nas sociedades tribais, “as pessoas desempenham vários papéis em relação a outras nos mesmos meios ambientes, de modo que os papéis não são diferenciados por condições materiais e associações fragmentadas; por isso, encontramos aqui costumes mais espe-

¹¹ O que não deixa de ser irônico, porque o argumento desenvolvido por mim acima é, basicamente, uma repetição do de Leach (1954:12).

cíficos de etiqueta estilizada, mais convenções e tabus, e mais costumes em geral, para diferenciar e segregar esses papéis em seus vários contextos de atividades intencionais” (1962:50). E, além disso, as relações sociais são múltiplas (ou *multiplex*), o que conduz à simultaneidade de elos competitivos e cooperativos. Isso levaria a um sistema onde todas as relações estariam num delicado equilíbrio, de tal modo que qualquer modificação de uma relação do sistema conduz a alterações em cadeia em todo o sistema. O místico teria assim uma visão superdeterminada do sistema, onde tudo está relacionado e onde tudo tem um significado moral (cf. Gluckman, 1962:50, e também Lévi-Strauss, 1970).

Mas o problema aqui é o seguinte: qual a diferença entre essa visão do rito e a da nossa própria sociedade? Por acaso será possível imaginar que um ritual, como o do Dia da Pátria, é algo mais divorciado de todos os outros domínios da vida social? E será, por outro lado, possível imaginar que um governo americano deixe de comemorar algum dia o Quatro de Julho, a menos que a sociedade americana esteja com seus valores em pleno colapso? De fato, estou seguro de que, se alguns governos deixarem de realizar tais festivais, eles provavelmente cairão no dia seguinte! Então, se o comportamento místico significa que o mundo ritual propriamente dito é um mundo onde tudo está relacionado, tal relacionamento também existe nas sociedades complexas, onde seria absurdo deixar de coroar a rainha, festejar o carnaval, o Dia da Independência etc.

Realmente, creio que este estudo revela bem como cada festival está relacionado ou orientado para um setor específico da sociedade brasileira. Assim, o Dia da Pátria se liga às Forças Armadas e às autoridades, as festas religiosas à Igreja, e o carnaval é visto como uma “festa popular”. Essas visões são coerentes com os grupos que monopolizam essas datas, de modo que, em certo sentido, tais ritos representam muito bem o modelo de solidariedade orgânica proposto por Durkheim e desenvolvido por Gluckman (cf. Durkheim, 1933, e Gluckman, 1962). Mas o problema é que, numa sociedade complexa, esses

domínios organicamente funcionais e solidários estão constantemente disputando o poder. Em outras palavras, se o modelo de Durkheim é provavelmente verdadeiro quando aponta que na sociedade complexa há uma possibilidade de códigos múltiplos, já que cada grupo teria uma perspectiva diferente da totalidade social, existe por outro lado o problema da *contaminação de códigos*. Por contaminação de códigos desejo chamar a atenção para o problema de que, na sociedade complexa, existem oscilações entre grupos especializados que passam de dominantes a dominados, ou vice-versa. Assim, a Igreja foi dominante no período medieval e o discurso da sociedade européia da época era um discurso católico. Do mesmo modo, o Partido Nacional Socialista foi dominante na Alemanha nazista, de tal modo que o discurso da sociedade alemã da época era o discurso desse partido político.

Há, assim, junto aos códigos múltiplos que dividem os “palcos” e os papéis sociais, como diz Gluckman, uma luta pela contaminação de todo o sistema por parte de um grupo social e sua ideologia. A dinâmica desses sistemas é, em conseqüência, de contaminação total ou de equilíbrio. Isto é, certos períodos são dominados por certos grupos sociais e todo o sistema é ordenado segundo sua perspectiva, categorias e valores; outros períodos são dominados por outros grupos. No contexto do estudo dos rituais, diria que na história da sociedade ocidental os vários sistemas sociais têm sistematicamente apresentado, através dos tempos, as possibilidades de se ter códigos múltiplos em convivência equilibrada ou de se ter apenas um código de um grupo que é o dominante e o contaminador de todo o sistema.

Creio que os sistemas sociais complexos também sofrem de uma necessidade de superdeterminação e de um relacionamento coerente entre os seus domínios, como mostram as inúmeras metáforas em que se estabelecem ligações codificadas entre o mundo da religião e o mundo da família, pelo uso generalizado da palavra *pai*; entre o mundo da aristocracia (e o poder) e o mundo do esporte, quando se estabelece que “Pelé é o rei do futebol”; ou entre o mundo sobrenatural e o mundo do cotidiano, quando se diz: “Quem você pensa que é? Deus?”

Essas comutações metafóricas entre subuniversos bem marcados em termos de papéis sociais, valores e categorias parecem revelar as necessidades de junção de palcos e papéis e, no plano do político e do ritual, isso fica ainda mais claro. Rituais que *reforçam* as regras e os papéis sociais existentes, como o Dia da Pátria, por exemplo, são multiplicados em sistemas em que o autoritarismo é dominante. E autoritarismo aqui significa a diminuição de visões múltiplas sobre a mesma estrutura social. Daí o nome de *totalitário* para tais sistemas, já que expressam visões contaminadas (ou totais) da ordem social, ou seja, representam perspectivas exclusivas dessa ordem.

Nota-se, então, que é problemático definir "ritual" como um tipo de ação social específico de certo tipo de sistema de relações sociais, já que é igualmente difícil isolar nitidamente tais sistemas uns dos outros.

Mas, então, como conduzir o problema?

Até agora não tenho negado a existência de rituais. Muito pelo contrário, tenho afirmado a sua existência e concordado que os ritos são momentos especiais de convivência social. O que estou dizendo é que os rituais não devem ser tomados como momentos essencialmente diferentes (em forma, qualidade e matéria-prima) daqueles que formam e informam a chamada rotina da vida diária. De fato, o presente ensaio revela que os três rituais brasileiros analisados utilizam mecanismos sociais cotidianos, já que *reforço*, *inversão* e *neutralização* são utilizados em todo o momento da vida social.

Nesse sentido, o estudo dos rituais não seria um modo de procurar as essências de um momento especial e qualitativamente diferente, mas uma maneira de estudar como os elementos triviais do mundo social podem ser deslocados e, assim, transformados em *símbolos* que, em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário.

Como todo discurso simbólico, o ritual destaca certos aspectos da realidade. Um de seus elementos básicos é tornar certos aspectos do mundo social mais presente do que outros. De fato, pode-se dizer que sem tais destacamentos, que conduzem a descontinuidades e contrastes, o sentido do mundo seria

perdido. O mundo ritual é, então, uma esfera de oposições e junções, de destacamentos e integrações, de saliências e inibições de elementos. É nesse processo que as "coisas do mundo" adquirem um sentido diferente e podem exprimir mais do que aquilo que exprimem no seu contexto normal. Em uma palavra, o universo do ritual é o mundo do efetivamente arbitrário e do puramente ideológico. É aqui que se podem vestir homens de mulheres, adultos de crianças, pobres de nobres e homens de animais. E, assim fazendo, revelar como os homens são diferentes entre si e parecidos com os animais e/ou, inversamente, como os homens são parecidos entre si e diferentes dos animais. As possibilidades são variáveis e infinitas. Pois, como disse no início desta seção, os rituais escondem e revelam, servem para iludir ou clarificar. Isso varia de cultura para cultura e de situação para situação. O importante é discutir os mecanismos utilizados para a criação desses momentos em que se oculta ou se revela abertamente, em que se analisa ou se obscurece inteiramente, em que se marcha contra ou a favor daquilo que é o menos discutido no mundo humano ou no mundo natural.

Minha posição é a de que o rito, como o mito, consegue colocar em *close up* as coisas do mundo social. Um dedo é apenas um dedo integrado a uma mão, e essa mão a um braço, e esse braço a um corpo. Mas, no momento em que se coloca no dedo um anel que marcará o status matrimonial de uma pessoa, esse dedo muda de posição. Continua a ser um dedo, mas é ao mesmo tempo muito mais que isso. De fato, esse dedo é agora algo que pode ser destotalizado e visto como um elemento independente, associado a um anel e a uma posição social. Colocou-se, assim, o dedo em *close up*. E provocou-se, conforme acentuam Ramos e Peirano (1973), uma transposição de elementos de um domínio para outro. O dedo, que é um elemento cotidianamente visto como parte integrante de um universo biológico e individual, passa a ser um símbolo de um conjunto de relações sociais.

Observe-se que o mecanismo básico do exemplo acima foi o da separação e inserção do elemento em um contexto. Pois nada de novo foi realmente inventado e o que se fez foi o

deslocamento de um elemento para um contexto do qual ele está normalmente excluído.

O mecanismo de separação parece básico no processo de ritualização. E Gluckman revela isso quando procura equacionar os ritos de passagem a um certo tipo de sistema social onde os papéis sociais são desempenhados de modo múltiplo por uma mesma pessoa em contextos (ou palcos) simultâneos. Mas a separação parece ser um mecanismo muito geral, pois o que é separado de um lado é integrado de outro. Assim, separam-se os papéis de chefe dos de pai, tio materno e irmão, para, de fato, poder integrar esse indivíduo — *qua* membro desse papel — em um sistema de posições correspondentes. No caso em consideração, em um sistema de autoridade política. Em termos desta análise, diria que a separação de papéis, como discutida por Gluckman (1962), é uma instância importante da ritualização, mas com duas diferenças. Primeiro: essa separação não é exclusiva das sociedades tribais, já que tal modo de destacar identidades sociais é de fato um mecanismo universal e faz parte do mundo convencionalizado. Segundo: a separação pode ser vista como um caso especial do que chamo de *reforço*, conforme tentei demonstrar no estudo do cerimonial do Dia da Pátria.

Nesses casos de destacamento de relações sociais ou categorias por meio de *separação* ou *reforço*, os elementos não são transpostos de ambiente de modo radical. Trata-se apenas de chamar atenção para as regras, posições ou relações que realmente existem e sua posição não muda muito. O que parece ocorrer é um inflacionamento daquilo que já existe de modo que os rituais fundados no *reforço* (ou na *separação*) guardam uma relação direta com as rotinas do mundo cotidiano. Assim, por exemplo, um general é sempre um general; apenas acontece que, num determinado momento estabelecido pelo grupo, ele usa as vestes, condecorações e armas correspondentes ao seu posto e identidade. *Reforça-se* o posto que existe e que pode estar, em virtude das outras rotinas e sistemas de posições, submerso. O chamado *ritual de separação* é justamente esse momento em que é destacado o papel de general e são

inibidos todos os outros. Pode-se ainda sugerir que mecanismos de reforço são utilizados quando as rotinas criam equivalências conflitivas entre sistemas de papéis sociais ou quando as situações são ambíguas, e é preciso defini-las tomando o partido do sistema estabelecido.

Mesmo em situações triviais (ou mais espontâneas), contudo, os mecanismos de reforço são constantemente utilizados. É comum, por exemplo, a situação em que um homem diz: “Afinal, quem é o dono da casa?”, ou “Quem você está pensando que é? Saiba que eu sou o chefe do departamento!” Observe-se que o ponto focal aqui é também a separação de papéis ou reforço de um sistema de papéis, na tentativa de resolver uma situação ambígua.

O *reforço* é, pois, um mecanismo em que a escolha parece ser daquilo que está submerso (ou em vias de submergir), do que está dentro e, por isso mesmo, não está sendo devidamente percebido. Quando tal mecanismo é aplicado e a situação ambígua resolvida, cria-se um campo *formal* ou *respeitoso*. Creio que era sobre isso que teorizava Radcliffe-Brown quando escreveu seu primeiro artigo sobre as relações jocosas (1940 [1973]). De fato, Radcliffe-Brown percebeu de modo agudo que não seria possível uma teoria das relações jocosas sem que simultaneamente se teorizasse sobre as relações que seriam simétricas e inversas: as relações formais ou de respeito. Essas relações, entretanto, não seriam casos especiais. Seriam modos específicos de resolver situações normais na vida social, e o meu ponto é que, quando se separam ou se reforçam papéis sociais, se está criando um campo formal. Separação ou reforço seriam assim o mecanismo básico de rituais freqüentemente chamados de formais, ou ritos de respeito, em que o objetivo é a separação de elementos, categorias ou regras que estão por um momento confundidas. Creio, para mencionar um caso concreto, que esse mecanismo caracteriza o mundo social dos Ndembu e seus “ritos de aflição” (cf. Turner, 1967 e 1974).

O outro mecanismo básico observado é a *inversão*. Neste caso, tudo indica que o processo é radical no sentido de realmente provocar um deslocamento completo de elementos de

um domínio para outro do qual esses elementos estão normalmente excluídos. Trata-se, em outras palavras, de juntar o que está normalmente separado, criando continuidades entre os diversos sistemas de classificação que operam discretamente no sistema social. É precisamente isso que parece ocorrer em momentos como o do carnaval brasileiro, quando o uso das fantasias permite relacionar ao núcleo (ou centro do sistema social) toda uma legião de seres, papéis sociais e categorias que, no curso da vida diária, estão escondidos e marginalizados. Desse modo, quando se inverte, procede-se juntando categorias e papéis sociais que, no mundo cotidiano, estão rigidamente segregados. O ambiente chamado de “ritual” é, conseqüentemente, criado quando se coloca lado a lado o ladrão e o policial, a prostituta e a dona-de-casa, o presidiário e o diplomata, o travesti e o *machão*.

O campo social assim engendrado se funde numa gramaticalidade especial. É o campo da jocosidade e do grotesco, onde a busca é para os aspectos que estão além dos sistemas que cada um desses papéis sociais representa no mundo normal. E, de fato, não parece ser outra a idéia subjacente à *jocosidade*, já que, nessa situação (ou relação), se tende sistematicamente a ignorar os papéis mais rigidamente definidos por idade, sexo ou posição num sistema claramente articulado de posições sociais (como o sistema de parentesco), para se revelar o que é marginal nesse sistema. Assim, conforme assinala Radcliffe-Brown, o neto pretende casar-se com a esposa do avô; ou pretende tratá-la como se ela já fosse sua esposa (1973). Ou seja, o importante nas relações jocosas não é a divisão determinada pelas idades ou posições sociais no sistema de parentesco, mas o fato de que o avô e o neto são, antes de tudo, homens que podem desejar sexualmente a mesma mulher. É nisso que reside o *joking*, pois aqui se busca o que é marginal (o fato de que ambos são homens), eliminando-se pela inversão as idades e posições sociais.

O mesmo parece ocorrer em coquetéis acadêmicos norte-americanos, em que professores e alunos dão ênfase ao seu lado humano (como marido, pai, filho, Don Juan, apreciador da

música pop, reacionário ou esquerdista etc.), podendo entrar em sistemas de papéis sociais normalmente excluídos do ambiente acadêmico rotineiro. Em tais situações, a ênfase sempre cai sobre os aspectos mais universais das relações sociais, como o sexo ou a idade (ou sobre as preferências mais difusas, como o gosto pela música, pintura ou sexo), já que estes são aspectos que as rotinas do mundo cotidiano tendem a inibir como fatores estruturais e organizatórios. Em outras palavras, na *inversão* (e no *joking*) a decisão é pela conjunção das posições, conforme assinala Radcliffe-Brown (1973).

A inversão cria as condições para a comutação entre domínios e elementos situados em posições descontínuas. É por isso que, no carnaval, as classes sociais podem se relacionar de “cabeça para baixo”. O elemento mediador entre elas não é somente o poder e a riqueza, mas o canto, a dança, as fantasias, a alegria. Em suma, a capacidade de “brincar” o carnaval. O que se está dizendo, neste momento, é que as diferenças existem, mas todos são também e primordialmente seres humanos. Desse modo, as descontinuidades do carnaval são aquelas que separam os homens como membros de uma humanidade, não como membros de facções, partidos políticos, classes etc.

No caso do terceiro mecanismo, as *neutralizações*, torna-se mais difícil imaginar situações demonstrativas do seu uso, exceto a do próprio cerimonial. Mas seria possível sugerir, como hipótese de trabalho, que as neutralizações correspondem às situações chamadas na literatura de *avoidance*. Assim, na *evitação* não se decide nem pela disjunção (que ocorre com o reforço e/ou separação) nem pela conjunção (que é obtida pela inversão). Simplesmente se decide por uma relação fundada no afastamento e no extremo respeito, como acentua Radcliffe-Brown (1973), mas igualmente numa inversão extrema do comportamento, já que na evitação não há uma relação social viável: há, como diz o próprio termo, evitação! E isso é uma inversão do comportamento social, já que não permite a comunicação social entre os agentes da relação por vias normais. Creio ser esse mecanismo que caracteriza o comportamento em situações tais como uma missa, para citar um exemplo já

apresentado por Lévi-Strauss (1970), mas que será elaborado aqui de modo diferente.

Realmente, na missa estão acentuadas as relações de reforço de uma ordem preestabelecida (por meio das oposições fundamentais entre Deus/homens, oficiante/fiéis, altar/local do público, objetos cuja manipulação é exclusiva/objetos cuja manipulação é inclusiva etc.), mas também ocorre um conjunto de situações em que as relações são invertidas: Deus desce até os homens, os homens sobem até Deus; objetos sagrados são incorporados aos fiéis; há um local apropriado para a confusão de categorias etc. A consequência é, paradoxalmente, a conjunção na disjunção, e o resultado é uma evitação que se manifesta num conjunto de gestos controlados. Mas é preciso observar que esses dois momentos estão gramaticalmente relacionados: a inversão vem depois do reforço. Somente depois que se acentua a posição de pecador a comunhão é realizada e o perdão, concedido!

Creio que esse exemplo revela o caráter eminentemente paradoxal do chamado momento religioso. Nele, trata-se de criar um jogo em que não haveria perdedores ou ganhadores. E de inventar e manter uma relação em que as partes em ligação têm de estar necessariamente separadas e divididas. Até onde tal paradoxo da evitação corresponderia ao caso aparentemente mais simples das relações entre um homem e sua sogra na Austrália é algo que só um trabalho mais detalhado poderá dizer. Ao lado do meu argumento, tenho apenas a frase paradoxal do nativo australiano que declarou a Radcliffe-Brown que evitava sua sogra porque "...ela é a minha melhor amiga do mundo, ela me deu minha esposa" (Radcliffe-Brown, 1973:118).

CONCLUSÕES

Procurei chamar a atenção para o aspecto combinatório do momento que chamamos "ritual". Minha intenção foi a de revelar que os ritos não parecem ser momentos substantivamente diferentes daqueles do mundo cotidiano, mas combinações des-

ses momentos. O clima do ritual é dado não por meio de *transformações essenciais* do mundo e das relações sociais, mas por meio de *manipulações dos elementos e relações* desse mundo. Os rituais seriam, pois, modos de salientar aspectos do mundo diário, e procurei estudar três modos básicos de obter tais saliências: reforço, inversão e neutralização. Nesse sentido, este trabalho segue de perto as sugestões de Leach (1954 e, especialmente, 1961 [1974]), quando indica que o ritual é um *aspecto das relações sociais e, mais ainda, que o rito é uma técnica "para a mudança de posição da pessoa moral, do profano para o sagrado, ou do sagrado ao profano"* (1974:206). A diferença é que meus três mecanismos são diversos dos de Leach e, creio, minha busca foi a de uma maior articulação entre eles e três outros aspectos das relações sociais (respeito, jocosidade e evitação) que ocorrem no cotidiano.

Em outras palavras, procurei demonstrar, indo além dos argumentos de Leach, Gluckman, Turner, que a *matéria-prima do mundo ritual é a mesma da vida diária e que entre elas as diferenças são apenas de grau, não de qualidade*. O ritual é a *colocação em foco, em close up*, de um elemento e de uma relação. Nesta perspectiva, é mais ou menos inútil classificar os ritos quando não se entendem bem as relações básicas de que são construídos. E, de fato, entender as relações básicas do mundo social é, automática e simultaneamente, entender o mundo ritual. Os rituais dizem as coisas tanto quanto as relações sociais (sagradas ou profanas, locais ou nacionais, formais ou informais). Tudo indica que o problema é que, *no mundo ritual, as coisas são ditas com mais veemência, com maior coerência e com maior consciência*. Os rituais seriam instrumentos que permitem maior *clareza* às mensagens sociais.

Se os ritos ajudam a construir e a criar o tempo, como sugeriu Leach (1974), eles também engendram cortes nas rotinas sociais. Por isso mesmo, não há uma situação definida por um grupo como extraordinária ou especial que não esteja embebida em certo tipo de *consciência* de um evento, uma categoria, uma relação; numa palavra, de ritualização. E não há ritualização que não esteja utilizando um mecanismo cujas intenções são neutralizar, reafirmar ou pôr tudo "de cabeça para baixo".

Finalmente, minha sugestão é a de que devemos prestar mais atenção às relações sociais e aos sistemas dessas relações do que aos efeitos de suas combinações, como parece ser o caso dos rituais. Como ocorreu no caso do totemismo (cf. Lévi-Strauss, 1975 [1962b]), é preciso não tomar a mensagem pelo código, nem o fenômeno por seus elementos constitutivos. Para pensar bem o totemismo, foi preciso revelar que por trás de um conjunto de tipos aparentemente diversos estavam alguns mecanismos básicos, sem os quais não seria possível nem o fenômeno percebido como totemismo nem a própria vida social. Para repensar os ritos, portanto, é necessário primeiro desritualizar.

II

CARNAVAL
EM MÚLTIPLOS PLANOS

Neste capítulo e no seguinte, procuro testar as idéias sobre ritualização e sobre a lógica subjacente ao universo carnavalesco apresentadas no capítulo precedente, para aprofundar o estudo em direção ao conteúdo ideológico da festividade. Estou menos preocupado com uma posição formalista e generalizada, e mais interessado no “conteúdo” e no sujeito do carnaval. Neste capítulo, portanto, já não se trata de discutir horizontalmente, como é do gosto da antropologia social, os mecanismos sociais dos rituais, mas de conhecer os elementos que são sistematicamente manipulados no caso do carnaval. Assim, se a inversão como princípio sociológico é o ponto central para o qual *tende* o universo carnavalesco, não se pode deixar de realizar o esforço de juntar a forma (a lógica e o mecanismo) com o conteúdo, fazendo a pergunta crítica: mas o que é invertido no caso do carnaval brasileiro?

Na busca de resolver essa importante questão, estudei o carnaval com uma proximidade muito maior, tomando-o em sua complexidade e seus vários planos de manifestação. Mas, ao admitir a diversidade carnavalesca, não cheguei a cometer o erro de imaginar que existem vários carnavais, todos relacionados por meio de uma espécie de hierarquia. Fazer isso seria realizar a projeção dos valores de minha própria sociedade no fenômeno estudado, pois se existem carnavais diversos, todos seguem a mesma regra e dramatizam por meio dos mesmos elementos críticos. É como jogos de futebol jogados por vários times, uns pobres, outros ricos, uns brancos, outros pretos. Mas

será que isso permite que se afirme que cada um desses jogos é diferente? Ou será que todos são atualizações de uma mesma dramatização fundamental, indiscutível como norma e práxis e, por isso mesmo, capaz de inventar seus múltiplos planos dentro de uma fantástica unidade dramática?

A posição escolhida foi a de tomar o carnaval como um reflexo complexo, um comentário complicado sobre o mundo social brasileiro, e não um reflexo direto de sua estrutura social. Desse modo, reflexo e realidade são como as duas faces de uma mesma moeda, cada um esclarecendo o outro. À teoria do reflexo direto, então, preferi adotar a posição de Marx e Lévi-Strauss, que situam a ideologia como um plano da realidade social que reflete o mundo, mas de modo invertido, como se fosse — para usar a conhecida imagem de Marx na *Ideologia alemã* — uma câmara escura. Na teoria do reflexo direto, o senso comum é inflacionado, o que já se conhece é plenamente reificado e confirmado. Nela, o carnaval é mero reproduzidor das formas universais que comandam (ou que se supõe comandar) o quadro dos conflitos da sociedade brasileira. Na teoria do reflexo invertido e da dramatização múltipla, porém, o ponto de partida é que o carnaval cria não só os seus vários planos, *mas seu próprio plano*. Ou seja, o carnaval — como o teatro, o futebol, o jogo e as situações em geral — inventa seu espaço social que, embora possa estar determinado, tem suas próprias regras, seguindo sua própria lógica. Em condições normais, esse espaço — por ser vigorosamente contrário ao mundo cotidiano, e sendo dele uma imagem invertida — apenas reforça esse mundo, confirmando-o. Mas as condições normais são muito relativas e, como procurei revelar no capítulo anterior, a forma carnavalesca parece muito importante como um modo alternativo para o comportamento coletivo, sobretudo porque é no carnaval que são experimentadas novas avenidas de relacionamento social que, cotidianamente, jazem adormecidas ou são concebidas como utopias. Por isso, o mundo do carnaval é, para nós, o mundo da loucura!

O leitor pode estar seguro de que sei que o carnaval reproduz o mundo, mas estou igualmente certo de que essa reprodu-

ção não é nem direta nem automática. Ao contrário, é dialética, com muitos auto-reflexos, circularidades, nichos, dimensões e planos. É precisamente por causa disso que a sociedade pode mudar e é também por isso que o mundo, afinal, sempre pode encher-se de esperança. E minha sociologia, espero, não é aquela que apenas confirma o poder dos poderosos, a morte dos índios e a *emerdação* geral do mundo em que vivemos. Ao contrário, espero que, ao estudar o poder dos poderosos e os processos de extinção de sociedades tribais, seja capaz de descobrir e inventar as brechas pelas quais a luz do futuro possa penetrar. E também o ar por onde sopra o vento da madrugada de uma sociologia comparada aberta, que sabe arriscar-se e reconhecer que o mundo social é antes de mais nada humano e dotado de múltiplas determinações. Foi, numa palavra, esse tipo de perspectiva que procurei seguir quando elaborei este capítulo.

II

No primeiro livro de Jorge Amado, significativamente intitulado *País do carnaval*, o principal personagem diz, num momento crucial da ação: “Só me senti brasileiro duas vezes. Uma, no carnaval, quando sambei na rua. Outra, quando surrei Julie, depois que ela me traiu”.

A frase é prene de significado. Tomemos seu complexo campo semântico por partes. Primeiro, é preciso revelar que, no momento desse romance, a problemática nacional é a da busca de uma essência (ou substância) daquilo que era realmente brasileiro. Nesse contexto, o desabafo (ou a descoberta) de Paulo Rigger (autor da frase do romance) é tão altamente provocador quanto revelador. Pois ser brasileiro, para ele, será equivalente a *sambar na rua* e a adotar o comportamento patriarcal, tipicamente grosseiro e autoritário de *surrar amantes francesas* todas as vezes que elas nos traem. E, devo acrescentar, Julie traiu Paulo — o burguês “individualista”, filho do dono da fazenda — justamente com um dos seus empregados, um negro viril e musculoso, que nunca teve os dilemas existenciais do patrão.

Há, então, na frase, uma certa tragédia em descobrir-se brasileiro. Pois enquanto em outros países a identificação apresenta problemas de uma cultura cívica, remetendo a bandeiras, hinos, coroas ou lutas heróicas, para nosso personagem — que aqui é um paradigma —, ser brasileiro é dissolver-se na turba indiferenciada que dança o samba nas ruas e, surra selvagemmente sua amante européia. No caso do Brasil, portanto, o processo de identificação mais abrangente traz à tona o carnaval e o controle dos favores sexuais femininos.

Aparece agora, claramente, a importância da frase. É que ela tem a qualidade de resumir, como um verdadeiro modelo sociológico, alguns elementos básicos do mundo ritual do carnaval e dos ingredientes do mundo carnavalesco, como ele se atualiza no Brasil.

A CASA E A RUA

Observemos, inicialmente, que o processo de identificação de Paulo Rigger como brasileiro remete a dois domínios sociais básicos. Um deles é, evidentemente, a *rua* — onde o herói *sambou* e sabemos que sua parceira foi uma mulata. O outro é o domínio da *casa* (do *quarto*, para ser mais preciso), onde a amante francesa e traidora foi devidamente surrada. Temos assim:

Sambar: rua:: surrar: casa (quarto)
e também,

rua: descontrola e massificação :: casa : controle e autoritarismo.

E, realmente, a oposição entre rua e casa é básica, podendo servir como instrumento poderoso na análise do mundo social brasileiro, sobretudo quando se deseja estudar sua ritualização.

De fato, a categoria *rua* indica basicamente o mundo, com seus imprevistos, acidentes e paixões, ao passo que *casa* remete a um universo controlado, onde as coisas estão nos seus devidos lugares. Por outro lado, a rua implica movimento, novidade, ação, ao passo que a casa subentende harmonia e calma:

local de calor (como revela a palavra de origem latina *lar*, utilizada em português para casa) e afeto. E mais, na rua se trabalha, em casa se descansa. Assim, os grupos sociais que ocupam a casa são radicalmente diversos daqueles da rua. Na casa, temos associações regidas e formadas pelo parentesco e relações de sangue; na rua, as relações têm um caráter indelével de escolha, ou implicam essa possibilidade. Assim, em casa as relações são regidas *naturalmente* pelas hierarquias do sexo e das idades, com os homens e mais velhos tendo a precedência; ao passo que na rua é preciso muitas vezes algum esforço para se localizar e descobrir essas hierarquias, fundadas que estão em outros eixos. Desse modo, embora ambos os domínios devam ser governados pela hierarquia fundada no *respeito*, conceito relacional básico do universo social brasileiro (cf. Viveiros de Castro, 1974), o local básico do respeito se situa nas relações entre pais e filhos, sobretudo no eixo que, em muitos contextos, parece reproduzir nitidamente a relação patrão-empregado.

Uma consequência disso é que na *rua* é preciso estar atento para não violar hierarquias não sabidas ou não percebidas. E para escapar do cerco daqueles que nos querem iludir e submeter, pois a regra básica do universo da *rua* é o engano, a decepção e a malandragem, essa arte brasileira de usar o ambíguo como instrumento de vida, conforme se mostra mais adiante (no Capítulo V). Na rua, então, o mundo tende a ser visto como um universo hobbesiano, onde todos tendem a estar em luta contra todos, até que uma forma de hierarquização possa surgir e promover alguma ordem.

Mas, em casa, tudo se passa ao inverso. Aqui, o espaço é rigidamente demarcado e dividido pelas varandas, salas de visitas, salas de jantar, cozinhas, banheiros, quartos de dormir, as “dependências de empregadas” e áreas de serviço, de tal modo que a casa, como uma totalidade, revela um conjunto de espaços onde uma maior ou menor intimidade é permitida, possível ou abolida.

É evidente que a oposição *rua/casa* separa dois domínios ou universos sociais mutuamente exclusivos que podem ser or-

denados de forma complexa, pois se organizam tanto na forma de uma oposição binária quanto em graduações (num *continuum*). A própria divisão espacial da casa brasileira já sugere a possibilidade da gradação (e do compromisso, e da mediação), já que a *varanda* é um espaço ambíguo, entre a casa e a rua (ficando, em geral, de frente para rua), ao passo que a sala de visitas é também um espaço intermediário, mas dentro da casa, pois é um local onde as *visitas* são recebidas. Outro componente da casa, igualmente ambíguo e situado entre o mundo interior e exterior, são as janelas, de onde se pode “ver” a rua, com seu *movimento*, isto é, seu desfile constante. Era, portanto, das janelas que as moças da casa podiam entrar em contato visual com seus namorados, conforme chama a atenção Thalles de Azevedo (1975). Vemos que certas áreas da casa permitiam comunicar o de *dentro* com o de *fora* e, com isso, o feminino (que está sempre sob controle) com o masculino.

Além disso, temos a *cozinha* como um local especial, exclusivamente feminino e, mesmo hoje, nesta era de modernização e mudança, um local separado do restante da casa e geralmente escondido, ao contrário do que acontece nas casas norte-americanas ou européias. Outra área igualmente ambígua é a chamada “área de serviço” ou as “dependências da empregada”, o local onde os serviços, em que temos um espaço que relaciona o mundo da casa com a rua, o trabalho, a pobreza e a marginalidade.

Essas observações conduzem ao plano das cidades brasileiras e, por extensão, das cidades do mundo latino ou mediterrâneo, já que parece existir uma relação de homologia entre o plano da casa, com suas divisões internas muito bem marcadas, e o próprio plano da cidade.¹ De fato, pode-se dizer que, na escala urbana, a rua é uma categoria que admite também suas

subdivisões, pois temos a “*minha* (ou *nossa*) *rua*” em oposição à rua em geral. Além disso, nessa escala, a *rua* é o ponto onde tenho a minha casa, ao passo que a *praça* constitui uma área de encontros, uma espécie de *sala de visitas* da *minha* cidade.

Assim, as praças do mundo latino são sempre marcadas por jardins geométricos e bem cuidados, em contraste com os “parques” do mundo anglo-saxão. Além disso, é preciso notar que as casas mediterrâneas têm um pátio interno, área que funciona como uma espécie de “palco” — como ocorre com as aldeias dos índios de língua Gê e Bororo do Brasil Central como ponto focal para atividades coletivas, sobretudo os rituais, e para a circulação. É, ao menos, o ponto de convergência — o ponto focal — do olhar, um aspecto fundamental que será retomado adiante.

O traço distintivo do domínio da casa parece ser o maior controle das relações sociais, o que certamente implica maior intimidade e menor distância social. Minha casa é o local da minha família, da “minha gente” ou “dos meus”, conforme falamos coloquialmente no Brasil. Mas a rua implica uma certa falta de controle e um afastamento. É o local do castigo, da “luta” e do trabalho. Numa palavra, a rua é o local daquilo que os brasileiros chamam de “dura realidade da vida”. A rua como categoria genérica em oposição a casa, é o local público, controlada pelo “Governo” ou pelo “destino”, essas forças impessoais sobre as quais o nosso controle é mínimo.

Nesse sentido, a *rua* é equivalente à categoria *mato* ou *floresta* do mundo rural (ou *natureza*, no mundo tribal). E aqui estamos novamente falando de um domínio semidesconhecido e semicontrolado, povoado de personagens perigosos. Assim, é na rua e no mato que vivem os malandros, os marginais e os espíritos, essas entidades com quem nunca se tem relações contratuais precisas.²

A categoria *rua* exprime tanto um local particular quanto um domínio complexo. Diz-se no Brasil: “vou à rua!” ou “vou

¹ No Brasil, é um sinal de pobreza (e mesmo de indigência social) residir em um espaço indiferenciado interna ou externamente, pois quem reside assim está certamente sujeito a confusões e misturas, sinal de alta inferioridade social. Numa palavra, casas de um só cômodo podem levar ao que chamamos de “bagunça” ou estado típico de “sujeira” ou confusão social. Choca a muitos brasileiros, portanto, a falta de cercas divisórias entre as casas nas cidades americanas.

² Para um estudo dessas entidades em uma região do Brasil, a Amazônia, ver DaMatta, 1967 (1973a).

para a rua!”, querendo com isso expressar que se vai para o centro comercial da cidade ou para alguma cidade, caso se viva numa aldeia ou nos limites de algum aglomerado urbano. Do mesmo modo, as expressões, “moleque de rua” ou “já para a rua” são poderosas e ofensivas, designando, num caso, alguém sem orientação moral e, no outro, um modo contundente de eliminar alguém de um ambiente preciso. Desse modo, colocar alguém “para fora de casa” é sinônimo de destruição de uma posição social. Sair de casa é, então, no Brasil, uma forma de castigo ou mesmo de penalidade, conforme a situação.

Temos, pois, uma acepção global de rua, denotando tudo o que diz respeito ao mundo urbano no seu aspecto público, não controlado. E aqui é preciso chamar a atenção para o fato de que a categoria rua pode ser segmentada em duas outras: o *centro* e a *praça*. De fato, no mundo urbano brasileiro, temos sempre a *casa* (como termo referido ao local onde se tem maior intimidade), a *praça* e o *centro*. A *praça*, como já indiquei, representa os aspectos estéticos da cidade: é uma metáfora de sua cosmologia. Nela estão juntos os jardins e é ali que se cristalizam os prédios mais básicos da vida social da comunidade: a igreja (que representa a linha do poder religioso) e o Palácio do Governo ou a Prefeitura (representando o poder político). No *centro*, diferentemente, temos a zona de concentração comercial, local onde as transações impessoais são realizadas. É evidente que, em muitas cidades, o centro coincide com a praça. O básico, porém, é observar que, conceitualmente, existe uma separação entre o domínio do poder (temporal e religioso) e o domínio da economia. Nesses universos sociais, há uma tendência para a separação entre a religião, a política e a economia. Essas esferas seriam complementares, mas não coincidentes.³

Confirmando a dicotomia entre *rua* e *casa*, existe ainda todo um conjunto de papéis sociais, de objetos e de ações que devem ocorrer em um outro domínio. Surrar e repreender pes-

soas, por exemplo, é uma ação que deve acontecer no espaço privado da residência onde esse tipo de intimidade pode ocorrer. O oposto sucede nos conflitos políticos que, em princípio, estão radicalmente banidos das casas e devem ocorrer nas ruas, sobretudo nas *praças*, junto aos palácios governamentais. Dormir, comer, banhar-se, ter relações sexuais e todos os outros modos de obter satisfação ou alívio fisiológico são ações que devem ocorrer no universo da casa, onde as pessoas se recuperam e se renovam do desgaste cotidiano. Tudo, pois, que remete ao uso, cuidados e recuperação do corpo — e que, como consequência, implica descanso e renovação — está ligado ao mundo doméstico. Já as ações ligadas aos aspectos externos do mundo social dizem respeito ao mundo público, ao mundo da rua.

No caso do livro de Jorge Amado, vimos que Paulo Rigger surra adequadamente em casa e “brinca” o carnaval na rua. E rua aqui se refere às ruas do centro da cidade. Mas o tom mais ou menos perplexo de sua observação permite ainda dizer que, nesse caso, estamos diante de uma forte oposição. De fato, o lugar da amante é na *rua*, não em casa. E o lugar de cantar e sambar, sobretudo quando se é de classe alta, é uma casa ou um clube, nunca a rua. Na caracterização do *País do carnaval*, vemos que Jorge Amado usa uma feliz inversão, deslocando objetos que deveriam estar em casa para a rua (caso da dança e do canto, implicados no verbo sambar) e coloca em casa objetos que deveriam estar na rua. Assim, Julie (a amante francesa) passa a ter uma relação permanente com o herói. De fato, a inversão é tão simétrica que não podemos deixar de vê-la como uma dramatização intuitiva e banal.

A CASA E A RUA: DIALÉTICA, SIMBOLIZAÇÃO E RITUALIZAÇÃO

A exposição anterior permite antever uma relação complexa entre esses dois termos. De fato, *casa* e *rua* como categorias sociológicas implicam uma oposição e também gradações, como é o caso das oposições segmentares dos Nuer, na descrição clás-

³ As implicações deste ponto são importantes; ver Weber, 1967; Dumont, 1970a e 1970b. E. para o caso brasileiro, Velho, 1976. e Schwartzman, 1975.

sica de Evans-Pritchard (1940). Assim, a própria *rua* pode ser vista e manipulada como se fosse um prolongamento ou parte da *casa*, ao passo que zonas de uma *casa* podem ser percebidas em certas situações como parte da *rua*. Um exemplo significativo do primeiro caso são as casas de Nápoles ou as favelas cariocas, onde é difícil demarcar com nitidez os limites das casas e das ruas, o mesmo ocorrendo com o velho costume brasileiro — ainda em vigor em muitas cidades — de pôr cadeiras de balanço nas calçadas, sobretudo no final do dia, na hora do crepúsculo. Para o segundo caso, lembramos novamente as varandas e salas de visitas, onde as famílias punham em móveis especiais, as *cristaleiras*, todas as louças da família, numa espécie de exposição permanente. Era também nas paredes dessa sala que pendiam, imóveis e soturnos, os retratos dos ancestrais. A sala de visitas era realmente um mundo intermediário entre a casa e a rua. De fato, o único modo de entender corretamente esse quadro dicotômico é procurar vê-lo tanto na sua lógica quanto nos seus movimentos e articulações, pois é na sua dialética — nas suas relações recíprocas — que poderemos escapar do congelamento a que freqüentemente conduz a visão formalista ou taxonômica.

Vimos, e o livro de Jorge Amado nos ajudou, que esses domínios da rua e da casa marcam mais que espaços distintos, e permitem surpreender papéis sociais e ideologias, ações e objetos específicos, pois todos esses elementos constitutivos de uma sociedade e cultura não estão soltos ou individualizados na estrutura social. Ao contrário, estão sempre associados, de modo que a cada domínio correspondem papéis sociais, ideologias e valores, ações e objetos específicos, alguns inventados especialmente para aquela região no mundo social. Assim, todos os papéis sociais que implicam, para sua articulação, uma ideologia substantiva (ou de substância) e estão, conseqüentemente, ligados ao corpo e ao sangue (como é o caso dos papéis relacionados ao parentesco) devem ocorrer e ser engendrados pela *casa*. Mas todos os papéis sociais que implicam escolha e vontade (essas coisas da “alma” e da “moral”), como é o caso das associações voluntárias, como os clubes, partidos e outras

formas de corporação civil, são parte do mundo público, do domínio da rua. O mesmo ocorre com os objetos e ações, já que ninguém espera encontrar camas, cozinhas e armários de roupas num escritório, do mesmo modo que, em uma casa, tudo o que diz respeito à esfera do trabalho deve ficar situado num espaço circunscrito e especial. Trocas de objetos, como deslocamento de papéis sociais de seus respectivos domínios de origem, são responsáveis pelas *pistas* (que acabam por conduzir-nos aos criminosos) e pelos “escândalos”, “cenas”, “dramas” e “sujeira”, já que promovem uma aguda consciência de passagens e interferências de domínios uns sobre outros.⁴

Em outras palavras, estou procurando esclarecer que, dado o fato de que os sistemas sociais têm esferas ou domínios diferenciados, eles pressupõem uma gramática ou uma ordenação lógica entre eles. Em geral, damos muita atenção aos papéis sociais como elementos individualizados em um sistema social, como fonemas numa língua, deixando de lado a possibilidade de vê-los como partes de sistemas e subsistemas específicos dentro do mundo social. Neste ângulo, vemos que papéis sociais formam, junto com outros elementos, verdadeiros conjuntos que marcam e são marcados por seus *domínios de origem*. Deslocamentos e passagens de um domínio para o outro são responsáveis por uma variedade de processos, e isso me parece básico. De fato, é nessa passagem que eles podem ser percebidos como *invertidos*, *reforçados* ou mesmo *neutralizados*, como já foi visto no capítulo anterior.

Se um elemento (objeto ou papel social) circula entre domínios bem afastados e contraditórios em termos de um dado sistema social, tenderá a ser o foco de alusões bastante fortes, e provavelmente o esforço para fazê-lo voltar à esfera de origem será tanto maior quanto mais forte for o seu poder evocativo. A distância entre domínios chama a atenção para o objeto, transformando-o. Uma caveira que nada mais seria numa cova, pois lá é o seu lugar, passa a representar muito mais numa sala de

⁴ Ver Mary Douglas (1976[1966]) que, elaborando sobre a noção de *sujeira*, coloca precisamente a idéia do sujo como o objeto fora de lugar.

visitas ou dentro de uma gaveta da cozinha. Um arco e uma borduna que, no mundo tribal, são instrumentos de caça ou de guerra, pendurados numa parede falam muito mais do dono da casa, provocando especulações sobre sua funcionalidade e, conseqüentemente, sobre aquele universo social. Do mesmo modo, os instrumentos de trabalho dos camponeses e operários, como a foice e o martelo, que, numa oficina ou no campo, são objetos inteiramente funcionais, perdem totalmente essa instrumentalidade e ganham em poder evocativo, porque foram tirados dos seus lugares e transformados em armas de mudança social. Lá no campo e na oficina, eram instrumentos de trabalho; aqui, longe dos domínios onde nasceram, são *pistas* e, como objetos realmente deslocados, são *símbolos*.

A base do processo de simbolização é, pois, o deslocamento ou a passagem. Isso é importante porque falamos em símbolos, mas em geral jamais especificamos as condições que transformam um mero objeto — um pedaço de folha, uma pedra, um gesto, um livro ou um animal — em símbolo. Digo que é parte fundamental desse *processo de simbolização* a transmutação ou passagem de um elemento de um domínio para outro. Pois se a sociedade classifica, ela também opera e manipula suas classificações. Além disso, as sociedades não classificam o nada, mas coisas, pessoas, relações, objetos, idéias. O grande *insight* de Van Gennep foi, naturalmente, ter teorizado sobre os *ritos de passagem*, mas creio que é mais importante para nós reter o conceito de *movimento, processo e deslocamento* — inerente nessa perspectiva e implícito na idéia de passagem — que o termo ritual. Creio mesmo que a idéia de ver o deslocamento como o mecanismo crítico nas transformações de objetos em símbolos é básica também no entendimento do que é o rito, pois permite ver o ritual como algo que se constitui, e não mais — como é comum na antropologia social — como um tipo acabado e definitivo de ação social. Assim, se temos — conforme estou sugerindo — de perguntar como o objeto X se tornou um símbolo e em que condições isso foi possível, temos igualmente de perguntar em que condições um determinado conjunto de ações sociais se transforma em rito.

Uma resposta preliminar para tal problema é que tanto no

simbolizar quanto no *ritualizar* — e sabemos, graças sobretudo à obra de Victor Turner, que os dois processos “vão juntos” — temos um fenômeno de consciência, isto é, de colocar-se em alerta. Esse, de fato, é o único denominador comum que posso observar no chamado mundo dos ritos, constituído de um número infinito de qualificações. Desse modo, o ritualizar, como o simbolizar, é fundamentalmente deslocar um objeto de lugar — o que traz uma aguda consciência na natureza do objeto, das propriedades do seu domínio de origem e da adequação ou não do seu novo local. Por isso, os deslocamentos conduzem a uma conscientização de todas as reificações do mundo social, seja no que elas têm de arbitrário, seja no que têm de necessário. É por isso que o mundo do teatro, com sua verdadeira artificialidade e arbitrariedade, é capaz de comover. Pois vejo no artificial e no representado uma reapresentação do meu mundo social. E, pelo artificial, acabo por me comover e me mobilizar pelo real que, no palco e por meio de atores, está inteiramente deslocado.

Do mesmo modo, fico perplexo e altamente consciente da desordem mental quando vejo alguém lavando as mãos de modo compulsivo e sistemático. Aqui, como em todos os casos de gestos deslocados, lavar as mãos só tem conteúdo alusivo, simbólico, deixando de ser um gesto funcional. É o deslocamento do gesto (lavar as mãos sem necessidade, “ritual” ou higiênica) que me faz perceber o desarranjo mental.⁵ Victor Turner coloca esse mesmo problema nas suas reflexões sobre os ritos de passagem e o uso de máscaras nessas ocasiões. Observa que, na África Central, o tamanho de tudo é desproporcional, todos os objetos sendo caracterizados pelo exagero. E então pergunta: “Qual é o propósito desse exagero, que chega a atingir as raias da caricatura? Parece-me que ampliar, ou diminuir, ou descolorir desse modo, é uma forma primordial de abstração” (1967:103). E abstrair é poder comparar e distinguir aspectos,

⁵ Freud (1965) é responsável pelo exemplo. Procuo revelar como a noção de deslocamento é básica no mundo dos símbolos. Além disso, quero mostrar como os gestos obsessivos e “automáticos” são realmente deslocados. Vendo-os, tomo consciência de sua a-funcionalidade e de seu enorme poder de alusão. É isso, submeto, que faz o símbolo e o ritual. Cabe ao analista (social ou individual) descobrir as razões profundas desta aparente irracionalidade.

relações, domínios sociais. O exagero, pois, como Turner implicitamente acentua, é um modo privilegiado de dar consciência aos novíços quanto a certos ângulos básicos de sua sociedade. Mas como é realizado? O mecanismo é claro: trata-se de um *deslocamento* de objetos (a junção do homem com o animal pela máscara), uma passagem que permite comparar e, assim, sintetizar planos diferentes de uma mesma realidade tribal. Turner é bastante claro quanto à importância do processo de tomada de consciência para o rito, embora não procure tomá-la como o seu processo central, como faço aqui: Ele diz: “Os monstros induzem os neófitos, perplexos, a refletir sobre objetos, pessoas, relações e características do seu meio ambiente que eram até então *aceitos como axiomáticos*” (1967:105, o destaque é meu).

Parece, então, importante chamar a atenção para o processo de deslocamento, pois tudo indica que é por meio dele que se pode exagerar (ou reforçar qualidades), inverter (ou disfarçar qualidades pela troca de posições) e, ainda, neutralizar (ou diminuir ou apagar qualidades) e, a partir disso, tomar consciência de processos e esferas sociais básicos. Chamar a atenção para a passagem e o deslocamento como cerne do processo ritual é ainda fundamental pois sabemos que nas sociedades complexas temos sistemas com domínios sociais muito afastados uns dos outros. Em vez de termos sistemas cuja característica básica é a inter-relação ou complementaridade de domínios — como ocorre no mundo tribal ou sociedades tradicionais —, nas sociedades industriais temos competição, luta e contradições entre as diversas esferas da realidade social. Deslocamentos, aqui, são portanto visíveis e tendem quase sempre a permitir contaminações de todos os domínios por apenas um deles, tomado como básico. Deslocamentos de objetos nas sociedades complexas — vale dizer, *o processo ritual em sociedades industriais* — criam símbolos que devem ser *dominantes*, servindo como ponto de referência para a contaminação de todo o sistema. Não deve ser por acaso que quase todos esses símbolos são objetos que, nos seus domínios de origem, estão associados ao *alto*, às coisas *elevadas*: a águia, a cruz no cume

da montanha, as estrelas, a lua, o sol. Ou então a animais ou objetos *poderosos*, como o leão, o grifo ou a espada.

Realmente, o simbolismo das nossas bandeiras — e o nosso simbolismo em geral — é a dramatização do poder como elemento totalizador de um sistema freqüentemente carente de centro e fragmentado em suas leituras da experiência. Nossa metáfora de poder é, então, feita na ligação do alto com o baixo, como se a *elevação* ou o uso do objeto do alto no contexto social pudesse provocar a união de todos e, conseqüentemente, o fim das diferenças entre os diversos domínios que compõem nossa experiência social. Já no mundo tribal, a dialética parece muito mais a de esferas situadas como equivalentes, horizontais, como é o caso do mundo da natureza e do mundo da sociedade. Aqui, como já disse, o problema parece ser o de *individualizar*, o que, nesses sistemas, equivale a curar.

Supomos que essas considerações teóricas mais gerais ajudem a situar a dialética das categorias *rua* e *casa* no universo social brasileiro, pois uma interpretação do carnaval depende sobretudo das relações entre essas categorias.

É claro que um dos problemas críticos colocados pela dialética da rua e da casa é saber que objetos passam de um para outro domínio, e em que circunstância isso se dá. Em outras palavras, pergunta-se quando se pode modificar o mundo doméstico ou o mundo público, seja transformando um desses domínios ou outro, seja enfatizando apenas um deles. De fato, quando colocamos o problema do deslocamento e o da intermediação, buscamos a metáfora: a ligação crítica e essencial entre esses domínios, dentro do código básico que governa a cultura brasileira. Deste modo, podemos sugerir que existem situações em que a casa se prolonga na rua e na cidade, de tal modo que o mundo social é centralizado pela metáfora doméstica. Por outro lado, teríamos situações inversas quando a rua e seus valores tendem a penetrar no mundo privado das residências, com o mundo da casa sendo integrado pela metáfora da vida pública. E teríamos ainda situações onde os dois mundos se relacionam por meio de uma “dupla metáfora”, com o do-

méstico invadindo o público e, por sua vez, sendo por ele invadido. E aqui a sociedade acaba por criar um espaço e um tempo especial, verdadeiramente intermediário entre a intimidade da casa e a respeitabilidade da rua. Vejamos como isso ocorre no caso do carnaval brasileiro, para em seguida elaborarmos mais a tese dos deslocamentos como meios de simbolizar e/ou ritualizar.

FORMAS BÁSICAS DE DESLOCAMENTO

Tomemos como ponto de partida a perspectiva de que existe uma relação crítica entre os domínios sociais e os papéis, ideologias, gestos e objetos neles contidos. A pergunta básica, então, será no sentido de descobrir o ponto de *origem* de alguns deslocamentos sociais. Sabemos que uma sociedade complexa é feita de movimentos e passagens diversos. No cotidiano, tais passagens são marcadas de forma indelével pelo ritmo de dialética da casa e do trabalho. Chamamos a esse movimento frenético de *hora do rush*, e sem dúvida isso tem a ver com o fato de que no cotidiano o que marcamos e sobre o que tomamos consciência não é o momento da passagem — a marcha (ou o *rush*) — mas o momento da saída ou da chegada. A passagem é, como falamos, um *rush*. É a saída ou a chegada que importa.

No mundo diário, então, o que marcamos como básico é o que ocorre no trabalho ou o que ocorre em casa. A dialética é a dos pólos opostos e em franca comparação, competição ou reciprocidade, pois quando estamos no trabalho sonhamos com a nossa casa, nossa cerveja e nossa poltrona favorita; ao passo que, em casa, falamos do trabalho e, muitas vezes, esperamos ansiosamente por ele.

No mundo ritual, ou melhor, no mundo deslocado do rito e da consciência, ocorre uma diferença fundamental: *é a marcha que se torna importante*. De fato, tudo indica que, nesse contexto, é menos importante o sair e o chegar do que a própria caminhada, que passa a ser o elemento realmente ritualizado e,

por isso mesmo, pleno de consciência. Temos, assim, um *continuum* que vai das caminhadas mais inconscientes e banais (como as nossas *horas de rush*) até as andanças quase épicas, as jornadas de uma peregrinação, em que o básico é caminhar e chegar (cf. Turner, 1974b, para um estudo das peregrinações). Realmente, o caminhar cotidiano é funcional, racional e operacional, pois tem um alvo específico: o trabalho, a compra, o negócio, o estudo. Mas no *caminho ritual*, ou melhor, no *caminho consciente do ritual*, o alvo e a jornada se tornam mais ou menos equivalentes. Então, o deslocamento normal e diário fica invertido, pois já não se concentra mais no ponto de chegada — no alvo — mas também no próprio caminhar. No *caminho ritual*, o que se busca no ponto de chegada não é algo concreto, palpável ou, sobretudo, quantificável, pois buscamos bênçãos, curas, sinais de fé etc.

Além de peregrinações, temos, no mundo social brasileiro, outros tipos de caminhadas, cada uma expressando claramente o ponto de partida e o ponto de chegada e, por isso mesmo, capaz de criar (ou inventar) momentos rituais diversos. Nas peregrinações, como disse acima, o homem se transforma em peregrino. Sai de casa — onde está personalizado por uma rede insubstituível de parentes, compadres e amigos — e vai ao encontro aos seus difusos companheiros de fé. A proposição da jornada parece ser a de substituir paulatinamente os laços de substância por laços sociais e políticos muito mais universais, dados por meio da religião. O problema é o de transformar o “filho do fulano” em algo muito mais generalizado, como “filho de Deus” e irmão de todos os outros peregrinos — por pior que sejam as suas condições materiais, morais e espirituais. A jornada peregrinatória implica um deslocamento, um caminho que relaciona o mais íntimo com o mais universal, até que se possa retornar novamente à intimidade, já que, quando a viagem é bem-sucedida, alcançamos novamente a intimidade perdida com Deus e, por meio dela, com todos os outros homens, inclusive nossos familiares.

O segundo tipo marcado de caminhada é, obviamente, a

procissão. Nessa forma de marcha, que significa literalmente “marchar para diante”, temos uma variação básica da viagem peregrinatória. Pois, enquanto na peregrinação somos nós que vamos, como disse Turner, ao encontro do *centro*, aqui é o *centro* (representado pela imagem do santo ou santa) que vem ao nosso encontro, saindo do seu nicho sagrado no templo. Podemos, então, sair ou não de nossas casas e, se o fazemos, tomamos parte de uma caminhada ordeira e com um centro rigidamente ordenado, onde ficam o santo (ou santa) e as autoridades.

No caso brasileiro, as procissões — como as paradas militares — fazem uma trajetória familiar, prevista, sacralizando ruas e vielas dos bairros residenciais ou periféricos das cidades. Geralmente, a procissão evita o *centro* comercial, universo profano e em competição mesmo com os valores e ideais da Fé. Assim, o cortejo passa pelas ruas onde famílias ordenadas como tal podem *ver* e assim receber o santo (ou santa) nas suas residências. Na procissão, é o sagrado que entra nas casas e, dizem os religiosos, no coração de cada um dos acompanhantes e observadores. A procissão se configura como um momento em que o santo, que está acima de todos, suprime a dicotomia *casa/rua*, criando seu campo social próprio. Carregado num andor e mais alto do que os homens, ele fica realmente *elevado* e *acima* de todos, irmanando os fiéis que, no momento de sua passagem, transferem (muitas vezes com emoção sincera e perturbadora) seus sentimentos de filiação para ele. Assim, o santo, quando passa, vai criando filiações que se estabelecem muitas vezes pelo olhar ávido de fé dos seus devotos. Sua corporação tende — desse modo — a aumentar e se cristalizar no momento mesmo de sua passagem, pois quando passa e é visto permite que o fiel transfira para ele, temporariamente, suas lealdades de grupo, classe ou categoria social. É isso, supomos, o que ocorre quando as pessoas dizem que foram abençoadas pelo santo. Trata-se de uma redefinição, em que as lealdades de grupos, classe e categoria se neutralizam para dar lugar a uma relação íntima (porque feita pelos olhos), penetrante e aflitiva com o santo. E, por meio dela, como já

avia dito Durkheim,⁶ com todos os que ali estão seguindo e também olhando o santo. É precisamente nesses momentos que os milagres e favores do santo podem baixar sobre o mundo dos homens.

Nas procissões, todos se irmanam com o santo, e por meio dessa relação (que assume a forma de um elo típico de proteção e mediação) ficam ligados a todos os outros fiéis que também seguem ou vêem o santo. O ponto é, pois, relacionar-se com e pelo santo.

Nessa passagem física e social, as ruas se transformam e ficam diluídas as fronteiras entre elas, como espaço público, e as casas, como espaço de intimidade. Nas procissões, portanto, não se nega água para os participantes e todo o espaço é ocupado por quem está relacionado com o santo. Cria-se uma atmosfera de transferência de lealdades e de abertura para o campo sagrado. As janelas e portas devem ficar abertas. Cortinas e toalhas rendadas, do melhor linho, com vasos festivos de flores, são colocadas nas janelas e varandas. Tudo isso para que o santo possa “ver” a casa, numa dramatização da abertura e do campo relacional que deve existir entre os homens — mesmo nas suas residências, onde possuem suas mais intransferíveis lealdades — e o santo. Temos, então, o sagrado entrando e sendo recebido nas casas.

Por outro lado, a procissão também apresenta — mesmo quando é festiva e realizada para comemorar o dia de um santo — a questão do “sacrifício”. E sacrificar-se significa basicamente usar o corpo para entrar em contato com o santo. Seguir a procissão, não importando o quanto isso seja difícil, implica esse sacrifício em que o corpo deixa de operar como instru-

⁶ Durkheim fala do símbolo como verdadeiro mediador de consciências individuais. Embora, creio, sua teoria do totem como símbolo esteja errada quando aplicada a sociedades onde, como tem mostrado sistematicamente Dumont, o indivíduo não é uma categoria moral ou social permanente, ele provavelmente estava correto ao projetar o que via na sua sociedade para o mundo tribal. Os símbolos, para Durkheim, têm a função de ligar indivíduos separados, e, como tal, devem estar *acima* de todos. É claro que ele está falando, e muito corretamente, de um modo simbólico que, como já procurei revelar, é típico de sociedades individualistas, onde os domínios só se ligam por meio de fortes imagens deslocadas (cf. Durkheim, 1961, Capítulo 7, Parte 5). Para o estudo de uma famosa peregrinação brasileira (de Bom Jesus da Lapa), ver Gross (1971).

mento de prazer para se colocar a serviço do sagrado. Novamente temos o problema de uma transferência ou realocação de lealdades, agora no nível mais íntimo, pois implica o uso do corpo como expressão de lealdade corporativa. O campo de forças da procissão é, assim, um campo intermediário, onde o corpo assume uma posição central. Por isso, é claro, o santo pode curar doenças e mazelas. Realmente, é como se o “corpo dos fiéis” perdesse suas fronteiras e, nos momentos mais fervorosos, pudesse juntar-se ao corpo da própria imagem, dando-lhe vida. E nesse movimento, em que o público e privado perdem o sentido, as curas podem tornar-se realidade. O clima criado é de extrema tolerância para com os destituídos e *fracos* em geral. Todos estão com e pelo santo, cuja existência social é assegurada justamente porque ele é capaz de transcender todas as divisões e diferenças. Isso é a prova de que o sagrado está realmente acima de nós.⁷

Uma segunda forma de procissão são as *paradas militares*. Aqui também se anda de modo processional com uma pessoa atrás da outra, todas seguindo para diante, mas é curioso que se use a expressão *parada* (do verbo parar) para designar essas formas de relacionamento entre o mundo da casa e o universo público, como já apontei no capítulo anterior. Nas paradas, o ponto de partida é duplo, pois os soldados saem dos quartéis e os espectadores, de suas residências. O ponto dramático das paradas é, evidentemente, a demonstração de força, quando contingentes de homens armados e preparados para a guerra são aplaudidos e se apresentam com seus fardamentos de forma absolutamente coordenada. Enquanto na procissão os movimentos são mais abertos e emotivos, nas paradas existe um absoluto controle dos movimentos. Outro ponto é a ênfase das paradas nas divisões e separações. Nas procissões, as pessoas podem entrar e sair do “todo corporado”, pois ele é formado — como já disse — de um núcleo e uma área flutuante difusa, deixada livre para quem quiser participar. Mas nas paradas isso não ocorre. Realmente, nesse tipo de desfile, há somente duas

posições: quem está dentro da ordem e da rígida hierarquia do evento e quem está fora dos “cordões de isolamento” e apenas pode *ver* (novamente essa forma básica de participação) o que se passa na rua. A dramatização realizada pela parada militar é, pois, a da separação hierarquizada das posições, pois só toma parte na parada quem é “soldado” e pertence a alguma corporação perpétua como as Forças Armadas, que, no caso brasileiro e de outros países periféricos, surge como a mais cristalina personificação do Estado na sua vertente mais ordeira e disciplinada, obediente e poderosa. Talvez seja por isso que as paradas, no Brasil, se realizam sempre (e aqui eu falo dos grandes centros urbanos) no centro mesmo da cidade, para onde deve acorrer o povo que atua no papel de contraparte dos desfilantes. Temos, então, os militares superordenados em marcha, todos diferenciados por suas corporações, armados e fardados, silenciosos e absolutamente solenes. E, do outro lado, dividida pelo “cordão de isolamento”, a massa, ou melhor, o povo como massa: indiferenciado, falante, incontinente, impressionado com o aparato e a disciplina dos gestos, munido dos seus bens mais preciosos: sua admiração, sua obediência e suas crianças, ali tomando as primeiras lições de civismo prático.

É, então, no centro da cidade que se realizam os desfiles militares. No centro que é retomado pela ordem e emoldurado de maneira cívica e moralista, perdendo sua moldura diária, dominada por transações econômicas individualizantes. Nas paradas, os personagens são as autoridades que, *paradas* num palanque, recebem as “continências” dos soldados. O foco é a bandeira e os símbolos nacionais, encarnados também em pessoas que ocupam cargos sagrados na estrutura de poder do Estado. A rígida separação entre o povo massificado, de um lado, e de outro as autoridades e os soldados a elas associados, revela bem o esqueleto e o drama de uma sociedade na sua vertente mais autoritária, quando a *rua* e a *praça* são tomadas do povo e passam a pertencer aos soldados que, armados e fardados, renovam seus laços de lealdade para com as autoridades. Aqui, como se nota, a mediação entre a casa e a rua é realizada por meio de um campo social rígido, fortemente dividido, com as

⁷ Ver Isidoro Alves (1980), com quem discuti partes dessas idéias.

casas sendo verdadeiramente dragadas para dentro do mundo público que, como fez os soldados, também as recrutou. Pois se na procissão os homens surgem como “irmãos”, aqui todos são “concidadãos”, uns vestidos nos papéis sagrados da ordem, outros nos papéis mais humildes de assistentes indiferenciados, e ainda outros, os soldados, como a terceira parte e o verdadeiro fiel da balança, a materialização do puro poder; ou melhor, do poder na sua forma mais instrumental e aberta — diríamos mesmo, brutal —, já que estão armados e preparados para a guerra. E aqui guerrear é, de fato, manter o povo longe das praças e das ruas, reafirmando que na vertente ordenada do nosso mundo social seu lugar é mesmo de espectador.

Finalmente, na terceira ordem de procissão, temos o *desfile*, expressão que significa literalmente “andar em fila”, mas que se aplica sobretudo às apresentações realizadas no carnaval.

A INVENÇÃO DO CARNAVAL

No capítulo anterior, procurei chamar a atenção para certos elementos fundamentais do carnaval brasileiro e do Rio de Janeiro. Aqui, desejo tomar a sua forma processional, o desfile, como ponto crítico de análise.

Uma das características do desfile carnavalesco é que ele faz parte do chamado “carnaval de rua”, em oposição a um carnaval fechado, realizado em clubes, um carnaval realmente caseiro, pois antes de os bailes se tornarem populares a partir de 1840 (cf. Eneida, 1958: 29ss; caso do Rio de Janeiro), sabemos que se desenrolava nas casas sem muita ordenação em termos de público. Era uma festa familiar e de bairro, estando muito próxima da própria forma que o originou, o famoso entrudo original de Portugal. O “carnaval de rua”, em oposição ou contraste com um “carnaval de clube”, perfaz a segmentação clássica, utilizada todas as vezes que falamos dessa festa. Na rua, o carnaval assume sobretudo a forma de um encontro aberto, dominado no Rio de Janeiro pelo desfile das escolas de samba; ao passo que, nos clubes, se trata de um ambiente mais bem

marcado, pois o próprio espaço físico é privado. Mas tomar essa segmentação como rígida seria um engano. Pois basta refletir um pouco para ver que existe uma correspondência entre *rua* e *clube*, ambos reproduzindo em seus respectivos contextos novamente a mesma posição. Assim, no carnaval de rua, aberto, os desfiles de escolas de samba ou de blocos provocam um fechamento do espaço carnavalesco, já que aí temos associações de pessoas que se reúnem para promover um desfile. Quando passam, as ruas e avenidas demarcam um público que apenas vê e os desfilantes, que se mostram. E nesse caso, como veremos a seguir, existem também gradações.

Pela mesma lógica, no “carnaval de clube” o fechamento é muito relativo. Primeiro, porque os ingressos são sempre comprados, como é típico do carnaval, já que os clubes fechados e exclusivos deixam de reunir-se por meio de convites que seguem uma lógica político-social moral para serem dominados pelo plano econômico que, no carnaval, se torna abertamente abrangente.⁸ Segundo, uma vez dentro do clube, encontra-se uma estrutura que repete novamente a mesma oposição. Desse modo, temos nos clubes: (1) um palco onde fica a orquestra; (2) um salão onde pessoas “brincam” individual ou coletivamente, podendo “sair” e “entrar” como bem entenderem e, finalmente, em volta do salão; (3) um conjunto de mesas e, acima das mesas (num outro plano, tipo varanda); (4) espaços fechados com mesas e cadeiras, os chamados “camarotes”, onde pessoas possuem obviamente um espaço muito mais fechado. Repete-se, então, a mesma lógica do “carnaval de rua”, com espaços e planos carnavalescos mais ou menos bem ordenados, mais ou menos fechados. No salão, que é o centro ou arena da festa, o plano é individual ou coletivo. Aqui, temos uma estrutura aberta, como a própria rua, com um desfile permanente de

⁸ Esse ponto é básico porque o baile de carnaval é uma fonte de renda para muitos clubes. Assim, eles se “abrem” durante o carnaval. O late Clube do Rio de Janeiro, por exemplo, uma associação fechada de classe alta, no carnaval promove o seu famoso baile, a “Noite do Havaí”, com frequência aberta a todos que possam pagar o preço do “convite”. No mundo cotidiano, as regras do jogo são — como vimos acima — inteiramente diferentes, a lógica sendo moral, política e social, pois o clube é exclusivo, não admitindo de modo algum o seu comando pelo “dinheiro”. A inversão é, como vemos, patente.

peças (os chamados “foliões” = loucos), brincando de modo individual (isto é, sozinhos), em casais ou coletivamente, num movimento circular, de modo que todos são vistos por todos e pelos que estão nas mesas e nos “camarotes”.

O espaço ocupado pelas mesas e pelos camarotes representa um plano privado e muito menos aberto, pois aqui temos grupos de pessoas (geralmente famílias ou grupos de casais amigos) incorporadas. A área das mesas e dos camarotes, então, simboliza ou dramatiza a própria *casa*, local onde as pessoas observam o povo desfilando nas ruas (o salão). O mesmo ocorre com os camarotes, com a diferença de que o seu espaço é ainda mais fechado e as pessoas podem ser vistas por quem está no salão ou em outro local do clube. Entre o camarote, a mesa e o salão temos um perfeito *continuum*, que pode ser sempre recortado em termos de “brincar no camarote”. Como se observa, repete-se a mesma oposição rua/clube. Além disso, é na mesa (e no camarote) que se pode descansar o corpo: bebendo, comendo e finalmente parando de dançar e cantar na forma caracteristicamente carnavalesca (ou seja, brincar). Recuperar o corpo na mesa, então, aproxima ainda mais essa área da dimensão da casa como categoria social. O salão fica, pois, como a rua, um lugar onde as energias são gastas para depois serem recuperadas nas mesas.

O carnaval como cotidiano, tem dois planos fundamentais: a rua e a casa. Num e noutro, encontramos sua própria reprodução, como se o sistema evitasse seu fechamento em dois tipos de carnaval radicalmente diversos. Aliás, é essa a impressão que se tem após uma análise superficial. Mas ambas as formas contêm os elementos clássicos do desfile: no clube, com as pessoas “circulando” no salão; na rua, com as pessoas se engajando em grupos. Tudo indica que existe uma verdadeira equivalência entre espaços fechados do clube e de uma corporação. Quanto mais fechada a corporação carnavalesca, mais próxima ela fica do verdadeiro muro de um clube, pois será maior sua capacidade de poder utilizar o espaço em princípio aberto e livre da rua para si mesma.

Mas como se caracteriza o *desfile*, a marcha carnavalesca? Tomemos intuitivamente alguns dos seus elementos.

a. Um espaço especial

O carnaval requer — seja na rua, na viela, na praça ou na avenida; seja no clube, na escola ou em casa — um espaço próprio. Já revelei isso falando da estrutura dos bailes de carnaval nos clubes como um exemplo de espaços mais ou menos fechados, mas que reproduziam a dicotomia rua/casa (cf. DaMatta, 1978). Agora, é o momento de chamar a atenção para um outro aspecto: mesmo no clube, com o espaço fechado, é preciso “preparar” esse espaço. Assim, as paredes do clube são decoradas com motivos “afins” com o carnaval. Representa-se na praia dos mares do Sul, faz-se uma decoração que remete ao Rio antigo, transforma-se o clube numa galeria de arte, apresentando motivos que lembrem as pinturas de Picasso, ou, se transforma todo o teatro num Inferno de Dante, como foi o caso num famoso carnaval de Manaus. Desse modo, mesmo quando o espaço já está demarcado, cria-se nele um outro espaço, exclusivamente destinado ao carnaval.

Ocorre o mesmo em relação ao espaço urbano. O centro comercial da cidade fica fechado ao trânsito, de modo que as pessoas, ligadas ou não às corporações típicas do carnaval — como os blocos e escolas de samba —, possam ocupá-lo sem problemas. A rua ou avenida é domesticada, já que no mundo diário as ruas do Brasil (e do Rio de Janeiro) são áreas mortais, com os automóveis trafegando em alta velocidade, dispostos a liquidar as pessoas. No carnaval, porém, esse centro da cidade, tão nervoso e histérico, surge como se fosse uma praça medieval: totalmente tomado pelo povo que ali anda substituindo os carros, vendo ou brincando o carnaval. Transforma-se, sob um chamado “esquema carnavalesco”, um centro de decisões im-pessoais (onde negócios são realizados) em um centro de todo tipo de encontros e dramatizações típicas do carnaval. Assim, a área bancária e comercial do Rio fica transmutada numa imen-

sa passarela, onde as pessoas passeiam e se olham mutuamente, usando os costumes apropriados ao carnaval (suas fantasias) ou não.

O centro da cidade adquire, então, um movimento próprio. Em primeiro lugar, o centro passa realmente a ser o *centro*, apesar do feriado, quando as pessoas tendem a se afastar das suas áreas de trabalho. No carnaval, o que ocorre no Rio de Janeiro e em outras cidades é que o movimento do feriado se inverte: em vez de pessoas “marcharem” em direção às praias ou bairros mais festivos e marcados (como Copacabana, Ipanema ou Leblon, no caso do Rio de Janeiro; e Icaraí, no caso de Niterói), elas fazem um movimento em direção ao centro da cidade. Exatamente como ocorre num dia de trabalho. Só que nesse momento vão brincar o carnaval. Outro ponto que deve ser igualmente enfatizado é que o próprio deslocamento do carnaval é festivo (e altamente consciente), com as pessoas cantando, dançando e batucando no próprio ônibus. Essa ocorrência não se deve a uma súbita melhora dos transportes urbanos durante o carnaval, mas o espaço da condução se transforma num espaço carnavalesco. Agora, o ônibus não está mais transportando trabalhadores, com um horário rígido para chegar ao escritório ou oficina, mas “foliões” seguros de que as coisas só terão início quando chegarem. O momento de passagem dentro de um transporte coletivo lotado, que no mundo diário é considerado como um dos mais claros infernos urbanos, no carnaval se transforma num momento de alta criatividade: um período para ser vivido intensamente, por meio de risos, brincadeiras e contatos corporais. É o deslocamento consciente, ritualizado e invertido. Muito diferente da marcha para o trabalho, que não pode ser *curtida* porque nela entramos num espaço de tempo vazio, “de tempo que deve ser morto” (cf. Goffman, 1967).

O mundo urbano fica demarcado para o carnaval. Mas não é só isso. Essa demarcação tem muito espaço. Existem ruas inteiras que assumem um aspecto quase privado, relacionando-se com suas residências e se abrindo para elas, com iluminação e decoração próprias, fazendo o seu próprio desfile e concurso

de fantasias. Do mesmo modo, zonas inteiras da cidade ficam recortadas, de modo que o “centro” urbano se reparte em muitos nichos — de fato, pequenas praças — onde as pessoas podem encontrar-se e realizar seus carnavais. A própria decoração da cidade, realizada pela Prefeitura Municipal, cria esses espaços, levantando coretos em certas esquinas das grandes avenidas e contratando pequenos conjuntos musicais para neles tocar. O Rio de Janeiro, então, cotidianamente visto como uma megalópole, intensamente integrada por meio de vários sistemas, subitamente fica articulada num grande número de subdivisões carnavalescas, cada qual com seu coreto, sua banda e sua população. Todos brincando e se articulando nessa reinvenção do espaço citadino que, de impessoal e inarticulado, passa a ser pessoal, comunitário (no sentido de Víctor Turner) e, sobretudo, criativo, permitindo que se dê vazão a individualidades de bairro, classe e categoria social. Mas tudo isso — e esse é o ponto básico — dentro de um mesmo estilo, o do carnaval.

O movimento carnavalesco não se diferencia de outros movimentos rituais, já que todos exigem um local especial para sua realização. O contraste marcante, porém, entre o desfile do carnaval e o das paradas militares e procissões é que, no carnaval, a área selecionada é muito maior e sua ocupação muito mais prolongada. Nas paradas e procissões, o espaço público (ruas, avenidas, vielas e praças) é ocupado por algumas horas (uma manhã ou uma tarde). No carnaval, entretanto, essa ocupação demora pelo menos três dias, tendo uma longa preparação antecipatória e, por isso mesmo, requerendo para sua atualização esquemas de trânsito que exigem considerável esforço, sobretudo em cidades como o Rio de Janeiro, com uma população de mais de 5 milhões de habitantes. De fato, no período carnavalesco, além do desvio de trânsito, constroem-se coretos e uma gigantesca arquibancada para que se possa assistir sentado ao desfile das escolas de samba, realizado no domingo.

Essas arquibancadas, além de abrigar uma população de 60 mil pessoas, têm banheiros e serviços médicos, lugares para as emissoras de rádio e tevê, lugares de honra para visitantes e

uma área coberta, cujos preços são mais altos. É nessa área “nobre” que se localizam os camarotes. O espaço fica segregado e, além disso, ordenado de modo hierárquico, como ocorre nos “clubes”. O desfile, da ordem de aproximadamente 12 mil pessoas entre as 12 agremiações do primeiro grupo (as escolas de samba), é feito num verdadeiro *canyon* de pessoas que lotam ambos os lados das arquibancadas, e que cantam e sambam com os participantes.⁹

Temos, então, que no carnaval a rua é penetrada pelo “povo”, ficando virtualmente ocupada por ele em todos os níveis: para o desfile, para o passeio e para todas as outras ações sociais requeridas pela ocupação demorada no mundo público.

No carnaval, em vez das marchas frenéticas e mortais dos ônibus e automóveis, temos uma marcha invertida, sem rumo ou direção certos. O caminho do carnaval é altamente ritualizado porque é abertamente consciente de si mesmo. Nele, não importa muito aonde se quer chegar e o modo como se chega, mas simplesmente caminhar sem rumo e sem direção, gozando intensamente o ato de andar, ocupando as ruas do centro comercial da cidade, local das leis impessoais e desumanas do trânsito do mundo diário.

No carnaval de 1977, vi pessoas dormindo, urinando e fazendo amor nos bancos dos pequenos jardins do centro da cidade. Também vi pessoas com suas famílias acampadas em pleno centro. Olhavam despreocupadas a passagem dos grupos de foliões e dos blocos carnavalescos, sentadas em cadeiras de alumínio. Por perto, tinham seu automóvel aberto, onde as crianças dormitavam. Ao lado, como num piquenique invertido, no meio do asfalto selvagem e devorador naquele momento transformado e domesticado, tinham geladeiras de onde tiravam garrafas de água e cerveja invejavelmente geladas. Era como se a avenida Rio Branco, ponto central do mundo bancário, lojista e comercial do Rio de Janeiro, uma espécie de Wall

⁹ No ano de 1977, por exemplo, os lugares variavam de preços que iam de Cr\$ 75,00 até Cr\$ 750,00 (isto é, US\$ 5,50 a US\$ 54,00). Os camarotes, em número de 51, custavam Cr\$ 10.000,00, quase US\$ 400,00.

Street nativa, se tivesse transformado num conjunto de “casas”, com seu característico espírito familiar, como vemos nas vilas do interior. Era a cidade repartida em mil aldeias.

Também tive essa sensação de transformação ou deslocamento radical de ações, pessoas e objetos, ao observar os movimentos das pessoas na avenida Rio Branco ou na Cinelândia. Na avenida Rio Branco, onde o andar diário é rápido e interessado em chegar, encontrei pessoas caminhando sem os vincos de preocupação no rosto. Ninguém buscava um objetivo ou um alvo inadiável e importante, que nos faz esquecer o prazer da viagem. Ao contrário, nessa jornada carnavalesca ninguém tinha objetivos assim marcados. E nós sabemos que os homens se incorporam quando têm objetivos comuns. Só com um mínimo denominador comum é que podem formar clãs, linhagens, grupos cerimoniais ou partidos políticos. Mas sem alvos específicos e com objetivos múltiplos, como é o caso do carnaval — pois o que se busca nesses momentos é a “alegria”, o “sorriso”, a “música”, a “felicidade”, o “prazer sexual” —, os homens se transformam e inventam aquilo que chamamos de “povo”, ou “massa”. Buscam, então, juntos, esses alvos para os quais os políticos e planejadores ainda não inventaram uma forma e um método de alcançar. Perseguem fundamentalmente o prazer e a sorte, a felicidade e o bem-estar. Isso impede a precisão corporativa e permite a formidável abertura que termina por religar (como um verdadeiro momento religioso) todos com todos como simples “foliões”. Como membros de uma mesma espécie humana na sua eterna busca da felicidade e, sobretudo, como ocorreu ao personagem de Jorge Amado, como *brasileiros*.

Desbastados os papéis sociais de membros de uma família, de um bairro, de uma “raça”, de uma categoria ocupacional e de um segmento social, ficamos simplesmente com a verdade: somos tudo isso, mas apenas isso: homens e mulheres buscando o prazer dentro de um certo estilo. Por causa disso é que podemos concluir instantaneamente que, acima de tudo, somos *brasileiros*.

b. Um espaço múltiplo

A multiplicidade de eventos que ocorrem simultaneamente num mesmo espaço, típica de rituais de inversão como o carnaval, ajuda a transferir as lealdades mais fortes — da família, da casa, da classe etc., essas identidades sociais permanentes e cotidianas — para uma situação, um contexto específico que se define como altamente dramático porque nele ocorrem (entre outras coisas) muitas ações ao mesmo tempo. Não há uma ordem de “entrada” ou de “saída”, como num palco de teatro, ou num evento ordenado em rotina. O mundo social assim apresentado passa, então, a ter um ritmo e uma intensidade maiores e muito mais abertos do que o nosso sistema de classificação pode simplesmente digerir.

Na avenida Rio Branco e na Cinelândia, a “rua” se transforma num palco de um teatro sem texto fixo. Ali acontecem dramatizações espontâneas, improvisadas por quem está fantasiado, numa relação de participação intensa entre os falsos “atores” e falsos “espectadores”. Todos podem misturar-se e trocar de lugar, na relativização típica das posições que, para Bajtin (1974), caracteriza os espetáculos verdadeiramente populares, em que o povo representa a si mesmo.

Questiona-se, de modo simultâneo, o papel de ator e de espectador. Vêem-se, lado a lado, personificações carnavalescas da figura materna, da dona-de-casa exemplar (que cuida do marido e dos filhos e à noite assiste à sua novela de televisão), da própria mulher vista como uma categoria genérica e, na cultura brasileira, poderosamente associada (paradoxal e simultaneamente) ao mundo do pecado (por meio da prostituta) e da pureza (por meio da Virgem Maria). Todas essas personagens são colocadas em cena por homens (homossexuais ou não) vestidos como mulheres. Assim travestidos, eles despertam inveja e condescendência.

É comum aos assistentes sacudirem suas cabeças negativamente (num gesto de desaprovção tipicamente brasileiro), mas olhar de modo intenso essas pessoas que, disfarçadas de mulheres, colocam em pauta essa figura básica do mundo da

casa. Uma dessas pessoas se vestia como uma pomposa senhora de classe alta, com suas jóias, peles e maquiagem exagerada, incapaz de esconder sua velhice. Relativizava, pois, ao mesmo tempo, a classe social e o feminino. Outra, do outro lado da praça, punha em causa (pela sua imitação invertida e grotesca) os mistérios e as complicações da fisiologia feminina, estando “menstruada” e usando os meios apropriados para essa deformação. Outros, em grupos, provocavam os assistentes, envolvendo-os em discursos e comentários de cunho moralista, indicando a quantidade enorme de homossexuais no mundo moderno. Sabendo que os assistentes (e participantes) eram membros da pequena burguesia do Rio de Janeiro, o encontro era altamente dramático. De fato, tratava-se de dois domínios opostos, o universo da “rua” (ao qual pertencem os homossexuais, sem lugar na “família” brasileira), e o universo da “casa” (ancorado nos seus costumes e moralidade estreitos, onde só têm lugar as dicotomias que garantem a reprodução do sistema: o homem e a mulher, o velho e o moço).

Num outro lado da rua, alguns metros adiante, envolvidos e implicados no mesmo espaço, duas moças passavam de “mulheres”, isto é, como sedutoras, usando roupas que desnudavam. Ali, no meio da multidão carnavalesca, não eram agredidas: ao contrário, agrediam todos os homens, os *machões* brasileiros que, no carnaval, deixam cair sua máscara e se revelam incrível e surpreendentemente tímidos nessas contestações sexuais. Mais adiante, víamos quatro ou cinco jovens vestidos de árabes. Todos tinham pasta e longas vestes. Seus rostos eram graves e levavam nas costas um dístico: “os donos do mundo”. Além, numa outra esquina, um homem com expressão grave e um cachimbo solene olhava alheio a todo o espetáculo. Era um “executivo”, com sua pasta característica. Mas estava sem calças e assim mostrava, como nos indica Bajtin (1974), que o carnaval é a glorificação das coisas que ocorrem da *cintura para baixo*, em oposição ao mundo repressor e hierarquizado da burguesia, quando a alma é que tem hipócrita primazia.

Diante de tudo isso, vendo mais do que se pode entender,

somos obrigados a abrir mão de todos os papéis tradicionais. Deixamos de *ser* e passamos a *existir e viver* o momento de *communitas* (cf. Turner, 1974). No carnaval, no seu espaço típico, o instante supera o tempo e o evento passa a ser maior do que o sistema que o classifica e lhe empresta um sentido normativo. Não é por outra coisa que a palavra mais ouvida nesse momento é *loucura*. “Isso é uma loucura!”, dizemos uns para os outros, contemplando esse cenário. Loucura porque estamos na “rua” que, subitamente, se torna um lugar seguro e humano. Loucura, finalmente, porque nosso mundo social, tão preocupado com as hierarquias e as lógicas do “você deve saber o seu lugar” e do “sabe com quem está falando?” (cf. o Capítulo IV), está oferecendo mais aberturas do que aquelas em que podemos realmente entrar.

c. Um rito sem dono

Além desse espaço que gera um caminhar despreocupado, sem destino e — por isso mesmo — altamente consciente, ritualizado e alegre, o carnaval é um momento sem dono, posto que é de todos. Isso me parece básico numa sociedade como a brasileira, porque aqui tudo deve estar sob o rígido controle dos códigos dominantes. Como consequência, não se pode (nem se deve, talvez) admitir uma festividade sem um *patrono*, um *sujeito*, um *centro* ou um *dono*, como é comum ouvir nas áreas rurais e urbanas do Brasil. De fato, é comum se dizer, sobre momentos rituais no Brasil: “Quem é o dono da festa?” ou “Para quem é a festa?” numa demonstração clara de que as reuniões de caráter coletivo (sobretudo aquelas que são programadas) devem ter um centro, um sujeito ou um destino para o qual são realizadas. É precisamente isso que ocorre nas procissões, quando se presta homenagem a um santo (ou santa), comemorando-se a data do seu nascimento, sua morte, ou sua paixão. Também é o que acontece nas paradas militares, quando um herói nacional ou regional é comemorado na data de seu nascimento ou feito heróico, a qual se relaciona a um momento fundamental do ciclo histórico do grupo social a que ele pertence. O mes-

mo ocorre nas passeatas (esses desfiles de protesto), pois o propósito da marcha é uma demonstração *contra* alguma atitude tomada como injusta pelos desfilantes, agora chamados de “manifestantes”, palavra com conotações negativas no Brasil, esse reino do conformismo. Como nas procissões e nas paradas, o alvo do desfile é claro: comemora-se, protesta-se. Sabe-se, numa palavra, o sentido da festividade, da marcha, da reunião. É precisamente isso que provoca a congregação, a aglutinação e, finalmente, a incorporação. Pois, é preciso haver um alvo comum para que os indivíduos possam transformar-se num conjunto, numa associação.

Ora, quando o rito tem um sujeito, ou um dono, é isso que forma o ponto focal da festa e da marcha. É o ponto-chave, o símbolo focal da reunião, o que lhe dá, ao mesmo tempo, um motivo, um sentido e uma unidade. Mas, no carnaval, quem é o dono da festa?

Respondendo a essa questão, falamos que “cada qual brinca como pode”, pois “o carnaval é de todos”.

Realmente, essa talvez seja a única festa nacional sem um dono. Destaco que na inocência das expressões acima existe um alto conteúdo distributivo e, naturalmente, compensatório. Isso numa sociedade tão centrada na imposição de formas e fórmulas fixas, na sua maioria com um formato jurídico definitivo, nos modos de fazer, reproduzir, comemorar, ritualizar. Seja na “rua” ou em “casa”, o brasileiro está normalmente sujeito a regras fixas que demandam um relacionamento constante entre ele e o seu grupo. De fato, essas regras (e modos de fazer) atrelam o indivíduo ao grupo (ou a grupos), impedindo sua ação atomizada (como indivíduo) que sempre fica situada fora das normas e tende, como consequência, a ser vista e interpretada como ilegítima. Desse modo, o projeto da sociedade brasileira, com suas regras e ritos, é fazer dissolver e desaparecer o indivíduo. Entre sua vontade individual e um curso de ação ditado pelas normas e ritos, o brasileiro oscila, concilia e interpreta. Nunca é dono de si mesmo, mas, ao contrário, é possuído pelas leis, normas e portarias.

Assim, em *casa*, o indivíduo está sujeito ao rígido código

de amor e respeito à sua família, o grupo visto como inevitável, inescapável, do qual ele é um perpétuo dependente e no qual dissolve sua individualidade em muitas ocasiões. A esse grupo, conforme quer nossa ética social, “tudo se deve”, pois é nele que se aprende a ser “alguém”, a tornar-se uma *pessoa*.

O mundo da “rua”, porém, é o oposto. Nele, vemos o indivíduo desgarrado de seu grupo moral e, por isso mesmo, sujeito aos códigos impessoais do trânsito, da oferta e da procura, do município e do Estado. Não é, pois, por acaso que é precisamente nesse meio hostil e quase sempre carente de hierarquia e complementaridade que o brasileiro utiliza os ritos de afastamento e de reforço, como aquele implicado na expressão “sabe com quem está falando?”, todas as vezes em que se sente esmagado pelas normas impessoais e deseja mostrar que, afinal, “é alguém”, como veremos mais adiante, no Capítulo IV.

No Brasil, então, a passagem da *casa* para a *rua* é sempre ritualizada. Preparar-se para sair de casa é não só uma expressão corrente, mas um modo de tomar consciência (ou seja, ritualizar ou dramatizar) essa passagem de um lugar seguro, onde reina a complementaridade e a hierarquia, para outro, muito mais individualizado, onde se é anônimo. Nessa passagem é preciso “arrumar o corpo”, tornando-o publicamente apresentável. A roupa e a aparência (que inclui o modo de andar, falar e gesticular) ajudam a manter uma posição de membro de uma “casa”, mesmo quando se está em plena “rua”. E ajudam a revelar que o interlocutor é “gente que se lava”, isto é, “gente de berço”, que obviamente tem “onde cair morto”, pois isso é sinal indicativo de ter uma casa como propriedade permanente e estar sempre num mesmo local, onde pode ser encontrado e todos se conhecem. Inconcebível essa mobilidade extrema dos americanos, que nunca estão preocupados em ter uma casa e vivem, às vezes, em casas móveis!

A roupa e a preocupação com a aparência, sobretudo no ato de ir (ou estar) na rua, demonstram que se deseja vestir uma etiqueta social no corpo, como um sinal contra o anonimato. Tudo isso serve como instrumento para permitir — no universo individualizado da rua — o estabelecimento de hierarquias e

criar os espaços onde cada um possa perceber e saber “com quem está falando”.

Diríamos então que no Brasil todas as situações sociais têm algum “dono”. Se este não é uma pessoa concreta, é um santo. Se não é um herói, é algum domínio. Sempre — e este é o ponto-chave — existe uma necessidade de impor um código qualquer, de modo que a situação possa ser hierarquizada.

Mas no carnaval as leis são mínimas. É como se tivesse sido criado um espaço especial, fora da casa e acima da rua, onde todos pudessem estar sem essas preocupações de relacionamento ou filiação a seus grupos de nascimento, casamento e ocupação. Estando, de fato, acima e fora da rua e da casa, o carnaval cria uma festa do mundo social cotidiano, sem sujeição às duras regras de pertencer a alguém ou de ser alguém. Por causa disso, todos podem mudar de grupos e todos podem se entrecortar e criar novas relações de insuspeitada solidariedade. No carnaval, se o leitor me permite um paradoxo, a lei é não ter lei.

É claro que isso não significa que não existam regularidades e modos de proceder e fazer no carnaval. Não ter lei como regra é semelhante a uma recusa a tratar o ritual como se fosse a celebração exclusiva de algum grupo, segmento ou classe social.¹⁰ Por isso, o carnaval é múltiplo e permite o exercício de uma criatividade social extrema. É que nele celebramos essas coisas difusas e abrangentes, essas coisas abstratas e inclusivas como o sexo, o prazer, a alegria, o luxo, o canto, a dança, a brincadeira. Tudo isso é resumido na expressão “brincar o carnaval”. Se o carnaval celebrasse a ligação sexual (e não o sexo), estaria centrado numa estrutura e seria a festa dos casais e da união. Seu dono seria o casamento (essa rotina do sexo,

¹⁰ Relembro aqui as ponderações clássicas de Florestan Fernandes (1972) sobre o preconceito brasileiro de, paradoxalmente, não ter preconceito racial. Parece-me que o “preconceito de não ter preconceito” é um outro caso na série quase interminável de labirintos existentes na sociedade brasileira, onde simplesmente se impede (e se deseja) assumir uma responsabilidade social e política. Deste modo, o caso do não-preconceito como preconceito pertence ao mesmo grupo dos fatos mencionados acima, em que se tem uma celebração cuja lei é não ter lei. Tudo indica que, assim procedendo, a sociedade coloca num processo “natural” mecanismos sociais e políticos básicos.

essa máquina de reprodução social). Se ele, por outro lado, celebrasse o pertencimento a um grupo permanente, estaria circunscrito a um grupo exclusivo. Do mesmo modo, se o carnaval fosse a festa da riqueza — e não do *luxo* — teria como sujeito uma classe social. Mas seu alvo não é o rico, mas o nobre (ou melhor, a nobreza, que freqüentemente a riqueza fá-cil avilta e despede), de modo que a festa continua descentralizada e inclusiva. E ainda: se o carnaval estivesse centrado na fala discursiva e no andar — e não no canto e na dança —, seria um rito da ordem, uma cerimônia do reforço e das estruturas. Mas o ponto focal desse rito é o universo humano, com sua perene sugestão de inclusividade e comunalidade. Por tudo isso, o carnaval não tem dono. Por tudo isso, o carnaval — como já vimos — é do povo.

Ora, essa constatação permite reiterar que todas as festas do mundo social brasileiro têm um dono ou um patrono. Do mesmo modo, uma festa sem dono é primordialmente uma festa dos destituídos e dos dominados. Porque no mundo cotidiano eles nada possuem (exceto seus corpos e força de trabalho, seus poderes místicos e sua fome de viver), somente eles podem ser o centro de uma festividade invertida e paradoxal, que não programa lei e donos, mas que pode ser possuída pelos que nada têm. Não é por outra coisa que o carnaval pode ser o alvo de todas as projeções sociais. Ele surge, portanto, como uma imensa tela social, onde essas múltiplas visões da realidade social são simultaneamente projetadas.

d. Os grupos do carnaval

Existe no Brasil a suposição de que durante o carnaval nada do que acontece é sério. É curioso, para dizer o mínimo, que essa seja a crença popular, porque na verdade muitas instituições civis têm mudado e desaparecido, ao passo que esses grupos carnavalescos, pobres, imprecisos e despretensiosos, continuam com o seu antigo vigor, dando uma enorme impressão de perpetuidade, como, aliás, cabe às corporações.

De fato, associações de classe, escolas, clubes, ideologias

políticas e científicas, credos religiosos, aparelhos governamentais e partidos políticos têm uma ideologia de permanência e se definem quase sempre como revolucionários, mas têm nascido, crescido e morrido com uma velocidade espantosa no nosso cenário social. No final, ficamos mesmo com as coisas tradicionais: a família (e a casa), o trabalho (e a rua), mantendo paradoxalmente vivos os clubes de futebol, as redes que recebem as apostas do jogo do bicho,¹¹ e as agremiações carnavalescas. Tudo que é definido como nem sério nem burguês permanece. O resto, sujeito às ondas de entusiasmo e aos arrebatamentos ideológicos das elites e dos bem-nascidos, sempre muda e desaparece.

No carnaval, então, temos uma inversão organizatória, pois são os grupos ordenados para “brincar” (ou seja, sambar, cantar e dançar), isto é, são os grupos da “inconseqüencialidade”, para parafrasear uma expressão de Goffmann (1967:149), que assumem uma assustadora permanência. E esse fato cresce de importância quando nos damos conta de que tais organizações são fundadas em idéias imprecisas, congregando gente que, sobre ser inculta (ou mesmo analfabeta), é, como dizem alguns intelectuais, politicamente “alienada”, para não mencionar o arranjo freqüentemente familístico e patronal dessas associações, fundadas no gosto pela música, pela fantasia, pelo cantar e pelo carnaval. Mas a verdade é que, tal como ocorre com as irmandades religiosas, essas agremiações também permanentes e com uma longa história em algumas cidades brasileiras, temos aqui precisamente aquilo que o crítico pequeno-burguês freqüentemente esquece, mas que é o cerne de qualquer organização: o interesse nascido de dentro para fora, que obedece aos impulsos mais genuínos do próprio grupo ou pessoa. Desse modo, temos nos grupos de carnaval formas de associação das

¹¹ Lembro ao leitor que, no jogo do bicho, a lógica é totêmica (cf. Lévi-Strauss, 1975). Ou seja: cada número corresponde a um bicho — o sistema operando precisamente pela possibilidade de transformar o número (elemento impessoal) em um animal (ser altamente pessoalizado) que permite introduzir no jogo um elemento de caça, pois o número (= animal) pode ser “cercado” e “acertado”. Temos, então, também nesse domínio inocente, a dialética do impessoal e do pessoal, do número e do bicho, que corresponde à transformação do pobre (o jogador) em rico (o acertador), quando surge a esperança de sair do anonimato.

mais autênticas e espontâneas. Formas que não seguem qualquer modelo externo, não saíram de nenhum livro de política ou sociologia, não foram implementadas visando a um plano específico e consciente de “desenvolvimento”. Também não vieram da França ou da Inglaterra, esses países modelares. Não são, pois, os meios de responder a um mundo que certos grupos julgam existir como uma realidade absoluta e única. Ao contrário, são um modo de dialogar com as estruturas de relações sociais vigentes na realidade brasileira. É nisso que reside, provavelmente, sua autenticidade e sua permanência.

Um panorama global de tais grupos é revelador. No Rio de Janeiro, onde há uma visão muito difundida (sobretudo entre as elites) de que o carnaval se resume no grande desfile das escolas de samba, existem na realidade muitos outros grupos que compartilham o espaço carnavalesco. Assim, além do grande desfile das escolas de samba do primeiro grupo (o grande desfile), existe também o desfile de outras organizações — como os blocos, os grupos de frevo, as grandes sociedades e os ranchos, para não falar dos banhos de mar à fantasia — além dos desfiles das escolas de samba do segundo e do terceiro grupos. Como todos esses desfiles ou apresentações implicam um julgamento e um concurso, pode-se observar como suas relações são dinâmicas e possuem notáveis conseqüências como uma dramatização de certos aspectos da sociedade brasileira. Assim, é um erro imaginar que o desfile do carnaval se resume em apenas um desfile, embora esse “grande desfile” seja paradigmático. Vale pois mencionar que as escolas de samba têm um relacionamento complexo entre si, estando escalonadas hierarquicamente em grupos. No primeiro grupo, temos um total de 12 escolas, cada uma chegando a apresentar, até 1969, cerca de 4.000 figurantes! A partir desse ano, porém, a Associação das Escolas de Samba do Estado da Guanabara (hoje, do Rio de Janeiro) fixou um número máximo de desfilantes, caso contrário o tempo do concurso seria muito grande. Hoje, as escolas de samba do primeiro grupo têm um limite máximo de 2.500 figurantes. No segundo grupo, temos 18 escolas com um número pouco menor de figurantes. Finalmente, o terceiro grupo

é constituído de 14 escolas de samba com um máximo para o desfile de setecentos participantes.

Além dessa divisão interna, as escolas estão num constante processo de intercomunicação, pois todo ano pode haver uma transferência de escolas de um para outro grupo, conforme a sua posição no desfile do ano anterior. Assim, por exemplo, o desfile das escolas do primeiro grupo é sempre aberto pela escola que obteve o segundo lugar no desfile do segundo grupo do ano anterior. Do mesmo modo, indicam Amaury Jório e Hiram Araújo (1969:25), as duas últimas escolas do primeiro grupo desfilam — no ano seguinte — no segundo grupo. As mesmas regras operam junto às escolas do segundo grupo em relação às do terceiro. O sistema das escolas de samba é, pois, claramente hierarquizado, mas igualmente permeado de possibilidades graduais (e eventuais) de reclassificação, de tal maneira que, mesmo dentro de uma moldura hierarquizada, pode-se *subir* ou *descer*. E o momento para isso é, evidentemente, o do carnaval, quando a sociedade se abre para uma série de concursos e julgamentos — ou seja: para reclassificações.

Mais adiante voltaremos a falar sobre este ponto importante. Aqui, é suficiente mencionar que é precisamente porque se procura conciliar a posição original da escola com seu *desempenho* em determinado desfile que o sorteio para determinar a ordem de entrada das escolas no desfile-concurso, bem como seu julgamento final por meio de um júri, é dramático. Trata-se na verdade, não só de avaliar o comportamento de cada escola em certo momento (o desfile) mas, muitas vezes, de determinar sua posição em um conjunto. E nada mais desonroso para a agremiação do que a abominável “desclassificação”, isto é, a descida para um grupo inferior.¹²

Além das escolas, porém, existem os blocos carnavalescos. O nome “bloco” é, por si só, revelador, pois o *bloco* dá a idéia de algo compacto, sólido. Em suma, corporação e sincro-

¹² Observe que a palavra “desclassificação” tem conotações sociais terríveis no Brasil. Dizer que alguém é “desclassificado” significa apontar que ele é um “indivíduo”, um desgarrado, alguém sem “classe”, sem grupo, sem princípios; em suma, um marginal. Ver o Capítulo IV.

nização. Aliás, o mesmo ocorre com o nome “escola” de samba, grupo que surge — como vimos — corporativamente e investido, como o nome sugere, nas funções de “ensinar” o “samba”, a dança, o sexo e a alegria. Desse modo, é justamente quando a sociedade brasileira se abre para as “brincadeiras”,¹³ para as ligações possíveis somente durante o carnaval, que surge o fenômeno do agrupamento de pessoas que cantam, dançam e se vestem de modo estruturado, com o dinamismo e o movimento apropriados à festividade.

No Rio de Janeiro, existem três tipos de blocos. Os blocos de enredo ou desfile, os blocos de embalo ou empolgação e os blocos de sujos. No carnaval de 1977, desfilaram cerca de 237 blocos de enredo, cada qual com cerca de mil participantes; 31 blocos de embalo, cada qual com cerca de 1.500 pessoas, e cerca de 24 blocos de sujos, com cem pessoas cada. Somando-se a eles e às escolas de samba os participantes dos grupos de frevo, dos ranchos, grandes sociedades etc., temos um número altamente expressivo de pessoas e, mais ainda, de organizações, mesmo levando-se em conta o tamanho da cidade. A diferença entre os blocos e as escolas aparece logo nas suas denominações genéricas. Pois o bloco, como indica a palavra, é algo como uma multidão de Le Bon: poderoso, grande, avassalador, mas sem a necessária ordenação interna para representar (e elaborar) um drama capaz de promover impacto duradouro ou expressar nitidamente certo ponto de vista com suas necessárias nuances.

Desse modo, o bloco se ordena de modo muito mais livre, com um desfile mais simples do que o das escolas de samba, mesmo quando se trata de um *bloco de enredo* (ou *desfile*). As suas duas outras formas revelam esse mesmo caráter poderoso e animado, mas pouco refinado em termos de ordem interna para o desfile e mesmo durante o restante do ano. Eles são, assim, chamados de *blocos de embalo* (ou *empolgação*) e de *blocos de sujos*. Ora, o *embalo* e a *empolgação* indicam cla-

¹³ Lembro a origem da palavra *brincar*. Ela vem de “brinco”, do latim *vinculu*: elo, relação.

ramente o sentido do “poder do bloco”, quando é capaz, durante o desfile, de virtualmente possuir, *embalar* ou *empolgar* os espectadores, motivando-os a uma integração com os seus membros e, por causa disso, podendo liquidar a separação entre os desfilantes (atores) e os assistentes. E esse, sabemos, é o bem supremo de todo momento social fundado nessas diferenciações categóricas.

O nome do terceiro tipo de bloco, o de sujo, é igualmente significativo. Pois, conforme indiquei noutra lugar (cf. DaMatta, 1973a [1977]), trata-se de um grupo cujo nome evoca uma fantasia sem forma definida. São *sujos* no sentido de que estão reduzidos a uma matéria social embrionária ou fetal, como os noviços de rituais de iniciação de que fala Victor Turner (1967, 1969). Os *sujos*, assim, pedem para renascer socialmente, pois representam os párias, os mais baixos entre os mais baixos, os que estão no fim da linha social: onde a natureza e a cultura se confundem, útero e cloaca, esgoto e porão. Somente no carnaval é que podem ser representados de modo corporificado, além de poderem ameaçar a todos com sua aparência que não permite distinguir o sexo ou a idade. Intimidam também porque podem fazer alguma *sujeira*, isto é, alguma brincadeira de mau gosto, alguma piada prática ou agressiva. O *sujo* nega, pela fantasia, seu lugar rotineiro na ordem social.

O nome “escola”, para designar a associação de pessoas destituídas no mundo cotidiano, coloca mais um paradoxo do mundo carnavalesco. Pois trata-se de um nome fixado pelo tempo para grupos sabidamente ignorantes, sistematicamente perseguidos pela polícia e residentes nas favelas dos morros do Rio de Janeiro.¹⁴ Eles que, no mundo diário, vivem aprendendo nossas regras e ocupam nossas cozinhas e oficinas, surgem agora como professores, ensinando o prazer de viver atualizado no canto, na dança e no samba. Revelam, por trás de um surpreen-

¹⁴ Para a origem das escolas de samba, ver Edison Carneiro, 1975; Sérgio Cabral; Maria Julia Goldwasser, 1975; Leopoldi, 1978 e, naturalmente, Jório e Araújo, 1969. e também Candeia e Isnard, 1978. Vale a pena notar a semelhança estrutural dessa forma de organização com a irmandade religiosa do período colonial: e, para essa forma de associação, ver Scarano, 1976. Cf. também, Guimarães (1973:182).

dente poder de arregimentação e ordem, uma fantástica vitalidade e amor à vida. Tudo isso que se traduz por generosidade e que é típico daquelas camadas sistematicamente exploradas. Afirmo, portanto, que o nome escola de samba tem, entre outros, um significado altamente compensatório.

O fato de estarem organizados de modo muito mais simples do que as escolas faz com que os blocos acreditem que as escolas “não são mais obedientes à tradição carnavalesca”, estão “miscigenadas” (isto é, cheias de gente de fora: de outros bairros e segmentos sociais), são “para os turistas” e não para o povo e não desfilam de modo espontâneo, mas fazem um show.

Enquanto as escolas representam esses aspectos, os blocos seriam expressões de valores carnavalescos muito mais puros, voltados — como os famosos cordões carnavalescos do Rio antigo (cf. Eneida, 1959) — para a ritualização da solidariedade dos bairros de onde provêm. Desse modo, os blocos se colocam como reforçadores do bairrismo e da vizinhança, fenômenos que tendemos a tomar como irrelevantes na nossa apreciação do mundo urbano moderno. Assim fazendo, os blocos entrecortam distinções de família, cor, posição educacional ou ocupacional para unir todos os seus componentes numa mesma “tribo” ou “bloco”. Daí o seu desfile ser realizado em coreografia simples e fundado, muitas vezes, em dramatizações de “ataques” e “defesas”, com os homens “atacando” as mulheres do próprio bloco.

A impressão é a de que os blocos recortam a cidade tomando como ponto central a residência numa área comum (o fenômeno da vizinhança e do bairrismo), ao passo que as escolas enquadram sua unidade na possibilidade de criar um espaço que, embora ligado por cordão umbilical ao “morro”, à favela e à pobreza, permite a junção — para o carnaval — de gente rica, branca e bem nascida com os pobres e pretos. As escolas, então, promovem uma sistemática integração dessas classes no seu desfile altamente complexo.

Na visão dos participantes dos blocos, as escolas seriam muito mais universalistas e voltadas para fora, enquanto eles seriam o oposto: particularistas e voltados para a tradição e

para o bairro. Um outro plano de contraste evidente é que os blocos participam do carnaval sem costumes elaborados ou grandes divisões internas, como é o caso das escolas. De fato, os blocos sempre apresentam uma estrutura interna de caráter binário, assim constituída: comissão de frente (grupo que abre o desfile e representa o “cartão de visita” do bloco), em contraste com os componentes do bloco em geral; membros do bloco que cantam e dançam, em oposição à bateria (responsável pela percussão), e, finalmente, a divisão de “alas” (segmentos internos mínimos). Mas aqui elas se repartem de modo muito simples: em alas “mais ricas” e “mais pobres”. Nas escolas de samba, ao contrário, a organização interna para o desfile (e mesmo fora dela, no cotidiano) é extremamente complexa. Existem dezenas de “alas” com denominações próprias, além das comissões de frente, ala das baianas (obrigatória nas escolas de samba, remetendo a uma tradição no Rio de Janeiro) e os famosos e significativos “destaques” (pessoas que aparecem sozinhas, individualizadas, no desfile).

Tomemos, para exemplificar essa complexidade organizacional, o esquema de uma escola de samba. Trata-se de uma sociedade carnavalesca que desfilou em Niterói em 1977. Essa escola, como é a regra geral, desfilou fazendo a representação de uma história relativamente elaborada. Seu tema era um mito tribal, inteiramente inventado pelo mentor intelectual e “diretor de carnaval” da escola, em que se contava a história da Atlântida. A escola mostrava uma visão urbana e ingênua de grupos tribais, e só esse tipo de tema e sua elaboração no desfile permitiram escrever um trabalho à parte. De qualquer forma, a escola preparou-se para o desfile com os seguintes elementos ou unidades dramáticas: alas de evolução (isto é, dançarinos que fazem movimentos em conjunto e de modo sincronizado), alas de passistas (que realizam a coreografia do samba), destaques (pessoas isoladas, ricamente vestidas, geralmente mulheres e homossexuais), figuras de enredo (personagens fundamentais para o enredo que a escola estava representando), carros alegóricos (construções relativamente grandes, representando objetos ligados ao enredo) e, finalmente, porta-bandeira e mestre-sala

(figuras obrigatórias que levam a bandeira da escola e executam passos altamente elaborados; ambos se vestem como figuras da corte de Luís XIV).

A distribuição desses elementos no desfile obedeceu a uma ordem complexa, de modo que a escola tinha cem “cenas” diferentes, combinando todos os elementos acima numa ordem processional. Assim ela apresentou 17 destaques (todos homossexuais ou mulheres), 42 alas de evolução (todas individualizadas por meio de nomes, vestimentas e coreografias especiais), 34 alas de passistas (com fantasias individualizadas, mas passos uniformizados), 17 figuras de enredo (também individualizadas) e quatro carros alegóricos. A ordenação dos elementos é realizada para permitir a criação de um clima apropriado à representação do enredo e seu entendimento pelo público, despertando a empatia dos espectadores por meio de sua apresentação, canto, ritmo, enredo, e ainda de modo a não provocar tédio, já que o desfile é longo e envolve centenas de pessoas, que passam pelo público em forma processional e cantando. A divisão em alas permite portanto diversificar e opor os componentes constitutivos da organização, possibilitando “contar a história”. Nesse modo de representar, porém, os elementos básicos são os processos de massificação e individualização dos figurantes. E, como a escola é obrigada a representar um “tema brasileiro”, ela sempre escolhe dar o tratamento épico a esse tema. Assim, ela tem, na sua “decupagem carnavalesca”, o indivíduo (o herói, seja mítico ou nacional) em oposição a uma massa (de escravos, pessoas comuns).

Mas, além dos enredos, a dialética da massificação e individualização é básica em outros domínios. Assim, a bateria da escola massifica, pois desfila como um grupo compacto, vestida de modo absolutamente uniforme. E, no entanto, é a bateria que produz aquilo que a escola tem de mais individual, sua marca registrada como um grupo em oposição a outros: o seu ritmo musical que acompanha o canto dos seus componentes. As alas, por outro lado, atualizam o mesmo processo. Geralmente as alas de passistas permitem individualizar seus componentes, já que revelam habilidades no modo clássico de dan-

çar o samba. As alas de evolução podem ser mais massificadoras, com seus membros fazendo movimentos uniformes. Mas é preciso ressaltar que todas as alas têm um nome e são, por definição, individualizadas e assim tratadas dentro da escola. Ocorre, porém, que essa individualização nunca é deixada inteiramente livre, já que se enquadra em um grande esquema de representação cênica onde devem desempenhar um papel e assim contribuir para o todo. E aqui, parece-me, a organização da escola repete, ou reflete, a polarização do mundo social brasileiro, fundada entre a casa e a rua, a pessoa e a massa.

A escola de samba é uma organização coletiva mas que permite o destaque, essa forma extremada de individualismo. Do mesmo modo, a escola se reparte em alas que podem ou não crescer, multiplicar-se e desaparecer, e também entrar em aberta competição como unidades semi-independentes. Tudo indica, portanto, que a escola de samba *tende* a atualizar, no desfile carnavalesco, uma ideologia individualista, em que tudo tem marca própria, um toque de distinção e pessoalidade, um destaque. Se, no mundo diário, a escola suprime individualidades e fica poderosamente ordenada em torno do poder autoritário e patronal do seu presidente, como acentua Leopoldi (1978), no carnaval ela permite o desencadear de individualidades. Primeiro, sua própria individualidade como grupo corporificado, em oposição a outros grupos do mesmo teor. Depois, dentro dela, com uma constituição marcada por certo número de unidades nomeadas que gozam de autonomia. Cada uma dessas unidades promove sua própria individualidade dentro desse código duplo. Às vezes, ela corresponde a uma pessoa que, no momento do desfile, se torna uma celebridade (supremo instante para todos os desfilantes). Às vezes, a individualidade corresponde a uma ala de passistas que samba de forma sincronizada. A escola de samba, então, expressa em seu desfile a associação entre o coletivo e o pobre, em oposição ao individual e o rico. Pois tudo o que é rigorosamente coletivo na escola (como a bateria) é feio, pobre e uniforme. Mas tudo o que é destacado é luxuoso e rico.

Esse estudo mais detalhado da estrutura da escola de sam-

ba parece confirmar o que já havíamos mencionado anteriormente. Parece que nos blocos a ordem é dada num esquema binário e complementar (fundado na divisão músicos/participantes, homens/mulheres, alas dos “ricos”/alas dos “pobres”). Mas, nas escolas de samba, a divisão interna em múltiplas “alas” permite uma enorme flexibilidade. As alas podem aumentar, diminuir, criar suas regras e estilos, ter nomes próprios, apresentar suas inovações. Por isso, as escolas de samba podem congregiar ricos e pobres, pretos e brancos, patrões e empregados, *sambistas* e *sambeiros* (os “de dentro” e os “de fora”). De fato, toda a organização da escola de samba está fundada nessas unidades semi-autônomas e poderosamente articuladas. Desse modo, temos nas escolas de samba uma estrutura formal, composta de um presidente, vice-presidente e vários setores administrativos. Essa estrutura fixa gerencia a rotina cotidiana do grupo, constituindo seu núcleo central, totalmente ligado às raízes locais e de vizinhança que fundaram a organização. Sobre tal estrutura, como a cauda de um cometa, forma-se — na época de preparação para o carnaval (a partir de agosto) — uma outra, muito mais aberta e que congrega uma cúpula carnavalesca, presidente de alas e componentes em geral.

Como mostra Leopoldi (1978), as duas estruturas estão superimpostas e articuladas. O núcleo central aglutina a cauda, muito mais difusa e que opera utilizando recursos humanos vindos de fora. Existe então uma divisão complexa, binária, de tipo cometa, com um núcleo controlando a rotina diária e comandando realmente todas as operações, mas esse núcleo abre caminho para uma outra estrutura durante a organização do carnaval. Temos, então, como já revelaram os estudos de Goldwasser (1975) e Leopoldi (1978), uma tensão entre a gerência do cotidiano e a gerência e ordenação do talento, que ocorre com o carnaval.

É essa forma organizacional que permite a enorme flexibilidade exibida pelas escolas de samba, possibilitando a criação de um campo social próprio, especial, onde se podem congregiar ricos e pobres, pretos e brancos, dominantes e dominados. A escola de samba parece ter uma dupla ordem

organizatória. No seu centro existe um núcleo de pessoas fortemente relacionadas entre si pelo parentesco, pela residência, pela cor e pelas condições gerais de existência social. São os “donos” ou os “pais” da agremiação: seus fundadores, criadores e sustentadores morais. Agora, em torno desse centro, existe uma outra ordem muito mais flexível e difusa, compondo uma área voltada para o mundo exterior. Aqui, as pessoas entram e saem, sem o mesmo tipo de lealdades básicas do que estão no centro da instituição. É essa área dos “sócios”, “adeptos”, “simpatizantes” ou “clientes” do sistema. É onde ficam as pessoas que passam pela escola utilizando seus serviços. Entre uns e outros, existe uma nítida hierarquia, embora todos sejam sócios ou membros de uma mesma “associação”.

Creio que este ponto é importante porque o considero básico na definição social das associações que se formam em sociedades com um forte componente hierárquico. No caso brasileiro, a escola de samba, o bloco, a tenda espírita ou umbandista, as associações de caridade, a irmandade religiosa, o clube de futebol e, quem sabe, o próprio partido político são instituições marcadas por uma ideologia igualitária e individualista global (e às vezes inspiradora), superimposta a um núcleo familístico, patronal e autoritário, o centro mesmo da chamada associação, seu miolo fundador. Nesse núcleo, porém, a ideologia é claramente hierárquica, com a idade, os laços de parentesco, a vizinhança e a amizade operando como forças básicas que constantemente atuam sobre a moldura igualitária. Dessa perspectiva, descobre-se que tais “associações” não seriam *sociedades*, no sentido clássico e liberal do termo, isto é, associações de indivíduos, todos com os mesmos direitos porque iguais perante um conjunto de regras (ou leis) que eles mesmos inventaram e instituíram para seu próprio governo. Mas, ao contrário, em que pese sua autodefinição como “associações”, tais grupos seriam de fato *agregações familísticas* ou *patronais*, onde o espaço gerado pelo grupo é que transforma em *gente* (ou pessoa) o indivíduo que a ela pertence. É, pois, o grupo que constitui a pessoa, e não a união igualitária que faz o grupo.

Uma vez formado e legitimado, o grupo (agora institui-

ção) como que se desprende dos seus membros, reificando-se em suas leis e operando de forma internamente dividida que acabamos de mencionar.¹⁵

É difícil dizer se esse é um fenômeno generalizado em todas as associações brasileiras ou se surge somente nas instituições chamadas populares, como é o caso das escolas de samba, blocos, tendas espíritas etc. Suspeito que o fenômeno da divisão interna do “tipo cometa” seja generalizado. As instituições brasileiras sempre ficam marcadas por uma ideologia de abertura para a sociedade inclusiva, já que nada têm a perder com sua “generalização inclusiva”, desde que possam — como parece ser o caso — manter seu núcleo central sempre fortalecido. Sendo assim, sua ideologia é sempre a das causas difusas, existindo uma enorme dificuldade em precisar seus alvos ideológicos.

Como consequência dessa possibilidade de difusão ao nível estrutural, essas associações teriam a vantagem de estar sempre abertas para todos, mas sofreriam dificuldades em desenvolver uma ética própria, sem a qual é difícil ou impossível desenvolver uma real consciência de unidade e de objetivos. Diria, então, que em sociedades como a brasileira o estudo dos grupos do carnaval revela uma enorme dificuldade de fechamento. A própria estrutura interna da agremiação dificulta sua transformação em instrumentos de bairro, segmento ou classe, pois permite congregação — seja no plano prático, seja no plano ideológico — todo mundo. A proposta das escolas de samba nunca é a de transformar-se numa instituição fechada

¹⁵ As implicações políticas desse modo de organização são importantes. É claro que temos aqui valores aristocráticos, pois quem funda a instituição tem sobre ela mais direitos do que os outros sócios. Do mesmo modo, toda a noção de representatividade fica deformada nesses casos, simplesmente porque não se sabe se a instituição é feita por seu núcleo ou por sua cauda. E, em muitos casos, como revela o estudo das escolas, essas partes estão em tensão. Por outro lado, nessa situação é praticamente impossível fixar um regulamento interno simples, havendo grande dificuldade com a interpretação das regras. De fato, o aspecto exegético das normas internas, dado o fato de que a instituição é dividida, passa a ser um elemento fundamental de sua operação. Um outro fenômeno associado é o “golpismo”, a formação de facções e a consequente paranóia que acaba reforçando a ideologia do “golpe de mão” para evitar que a instituição seja tomada pelos seus inimigos internos. O leitor deve notar que estamos aqui com todos os elementos dramáticos de muitas sociedades nacionais, como o Brasil. As regras que operam nessas associações são, pois, as mesmas na sociedade nacional.

(ou total, como diz Goffman, 1974), mas a de poder “seduzir” o maior número de pessoas, sobretudo as da classe dominante. Então, elas ficam presas num paradoxo social e político, pois, na medida em que realmente poderiam ser instrumentos políticos, dado o seu alto poder de penetração, têm de se abrir para todos os grupos da sociedade. Dessa forma, seu sucesso e popularidade fazem com que deixem de ser realmente populares. Essas associações de *baixo* contêm em sua ordem interna dividida os valores que acabam por fazer com que se atrelem às altas camadas da sociedade e nelas se difundam. E isso sem o risco de perder o seu centro inicial. A conciliação se torna o ponto central da dinâmica social desses grupos e da sociedade inclusiva. Por causa disso a escola de samba (e tantas outras instituições populares) serve de mediação entre segmentos sociais com interesse social e politicamente contrários. Sendo esse o caso, parece-me inteiramente mal colocada a famosa polêmica da massificação ou invasão das escolas de samba.

No Brasil, parece que deixamos as instituições totais para áreas mínimas do sistema social. É como se houvesse um preconceito contra os grupos preocupados em definir suas fronteiras externas e internas por meio de uma ética forte. Esses grupos, como a Igreja e as Forças Armadas, são, tudo parece indicar, os únicos que atuam em escala nacional como verdadeiras instituições totais. As outras, se têm uma ética forte e preocupação com definição de fronteiras, são julgadas como instituições ou agremiações antipopulares ou antidemocráticas. A própria noção de democracia, no Brasil, tende a confundir-se com uma posição de bloquear o fechamento de agremiações sociais, o que impede a formação de grupos de interesse politicamente representativos e, em consequência, politicamente poderosos. Estamos seguros de que é essa estruturação bipartida, de tipo cometa, capaz de juntar a *casa* (o núcleo) com a *rua* (a periferia, os outros), que jaz na raiz de movimentos como o populismo político, espécie de carnaval do poder, em que tudo e nada ficam simultaneamente representados e, aparentemente, resolvidos.

Esse modo estrutural está ligado ao impedimento igual-

mente importante de formação de instituições totais, individualizadas e, por isso mesmo, representativas. Muito ao contrário, no cenário social brasileiro, o que encontramos é sempre a criação de instituições a meio caminho entre o fechamento e a abertura, como o clube de futebol. Pois se o clube é, evidentemente, fechado, a torcida é aberta, permitindo arregimentar milhares de simpatizantes. Criamos, então, de modo sistemático, situações em que uma inversão social é possível, já que nelas sempre existe um encontro de valores e objetos situados em campos sociais muitas vezes distantes e antagônicos no mundo cotidiano. Não são somente as *praças* que engendram comunicação e encontros no mundo brasileiro. Também as instituições da praça têm esse papel. É precisamente isso o que fazem os grupos de carnaval.

CONCLUSÃO: AS DRAMATIZAÇÕES DO CARNAVAL

No decorrer deste capítulo, procurei revelar como o momento carnavalesco redefine o mundo social brasileiro. Para isso, ficou claro não ser suficiente indicar apenas que, no carnaval, o mundo ficava invertido. Era preciso mostrar o curso ou orientação dessa inversão, já que, se a regra ou mecanismo é importante, também é básico discutir os domínios e objetos culturais sobre os quais se aplica. Em outras palavras, a inversão e sua lógica, para poderem passar de regra a operador social, devem ser qualificadas. O sentido social é assim revelado, e é desse modo que poderemos realmente sair de uma perspectiva formalista e começar a entender a regra como princípio estrutural.

Sendo assim, tomei a oposição categórica entre *rua e casa*, vigente no mundo social brasileiro, e procurei apresentá-la como ponto focal para o entendimento desse sistema social. Procurei demonstrar que o mundo social do Brasil se emoldurava em torno dessa dicotomia complexa e segmentária, e como ela, por sua vez, nos ajudava na interpretação do nosso mundo ritual. Toda a interpretação seguiu e teve como contraponto as re-

lações entre *rua e casa*, revelando como a esfera do ritual tomava esses domínios e os elaborava, seja num esforço de transcendência ou de separação ou reforço dos dois mundos. Vimos que nas procissões a casa é invadida pelo que ocorre na praça, no adro da igreja e na rua; ao passo que, nas paradas militares, a casa simplesmente desaparece como categoria, pois o evento se desenrola no centro mesmo da cidade, obrigando a um deslocamento e transformando todos os membros de uma família em cidadãos brasileiros.

No carnaval, tudo se passava como se a sociedade fosse capaz de, finalmente, inventar um espaço especial onde rua e casa se encontrassem. Pois se a festa tem aspectos públicos (como o desfile e os grupos formais), ela permite um conjunto de gestos (e ações sociais) que, em geral, só se realizam em casa.

Esse deslocamento de objetos (papéis sociais e valores) de um domínio para outro, seja numa base unidirecional, seja numa base dupla, permite a apresentação de algumas hipóteses básicas para a busca de uma definição do que seria o símbolo, o ritual e o drama, bem como os seus processos mais fundamentais.

Um primeiro ponto a ser mencionado é que o universo do ritual (e do drama) é aquele das coisas visíveis, das coisas corretas (prescritas, mesmo que sejam chocantes ou incomuns) e, por isso mesmo, das coisas destacadas e deslocadas. Desse modo, é no palco que se permite o assassinato aberto e cruel, é no estádio que, por meio da competição individualizada e justa, acabamos por estabelecer uma hierarquização, e é no carnaval que permitimos a confusão das regras de hierarquia. Como sugeri no primeiro capítulo, a seqüência do rito poderia ser criada na base do uso consistente e obstinado (e essas são duas características sempre indicadas para uma "ação ritual") de três princípios sociais bastante conhecidos: a inversão (que engendra o *joking*), o reforço (que conduz ao respeito) e a neutralização (que induz à evitação ou à invisibilidade social). Criamos, então, um espaço especial em que as rotinas do mundo diário são rompidas e de onde se pode observar, discutir ou criticar o mundo real visto de pernas para o ar. Não é por outra razão que

os ritos devem sempre ser estudados tendo como contraponto o cotidiano. Ambos são parte de uma mesma estrutura, como duas faces de uma mesma moeda e expressões dos mesmos princípios sociais. De fato, os ritos são igualmente parte do mundo social, mas são momentos em que seqüências de comportamento são rompidas, dilatadas ou interrompidas por meio de deslocamentos de gestos, pessoas, ideologias ou objetos.

Tome-se por exemplo, o caso de um ator durante o carnaval do Rio de Janeiro. Pela manhã, permanece na cama, recuperando-se dos eventos da noite anterior, quando “brincou” até a madrugada na rua ou num baile de clube. Deixa assim de preparar-se, seja para o trabalho ou para o lazer (porque o carnaval não é um feriado comum). No almoço, come muito pouco, pois no carnaval não se marca o momento por meio de comidas especiais, como ocorre em muitos rituais brasileiros. Ao contrário, o tempo é de comer pouco e brincar muito, numa atitude típica de “castigar” o corpo. Afinal o “carnaval” é o “levar embora a carne”. Do mesmo modo, e justamente porque não há comida especial, as famílias estão isoladas. O carnaval não promove reuniões familiares nas casas, mas reuniões de indivíduos nas ruas. Assim, nada existe que prenda a pessoa em casa. Pela tarde, nosso ator deverá tomar um banho (operação essencial para deixar a casa) e ir para a rua, onde ficará até o dia seguinte. Indagado sobre aonde irá, dirá simplesmente que irá ver o carnaval. De fato, todo o ponto da festa é precisamente não saber o que ocorrerá, num mundo em que a aventura é finalmente radicalizada, porque a vida social pequeno-burguesa (toda feita de pequenas contradições entre o certo e o errado, o pecado e a virtude, a certeza e a incerteza) fica suspensa e é invertida.

Note-se que o ator não deixou de dormir, comer, relacionar-se, entrar e sair de casa, mudar de roupa etc. Apenas ocorre que seu mundo passa a ser vivido com uma aguda noção de decisão e de consciência. E mais, a vida passa a ser filtrada por motivações de “ter de divertir-se”, e “ter de aventurar-se”, “fazer com que algo aconteça”, que são proposições paradoxais, porque opostas às do mundo diário. Se no mundo real busco a

certeza, no carnaval fico radicalmente convencido de que encontrei a incerteza. Este, sem dúvida, é um dos paradoxos do mundo ritual. É como no cinema, onde sabemos que o Bem deverá triunfar sobre o Mal, mas acompanhamos a farsa até o fim. O rito e o filme revelam que o importante não é a “racionalidade”, o “conhecimento”, o “fundo moral”, ou seja, o momento de chegada. Neles, o importante é o meio, o modo, a viagem.

A seqüência fica, então, deslocada. Nosso ator já não acorda mais para fazer sua corrida para o trabalho — na seqüência “natural” do seu cotidiano entre *casa-trabalho-e-casa*. Mas realiza, porque o momento é especial, um curto-circuito, pois sai de casa para entrar num desfile carnavalesco, que é o seu objetivo. Assim fazendo, a rua onde desfila, o centro comercial da cidade, o público que o observa e aplaude e o próprio mundo ao redor se transformam em sua casa. A ordem das coisas fica deslocada e tudo passa a ser emocionante, alusivo, simbólico, representativo. Enquanto o desfile do cotidiano é funcional e doloroso, pois tem objetivos definidos e os seus meios são equivalentes a fins absolutamente precisos, o desfile ritual é prazeroso e aberto, sem objetivos rigidamente definidos. Não há, assim, uma relação precisa e racional entre meios e fins. No primeiro caso, o que interessa é sair e chegar, não importando como se chega. No segundo, ao inverso, o básico é como se marcha, como se vai, e nunca aonde se chega.

Mas o que é dramatizado no carnaval? Que objetos, relações e ideologias ganham relevo nesse ritual? Numa palavra, que dramas o carnaval apresenta?

Tudo indica que o carnaval do Rio de Janeiro (e aqui quero ser específico) dramatiza o seguinte:

a. *A exibição em oposição à modéstia e ao recato*, ou melhor, a dialética do que é (ou deve ficar) escondido e do que é abertamente revelado. Esse ponto ficou claro quando falamos das organizações e do espaço carnavalesco, pois em ambos vimos a possibilidade de exibir e de “fazer teatro”. Trata-se, novamente, de um outro modo de introduzir a dicotomia entre

casa e rua, pois o que está associado à casa deve estar escondido, a rua sendo sempre associada ao que está fora e à exibição. Assim, é de casa que se deve ver a rua, mas no carnaval é da rua que se observam as casas. Além disso, o carnaval funda sua exibição no exagero. São os mais pobres que justamente acabam por vestir-se de reis, duques e nobres. Conseqüentemente, é quem não tem o poder que acaba representando quem o possui. Mas essa representação é exagerada, pois não se imita o rico, mas o nobre.

Do mesmo modo, a representação do corpo não se contenta em mostrá-lo parado, como nas esculturas chamadas “nus artísticos” (em que a nudez é ritualizada, congelada e tornada digna e moralmente viável). Ao contrário, o corpo não só se desnuda, mas se movimenta, revelando todas as suas potencialidades reprodutivas. O corpo exibido no carnaval, então, mesmo quando visto sozinho, exige seu complemento masculino ou feminino. É um corpo que “chama” o outro, tornando-se sempre alusivo do ato sexual, da forma mais essencial de confusão e ambigüidade do grotesco, quando — como nos indica Bajtin — dois corpos se transformam em um.

Além disso, aquilo que no mundo diário é considerado um “pecado”, ou seja, a provocação intensa do público e dos homens pelas mulheres, passa a ser tomado como algo normal, como parte do estilo do festival. A norma do recato é substituída pela “abertura” do corpo ao grotesco e às suas possibilidades como alvo de desejo e instrumento de prazer. Os gestos indicadores do ato sexual invertem o mundo, pois devem ser realizados em casa, na plena intimidade de um quarto e numa cama, nunca de pé, num andar e em meio a uma multidão.

Essa súbita conscientização do “escondido” e do “exibido” conduz à oposição básica na sociedade brasileira entre o “ver” e o “fazer”. De fato, em todo carnaval existem as pessoas que fazem coisas (desfilam, brincam, cantam etc.) e as que simplesmente olham. É uma relação de absoluta complementaridade, como a que ocorre entre a *casa* (de onde se olha) e a *rua* (onde as coisas acontecem). Do mesmo modo, a oposição entre o *ver* e o *fazer* indica uma orientação para o trabalho igualmente

reveladora. Assim, existe gente que vê ou vigia (ou comanda), e gente que trabalha. Tais oposições teriam a seguinte relação: quem vê está para quem trabalha assim como quem manda (ou goza a vida) está para quem observa, vê, espia o mundo.

Numa sociedade onde todos se escondem de todos, somente os artistas podem mostrar-se. Mas no carnaval é possível a exibição, e uma inversão entre os que fazem e os que olham. Então, os pobres se exibem como nobres para os ricos (que olham e cobiçam), vestidos de pobres (com roupas comuns, simples).

Ficam suspensas, as regras que controlam o olhar. No carnaval, o mundo não só se abre ao poder ver e ao poder fazer — com os pobres despertando a inveja dos ricos —, mas também é possível o estabelecimento de relações de desejo, inveja e cobiça pelo olhar aberto e apaixonado, o olhar desejoso. Esse olhar que normalmente deve ser resguardado como a fonte perene do mau-olhado se torna inofensivo no carnaval. Todos se interpenetram e se tocam profundamente por meio desses olhares de cobiça, inveja e profunda lascívia. É precisamente isso que permite a exibição do corpo das mulheres e, ainda, da riqueza ostensiva dos ricos, seja pelo pobre, seja pelo rico mesmo.

b. *A mulher como Virgem e como puta* é uma outra dramatização ostensiva do carnaval. Aqui também temos uma oposição que encarna outras dicotomias já mencionadas. Realmente, a mulher tem — no Brasil e no mundo mediterrâneo — uma posição ambígua, com duas figuras paradigmáticas lhe servindo de guia. A da Virgem-Mãe, isto é, da mulher que tem a sexualidade controlada pelo homem a serviço da sociedade e é mãe permanecendo virgem. E a da mulher como puta. A mulher que não é controlada pelos homens. Ao contrário, é controladora e centro de uma rede de homens de todos os tipos, pois quem é a puta senão aquela que põe todos os homens em relação? Como Virgem-Maria, a mulher não tem senso de comparação nem de medida, seu poder provindo da virtude. Como puta, ela reprime e susta seu poder reprodutivo (pois a mãe-puta é uma ofensa e uma contradição), tornando-se, por

outro lado, um centro de poder comparativo e controlador da sexualidade masculina. Assim, como Virgem-Mãe a mulher abençoa e honra seu lar. E como puta ela confere masculinidade aos homens. Num caso, a mulher coloca os poderes reprodutivos acima dos favores (e prazeres) sexuais (é a Virgem-Mãe); noutra coloca sua sexualidade acima da reprodução (é a prostituta).

Ora, o lugar de cada um desses personagens no mundo brasileiro é bastante claro. A Virgem e a Mãe ficam em casa, no local sagrado e seguro onde os homens têm o controle das entradas e saídas. Mas a puta fica na “rua”, nas “casas de tolerância”, em locais onde o código da rua invade e penetra o local de moradia. É por isso que falamos no Brasil que a puta é a “mulher da vida”, colocando o paradoxo e a implicação de que a Virgem-Mãe é a “mulher da morte”. Num caso, estamos controlando e assumindo um código “natural” e automático. No outro, estamos num mundo desconhecido e governados por um código incerto.

No carnaval, invertemos as posições. A glorificação não é da Virgem-Santa que desfila num altar, abençoando a todos os homens que, recatadamente, baixam os olhos durante sua passagem. Ao contrário, é da puta. A grande puta que, trazendo consigo a vida, impõe que se pense sobre o encontro físico, a penetração sexual e evidentemente a reprodução do mundo. A Virgem desfila tendo somente um rosto, a face serena, linda, semi-oculta pelo véu. Seu corpo é coberto por um manto que impede que se descubra suas formas. Mas a mulher do carnaval desfila como puta. Assim, elas estão nos andares que centralizam todos os olhares, ou nas mesas e frisas dos camarotes dos bailes, onde despertam paixões. Seus nichos são como os altares de Nossa Senhora. É a mulher deslocada do lugar, ou simplesmente o outro lado da mulher que, agora, surge para a nossa tomada de consciência?

O outro lado dessa dramatização é, evidentemente, a dialética do homem como controlador (o pai) e como controlado (o filho), quando se relaciona com essas vertentes do mundo feminino. Discuto aqui o lado mais saliente, pois no Brasil a

mulher é que é colocada como o prêmio, o objeto final, desejado, central. A presença de mulheres nuas e insinuantes no desfile e nas ruas, durante o carnaval, serve como elemento claro na transformação do espaço social público numa grande casa. É o objeto deslocado criando uma atmosfera própria, diferente daquela que tem a cidade no mundo diário. O mesmo, diga-se de passagem, ocorre nas praias do Rio durante o verão. Também aqui as pessoas criam suas *casas* no espaço indiferenciado da areia e trazem a casa para rua. Do mesmo modo que no carnaval, por outro lado, estão também seminuas revelando seus corpos a um público igualmente indiferenciado. É isso que gera uma situação igualitária e altamente compensadora das hierarquias cotidianas. A praia, então, se aproxima do carnaval como um espaço sintetizador de diferenças e contradições do mundo urbano.

→ c. *Gestos, músicas, harmonias.* No carnaval, o mundo é abertamente *brincado e cantado* por todos. Em outras palavras, e para parafrasear Clifford Geertz (1973), a história que, no carnaval, os brasileiros contam sobre eles próprios para eles mesmos é uma história cantada e brincada, jamais falada. Assim, das três formas críticas de comunicação verbal — o canto, a fala e a reza — escolhe-se, para o carnaval, o canto (e seu associado, o grito), para a parada militar, a fala (nas suas formas discursivas, eloqüentes) e, para a procissão, a reza (forma intermediária entre o coletivo e o individual, entre o canto e a fala).

Mas o que é, realmente, relacionar-se com o mundo pela brincadeira e pela música? Primeiramente, é poder descobrir que estamos todos numa mesma sociedade, num mesmo mundo. Que somos, a despeito de todas as hierarquias, necessários uns aos outros. Depois, é utilizar uma forma musical vinda de *baixo*, o *samba*, como forma ideal (mas não exclusiva) de relacionamento social. Essa forma musical, que segundo a nossa mitologia nasceu nas áreas fronteiriças da sociedade brasileira — nos seus porões e senzalas, nas favelas, em meio à pobreza dos seus negros e miseráveis habitantes — torna-se a forma mais generalizada de música. O mundo não só se torna

musicável, como é também dominado pelas formas *mais baixas* dessa musicalidade. Ela não é feita da música popular que, freqüentemente, aciona temas clássicos do mundo ocidental, como o amor e o individualismo sem o qual ele não é possível. Ao contrário, no samba, o mundo é cantado de forma coletiva, com os temas da malandragem, da escravidão e da nobreza, da mitologia e das comidas mágicas — as comidas afro-brasileiras.

Outro tema freqüente é a visão da história do Brasil como uma história natural da mistura das três raças (o negro, o índio e o branco). Tudo assim na ideologia popular é “natural”, porque dependente da ordenação infra-estrutural e biológica dessas três raças cósmicas e primordiais. O samba, então, como tudo o que vem *de baixo*, adquire uma aura sedutora e abrangente. Tanto o samba quanto os grupos do carnaval (sobretudo as escolas de samba) estão voltados *para cima*, na busca da conversão, aprovação e legitimação dos seguimentos superiores da sociedade. Assim, o sistema se integra também nesse nível, quando a sociedade se individualiza. Pois agora, dividida em grupos bem visíveis, ela se integra novamente adotando como forma generalizável e universal tudo o que nasceu *embaixo*.

Deve ser mencionado, como um dado importante, que o verbo *cantar*, como o verbo *brincar*, está cheio de possibilidades metafóricas no Brasil: Assim, *brincar* significa também relacionar-se, procurando romper as fronteiras entre posições sociais, criar um clima não-verdadeiro, superimposto à realidade. No carnaval, quando “brincamos”, estamos nos relacionando e simulando posições sociais e sentimentos. Ou seja: estamos dramatizando relações, possibilidades, desejos, posições sociais. Daí o carnaval ser um período em que todos vivem como se estivessem em um grande palco. Como nas sociedades tribais das teorias de Gluckman, o carnaval ajuda a separar papéis sociais, pois nele todos se descobrem como duas pessoas: uma que atua no cotidiano, sendo séria e pouco dada a “brincadeiras”; outra, como um Mr. Hyde tropical, safada e malandra, capaz de operar como um ator perfeito, simulando as emoções mais proibidas e vergonhosas, ou, como falamos, as “mais baixas”.

Do mesmo modo, o verbo *cantar* é usado no sentido de propor um relacionamento amoroso a uma mulher. Assim, os homens *cantam* as mulheres quando procuram harmonizar-se sexualmente com elas. Pela mesma lógica, pessoas de posição social elevada ou que tenham algo que o outro pretende são *cantadas* para que possam ceder. O mundo diário relaciona as pessoas em termos de *cantadas*, isto é, de uma sedução planejada, aceita com prazer e, por isso mesmo, reveladora e indicadora de harmonias, a despeito de diferenças e descontinuidades entre as posições ou atores. No carnaval, tudo é cantado. De fato, a forma legítima e possível de participação é por meio do canto. Assim, cantando música simples, todos se igualam e se entendem.

O samba, então, como os grupos que levam seu nome como bandeira, é exclusivo e generalizador, sendo sempre um teste para sua excelência como música, sua capacidade de seduzir, sobretudo os ricos, os poderosos, os inocentes, a polícia; enfim, tudo o que representa a virtude e a força, esses poderes de cima.

Mas ao lado do samba, na série de paradoxos que constituem de fato uma sociedade, existe no Brasil um outro gênero musical, também carnavalesco e igualmente popular. Trata-se, e o nome é bastante significativo, das *marchas*. De fato, são as marchas os veículos privilegiados para exprimir os dramas, as aspirações e as críticas implicadas numa visão de mundo pequeno-burguesa e cidadina. Essas marchas permitem também que o corpo seja remexido provocativamente, mas numa escala menos luxuriante do que no samba. O samba permite dançar muito mais do que cantar, ao passo que a marcha é muito mais falada (e cantada) do que dançada. Assim, num gênero a letra é mais importante que a música, pois é preciso dizer as coisas, propostas típicas das idéias igualitárias das classes médias; ao passo que, no samba, as coisas são dançadas, de um modo corporal e visceral mais ligado ao mundo dos trabalhadores e dos marginais do mercado de trabalho, dos ex-escravos. É como se a marcha fosse um samba de classe média.

Esse ponto é básico porque revela o fascínio dos brasilei-

ros pelas formas formalizadas de canto e de dança, das quais a marcha é o melhor exemplo, embora nunca mencionado pelos comentadores ou teóricos do carnaval brasileiro. Ao lado da música tipicamente pobre, feita para dançar e muito mais livre, há uma fórmula musical que permite também harmonizar o mundo de modo mais “falado”, comedidamente, lembrando as grandes corporações militares, com seu ritmo quadrado e seco. No carnaval, porém, as duas formas surgem nas suas vertentes abertas, positivas, elaborando os mesmos temas (ou temas semelhantes), e assim permitindo a grande integração de todos com todos.¹⁶

d. *O hierárquico e o igualitário.* Finalmente, o drama carnavalesco fundamental é o da dialética entre os princípios da hierarquia e da igualdade, ambos vigentes na festividade e no sistema social brasileiro. Esta é uma dramatização importante porque revela os conteúdos que acabam por dar significado diferente ao carnaval brasileiro em relação a outros “carnavais”. Como tentarei revelar no próximo capítulo, no carnaval de Nova Orleans também é utilizado o princípio da inversão social, mas lá, diferente do caso brasileiro, o meio social é dominado pela ideologia da igualdade e pelo individualismo. Aplicada a esse sistema, a regra de inversão engendra um momento diferenciado tendente à hierarquização.

O deslocamento violento e não legitimado pela ideologia nacional da classificação pelo desempenho social (raiz do sistema igualitário e da noção do indivíduo como um “ser” integral, indivisível) para o seu oposto (a classificação pelo nascimento, profissão, cor, residência etc. — por substância) é a base de todos os sistemas de discriminação social, do racismo ao exclusivismo universitário. Esse, como tem revelado Dumont, é o outro lado do igualitarismo. Ou seja, os problemas de acei-

¹⁶ Desejo observar que a música provavelmente mais cantada nos carnavais brasileiros é *Mamãe eu quero*, marcha cuja letra daria por si só um ensaio (cf. revista *Veja*, 23 de fevereiro, 1977). Por outro lado, uma marcha chamada *A banda* é uma das músicas mais cantadas no repertório musical brasileiro. A primeira foi escrita por V. Paiva em 1937, e a segunda, por Chico Buarque de Holanda em 1966.

tar, assumir ou simplesmente criar “zonas de hierarquia” necessárias em pleno meio igualitário. Desse modo, o carnaval americano faz uma dramatização da hierarquia. Ou melhor, dramatizar — num meio igualitário — significa hierarquizar.

Tudo indica que, no caso brasileiro, o carnaval engendra um momento igualitário; ou melhor, a *orientação* do ritual é oposta àquela que se pode observar no caso norte-americano. Assim, num meio social em que tudo é muito bem marcado, seja por meio de leis, regulamentos, portarias, decretos, regras de etiqueta etc., o momento carnavalesco subverte. No carnaval, é ilegítimo utilizar a fórmula brasileira clássica do “sabe com quem está falando?”, modo de segregação ritual usado sobretudo no centro da cidade, quando o anonimato e a regra impessoal (especialmente as regras do trânsito) tendem a igualar as pessoas. Nessas ocasiões, como procurei revelar no Capítulo IV, é preciso fazer surgir um plano de hierarquia numa situação tipicamente igualitária, quando o oficial da lei tenta aplicá-la contra alguém que a violou.

No carnaval, a ocasião é de desmanchar os grupos elementares. Nesse ritual sem donos, o indivíduo desgarrado é que é tomado como ponto de partida. É o “folião” que conta. É o “folião” que decidirá o modo como irá “brincar” o carnaval: se só ou acompanhado, se permanentemente acasalado ou buscando a cada dia uma nova parceira, se com roupa ou sem roupa, se usando vestes cotidianas ou uma fantasia, se individualmente ou incorporado a uma individualidade maior: um clube, um bloco, uma escola de samba. A regra, como já procurei demonstrar, é não ter regra.

Essa indecisão quanto aos modos de proceder é que cria um clima percebido pelos brasileiros como de “total liberdade”, em que podem “extravasar” suas “repressões” do dia-a-dia. E quais são essas “liberdades”? Quais são essas repressões?

O foco da festividade, ou seja, suas zonas de maior dramaticidade, permite que esses pontos sejam claramente vislumbrados. Basta que se recorde o desfile como ponto crucial do ritual. E temos de tomar o desfile como a dramatização por excelência do carnaval, como o modo privilegiado de sinteti-

zar todas essas vertentes dramáticas que procuramos estudar. No desfile, vivemos também a dialética da individualidade e da coletividade, da igualdade e da hierarquia.

Realmente, as escolas estão classificadas em “grupos”. Ou melhor, tudo está hierarquizado em “grupos”: blocos, bailes, fantasias, desfiles, sociedades carnavalescas, pois tudo é formado e legalmente registrado, tendo de obedecer a um regulamento rígido que as prefeituras estabelecem. E nada parece ser mais temido no Brasil do que a associação de pessoas, evento que se enquadra em todas as nossas leis, inclusive na grande Lei de Segurança Nacional. Desse modo, formar e registrar uma sociedade é uma tarefa árdua, requerendo um grupo inicial, central, realmente decidido, já que são muitos os obstáculos a superar.

Mas, se tudo está classificado numa ordem hierárquica, o desfile é um momento em que os grupos (os indivíduos) estão em franca competição. Desejo observar que a idéia de competição (isto é, concurso entre iguais) é algo banido do universo hierarquizado. Nele, ninguém deve subir por meio de provas, o que colocaria o desempenho adiante de outros critérios muito mais importantes, como o nascimento, a residência, a cor da pele etc. (os critérios substantivos). Mas no carnaval tudo é feito por meio de concursos, de modo que o idioma da sociedade se transforma. De uma linguagem hierarquizada, passamos a uma linguagem competitiva e igualitária, já que se procura promover uma oportunidade para todos.

Se o mundo diário é muito econômico na realização de concursos, e quando os realiza eles adquirem um alto conteúdo dramático (sendo inclusive anunciados e tendo regras complicadíssimas), no carnaval tudo é feito por meio deles. No Rio de Janeiro temos três concursos de escolas de samba (o que implica três desfiles e três julgamentos), três de blocos de sujeitos (*idem*), oito de blocos de enredo (*idem*, já que aqui os blocos estão em oito categorias hierárquicas), oito de blocos de emballo (*idem*), seis concursos para rainha dos banhos de mar a fantasia, e mais oito concursos para premiar o melhor coreto, o melhor grupo de frevo, de rancho, a melhor sociedade, o folião mais original, a melhor fantasia etc.

Esses concursos julgam por meio de um esquema complexo, com muitos critérios utilizados de modo simultâneo, e ainda com um juiz para cada critério. De modo que, no final, existem muitas compensações para todos os competidores. Isso porque eles podem ter tido uma classificação ruim segundo um critério, mas muito boa de acordo com outro. Essa observação revela como os concursos, no Brasil, procuram relacionar a noção fundamental de igualdade com a moldura hierarquizada que parece ser o ponto básico da ideologia nacional. Nos concursos carnavalescos temos um drama muito intenso dessa dialética entre a igualdade e a hierarquia e das dificuldades de conciliação desses valores. Não é por outro motivo que os desfiles e o julgamento final dos concursos são sempre marcados (das escolas de samba aos desfiles de fantasias) por lances dramáticos.

Nesse contexto, vale a pena chamar atenção para os famosos *concursos de calouros*, parte muito importante dos programas de auditório entre nós. Aqui, como no carnaval, um júri (que representa claramente todas as tendências da nossa sociedade) hierarquiza — junto com o programador, cujo poder é sempre maior, mais disfarçado, manipulativo e moderado — um grupo de “calouros” que têm os mesmos direitos. Creio que nessa dramatização do mérito e da hierarquia pelo desemprego jaz o ponto central desses programas, que também juntam o poder formal das emissoras e anunciantes com o das massas.

Precisamos, desse modo, de uma situação muito bem marcada — um carnaval ou um programa — para promover ou provocar a ascensão social de indivíduos pelo seu desempenho, em situações em que se controlam os aspectos substantivos (como a cor da pele, a família, os amigos e compadres etc.), pois, aqui, introduzir esses fatores é ser profundamente injusto. O movimento para cima da escala social é muito dramático, como se fosse um ato de inversão do mundo. Daí essa associação franca do carnaval com o concurso aberto, com a competição e com o poder do desempenho livre e desimpedido dos laços de sangue, compadrio e amizade.

Tudo indica que o carnaval tem realmente múltiplos planos. E o carnaval do Brasil parece ter, na sua especificidade, um espaço especial voltado para a exibição, a alternativa, o diálogo gestual e o comentário entre classes e segmentos sociais. O espaço do carnaval é, assim, o espaço espremido entre a fantasia e a roupa de trabalho, a mulher e o amante, o machão e o homossexual, a riqueza e a pobreza, o dominador e o dominado, a família e a associação voluntária, a igualdade e a hierarquia. Como ocorre nos ritos de passagem na sua fase mais dramática, o carnaval cria uma realidade que não está nem aqui nem lá; nem fora nem dentro do tempo e do espaço que vivemos e percebemos como “real”. Mas nem por isso deixamos de viver o mundo carnavalesco como uma realidade que nos diz alguma coisa e provoca em nós um conjunto de memoráveis experiências. A nostalgia brasileira vem, certamente, dessas zonas de alta ambigüidade, quando a alternativa é apresentada e altamente controlada, num mundo que se especializou no controle de mudança social radical.

Por tudo isso, o carnaval serve a quem está em cima e a quem está embaixo, a quem está em casa e a quem está na rua. Como uma pintura de Bruegel, é uma ocasião em que a vista tem dificuldade em descobrir um foco e um centro. Nele, vemos a realidade ordenada do dia-a-dia desfazer-se em múltiplos planos, num processo violento de individualização. Sendo assim, é preciso não esquecer que se o carnaval acaba por reforçar a ordem cotidiana, também coloca alternativas e sugere caminhos.

No final, quando olho detidamente para tudo isso, tenho um sentimento de derrota. É como se o círculo do ritual fosse por demais fechado para que se possa sair dele. Minha análise sucumbe às armadilhas dos seus múltiplos níveis. Se, de um lado, consigo abrir uma brecha, é para logo vê-la fechada com um contra-exemplo ou argumento. Só me resta, nessa ritualização final, tomar consciência disso e dizer que, se o estudo sociológico dos rituais serve para algo, é para ao menos despertar nossa consciência para certos temas e problemas.

Banalidades, sem dúvida. Mas que nos levam de volta ao herói de Jorge Amado, citado no início deste capítulo. Se o carnaval faz esse herói sentir-se brasileiro, isto é, o faz sentir na carne e na alma que ele pertence a um grupo social (e isso no momento mesmo em que abandona sua consciência de cidadão privilegiado, membro nato das classes dominantes), seu estudo me faz sentir mais antropólogo. Assim, eu entro e enfrento o rito. E me sinto como o herói de Amado, derrotado e vitorioso, pronto para um outro momento, um outro diálogo, um outro carnaval.

III

CARNAVAIS DA IGUALDADE
E DA HIERARQUIA

Este capítulo é, simultaneamente, uma ampliação do entendimento sociológico do carnaval e um teste para algumas das idéias desenvolvidas nos capítulos anteriores. É também uma demonstração das possibilidades de conhecimento de duas sociedades modernas, industriais e complexas, pelo prisma da sociologia comparada, centrada no estudo das relações entre os valores e ideologias dos momentos festivos (ou extraordinários) e os das rotinas do mundo cotidiano.

A maneira escolhida para ampliar o conhecimento do fenômeno carnavalesco foi o uso do método comparativo, de modo que se tomou o estudo em paralelo e em contraste de um “carnaval” americano (o de Nova Orleans) com o carnaval brasileiro (tendo como seu representante, aqui, o carnaval do Rio de Janeiro). A idéia do presente capítulo é, assim, a de focalizar melhor um conjunto de problemas de teoria, método e substância do mundo ritual, tomando como base concreta o estudo de duas sociedades bem diferenciadas num grande número de domínios. O problema básico é saber até onde podemos lucrar com as comparações formais, funcionalistas, em que o semelhante é comparado ao semelhante por meio de tipos, ou se não avançaremos muito mais o conhecimento sociológico comparado — como afirma a chamada “antropologia estrutural”, inspirada na obra de Lévi-Strauss e em alguns trabalhos de Sir Edmund Leach (sobretudo o artigo de 1959, 1974: Capítulo I) — por meio de contradições e contrastes, num processo de descoberta em que o pesquisador tem de forçosamente desempe-

nhar um papel dinâmico e criativo, desmistificando as garantias quase teológicas dos métodos, técnicas e posições filosóficas.

Neste sentido, o presente capítulo quer fazer uma pergunta básica: quando falamos em carnaval e temos dois “carnavais” em duas (ou mais) sociedades diferentes, temos realmente um mesmo fenômeno? Ou, de modo mais claro: se falamos em “carnaval” como um rito de inversão, o que acontece quando temos dois “carnavais” em sociedades visivelmente diferenciadas em termos de instituições, história e ideologia? O que é, de fato, invertido em cada um desses “carnavais”, em cada uma dessas sociedades? Como cada um desses carnavais estabelece seu campo dramático e seus planos cênicos?

Numa palavra, o problema do presente capítulo é tratar da importante questão dos elementos tomados como básicos e assim trazidos à luz da consciência social em dois carnavais específicos: o de Nova Orleans e o do Rio. O isolamento analítico dos elementos que cada um desses carnavais escolhe como crítico e mobiliza para a sua constituição como festa especial permite que se escape da postura formalista e funcionalista que tenderia a ver o carnaval como uma ocasião em que os eventos se desenrolam seguindo uma certa ordem, sem exercer a imaginação sociológica no sentido de desvendar que “coisas”, “personagens”, “gestos”, “vestimentas”, “ritmos”, “música”, “desfile”, “reunião” e “dramatização” são manipulados em cada um desses carnavais. Abandona-se, pois, a posição meramente esquemática que ficaria satisfeita com a equação do carnaval e as condições gerais de cada sociedade ou, ainda, com um ritual de passagem à moda de Van Gennep (1978), para se questionar aquilo que é deslocado, invertido e realçado, capaz de servir como instrumento que ajuda a transformar radicalmente o mundo cotidiano.

A questão é descobrir quais os eventos e elementos que cada uma dessas sociedades toma para inventar a sua “situação carnavalesca”, ocasião que é percebida como extraordinária tanto em Nova Orleans quanto no Rio de Janeiro, e no Brasil como um todo. O problema, então, é tomar consciência de que não basta só contentar-se com os mecanismos lógicos usados para criar os ritos, mas saber quais os elementos utilizados pelo

grupo, segmento ou sistema para exercer, ativar e estabelecer essas inversões. O que se faz aqui é precisamente essa busca, localizando em linhas gerais a posição desses elementos no caso do carnaval de Nova Orleans e no do Rio de Janeiro. Nota-se, num ponto que é a principal contribuição do capítulo, que o mecanismo sociológico pode ser o mesmo e, no entanto, o ritual ser curiosamente invertido na sua prática e posição dentro da sociedade global. De modo que o básico não é só inventariar os mecanismos lógicos, mas — isso sim — descobrir o meio social global no qual são aplicados, o que conduz ao estudo das condições sociais (e históricas) específicas de sua aplicação, unindo *forma* e *conteúdo*, conforme a recomendação expressa de Lévi-Strauss (1975: Capítulo IV).

“CARNIVAL” E CARNAVAL

No Brasil, sabemos que *carnaval* é uma festa especial e também uma trapalhada, uma confusão, uma bagunça. Um momento em que as regras, rotinas e procedimentos são modificados, reinando a livre expressão dos sentimentos e das emoções, quando todos se podem manifestar individualmente. Como vimos no capítulo anterior, uma das dramatizações básicas do carnaval brasileiro é a focalização das oposições entre grupo e indivíduo, ação coletiva norteada por códigos específicos e ação individualizada e isolada, que, entre nós, é conotada como *livre*.

Mas como é o *carnival* americano? Ou melhor, o que significa *carnival* nos Estados Unidos, além da festividade que tem o seu centro na cidade de Nova Orleans?

O *Webster's New Dictionary of the American Language* informa: “uma festividade álaque; uma diversão com carrossel e shows”, isto é, um parque de diversões. Na *Encyclopaedia britannica* (vol. 4:931), diz-se do *carnival*: “aplica-se a uma empresa de diversões que viaja, incluindo carrossel e rodagigantes, *sideshows* e jogos de azar que operam separadamente ou em conjunção com quermesses e exposições. Quando combinada com uma quermesse ou exposição, o *carnival* se torna

distinguível pelo corredor (*midway*), uma expressão usada para designar tanto a área brilhante iluminada onde os carrosséis, shows, jogos e bares estão agrupados, e também para uma larga passagem através da qual os freqüentadores passeiam”.

O *carnival* americano é, como se observa, além de uma ocasião festiva, um local especial. Ou melhor, é um evento especializado e bem localizado, uma zona marcada onde pode ocorrer um múltiplo encontro dos homens com as máquinas (que, ao menos aqui, estão a serviço da diversão e da brincadeira), com a sorte e com os *freaks*: os homens-bichos, a mulher barbada, os anões, corcundas e outros marginais que a sociedade americana geralmente confina, asila e esconde nas instituições especializadas. Aliás, a própria localização desses *carnivals* é nas fronteiras das cidades; entre os bairros comerciais e residenciais, nos seus limites e em zonas liminares, neutras ou mortas, freqüentemente desocupadas ou abandonadas. Exatamente como o carnaval de Nova Orleans, também uma cidade limite, situada na última fronteira americana a conquistar: o Sul. Derrotado, mas ainda não igualitário. O Sul aristocrata que faz questão de preservar os valores da hierarquização e da nobreza de sangue. O Sul do complexo do cavalheirismo e das contradições da discriminação racial que permite estabelecer privilégios numa nação dominada pelo credo igualitário (cf. Myrdal, 1962, e Dumont, 1974). O Sul, enfim, dogmático e complementar, internamente dividido. Com o seu Mardi Gras, Nova Orleans — que é junto com Boston, Nova York e San Antonio uma das quatro cidades americanas especiais, únicas, singulares — completa o seu mundo romantizado, marcado pelo bairro francês, pelo jazz, pela ideologia da boa vida numa nação calvinista. Uma cidade latina num mundo anglo-saxão. Uma espécie de França na América: sensual, como as suas varandas indolentes e cafés ao ar livre. Lugar onde o sexo deixa de ser pecado e a hierarquização do mundo e das pessoas faz parte da ideologia popular. Como indica Munro Edmonson (1956), o antropólogo que me serve de fonte neste trabalho, é essa esfera de valores que o carnaval de Nova Orleans ajuda a preservar.

O conceito de *carnival* na sociedade americana remete,

então, a uma especialização espacial que, conforme revelou Max Gluckman (1962) num artigo tantas vezes citado, seria típica das sociedades complexas, onde as relações sociais seriam individualizadas e marcadas por especializações espaciais. Assim, sou pai e irmão *em casa*, professor *na sala de aula* e *no colégio*, católico *na igreja*, médium *no centro espírita*, anarquista e socialista *na reunião social*, capitalista *na minha fábrica*, liberal *no meu partido político* etc., cada um desses papéis sociais sendo exercido num ambiente ou palco social diferenciado.

Em sociedades assim marcadas, o traço fundamental é o individualismo e a ideologia igualitária que, historicamente, corresponde ao indivíduo como categoria política, econômica, moral, social e religiosa. Em sistemas sociais assim constituídos, a vida deixa de ser marcada pela *totalidade*, perdendo por conseguinte sua complementaridade fundamental, aquela que se reflete em grupos tribais no encaixe entre as metades, os clãs ou linhagens que precisam existir, caso contrário o universo social ficaria desfalcado e irremediavelmente ferido. O poder do todo sobre as partes, por outro lado, é revelado na visão corrente, nesses sistemas, de que tudo está ligado a tudo, o que transparece num ultradeterminismo místico ou mágico, conforme revelaram Lévi-Strauss (1970) e Gluckman (1962). Mexer com uma relação social é, pois, equivalente a tocar em toda a rede de relações sociais, pois o sistema de elos humanos se canaliza e se irradia por todos os laços, penetrando inclusive as plantas, animais e entes sobrenaturais, de modo que o universo social é um verdadeiro cosmo. Aqui, como tem notado sistematicamente Dumont (1970a e 1970b), não há lugar para o *indivíduo* como uma categoria onipresente no sistema, como uma entidade que é “a corporificação da humanidade”, a não ser em ocasiões muito bem marcadas.

Em nosso sistema, então, tudo parece estar realmente separado e seguindo o próprio ritmo. Enquanto a fábrica acorda, os boêmios começam a dormir; e, enquanto muitos trabalham, alguns podem — precisamente por isso — gozar da liberdade do próprio trabalho. Cada qual parece criar o seu mundo (ou

inferno), sendo mesmo difícil perceber que cada um desses domínios que tem um status político, jurídico e ideológico individual faz parte de fato de um sistema coletivo. Na verdade, há um sistema, porém o que domina conscientemente não é o todo, mas as partes. Suas forças não partem — na visão do senso comum — da totalidade para o indivíduo, mas, ao contrário, destes para suas partes abrangentes e totalizadoras. É, na realidade, uma surpresa tremenda para muitos descobrir que o mundo individualizado em que vivem deve sua existência a uma ideologia que é coletivamente mantida.

Raros são os momentos em que percebemos o poder e o peso da totalidade com sua rede de ultradeterminações. Um desses momentos, no caso da sociedade brasileira, seria durante o carnaval, já que este é um ritual com uma ideologia universalizante e abrangente, envolvendo globalmente o sistema e permitindo no seu bojo todos os personagens, gestos, fantasias e músicas. Outro momento é durante a realização de torneios de futebol, quando o sistema fica contaminado (cf. o Capítulo I) pelo time e tudo tende a se ordenar em volta da disputa. Nessas ocasiões, é bom recordar, deixamos de ser de um bairro, classe ou segmento social, para nos igualarmos como membros de um clube ou de um Estado que disputa o torneio. No caso da sociedade americana, a possibilidade de ocorrência dessas situações é mais remota, e podemos citar grandes momentos de alta comoção nacional, como a destituição do presidente Nixon ou o assassinato do presidente Kennedy. Imediatamente ocorreu uma espécie de supressão do individualismo, com a nação americana tomando conhecimento de que era muito mais do que uma associação de indivíduos. A morte de Kennedy conscientizou as pessoas de algo acima delas que o assassinado representava: a unidade de valores e idéias, sem as quais a existência mesmo da vontade individual não existe. Estava em Cambridge, Massachusetts, quando essa verdadeira catástrofe ocorreu. Ali, onde o mundo parecia totalmente compartimentalizado, inclusive pela ideologia cosmopolita fornecida por Harvard, o universo social transformou-se. Pela tarde, no dia do assassina-

to e sob a comoção do evento, pessoas se falavam e se abraçavam chorando juntas. O mundo impessoal e individualizado sucumbiu sob o peso do todo e da imprevisibilidade da história. A morte do líder supremo, do verdadeiro epônimo numa sociedade individualista, fez nascer a solidariedade e o comunismo perdidos na sociedade americana.

Fora dessas verdadeiras tragédias nacionais, creio que apenas nas “Presidential Inaugurations”, conforme revela Bellah (1967, 1975), a totalidade se manifesta naquela sociedade de modo claro e iniludível. Em outras palavras, somente a esfera (ou domínio) do político teria hoje a capacidade de totalizar os Estados Unidos como uma sociedade abrangente e complementar.

O *carnival* americano é, pois, mais do que uma situação, um lugar. Em sociedades igualitárias e individualistas, domínios ou regiões específicas, são também locais geográficos, dotados de ideologias, papéis sociais e até mesmo objetos apropriados. Por serem iguais — como vimos no Capítulo I — estão em competição, e, estando em competição, são capazes de relativização mútua. Daí, certamente, a dificuldade que o homem moderno tem de perceber o seu universo como uma totalidade coerente, embora uma análise mais profunda possa revelar que muitas das identidades sociais percebidas como individualizadas e independentes estão de fato em pleno encaixe e complementaridade. É, por exemplo, o que ocorre com a prostituta e a virgem, o ladrão e a polícia, o negro e o branco, o santo e o pecador etc. (cf. DaMatta, 1976). Nesta perspectiva, seria possível indicar que o totalitarismo e o racismo da demonstração de Dumont (1974) seriam modos pervertidos de resolver os conflitos entre uma ideologia igualitária e um mundo efetivamente desigual e altamente fragmentado.¹

¹ Ver, por exemplo, o que diz Hannah Arendt sobre o mesmo assunto: “A igualdade de condições, embora constitua o requisito básico da justiça, é uma das mais incertas especulações da humanidade moderna. Quanto mais tendem as condições para a igualdade, mais difícil se torna explicar as diferenças que realmente existem entre as pessoas. (...) os indivíduos que se julgam de fato mais iguais entre si formam grupos que se tornam mais fechados com relação aos outros e, com isso, diferentes” (1975: Capítulo 3). Logo veremos como Arendt tem razão quando estudarmos a tendência da sociedade americana para estabelecer a hierarquia pela adoção de clubes exclusivos e sociedades secretas e fechadas.

OS DOIS CARNAVAIS : ORGANIZAÇÃO SOCIAL E IDEOLOGIAS

Num trabalho anterior (DaMatta, 1973a), comparei o carnaval do Rio de Janeiro com o de Nova Orleans, quando procurava revelar que, no Rio, a festividade estava marcada pela ideologia “do encontro e da comunhão, muito nítida no concurso desinibido dos sexos e das classes sociais” (1973a: 163). E, para que essa ideologia do carnaval carioca pudesse ser percebida com mais nitidez, procurei mostrar como o carnaval de Nova Orleans parecia realizar justamente o oposto, conforme nos diz seu principal etnógrafo, Munro Edmonson (1956): “Parece não haver dúvida de que o conteúdo ideológico principal do carnaval é aristocrático. As *krewe*s (grupos especiais que comandam, como veremos mais adiante, o carnaval de Nova Orleans), esplendidamente fantasiadas, desfilam nos seus espalhafatosos carros alegóricos bem acima do *profanum vulgus*, desdenhosa e caprichosamente distribuindo seus centavos armazenados como uma resposta aos gritos de ‘Jogue-me algo, senhor’ vindos das crianças e adultos das ruas abaixo deles.” E isso não ocorre somente durante o desfile, pois no mesmo parágrafo diz ainda Edmonson: “Nem é o motivo aristocrático de zombar da realeza restrito aos desfiles. Existe uma ideologia muito real e altamente consciente da exclusividade de se pertencer às *krewe*s, e o cerimonial da corte nos bailes é muito sério. Em nenhum local mais do que no carnaval o domínio do prestígio tradicional da alta classe anglo-francesa em Nova Orleans é tão claramente expresso” (1956). A atmosfera aristocrática e exclusiva do carnaval de Nova Orleans, assim, parece contrastar claramente com o ambiente de “vale-tudo” e de “liberdade” vigente no carnaval do Rio de Janeiro e do Brasil em geral. Vejamos como essa simetria inversa pode ser melhor apreciada e discutida. Para tanto, devemos estudar detalhadamente cada um desses cerimoniais.

O primeiro ponto que chama a atenção é que o carnaval de Nova Orleans é localizado, ao passo que o do Rio de Janeiro

é generalizado. Isto é, não pertence somente a uma cidade, mas a todo o país. Segue-se disso que, em Nova Orleans, o carnaval é uma festa especializada (ou melhor, é uma especialidade da cidade), do mesmo modo que o Patriot's Day, o Easter Parade, o Veiled Prophet's Ball e o Cherry Blossom Festival são, respectivamente, especialidades de Boston, Nova York, St. Louis e Washington.

Outro aspecto é que o carnaval brasileiro, embora se realize em quatro dias, é percebido como uma festa compacta: “é o tempo do Carnaval”. Um momento especial, onde tudo pode ocorrer; ou seja, sociologicamente, um período em que o mundo social fica pleno de potencialidade e deixa de ser focalizado por meio de seus mediadores sociais ordinários (como profissão, bairro, riqueza, poder etc). O carnaval do Rio (e do Brasil) é, então, um período em que se ganha em liberdade e anonimato, vale dizer, em campo de manobra social — como vimos nos capítulos anteriores. Em Nova Orleans, porém, a festividade não é de modo algum compacta. Divide-se em fases que vão dos *bailes* aos desfiles, culminando com o famoso Mardi Gras, quando todo o quadro parece fazer sentido e uma totalização dessas três atividades é finalmente obtida. Como os bailes e desfiles são atividades separadas, tendo como contraponto toda a sorte de encontros privados, quando a população se divide entre ricos e pobres, negros e brancos, o carnaval de Nova Orleans é percebido como algo exclusivo de uma classe, em que elementos de discriminação anti-semita e antiitaliana são também encorajados. Tudo indica, assim, que nesse carnaval é mais difícil o surgimento de uma ideologia de integração e harmonia social: de um encontro entre as classes sociais ou grupos étnicos.

Por outro lado, o carnaval de Nova Orleans está centrado em torno de organizações de classe alta chamadas *krewe*s, e são essas (algumas fundadas em 1872) que servem de modelo para a ordem carnavalesca da cidade. Assim, os grupos participam do carnaval como entidades corporificadas (ou semicorporificadas), dando ênfase ao local da cidade de onde vêm, à sua cor, posição social e escola a que se filiam (existem

desfiles de escolas). Além disso, é preciso acentuar que a organização das *krewe*s segue um padrão muito difundido nos Estados Unidos, pois há nelas uma enorme ênfase na *exclusividade*, já que são controladas por brancos ricos que são os membros nos clubes mais fechados da cidade. Por isso mesmo, não causa espanto que tais associações lembrem a estrutura das *fraternidades universitárias* (também exclusivas e altamente discriminatórias), bem como os clubes da alta roda de Nova York ou de Boston. Como o princípio que governa todas essas organizações é o exclusivismo e a discriminação em vários níveis, não é exagero dizer que elas estão na mesma linha do racismo, como instrumento desviado e certamente pervertido para restabelecer a hierarquia, num meio em que, jurídica e socialmente, a igualdade é parte do credo oficial (cf. Dumont, 1974). E, tal como ocorre com algumas fraternidades, que foram buscar seus nomes em letras gregas, isto é, no mundo clássico, fechado e aristocrático de Atenas, o idioma e a etiqueta das *krewe*s carnavalescas de Nova Orleans é o da realeza. Assim, nas suas apresentações — que são sempre, como revelou Edmonson, formais —, as *krewe*s surgem com o seu *rei*, sua *rainha*, seus *duques* e acompanhantes, todos com roupagens aristocráticas. E aqui todos os membros da realeza são brancos e das famílias mais tradicionais de Nova Orleans, e não pobres e pretos vestidos com cetim e outros materiais carnavalescos, que, em verdade, denunciam sua verdadeira posição na estrutura social. E, como ocorre numa verdadeira corte, tudo o que acontece na zona de poder da *krewe* é controlado por ela, de modo que, nos bailes, os convidados dos seus membros só dançam quando são devidamente chamados. Além disso, nas suas apresentações, as *krewe*s executam pequenos atos dramáticos, os *tableaux*, que sempre estão apropriadamente ligados aos temas da fantasia e do folclore.

Como as *krewe*s são exclusivas, os negros de classe média e alta seguem seus padrões também exclusivos (iguais, mas separados, conforme diz a ideologia igualitária da sociedade americana), organizando-se em *carnival clubs*. Mas neste carnaval o grupo socialmente dominado recria na sua organização

o padrão da sociedade dominante, pois os clubes dos negros não têm *reis*, mas *presidentes*, *vice-presidentes*, *secretários* de vários tipos, um *gerente comercial* e um *capitão do baile*. Esses clubes de negros de classe média e alta imitam o padrão das *krewe*s, patrocinando inclusive bailes de debutantes e de caras, mas está ausente o idioma aristocrático. Preferem recriar uma estrutura burocrática no carnaval, essa estrutura que na rotina do cotidiano os domina e, provavelmente, está fora do seu alcance.

Negros de classe média e baixa surgem também como corporações nos seus clubes, cujos nomes são significativos: Zulu Aid e Pleasure Club (que são, aliás, os primeiros a desfilar no Mardi Gras). E em Nova Orleans todo o motivo do desfile é, como diz Edmonson, realizar sátiras entre segmentos bem marcados de classe. Nas palavras de Edmonson: “Um falso motivo africano parodia a falsa realeza das *krewe*s brancas e as pretensões generalizadas da sociedade”. Mas, além disso, os negros de classe baixa surgem também como *índios*, desfilando em *tribos* e cantando canções tribais que os individualizam. Do mesmo modo, gangues de negros da mesma classe social aparecem revelando sua posição de prostitutas como as tribos das Gold Diggers (cavadoras de ouro) e Baby Dolls.

No Rio de Janeiro, o carnaval se ordena em torno de duas categorias básicas: a rua e o clube (cf. DaMatta, 1978, e também o capítulo precedente). Mas os clubes carnavalescos são sempre organizações de classe média que, durante o carnaval, abrem suas portas para a população, cobrando os “convites” (na realidade, meros ingressos). A classe alta se diverte em bailes exclusivos, freqüentemente em residências, onde se reúne todo um grupo de celebridades locais e internacionais. Os bailes dos clubes são, pois, inclusivos e dependem exclusivamente da capacidade econômica de cada um, isso mesmo nos hotéis de luxo ou no baile que constitui o ponto alto do carnaval carioca, o Baile da Cidade (que se realizava no Teatro Municipal e hoje ocorre no Canecão), organizado pela Secretaria de Turismo do Estado. Em termos de carnaval de rua, a ordenação básica das pessoas é em *blocos* (antigamente e até hoje repre-

sentando bairros da cidade) e em *escolas de samba*. E aqui temos o equivalente funcional-estrutural das *krewe*s de Nova Orleans, mas com as seguintes diferenças:

a. Como vimos nos capítulos anteriores, as escolas de samba têm uma organização dupla: um lado interno fixo que controla a escola e sua ordem interna, bem como sua parte artística (música, compositores etc.), e um lado externo que opera como um clube. Enquanto o grupo interno pode ter um caráter mais defensivo e exclusivista, o externo está voltado para atrair pessoas da zona sul que podem se associar às escolas de samba (cf. Goldwasser, 1975, e Leopoldi, 1978).

b. As escolas de samba têm uma dupla ordem porque operam em dois momentos diferentes, segundo um ciclo bem marcado. Durante o carnaval, seu problema é o desfile, onde elas procuram reunir milhares de figurantes e representar um drama estereotipado, baseado em motivos folclóricos e com um idioma visivelmente ingênuo, rebuscado e aristocrático.² No desfile, então, a escola de samba lembra a *krewe* de Nova Orleans, na medida em que faz uma representação (um *tableau*) e utiliza para tanto motivos e idioma aristocráticos. Durante o restante do ano, a escola fica num período de latência (cf. Leopoldi, 1978) e opera muito mais como se fosse um clube social, sendo uma excelente atração para turistas e membros de bairros de classe alta e média da zona sul que podem confraternizar-se com membros das chamadas “classes dominadas” no que se chama “boêmia”. É nesse período de latência que as escolas realizam seus ensaios e se movimentam numa rotina de entrosamento entre zona sul e zona norte, ou seja, “classes dominantes e dominadas”, conforme definem alguns dos seus frequentadores da zona sul.

c. As escolas de samba têm assim um duplo padrão: de um lado, são clubes abertos e inclusivos, de outro, são associa-

² Cf. Baêta Neves, 1973, para um estudo dos motivos destas letras, Julia Lévy, 1977, para um estudo da música popular brasileira em geral.

ções dramáticas exclusivas, com uma alta consciência de bairro, grupo e cor. Os membros das escolas sabem que são pretos e pobres (a maioria é parte do enorme mercado de trabalho marginal do Rio de Janeiro), mas estão altamente conscientes do fato de que nos seus ensaios e durante o carnaval são eles os “doutores”, os “professores”. Com essa possibilidade, podem inverter sua posição na estrutura social, compensando sua inferioridade social e econômica, com uma visível e indiscutível superioridade carnavalesca. Essa superioridade se manifesta no modo “instintivo” de dançar o samba que o senso comum brasileiro considera um privilégio inato da “raça negra” como categoria social.³

Krewes e escolas de samba são assim unidades importantes dos carnavais estudados, mas com as diferenças indicadas. Na *krewe*, existe uma espécie de redundância porque, afinal, os ricos estão sempre juntos: são por definição e posição unidos, já que são poucos. Já na *escola de samba*, a união dos marginais e negros favelados ou suburbanos indica uma alta capacidade de organização, insuspeitada para o pequeno-burguês, que tende a ver todo morador de uma favela como um “dominado”. O paradoxo é que a escola não é de justiça ou igualdade social, mas de samba. Assim, a posição desses grupos pode ser compensada na base de uma excelência de talento carnavalesco em contraste com sua posição numa rotina diária, onde ocupam as posições mais baixas. Nisso temos um outro problema fundamental, porque o universo social criado no carnaval pelas escolas de samba revela que o modo como os grupos sociais são classificados não segue uma linha ou eixo hierárquico único, mas vários eixos, de modo que alguém pode ser

³ É impressionante observar como as escolas de samba, em virtude mesmo dessas características, permitem abrir um espaço social em que as duas pontas da sociedade brasileira, como já mostrei no Capítulo II, podem encontrar-se. Permitindo o concurso de todos, elas se desenvolvem como as torcidas de futebol: como mecanismos que concorrem para o entrecruzamento de identidades sociais, pois o seu objetivo é o “carnaval”, o “luxo”, o “belo”, o “brilho”, valores que estão lá em cima, fora da sociedade. É isso que permite congrega todo mundo. A profundidade histórica das associações fundadas nesses princípios sociais parece ser muito grande entre nós. Pois as irmandades religiosas do período colonial tinham a mesma ideologia, com seus “reis”, “mesas”, procissões e tesoureiros, geralmente homens brancos, mesmo quando a irmandade era de negros. Para um estudo valioso dessas organizações, básicas entre nós, ver Julita Scarano, 1976.

pobre, mas limpo; rico, mas burro; poderoso, mas infeliz; desempregado, mas bom de samba; honesto, mas otário etc., do mesmo modo que há complementaridades cósmicas entre ricos e pobres, santos e pecadores, dominantes e dominados, e também uma complementaridade paradoxal, como a que apresentamos anteriormente. Esta, justamente por ser paradoxal e fundada em eixos hierárquicos múltiplos, é dinâmica e compensadora. Dumont aponta para o mesmo fenômeno na Índia, mas naquela sociedade tudo se ordena em torno de um único eixo: o do puro e do impuro (cf. Dumont, 1970a). No Brasil, conforme sugerem as relações entre as escolas de samba e as classes médias e altas, existe uma admissão aberta da hierarquia, mas os princípios de hierarquização parecem variados, podendo ser manipulados e mudar de acordo com a situação.⁴

Assim, ao ver um desfile de escola de samba, que congrega cada vez mais nos seus desfiles “brancos” da zona sul (inclusive algumas celebridades), o “brasileiro médio” pensa muito mais nas compensações da negritude e da pobreza, agora ostensivamente invertidas no desfile básico do carnaval do Rio de Janeiro. Isso vale novamente um paralelo com as *krewe*s, pois, conforme assinalamos, o carnaval do Rio é inclusivista e a escola de samba deseja mesmo incluir celebridades no seu elenco. Com as *krewe*s, tudo se passa ao inverso.

Nesse contexto, devo observar que as *krewe*s desfilam em Nova Orleans obedecendo a uma ordem rigorosa. Abre o desfile a *Krewe of Rex* (a mais alta na hierarquia), sendo seguida pelas *krewe*s da classe média: *Orleanians* e *Crescent City*. No Rio, as escolas de samba desfilam — como se sabe e foi estudado no Capítulo II — numa ordem relativamente aleatória, posto que estão submetidas não às leis substantivas do nasci-

⁴ Ver, por exemplo, o trabalho de Ruth Cardoso (1978), onde essas possibilidades de múltiplas classificações surgem claramente. A pesquisa, realizada com favelados de São Paulo, permitiu surpreender opiniões como essas: “Tem os mais fracos do que eu, que têm mulher e filhos e passam apertado” e “Tem gente pior do que eu em São Paulo. Por exemplo: o ladrão. A gente é pobre, mas é limpo e livre. Ladrão vive correndo. Aleijado também tá pior porque vive de esmola”, e “A gente tem força e saúde para trabalhar e tem crença em Deus. Então a gente é rico de saúde e de capacidade, mas é pobre de matéria, de dinheiro, entende? Por isso a gente é fraco.”

mento, do sangue aristocrático, da cor da pele ou da posição social associada ao nome de família ou bairro, mas às leis impessoais da sorte e do azar. Estão assim numa posição realmente igualitária, sendo hierarquizadas apenas no final, quando o corpo de juízes as julga num ambiente tenso. Numa palavra, o desfile das *krewe*s em Nova Orleans é preestabelecido e demarca hierarquias. No Rio, entretanto, o desfile é um *concurso*. Aqui, todos se submetem às leis universais da sorte e do azar, há ganhadores e perdedores e, como vimos no capítulo anterior, estamos no reino do desempenho, e não mais no mundo da substância.

CARNAVAIS DE IGUALDADE E DE HIERARQUIA

Mesmo a comparação sumária realizada acima parece demonstrar claramente a direção simétrica e inversa dos carnavais americano e brasileiro. Aliás, os carnavais dos dois países parecem confirmar tudo que tem sido dito sobre eles na perspectiva comparativa, só que neste caso, como no das relações raciais, a vantagem parece estar com o Brasil. Pois, o carnaval verdadeiramente inclusivista, aberto e “democrático” seria o brasileiro; o aristocratizante, exclusivista e discriminatório seria o americano. De fato, a questão fundamental parece ser a seguinte: *como é possível ter um carnaval aristocrático numa sociedade igualitária* e ter — no caso brasileiro — precisamente o inverso, ou seja: *um carnaval igualitário, numa sociedade hierarquizada e autoritária?*

A questão, embora parecendo óbvia, levanta problemas básicos. Tomemos alguns pontos para reflexão e conclusão deste capítulo.

Não parece haver dúvidas de que *carnaval* é um rito em que o princípio social da *inversão* é aplicado de modo consistente. Mas *inverter* é apenas um mecanismo lógico, e nem sempre conduz o evento social numa mesma direção. Assim, é preciso ter muito cuidado com as *visões substantivas* do ritual, aquelas que pretendem ver o rito como um momento social dotado de força e qualidades próprias, com sua simbologia

expressiva apropriada. A comparação do carnaval do Rio com o de Nova Orleans mostra como é impossível estudar o ritual sem levar em conta o contexto cotidiano, com seus problemas e valores. Nos Estados Unidos, onde uma ideologia individualista e igualitária opera no cotidiano, permite-se que, no mundo invertido do carnaval, a hierarquização dos grupos sociais seja abertamente admitida. Em Nova Orleans, os ricos são exclusivistas e aristocráticos, os negros são africanos e índios, e as prostitutas negras são mesmo as Gold Diggers e as Baby Dolls.

Perguntaríamos se estamos mesmo falando de uma inversão metafórica do carnaval ou de um cotidiano que os americanos se recusam a admitir. O carnaval de Nova Orleans parece recriar, no plano do ritual, as verdades mais profundas dos exclusivismos de classe, numa sociedade que pretendeu banir no seu meio a hierarquia. A única diferença é que o carnaval é um momento planejado pela sociedade. Mas a sua essência no caso americano parece ser idêntica à do racismo: numa sociedade em que os indivíduos têm legalmente a igualdade, a cor serve como um instrumento de ordenação social diferenciada. Como diz Dumont: “À distinção entre senhor e escravo sucedeu a discriminação dos brancos em relação aos negros. Por que essa forma racista? Colocar a questão já é, por um lado, resolvê-la: a essência da distinção era jurídica; suprimindo-a, favoreceu-se a transformação de seu atributo racial em substância racista. Para que fosse diferente teria sido necessário vencer a própria distinção.” E continua: “Para os gregos como para os outros, os estrangeiros eram bárbaros, pessoas estranhas à civilização e à sociedade do ‘nós’ e, por esse motivo, podiam ser escravizados. No Ocidente moderno, não somente os cidadãos são livres e iguais perante a lei, mas ocorre uma transição, pelo menos na mentalidade popular, do princípio moral da igualdade à crença na identidade básica de todos os homens, pois eles não podem mais ser tomados como instâncias de uma cultura, uma sociedade ou um grupo social, mas como *indivíduos* existindo em si e por si” (1970a: 255 e também 1974: 115-116. A presente tradução teve modificações que eu mesmo realizei). Sendo assim, Dumont conclui

com uma profunda reflexão de Gunnar Myrdal, segundo a qual: “O procedimento racial é, num certo sentido, uma função (uma perversão) do igualitarismo” (1970a:256; 1974).

Minha tese neste capítulo é que precisamente essa hierarquia — base fundamental da segregação racial americana — é que permite relacionar de um ponto de vista sociológico fenômenos tão separados e aparentemente distintos quanto as fraternidades universitárias, a formação de clubes e sociedades secretas (do tipo Ku Klux Klan) e o Mardi Gras de Nova Orleans. Pois, de fato, a essência do racismo, das associações exclusivistas e do carnaval de Nova Orleans (com suas *krewe*s aristocráticas) nada mais parece ser do que uma tentativa para recolocar um princípio de diferenciação num meio social em que o credo oficial o exclui legal e juridicamente. É precisamente porque o credo igualitário é forte e onipresente que a hierarquia se insinua de modo injurioso e, como diz Myrdal, perversamente: por meio de clubes fechados, de sociedades secretas e do carnaval que subitamente apresenta o meio social americano no modo totalmente ordenado, com cada classe e grupo racial no lugar que ocupam no eixo político-econômico.

Já no caso brasileiro, tudo se passa ao inverso. Aqui, cada um já sabe o seu lugar (ou melhor: cada qual busca sempre estar no lugar social adequado), o que significa que o princípio da hierarquia é sempre aplicado, pois o maior temor social no Brasil é o de *estar fora de lugar, estar deslocado*, especialmente quando esse deslocamento implica, como veremos no próximo capítulo, se fazer passar por algo diferente do que se é realmente.

Neste quadro, a inversão carnavalesca brasileira se situa como um princípio que suspende temporariamente a classificação precisa das coisas, pessoas, gestos, categorias e grupos no espaço social, dando margem para que tudo e todos possam estar deslocados. É precisamente por poder colocar tudo fora de lugar que o carnaval é freqüentemente associado a “uma grande ilusão”, ou “loucura”. A transformação do carnaval brasileiro é, pois, aquela da hierarquia cotidiana na igualdade mágica de um momento passageiro.

Finalmente, cabe estudar os dois personagens símbolos do carnaval do Rio e de Nova Orleans. Lá, onde o cotidiano é marcado pela igualdade, o símbolo do carnaval é o *Rex*, o Rei representado pelo milionário do clube fechado e da sociedade carnavalesca semi-secreta, o Rei engendrado pela classe alta e que aceita íntima e veladamente a hierarquia (porque sabe como ninguém que em algum lugar ela existe). O Rei que — na América — está em oposição radical ao presidente da República. Este administra zeloso, o outro reina soberano. O Rei é superior por nascimento, o presidente não é superior, apenas representa o povo, eleito que é por sua vontade. O deslocamento é, assim, o de idiomas e de universos. Abandona-se um universo de indivíduos paralelos e iguais para se entrar num mundo hierarquizado, onde nobres e plebeus se complementam não apenas como classes, mas como *estados* ou *ordens*. O *Rex de Nova Orleans* é um símbolo de aristocracia porque está deslocado no tempo e no espaço social. É precisamente o deslocamento que faz com que ele possa tornar-se um símbolo.

No Rio de Janeiro, o símbolo do carnaval é o *malandro*, isto é, o personagem deslocado. De fato, o malandro não cabe nem dentro da ordem nem fora dela: vive nos seus interstícios, entre a ordem e a desordem, utilizando ambas e nutrindo-se tanto dos que estão fora quanto dos que estão dentro do mundo quadrado da estrutura (ver também o capítulo V).

Mas quem é mesmo esse *malandro*? O que diz ele da ordem social brasileira? Ora, ele parece oferecer ao mundo da ordem e do cotidiano exatamente o que o Rei americano de Nova Orleans oferece ao povo americano: a possibilidade de ver o mundo de cabeça para baixo, ainda que seja por um momento muito breve. Assim, o malandro brasileiro introduz no mundo fechado da nossa moralidade a possibilidade de relativização. No nosso mundo burguês individualista, somos sempre ordenados por eixos únicos (da economia e da política), mas o malandro nos diz que existem outras dimensões e outros eixos. “Sou pobre, mas tenho a cabrocha (mulher), o luar e o violão.” O seu mundo, sendo intersticial, é aquele universo onde a realidade pode ser lida e ordenada por meio de múltiplos códigos e eixos.

Tais relativizações tendem a incidir sobre o canto, a dança, a alegria e a brincadeira, área que é deixada aberta para os malandros e rigorosamente codificada no carnaval. Não há dúvidas de que temos aqui mecanismos de compensação, mas também não existe dúvida de que o mundo da malandragem e do carnaval é rico em potencialidades e inovações. Ele não está numa posição única, inteiramente definida. Não é nem uma função exclusiva da ordem, nem parte das forças da mudança e da igualdade como princípio de justiça social. Está no meio termo, e provavelmente serve aos dois lados. Mas será certamente nesse mundo que a criatividade popular se exerce plenamente.

O mesmo ocorre com a própria estrutura da escola de samba, um centro desse mundo contraditório do malandro e do carnaval. Pois, realmente, aqui temos vários objetos inteiramente deslocados. O primeiro é a própria “escola”, situada geralmente num morro ou subúrbio, lugar onde mora gente pobre, marginal das ocupações e analfabeta. Mas essa “escola de samba” não ensina a ninguém uma profissão ou a “ganhar a vida”: ensina a “própria vida”, conforme atestam inúmeros sambas e a ideologia popular. De modo que, no carnaval, os marginais anônimos que formam esse segmento social do subúrbio, do morro e da “escola de samba” se transformam em “professores” e “doutores” de samba e de ritmo. E ensinam aos das classes média e alta o mundo do samba, o universo da malandragem e do malabarismo, forjado — sem dúvida — na sobrevivência com um parco salário numa sociedade de consumo onde a exploração é moeda corrente.

Esses marginais anônimos dão, pois, uma demonstração do “poder dos fracos” (cf. Lewis, 1963) quando revelam que sua força está numa alta criatividade, num poder inegável de organização e mobilização social, e na capacidade de reinventar todo ano a própria estrutura social. E mostram talvez o grande paradoxo da harmonização da desigualdade que, sem eles como atores e platéia, jamais poderia ser realizada. Por isso, ordenam-se sempre nas rimas e ritmos dos seus desfiles, onde figuras mágicas dançam e cantam personagens históricos. Apre-

sentam, numa palavra, uma multiplicidade de eixos e zonas de hierarquização que parece típica do mundo social brasileiro, rural e urbano. Pois o que é o herói mítico Pedro Malasartes (Capítulo V), senão um “malandro rural” que vive enganando os patrões e fazendeiros e compensando sua falta de poder com uma rara e extraordinária sagacidade?

Aliás, deve-se lembrar — mesmo sob pena de antecipar o Capítulo V — que o mito de Malasartes começa estabelecendo que o herói tinha um irmão honesto e trabalhador (que acaba levando a pior), enquanto Pedro — “astucioso e vadio” (cf. Cascudo, 1967) — acaba triunfando sobre patrões poderosos, mas desonestos e, deve-se acrescentar, estúpidos. Temos aí, novamente, a oposição entre vários eixos de hierarquização que tendem sempre a polarizar posições e pessoas, mas abrindo também as possibilidades para sua complementaridade. Malasartes complementa o padrão (rico e estúpido), do mesmo modo que o *malandro* compensa o *caxias*, figura que denota o mundo da estrutura, das leis e do autoritarismo (cf. DaMatta, 1973a, e os dois capítulos finais deste livro). Temos então, no mundo social brasileiro, as conhecidas equações compensatórias e complementares do *rico, mas infeliz; burra, mas bela; inteligente, mas chato; poderoso, mas azarento*, nas suas variadas e incontáveis combinações.

A inversão do carnaval brasileiro é, como vemos, diversa da do carnaval americano. Aqui, a brecha que a sociedade abre em sua rotina transforma os marginais e inferiores (que, no Brasil, são muito significativamente chamados de “indivíduos”, isto é, alguém sem ninguém e sem posição social) em *peessoas*, e as *peessoas* (que não são as donas do sistema) em *indivíduos* (isto é, uma massa justaposta e indiferenciada de cidadãos, todos com os mesmos direitos para cantar, dançar e brincar algo que é contrário à ideologia hierárquica brasileira). Assim, não é por acaso que durante o carnaval grupos de pessoas de classe média e classe alta (sobretudo intelectuais sofisticados) deixam a cidade por “não poderem suportar o carnaval” ou “a transformação da cidade num pandemônio”. É evidente que tal atitude expressa uma reação a essa perda de privi-

légios, já que, nesse período, ninguém deve — como manda a teoria de liberdade do momento — ritualizar relações sociais utilizando o clássico “sabe com quem está falando?”, fórmula e rito autoritário que, como veremos no próximo capítulo, transforma o indivíduo em pessoa.

Aliás, e isso será visto mais adiante neste livro, há uma profunda relação entre o “país do carnaval” e a sociedade hierarquizante preocupada com o “sabe com quem está falando?” Assim como existe um eixo dialético que vai da cordialidade (e do “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda, 1973) à violência. Nesse sentido, não posso deixar de lembrar uma passagem reveladora de um autor insuspeito, Luiz Edmundo, sobre um carnaval no Rio de Janeiro: “Só assim a onda se desloca um pouco [Luiz Edmundo está descrevendo o carnaval de rua com suas multidões], para criar o *maelstrom* de um pavoroso conflito, porque a ‘besta’ que não *leva desaforo para casa* pega-se com o ‘bruto’ que não sabe *engolir desaforo de ninguém*, a soco, a taponar e a pontapé.” Ou seja: igualdade de todos é problemática e provoca surtos de hierarquização pela violência, já que a igualdade e a liberdade vigentes no carnaval podem ser percebidos como “bagunça”, “loucura”, “abuso” etc. E continua nosso autor: “A época é das valentias, dos desforços pessoais na via pública, das bengaladas, e, sobretudo, das descomposturas gritadas em voz alta, começando invariavelmente por um *sabe com quem está falando?*” (Luiz Edmundo, 1938: vol. 3:803, os destaques são de Luiz Edmundo).

Parece, pois, difícil viver num mundo de indivíduos no Brasil. A *individualidade* é sempre recusada, seja porque provoca a independência da pessoa, seja porque impede, como vimos acima, o estabelecimento das famosas curvaturas nos códigos legais e normas impessoais do mundo público. Do mesmo modo, a indivisibilidade impediria que os marginais do mercado de trabalho — nossos biscateiros e empregados domésticos — fossem vistos e tratados com o *respeito* e a *consideração* que merecem. Porque podem ser vistos como *gente* e divididos em pessoas com um corpo e uma alma, podem ser de um lado explorados e, do outro, considerados. E aqui,

sem dúvida, tocamos não só no personalismo típico das sociedades latino-americanas e tradicionais, traço que John Gillin (1955) e Charles Wagley (1968) perceberam como básico, mas também no coração do dilema brasileiro, esboçado igualmente nessa visão dicotômica do mundo, em que o público fica divorciado do privado e a exploração do corpo do empregado nada tem a ver com sua alma que, para os exploradores, tem um lugar garantido no Paraíso. Assim, o corpo é amassado nas lides do trabalho sub-remunerado, mas a alma é cultivada e alimentada de considerações e respeito. Eis aí, numa cápsula, os ingredientes fundamentais do patrimonialismo e da patronagem, na sua sofisticada dialética de explorar e respeitar, desonrar e considerar.

Como “gente” (ou pessoa), esses inferiores estruturais se revelam possuidores de *corpo e alma*. Assim, o carnaval permite a transformação das empregadas domésticas (de fato, essas escravas da casa e da família) em sambistas experientes, podendo despertar a inveja das suas patroas. Não, evidentemente, a inveja pequeno-burguesa do dinheiro ou da inconsciência política (afinal, quem, no nosso mundo, está mesmo preocupado com isso?), mas a inveja da alegria, da vontade de viver, de uma energia e generosidade inesgotáveis que nem o trabalho em condições miseráveis consegue liquidar. Esse é o paradoxo. Do mesmo modo, o mulato anônimo da fábrica se revela excelente passista ou músico. “Como é que pode?”, perguntamos nós, bestificados na nossa pequenez diante dos mistérios da nossa própria sociedade. Lá está Fulano, e como ele é elegante no seu samba e na sua música. Nosso mundo, assim, consegue por alguns instantes (dias, horas) determinar-se e hierarquizar-se não só pelo bairro, dinheiro, carros, educação, roupas e família; mas também em termos de um eixo de pessoas que pode expressar controle e domínio do corpo. Um eixo sobretudo estético, pessoal e obviamente fugaz, marginal e compensatório.

De modo ainda mais dramático e visível, os rituais da umbanda, sobretudo no Rio de Janeiro, revelam como esses mesmos “inferiores estruturais” são transmutados em perso-

nalidades quando possuídos pelos espíritos de *índios, pretos velhos, exus e pombas-giras*. E, assim ligado, dão consultas e conselhos aos seus patrões, revelando em cada caso a outra face do motorista, da doméstica, da cozinheira e do biscateiro.⁵ Pois agora eles não estão mais isolados e submetidos às leis gerais e impessoais da nossa sociedade. Juntos e *incorporados* aos seus guias (*seus padrinhos do além e do astral, do outro mundo*), eles são agora fonte de cura, sabedoria, tranqüilidade, caridade e poder. Tal como ocorre nos casos do “sabe com quem está falando?”, quando alguém grita uma relação com o grande político, o general é aquele que ocupa uma posição que, em nosso sistema, lhe garante — como veremos no próximo capítulo — uma curvatura especial da lei.

Novamente estamos diante da inversão que pode permitir a subversão temporária, mas básica, da hierarquia secular da sociedade, criando outras áreas e linhas de poder. E, note bem o leitor, inverter não é liquidar a hierarquia ou a desigualdade, mas apenas submetê-las, como numa experiência controlada — caso das festividades — a uma recombinação passageira. Vemos assim que o estudo do carnaval permite associar fenômenos anteriormente bem separados, como os rituais religiosos da umbanda e os blocos de samba da terça-feira *gorda*. Agora é fácil demonstrar que aquilo que os une — e poder-se-ia imediatamente pensar também, neste contexto, na loteria esportiva, no jogo do bicho e no futebol — é um mesmo princípio estrutural, a inversão, rigorosamente aplicado no mundo brasileiro em vários domínios e ocasiões, como sua permanente possibilidade de abrir o mundo social, individualizando-o. Pode-se, assim, experimentar o mundo de cabeça para baixo em certas zonas especialmente preparadas para isso, sem que se corra o risco de ver tal mundo efetivamente virado ou invertido permanentemente.

Umbanda e carnaval ficam assim — junto com seu primo-irmão, o futebol — unidos pelos poderosos laços que irma-

⁵ Ver o importante trabalho de Yvonne Velho (1975) onde esses pontos são colocados com mais detalhes (cf. também Fry e Howe [1975]).

nam os fracos em geral com seus poderes mágicos e místicos: aquilo que sobra e que o poder secular e fundado na força física e no monopólio da violência não pode efetivamente controlar (cf. Lewis, 1963). Desse modo, se os inferiores estruturais têm sua força de trabalho e seu poder de reivindicação política reprimidos e bastante limitados, eles podem falar com os espíritos e saber o futuro, obtendo aquela tranqüilidade que os ricos e poderosos, por definição, não podem ter. É na umbanda e no carnaval, então, que os pobres, e especialmente as mulheres pobres (duplamente reprimidas), se relacionam com as entidades espirituais (ou com o samba e o ritmo) e podem seduzir e curar sem distinções de poder ou riqueza. A ideologia da *cari-dade*, do *amor*, da *renúncia* e da *conciliação* é, pois, muito mais que uma ideologia política destinada à mistificação. É um valor crítico do próprio sistema hierarquizante, ajudando a erguer com os tijolos da religião mística e da aflição e o cimento forte do futebol e do carnaval — e temos aqui atividades fundadas no desempenho e não na substância — verdadeiras muralhas contra a insatisfação social, revestidas pelo conformismo de um sistema que fez da incoerência entre pensamento e ação uma de suas marcas registradas.

Esses são alguns pontos-chave do dilema brasileiro e da especificação da nossa sociedade que, como ficará cada vez mais claro, funciona tal e qual o fado de Chico Buarque e Ruy Guerra, naquela permanente perplexidade de quem esmaga e brutaliza com as mãos, enquanto o coração chora e assim, tão cheio de sentimento, faz suportar a tortura.

IV

SABE COM QUEM ESTÁ FALANDO? UM ENSAIO SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE INDIVÍDUO E PESSOA NO BRASIL

Até agora, estive estudando ocasiões especiais da vida social do Brasil. Sendo assim, focalizei pelo menos três formas básicas de apresentação (e representação) ritual da sociedade brasileira: o carnaval, a Semana da Pátria e as procissões religiosas da Igreja Católica Romana. Sabemos que todas essas formas de desfile, exibição e conagração social são extraordinárias e reveladoras de aspectos importantes de nossa ordem social. Além disso, essas formas são sempre situadas na categoria geral de “festas”, indicando-se os seus denominadores comuns como eventos com traços semelhantes.

E realmente, tais momentos se caracterizam por serem coletivamente bem marcados, estarem oficialmente vinculados à sociedade e à cultura brasileiras através de alguns órgãos do Estado, serem festividades e, como tal, ocasiões de profunda motivação político-social, serem momentos especiais na vida social brasileira e assim definidos pelas populações que os realizam. Agora, porém, é minha intenção interpretar sociologicamente um outro ritual brasileiro que guarda com os até agora estudados uma relação certamente simétrica e inversa.

Estou obviamente me referindo ao rito do “sabe com quem está falando?”, que implica sempre uma separação radical e autoritária de duas posições sociais real ou teoricamente diferenciadas. Talvez por isso, essa maneira de dirigir-se a um outro, tão popular entre os brasileiros, seja sistematicamente excluída dos roteiros — sérios ou superficiais — que visam a

definir os traços essenciais de nosso caráter como povo e nação.¹ O “sabe com quem está falando?”, além de não ser motivo de orgulho para ninguém — dada a carga considerada *anti-pática* e *pernóstica* da expressão —, fica escondido de nossa imagem (e auto-imagem) como um modo indesejável de ser brasileiro, pois que revelador do nosso formalismo e da nossa maneira velada (e até hipócrita) de demonstração dos mais violentos preconceitos. De fato, como veremos a seguir, o rito do “sabe com quem está falando?” nos coloca muito mais do lado das escalas hierárquicas e dos *caxias* — que sistematicamente queremos esconder ou, o que dá no mesmo, achamos que não temos a necessidade de mostrar, pois “cada qual deve saber o seu lugar”— do que das associações espontâneas, livres e amorosas dos futebóis, cervejas na praia, carnavais e samba.

E todos os brasileiros sabem que a expressão é o reflexo ritualizado e quase sempre dramático de uma separação social que nos coloca bem longe da figura do “malandro” e dos seus recursos de sobrevivência social. Pois o “sabe com quem está falando?” é a negação do “jeitinho”, da “cordialidade” e da “malandragem”, esses traços sempre tomados para definir, como fez Sérgio Buarque de Holanda (1973), o nosso modo de ser e, até mesmo, como sugeriu Antonio Candido (1970), para marcar o nascimento de nossa literatura.

Pelo reconhecimento social extensivo e intensivo em todas as camadas, classes e segmentos sociais, em jornais, livros, histórias populares, anedotário e revistas, a forma de interação balizada pelo “sabe com quem está falando?” parece estar mesmo implantada — ao lado do carnaval, do jogo do bicho, do futebol e da malandragem — no nosso coração cultural. O que ela não tem — e por isso mesmo esse rito é básico para ser estudado em referência aos capítulos anteriores — é uma data fixa e coletivamente demarcada para seu uso ou aparecimento. Temos, então, dois traços muito importantes no “sabe com quem está falando?”

¹ De fato, a expressão está ausente — e significativamente ausente — de dois estudos dedicados às locuções brasileiras. Refiro-me aos livros dos eméritos Luis da Câmara Cascudo, *Locuções tradicionais no Brasil*: Universidade Federal de Pernambuco, 1970; e R. Magalhães Júnior, *Dicionário brasileiro de provérbios, locuções e ditos curiosos*. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1974.

Um deles é o aspecto escondido ou latente do uso (e aprendido) da expressão, quase sempre vista como um recurso escuso ou ilegítimo à disposição dos membros da sociedade brasileira. Em outras palavras, ensinamos o samba e o futebol, falamos da praia e da mulher brasileira, das nossas informalidades e aberturas (certamente indicadoras de nossa vocação realmente democrática), mas jamais estampamos diante da criança e do estrangeiro o “sabe com quem está falando?”. Ao contrário, chegamos até a proibir o seu uso como indesejável, embora isso seja feito somente para usar a execrável formalidade na primeira situação no dia seguinte. Consideramos a expressão como parte do “mundo real”, da “dura realidade da vida”, um recurso ensinado e ativado no mundo da rua, esse universo de cruzeiras que separamos e defendemos — como já vimos no Capítulo II — do nosso “lar”, da nossa “morada”, da nossa “casa”. O mundo da rua usa o “sabe com quem está falando?”, mas nós decidimos não integrar o rito no modo doce, gostoso e não-rotinizado com que preferimos tomar consciência do nosso universo social. Desse modo, o “sabe com quem está falando?” não é levado a sério em nossas reflexões (eruditas ou de senso comum), do mesmo modo que ainda não deu letra de samba.

Outro traço do “sabe com quem está falando?” é que a expressão remete a uma vertente indesejável da cultura brasileira. Pois o rito autoritário indica sempre uma situação conflitiva, e a sociedade brasileira parece avessa ao conflito. Não que com isso se elimine o conflito. Ao contrário, como toda sociedade dependente, colonial e periférica, a nossa tem um alto nível de conflitos e de crises. Mas entre a existência da crise e o seu reconhecimento existe um vasto caminho a ser percorrido. Há formações sociais que logo buscam enfrentar as crises, tomando-as como parte intrínseca de sua vida política e social, enquanto que, em outras ordens sociais, a crise e o conflito são inadmissíveis. Numa sociedade a crise indica algo a ser corrigido; noutra, representa o fim de uma era, sendo um sinal de catástrofe. Tudo indica que, no Brasil, concebemos os conflitos como presságios do fim do mundo, e como fraquezas — o que torna difícil admiti-los como parte de nossa história, sobretudo nas suas versões oficiais e necessariamente solidárias.

Tomamos, então, o partido de sempre privilegiar nossas vertentes mais universalistas e cosmopolitas, deixando de lado uma visão mais percuciente e genuína dos nossos problemas. Aliás, será mais correto dizer — mesmo sob pena de estarmos realizando uma digressão longa e prematura — que as camadas dominantes e vencedoras sempre adotam a perspectiva da solidariedade, ao passo que os dissidentes e dominados assumem sistematicamente a posição de revelar o conflito, a crise e a violência do nosso sistema. O erro, e isso nos parece evidente, é perder de vista as dialéticas da vida social e tomar uma das posições como certa, achando que somente ela representa uma visão correta da nossa realidade social.

Temos, assim, de adentrar uma temática muito mais ampla e apaixonante, básica mesmo, falando do nosso “sabe com quem está falando?” e procurando interpretar a expressão como um rito de autoridade — um traço sério e revelador da nossa vida social.

Se inibimos ou escondemos dos olhos do estrangeiro ou do inocente o “sabe com quem está falando?”, deixando de integrá-lo em nossa visão corrente do que é o Brasil, é certamente porque o rito revela conflito, e somos avessos às crises. E sabemos que o conflito aberto e marcado pela representatividade de opiniões é, sem dúvida alguma, um traço revelador de um igualitarismo individualista que, entre nós, quase sempre se choca de modo violento com o esqueleto hierarquizante de nossa sociedade.

Claro está que o “sabe com quem está falando?” denuncia em níveis cotidianos essa ojeriza à discórdia e à crise, traço que vejo como básico num sistema social extremamente preocupado com “cada qual no seu lugar”, isto é, com hierarquia e com a autoridade. Nessa perspectiva, descobre-se por que o “sabe com quem está falando?” causa embaraço. Realmente, num mundo que tem de se mover obedecendo às engrenagens de uma hierarquia que deve ser vista como algo natural, os conflitos tendem a ser tomados como irregularidades. O mundo tem de se movimentar em termos de uma harmonia absoluta, fruto evidente de um sistema dominado pela totalidade (cf. Dumont, 1977) que conduz a um pacto profundo entre fortes e fracos. É,

portanto, nesse sistema de dominação em que o conflito aberto é evitado que encontramos, dentro mesmo da relação entre superior e inferior, a idéia de *consideração* como valor fundamental.

Nesse quadro, o conflito não pode ser visto como um sintoma de crise no sistema, mas como uma revolta que deve e precisa ser reprimida. Como crise, o esforço seria para modificar toda a teia de relações implicadas na estrutura, mas, como revolta, o conflito é pessoalmente circunscrito, e assim resolvido. É como faz o Pedro Malasartes (estudado no Capítulo V) que, diante do fazendeiro cruel e explorador, não acusa o sistema de dominação, mas o fazendeiro. Entre a modificação do sistema ou do seu agente, Pedro Malasartes atua com aquela generosidade típica dos pobres: castiga o agente e mantém o sistema.

Pois não é de outro modo que os informantes interpretam o “sabe com quem está falando?” Nunca tomam a expressão como a atualização de valores e princípios estruturais de nossa sociedade, mas sempre como a manifestação de traços pessoais indesejáveis. Neste sentido, o “sabe com quem está falando?” seria como o racismo e o autoritarismo: algo que ocorre entre nós por acaso, sendo dependente apenas de um “sistema” implantado pelos grupos que detêm o poder. É evidente, como estou procurando demonstrar neste livro, que a situação é, infelizmente, muito mais complexa.

Mas permanece o fato de termos um sistema social com aspectos conhecidos, mas não reconhecidos pelos seus membros. Na coleta de dados para este ensaio, pessoas de nível universitário se faziam de mal-entendidas e outras se recusaram mesmo a responder a duas ou três questões elementares colocadas no nível do uso da expressão e da coleta de casos. Uma constante foi a dicotomia — significativa para o que estamos investigando aqui — entre, digamos, a gramática do “sabe com quem está falando?”, isto é, as situações que permitem ou não o uso da expressão, e o número de casos em que o informante estava implicado. Geralmente, a situação era a de considerar

indesejável o uso da expressão, mas ser um praticante dela. Tal como nos casos das pesquisas sobre preconceito racial, todos consideram o preconceito indesejável, mas em situações concretas específicas todos se revelam racistas.

O que significa isso do ponto de vista sociológico? Seremos um povo contraditório, incapaz de reconhecer nossos níveis de irracionalidade? Ou uma sociedade que privilegia alguns dos seus aspectos e os toma como veículos para a construção de sua auto-representação?

É evidente que a resposta jaz na resolução do segundo problema. Mas então é necessário descobrir quais os aspectos tomados sistematicamente como positivos, capazes de servir como tijolos ideológicos na constituição de uma identidade brasileira. Ora, o que o estudo do “sabe com quem está falando?” permite realizar é a descoberta de uma espécie de paradoxo numa sociedade voltada para tudo o que é universal e cordial, a descoberta do particular e do hierarquizado. E essa descoberta se dá em condições peculiares: há uma regra que nega e reprime o seu uso. Mas há uma prática igualmente geral que estimula o seu emprego. É como se alguns fatores sempre estivessem presentes em nossa sociedade: primeiro, a necessidade de divorciar a regra da prática; segundo, a descoberta de que existem duas concepções da realidade nacional: uma delas é a visão do mundo como foco de integração e cordialidade, a outra é a visão do mundo como feito de categorias exclusivas, colocadas numa escala de respeitos e deferências. Finalmente, descobrimos que tudo o que diz respeito ao inclusivo é por nós manifestamente adotado. O contrário é válido para o exclusivo, freqüentemente escondido ou falado em voz baixa. Assim, o carnaval é gritado e o “sabe com quem está falando?”, escondido. Um é assunto de livros e de filmes; o outro, de eventuais artigos antropológicos, não sendo posto no rol das coisas sérias e agradáveis, como o futebol, o jogo do bicho e a cachaça.

TEORIA E PRÁTICA DO “SABE COM QUEM ESTÁ FALANDO?”

Todos os informantes de um inquérito realizado² — cerca de uma centena de pessoas — indicavam que eram inúmeras as situações em que se podia usar o “sabe com quem está falando?”, mas era evidentemente possível especificar momentos típicos, quando a fórmula seria empregada. E aqui existe uma formidável coerência entre eles, que indica estarmos lidando com uma forma socialmente estabelecida e não com uma mania ou modismo passageiro, fruto de uma época ou camada social.

Alguns informantes, por exemplo, foram capazes de indicar com relativa precisão as condições sociais em que determinado ego usaria o rito de separação, como ocasiões globais em que se procura “sentir-se importante” ou “mostrar a posição social”. Há até a especificação de certas condições, numa ordem de prioridade, como ocorre com informantes de nível universitário, como este que revelou: “Acredito que uma pessoa fatalmente usará a expressão quando: (a) sentir sua autoridade ameaçada (ou diminuída); (b) desejar impor de forma cabal e definitiva seu poder; (c) inconsciente ou conscientemente perceber no seu interlocutor uma possibilidade de inferiorizá-lo em relação ao seu status social; (d) for pessoa interiormente fraca ou que sofre de complexo de inferioridade; (e) o interlocutor, de uma forma ou de outra, é percebido como ameaça ao cargo que ocupa.”

Note-se, primeiramente, que os dados acima foram colhidos sem aviso prévio e sem discussão do assunto (isto é, o pesquisador não transmitiu ao informante suas idéias). O refinamento e o alto grau de sofisticação e detalhe para as nuances das relações sociais são descobertas do próprio informante na sua prática social. Outros não lhe ficam atrás, o que mostra o

² Realizei uma coleta de material com alunos, conhecidos e entrevistados casuais. Alunos meus do IESAE da Fundação Getúlio Vargas e da Escola de Artes Visuais complementaram essa coleta de material. A todos sou grato não só pelos dados, mas pelas discussões que tivemos, fundamentais para a elaboração deste trabalho.

caráter coletivo da expressão e, mais que isso, uma preocupação intensa com todo o universo social e de como nele navegar.

De fato, o que poderia ser chamado de *consciência de posição social* dos informantes é tamanha que não restam dúvidas de que todos estão atualizando, em níveis obviamente diversos, os nossos famosos ditados “um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar”, “cada macaco no seu galho” etc. Fica assim revelada uma enorme preocupação com a posição social e uma tremenda consciência de todas as regras (e recursos) relativos à manutenção, perda ou ameaça dessa posição. E aqui não posso deixar de lembrar uma observação de Alexis de Tocqueville: “Nas comunidades aristocráticas, onde um pequeno número de pessoas dirige tudo, o convívio social entre os homens obedece a regras convencionais estabelecidas. Todos conhecem ou pensam conhecer exatamente as marcas de respeito ou atenção que devem demonstrar, e presume-se que ninguém ignore a ciência da etiqueta.” E continua o genial observador social francês: “Os costumes e praxes estabelecidos pela primeira classe da sociedade servem de modelo a todas as outras, cada uma das quais, por sua vez, estabelece seu código próprio, a que todos os seus membros são obrigados a obedecer. Assim, as regras de polidez formam um complexo sistema de legislação, difícil de ser dominado perfeitamente, mas do qual é perigoso para qualquer um desviar-se; por isso, os homens estão constantemente expostos a infligir ou receber, involuntariamente, afrontas amargas” (1969: 257-58).

Deixamos para depois a discussão mais detalhada da aplicabilidade dessa observação magistral de Tocqueville ao caso brasileiro. Por ora, é suficiente notar que, tal como na Europa do século XIX, temos hoje a mesma impressão de sempre correr o risco de uma gafe, de “dar um fora”, de “fazer um vexame”, de “dar uma varada”— enfim, de deixar de acompanhar, seja por desconhecimento ou falta de percepção social, alguma regra de etiqueta que, como diz Tocqueville, tem o peso de uma lei, com seu conjunto formando uma legislação. E não restam dúvidas de que o corolário de uma formação social assim contaminada é o profundo medo do *ridículo* e da *palhaçada*. É precisamente o que ocorre entre nós quando o desconhe-

cimento dos limites das posições sociais é sancionado negativamente, seja com a classificação de que cometemos um “vexame” (um erro social) ou com a descoberta do erro simultaneamente com sua violenta correção, com o recebimento, como dizemos em linguagem decepcionada, “pelo meio da cara” (máscara que carrega nosso respeito e nossa honra de pessoas), do vociferado “sabe com quem está falando?”. São, para citar mais uma vez Tocqueville, as nossas “afrontas amargas”, recebidas quando perdemos por algum motivo a noção de lugar.

Mas é preciso discutir também algumas variações no uso do “sabe com quem está falando?” Quero me referir à possibilidade de não se conhecer a expressão, já que quem a usa a emprega de cima para baixo, como permitem deduzir imediatamente as ocasiões gerais apresentadas pelos informantes. E o inquérito novamente revela alguns pontos importantes, ao lado de algumas surpresas e complicações. Colhidos os primeiros dados (nos quais perguntava as ocasiões em que se usava o rito de separação e casos conhecidos pelo informante e/ou que o haviam envolvido), logo descobri a possibilidade de encontrar pessoas situadas em categorias teoricamente incapacitadas para usar a fórmula. Claro está que seriam primariamente os membros das classes dominadas ou dos grupos destituídos de poder. Apliquei, então, minhas perguntas, com suas necessárias transformações, a empregadas domésticas, serventes e crianças.

Os resultados foram díspares. Não obtive um consenso determinado pelo que poderíamos chamar de “posição social geral”, com todos os “inferiores estruturais” mencionados dizendo que não poderiam usar a expressão, já que não têm poder algum. O mesmo ocorreu com as crianças. Havia, assim, subalternos que não tinham a menor idéia do emprego da expressão e que tomavam como uma simples pergunta a ser feita quando alguém desejava se dar a conhecer. E havia também subalternos que tinham recebido e usado o “sabe com quem está falando?”, muitos frisando como uma espécie de ponto de honra o fato de nunca terem recebido tal admoestação. O mesmo ocorreu com as crianças.

Mas, para tornar a situação complicada, havia muitos casos em que o “sabe com quem está falando?” tinha sido usado

por um inferior (ou subalterno) contra outra pessoa qualquer, com uma *identificação social vertical* mediatizando o uso da fórmula, isto é, com o subordinado tomando a projeção social do seu chefe, patrão ou empregador, como uma capa de sua própria posição. Desse modo, são fartos os exemplos do empregado usando o ritual de afastamento do seguinte modo “sabe com quem está falando? Eu sou o motorista do Ministro!” (ou do General Fulano de Tal! ou do Chefe do SNI!). Um caso colhido por um dos meus colaboradores e narrado pelo próprio empregado (uma doméstica) é um excelente exemplo dessas reações verticais intensas, em que existe a projeção de posição social: “Eu tomava conta de uma fazenda de um coronel e seus subordinados gozavam da casa. Um, por causa de uma mudança de quarto, resolveu perguntar se eu sabia com quem estava falando. Mas, quando chegou o coronel, eu perguntei a ele quem mandava na casa e ele disse que era eu e o ‘com quem tá falando’ teve de pedir desculpas.”³

O poder de tais usos e a nossa familiaridade com essa forma de identificação social revelam seu impacto e a sua frequência no cenário brasileiro. Tanto que também sabemos como sancionar o comportamento de alguém que, sendo subordinado de um “grande”, se torna pernóstico e perde a noção de suas verdadeiras origens, ficando por isso mesmo um “besta”, um “convencido”, um “mascarado” (termo significativo). Por outro lado, o poder da identificação vertical é proporcional à “altura social” do dominante. Quando mais alta sua posição, mais impacto ganha o uso do “sabe com quem está falando?” pelos seus inferiores, pois o fenômeno relevante é o da projeção da posição social para mais de um indivíduo, revelando como em certas formações sociais uma determinada posição social pode recobrir mais que um indivíduo, tendendo a ser tomada como

³ Temos aqui o caso idêntico àquele narrado por Machado de Assis e estudado por Faoro (1976:30-31), quando é discutida a concessão de um título de nobreza a alguém. No caso, todo o grupo doméstico está em festa com a transformação do patrão e dono da casa em barão. E, sendo assim: “os próprios escravos pareciam receber uma parcela de liberdade e se condecoravam com ela: Nhá Baronesa! exclamava saltando. E João puxava Maria, batendo castanholas com os dedos: *Gente, quem é essa crioula? Sou escrava de Nhá Baronesa.*”

uma verdadeira instituição.⁴ Do mesmo modo, as crianças também usam a fórmula de afastamento, utilizando para tanto uma identificação com a área social ocupada por seus pais: “Sabe com quem está falando? Sou filho de Fulano de Tal!” Aqui, a possibilidade de uma consciência vertical de posição é tamanha que um dos nossos informantes, filho de um senador da República, revelou que seu pai proibia terminantemente o uso da expressão por parte dos filhos. Também empregadas domésticas se utilizam da fórmula, identificando-se com suas patroas, colocando-se num ponto acima das pessoas de quem estão se diferenciando, e estabelecendo uma relação hierarquizada. Mas, em se tratando de mulheres (que, no nosso sistema ocupam uma posição social de inferioridade social, mas não moral), o “sabe com quem está falando?” aparece também em contextos em que uma interação entre um homem e uma mulher, como uma defesa em primeira instância da honra feminina. Assim, são comuns as situações em que uma mulher, “desrespeitada” pelo conquistador ousado, lança mão do “sabe com quem está falando?” para inibir as intenções agressivas do seu interlocutor.

Seguindo a mesma lógica, as mulheres em geral usam a identidade (e a identificação) com seus maridos como recursos para estabelecer suas diferenças. Temos, pois, o “sabe com quem está falando? Sou esposa do Deputado Fulano de Tal!” usado para encerrar um certo problema.

Esses casos revelam que os inferiores estruturais não deixam de usar o “sabe com quem está falando?”, que não é exclusivo de uma categoria, grupo, classe ou segmento social. Muito ao contrário, a expressão parece mesmo permitir a identifica-

⁴ Novamente, lembro Alexis de Tocqueville, falando precisamente sobre este assunto: “As comunidades aristocráticas contam sempre, na multidão de pessoas por si próprias destituídas de poder, com um pequeno número de cidadãos poderosos e ricos, cada um dos quais pode realizar sozinho grandes coisas. Nas sociedades aristocráticas, esses homens não precisam reunir-se a fim de atuar, pois estão fortemente ligados uns aos outros. Cada cidadão rico e poderoso constitui uma associação permanente e compulsória composta de todos que dele dependem ou dos que submete para a execução dos seus desígnios” (1969:230). Eis aqui, tangencialmente, a resposta para a observação da falta de associações no mundo brasileiro. Ela é muito menos uma função do individualismo do que do poder de controle das pessoas nas posições superiores, que reúnem em torno de si uma vasta clientela.

ção por meio de projeção social, quando o inferior dela se utiliza para assumir a posição de seu patrão ou comandante, agindo em certas circunstâncias como se fosse o próprio superior e assim usando os laços de subordinação para inferiorizar um outro indivíduo que, normalmente (isto é, *pelos critérios econômicos gerais*), seria igual.⁵

É evidente que isso indica as perplexidades de uma estrutura social em que a hierarquia parece estar baseada na *intimidade* social. Nesse sentido, as relações podem começar marcadas pelo eixo econômico do trabalho, mas logo depois adquirem uma tonalidade pessoal, definindo-se também no plano de uma forte e permanente moralidade. Em outras palavras, os casos de aplicação do “sabe com quem está falando?” revelam uma estrutura social em que as classes sociais também se comunicam por meio de um sistema de relações *entrecortadas* (cf. Gluckman, 1965) que, provavelmente, termina por inibir parcialmente os conflitos e o sistema de diferenciação social e político fundado na dimensão econômica do sistema. Numa sociedade assim constituída, em que as relações de trabalho se somam a um conjunto de laços pessoais regidos por valores como a *intimidade* (cf. Barret, 1972), a *consideração*, o *favor* (cf. Schwarz, 1977), o *respeito* (cf. Viveiros de Castro, 1974) e apreciações éticas e estéticas generalizantes (como as categorias de limpo, bem-apegoado, correto, sagaz, bom, de fino trato etc.), existem possibilidades para uma hierarquização contínua e múltipla de todas as posições no sistema, mesmo quando são radicalmente diferenciadas ou formalmente idênticas. Desse modo, é possível compensar e complementar diferenciações sociais radicais e conflituosas, como a de patrão/empregado, operando-se por cima do eixo econômico (*que é o eixo efetivamente básico*) uma classificação de caráter moral que permite dividir os padrões em *bons e maus, felizes e infelizes*, que

⁵ Foi o caso da escravidão brasileira, em que a dicotomia senhor/escravo só existia no plano jurídico-econômico geral, pois no plano da prática do sistema a camada escrava reproduzia as hierarquias da camada dominante, conforme perceberam vários observadores da cena social brasileira (cf. Conrad, 1975: Capítulo I.) Creio que o estudo dessas hierarquizações de escravos e inferiores em geral, formando gradações e assim permitindo mediações e compensações no tecido político e social, é básico. Nesse sentido, ver a importante análise de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976a) das hierarquias de escravos em dois romances do século XIX: *A escrava e O tronco do ipê*.

consideram ou não *consideram* seus empregados, que são *limpos* ou *sujos* etc. Essas considerações, embora possam parecer etéreas para o macroanalista, parecem-me fundamentais se se deseja realmente apreender a operação do sistema, abandonando sua abordagem meramente formal ou, o que é, pior, formalista.

Mas a possibilidade de uma classificação com base em múltiplos eixos (como já vimos no capítulo anterior) não diz respeito somente a uma compensação e busca de complementaridade dos extremos da escala hierarquizada da sociedade. Permite igualmente a operação inversa, isto é, a diferenciação contínua e sistêmica dos iguais. Desse modo, ela proporciona, com graus de sucesso variáveis, a manutenção de um esqueleto hierárquico e complementar que convive com os ideais igualitários e complica a percepção do modo de operar do sistema. De fato, sempre que se faz uma análise do sistema social brasileiro, toma-se exclusivamente o fenômeno da diferenciação econômica, deixando-se de lado todos os outros eixos classificatórios que permitem reorientar a conduta social (e política), possibilitando, como estamos vendo, a identificação entre dominador e dominado. Então, ao lado da perspectiva compensatória e complementar que busca (mas nem sempre obtém) a igualdade, temos a atitude hierarquizante que diferencia os iguais. Com base nesse princípio diferenciador múltiplo, dois empregados que recebem o mesmo salário e estão sujeitos ao mesmo regime de exploração social são diferenciados pelos seus padrões (com base na cor, inteligência, postura, moralismo etc.) e, pela mesma lógica, se diferenciam entre si. Pode-se, pois, estabelecer padrões de diferenciação interna com base em critérios outros que os da diferenciação dominante, fundada no plano econômico.

O sistema iguala num plano e hierarquiza no outro, o que promove uma tremenda complexidade classificatória, um enorme sentimento de compensação e complementaridade, impedindo certamente a tomada de consciência social horizontal. Sendo assim, é facilitada a tomada de consciência vertical, com o empregado identificando-se em certas ocasiões com o seu patrão, a empregada com a casa onde trabalha, o trabalhador

com a empresa que o emprega, e a empresa e os empresários com certos órgãos do Estado, pois no Brasil tudo indica que o Estado é o domínio responsável pela totalização de todo o sistema na sua vertente formal e acabada. Fica assim difícil classificar totalmente uma pessoa (ou instituição), a menos que ela se feche em uma das dimensões do sistema, o que forma um dos pontos básicos dos nossos conflitos e é tomado como o “núcleo” das chamadas rebeldias. Por exemplo, se um grupo estudantil está realmente decidido a continuar uma greve e não atende aos apelos das autoridades (que é feito em termos da abertura do grupo *como* cidadãos, patriotas, filhos, homens de boa vontade etc.) e decide manter-se no eixo da identidade social de estudante, então o grupo será fatalmente chamado de rebelde e o conflito vai se configurar como cada vez mais grave. Normalmente, todavia, todos jogam com todas as suas identidades, vale dizer, com todos os eixos classificatórios possíveis, pois quem tem mais identidades e eixos classificatórios para utilizar é certamente mais “rico” e tem “mais prestígio”, ficando — como veremos adiante — mais difícil de ser classificado. Num sistema com esse tipo de dinamismo, não há dúvida de que existem obstáculos muito grandes na individualização das classes sociais, entrecortadas pelas suas possibilidades de múltipla interação e classificação social em eixos variados, já que ninguém se fecha em torno de uma só dimensão classificatória. Se o critério econômico é determinante do padrão de vida, não é de modo algum determinante das relações pessoais (e morais). É, pois, muito mais fácil a identificação com o superior do que com o igual, geralmente cercado pelos medos da inveja e da competição, o que, entre nós, dificulta a formação de éticas horizontais.⁶

Diante disso, diria que, no Brasil, vivemos certamente mais

⁶ O problema tem um amplo espectro e espero que minha formulação tenha largo alcance. Penso inicialmente nas dimensões históricas de tal sistema, certamente fundadas nas origens ibéricas de nossa sociedade, como o demonstra exemplarmente Raymundo Faoro (1975). Em seguida, reflito sobre o sistema de relações raciais. Na minha perspectiva, esse sistema é um dos eixos de classificação social do brasileiro (diferente do sistema americano). Assim, a permanente hierarquização e a possibilidade de múltiplas classificações e gradações exprimem o “preconceito de marca” em oposição ao de “origem”, este em vigor nos Estados Unidos, como colocou Oracy Nogueira num artigo clássico (1954); o nosso, parcial e permitindo a compensação, o norte-americano, total e inapelável.

a ideologia das corporações de ofício e irmandades religiosas, com sua ética de identidade e lealdade verticais, do que as éticas horizontais que chegaram com o advento do capitalismo ao mundo ocidental e à nossa sociedade.

O “sabe com quem está falando?”, então, por chamar a atenção para o domínio básico da pessoa (e das relações pessoais), em contraste com o domínio das relações impessoais dadas pelas leis e regulamentos gerais, acaba por ser uma fórmula de uso pessoal, desvinculada de camadas ou posições economicamente demarcadas. Todos têm o direito de se utilizar do “sabe com quem está falando?”, e mais, sempre haverá alguém no sistema pronto a recebê-lo (porque é inferior) e pronto a usá-lo (porque é superior). Aliás, tudo indica que uma das razões sociais do ritual de separação em estudo é precisamente o de permitir e legitimar a existência de um nível de relações sociais com foco na pessoa e nos eixos e dimensões deixados necessariamente de lado pela universalidade classificatória da economia, dos decretos e dos regulamentos. O “sabe com quem está falando?” — e podemos dizer isso sem receio de cometer um curto-circuito sociológico — é um instrumento de uma sociedade em que as relações pessoais formam o núcleo daquilo que chamamos de “moralidade” (ou “esfera moral”), e tem um enorme peso no jogo vivo do sistema, sempre ocupando os espaços que as leis do Estado e da economia não penetram. A fórmula “sabe com quem está falando?” é, assim, uma função da dimensão hierarquizadora e da patronagem que permeia nossas relações diferenciais e permite, em conseqüência, o estabelecimento de elos personalizados em atividades basicamente impessoais.⁷

O que fazemos, parece-me, é impedir a todo custo a individualização que conduziria fatalmente ao confronto direto, inapelável, impessoal, binário e dicotômico entre brancos e pretos, inferiores e superiores, dominantes e dominados etc. Lembro ainda que tal modo de relacionar categorias antagônicas é antigo entre nós, tendo sido visível na época da escravidão (quando raça e poder eram categoricamente idênticos) por meio das *confrarias e irmandades religiosas*. Tais associações criaram, sem dúvida, um campo social em que a individualização totalizante do sistema era sistematicamente costurada e entrecortada; ver Scarano (1976); ver também Carl Degler (1971) e Thomas Skidmore (1976) para duas importantes contribuições recentes sobre o “problema racial brasileiro”.

⁷ Para estudos da patronagem, ver Kenny, 1960, 1968; Stirling, 1968; Maybury-Lewis, 1968; Greenfield, 1972; Strickon & Greenfield, 1972; Wolf, 1966; Cutileiro, 1970; Campbell, 1964; Hutchinson, 1966; Galjart, 1964; Gross, 1973; Carneiro, 1976. Cf. tam-

Além dessas condições gerais, o “sabe com quem está falando?” tem inúmeras variantes, seus equivalentes: “Quem você pensa que é?”, “Onde você pensa que está?”, “Recolha-se à sua insignificância!”, “Mais amor e menos confiança”, “Vê se te enxerga!”, “Você não conhece o seu lugar?”, “Veja se me respeita!”, “Será que não tem vergonha na cara?”, “Mais respeito!” etc. As expressões podem realizar o mesmo ato expressivo e consciente que, na sociedade brasileira, parece fundamental para o estabelecimento (ou restabelecimento) da ordem e da hierarquia.

Noto, inicialmente, que a maioria dessas expressões assume uma forma interrogativa, o que, no Brasil, surge como um modo evidentemente não cordial — porque muito positivo — de interação social. Em nossa sociedade, a indagação está ligada ao inquérito, forma de processamento jurídico acionado quando há suspeita de crime ou pecado, de modo que a pergunta deve ser evitada. Sem a interrogação, a vida social parece correr no seu fluxo normal, de modo que é possível postular uma provável ligação entre o temor das formas interrogativas e as sociedades preocupadas com a hierarquia, onde normalmente tudo deve estar no seu lugar. A pergunta em tais sistemas pode configurar uma tentativa de tudo revolucionar, detendo (ou suspendendo) a rotina santificada do sistema.

Em outras palavras, o “sabe com quem está falando?” é uma recusa exaltada do “não-saber”, já que impede que o interlocutor deixe de saber com quem está interagindo. É curioso notar que se faça tal gritante assertiva quando se trata de posição social, hierarquias de posição e escalas de superioridade (e inferioridade) pessoais, quando sabemos que, no Brasil, ninguém diz “não sei” para revelar sua ignorância de algum assunto. Érico Veríssimo, que foi um dos mais inteligentes observadores da cena brasileira pelo contraste comparativo com o mundo americano, observou isso com precisão num dos famosos diálogos do livro *A volta do gato preto* (1957). Diz ele:

bém, para uma visão abrangente do caso brasileiro, Forman, 1975 e Wagley, 1968. Para uma excelente resenha da patronagem vista como um modo de relacionamento político tradicional, ver Cintra, 1974.

“Outro traço que admiro no norte-americano é a coragem de dizer ‘Não sei’ quando na verdade não sabe!” E diz pela boca de outro personagem: “Nós brasileiros dificilmente usamos essa expressão. Temos o horror de parecer incultos.” “Preferimos tapear”, diz o primeiro personagem.

Dentro da mesma lógica, somos socializados (na família e na escola) aprendendo a não fazer muitas perguntas. Seja porque isso é indelicado, seja porque é considerado um traço agressivo que somente deve ser utilizado quando queremos “derrubar” alguém.

Assim, não é de estranhar a surpresa dos brasileiros em países como os Estados Unidos, onde a pergunta é parte normal do mundo das relações sociais. Além disso, descobrem-se também formas interrogativas desagradáveis por lá, mas de modo bastante diverso. Como já disse com clareza André Maurois: “Àqueles que se julgam com superioridade suficiente para poderem passar à frente dos outros na alfândega ou no carro-restaurant, o americano dirá: Quem você julga que é? (*Who do you think you are?*), e obriga-lo-á a ocupar seu lugar” (1969:187-88).

O exemplo não poderia ser melhor, porque no caso americano a pergunta aparece no seu sentido inverso, para situar o homem como um igual, e não como superior. A forma americana, contendo inclusive o verbo “pensar” (*to think*), indica que o pedante com pretensões a superioridade atua num plano da fantasia, pois, é certamente ele que pensa (tomando a realidade social subjetiva) algum direito a mais do que os outros. Seus concidadãos de fila, ao contrário, usam a fórmula para trazê-lo de volta ao mundo real, reforçando as regras igualitárias e colocando no plano do imaginário e da fantasia as pretensões hierarquizantes. Assim, enquanto o “sabe com quem está falando?” situa quem o usa numa posição superior, sendo um rito autoritário de separação de posições sociais, o “*Who do you think you are?*” é, inversamente, um rito igualitário. Num caso, quem usa a fórmula é que pensa ser superior. Noutro, quem se utiliza dela é aquele que é atingido pela pretensão autoritária. Em todos os níveis, nota-se a inversão simétrica das duas sociedades.

Aliás não posso deixar de observar a profunda impressão que as filas causam no espírito do brasileiro. E é Érico Veríssimo quem novamente volta para nos dizer que “quando nos arriscamos a uma excursão ao carro-restaurante, *temos de esperar* durante dez, quinze ou vinte minutos na bicha”. Ele diz ao leitor: “Essas bichas são um exemplo vivo da democracia norteamericana. Se o soldado chega antes do cabo, o cabo antes do sargento e o sargento antes do capitão, não há lei alguma capaz de alterar essa ordem. *O oficial esperará a sua vez com a maior naturalidade*, pois sabe que todos os cidadãos têm direitos iguais perante a Constituição dos Estados Unidos, e não será pelo fato de serem soldados que deixarão de ser cidadãos” (1957:81). As frases e expressões por mim grifadas objetivam revelar os pontos enfatizados pelo etnógrafo, brasileiro acima de tudo e surpreso como qualquer um de nós com a naturalidade da espera e com o que qualquer oficial brasileiro tomaria como “quebra de hierarquia”, já que soldados são soldados e oficiais são oficiais! Em outras palavras, somos muito mais substantivamente dominados pelos papéis que estamos desempenhando do que por uma identidade geral que nos envia às leis gerais a que temos de obedecer, característica dominante da identidade de cidadão, como bem acentua o escritor.

Outro ponto a ser observado é que o “sabe com quem está falando?” não parece ser uma expressão nova, mas velha, tradicional entre nós. Assim, na medida em que símbolos tradicionais de posição social, como o uso de fraques, bengalas e bigodes — que, na observação arguta de Gilberto Freyre (1962:XXXI), só poderiam ser usados por pessoas realmente brancas pertencentes à classe senhorial — saíram de moda, a expressão “sabe com quem está falando?” passou a ser mais utilizada, para que os superiores pudessem marcar suas diferenças e continuassem a viver no mundo hierarquizado. É possível, pois, que o uso do “sabe com quem está falando?” tenha ficado muito mais comum nessas eras de mudança e de “desenvolvimento” justamente porque hoje não se tem mais a antiga e “boa consciência” de lugar. Ou melhor, hoje se usa mais o “sabe com quem está falando?” justamente porque a

totalidade do sistema fundado no “respeito”, na “honra”, no “favor” e na “consideração” está a todo momento sendo ameaçado pelo eixo do econômico e da legislação — esses mecanismos universalizantes — que a velocidade dos meios de comunicação de massa torna cada vez mais “legiferante”.

Na medida em que as marcas de posição e hierarquização tradicional, como a bengala, as roupas de linho branco, os gestos e maneiras, o anel de grau e a caneta-tinteiro no bolso de fora do paletó se dissolvem, incrementa-se imediatamente o uso da expressão separadora de posições sociais para que o igualitarismo formal e legal, mas evidentemente cambaleante na prática social, possa ficar submetido a outras formas de hierarquização social.

Aliás, isso não é novidade, caso tenhamos em mente a resposta brasileira ao problema infernal do igualitarismo jurídico de negros e brancos, senhores e escravos, apresentado pela Abolição. Sabemos que essa resposta foi especialmente fundada numa ênfase nos hábitos pessoais como os banhos, o asseio, o apuro da higiene, o modo de vestir e de calçar. Desse tempo de drástico igualitarismo no plano formal e legal, diz Gilberto Freyre: “O brasileiro da época (...) foi, nesse particular, quase um hindu [e a comparação, como se verifica, é significativa] tal o seu escrúpulo de asseio com relação às ceroulas, às camisas, às meias” (1962:CXX).

Diante da lei geral e impessoal que igualava juridicamente, o que fazia o membro dos segmentos senhoriais e aristocráticos? Estabelecia toda uma corrente de contra-hábitos visando a demarcar as diferenças e assim retomar a hierarquização do mundo nos domínios onde isso era possível. É claro que a arena privilegiada dessas gradações veio a ser a *casa* e o *corpo*, esses domínios fundamentais do mundo das relações pessoais e dos elos de substância. E assim inventamos uma “teoria do corpo”, acompanhada de uma prática cujo aprendizado é, até hoje, extremamente cuidadoso. A teoria do corpo, especialmente a partir da Abolição, passou a ser o *racismo à brasileira*, dotado de duas fases distintas: uma, em que ele era tipicamente hierarquizador e rígido, logo após a Abolição, quando, de fato,

o problema se apresenta (cf. Skidmore, 1976). E outra, que entra em vigor a partir da publicação da obra de Gilberto Freyre, orientada não mais para o ponto de partida ou de chegada do sistema (respectivamente, o negro atrasado e débil e o branco civilizador), mas para os seus interstícios. Temos, como consequência, glorificação da miscigenação, do mestiço e da mulataria. Mas não se pode esquecer que, em ambas, o corpo é o elemento central da elaboração ideológica, formando a unidade básica do plano hierarquizador. Essa é a área privilegiada que parece escapar das posições legiferantes, e constitui um resíduo fundamental de elaboração ideológica. Tudo seguindo a lógica das relações pessoais.

Desta forma, reagimos de modo radicalmente diverso dos americanos diante da esmagadora igualdade jurídica que veio com a Abolição da escravidão em ambos os países. Lá, criou-se imediatamente um contra-sistema legal para estabelecer as diferenças que haviam sido legalmente abolidas: era o racismo em ideologia, prática social aberta e constituição jurídica (cf. as leis Jim Crow). Estabelece-se, pois, um sistema igualitário que Gunnar Myrdal chamou de “defesa” do próprio “Credo Americano”, centro e raiz do “Dilema Americano” (cf. Myrdal, 1962:89). No Brasil, porém, a esfera em que as diferenças se manifestaram foi a área das relações pessoais, um domínio certamente ambíguo porque permitia hierarquizar na base do “sabe com quem está falando?” e deixava os flancos abertos para escolhas pessoais e múltiplas classificações.⁸ Sendo assim, não fizemos qualquer contra-legislação que definisse um sistema de relações raciais fechado e segregacionista, com base no princípio do “iguais, mas separados” (como foi o caso americano).

⁸ Ver, por exemplo, este comovedor depoimento de Joaquim Nabuco, o Abolicionista, em que a dicotomia entre o pessoal e o universal surge nitidamente. O texto é extraído de *Minha formação* (1949:231): “Assim eu combati a escravidão com todas as minhas forças, repeli-a com toda a minha consciência, como a deformação utilitária da criatura, e na hora em que a vi acabar, pensei poder pedir minha alforria (...) por ter ouvido a mais bela nova que em meus dias Deus pudesse mandar ao mundo; e, no entanto, *hoje* que ela está extinta, experimento uma singular nostalgia, que muito espantaria um Garrison ou um John Brown: a saudade do escravo.” O grifo é meu. Novamente, a comparação pelo contraste, espontaneamente feita pelo próprio Nabuco, é esclarecedora: tratava-se de revelar que essa inconsistência jamais seria entendida por gente como Garrison e Brown, abolicionistas norte-americanos.

Preferimos utilizar o domínio das relações pessoais — essa área não atingida pelas leis — como local privilegiado para o preconceito que, entre nós, como têm observado muitos pesquisadores, tem um forte componente estético (ou moral) e nunca legal. Jamais chegamos a temer realmente o negro livre, pois todo o nosso sistema de relações sociais estava fortemente hierarquizado. Apenas adaptamos a rede de relações sociais e passamos a atuar nas áreas internas do sistema (no corpo e na casa), zonas em que não devia haver discussão de que o critério moral ou pessoal se aplicava integralmente.⁹

Tudo leva a crer, então, que as relações entre a nossa “modernidade” — que se faz certamente sob a égide da ideologia igualitária e individualista — e a nossa moralidade (que parece hierarquizante, complementar e “holística”) são complexas e tendem a operar num jogo circular. Reforçando-se o eixo da igualdade, nosso esqueleto hierarquizante não desaparece automaticamente, mas se reforça e reage, inventando e descobrindo novas formas de manter-se. E, realmente, uma coleta superficial de dados sobre o “sabe com quem está falando?” feita em jornais mostra a sua profusão, sobretudo nas áreas relativas ao trânsito, zona privilegiada do universo moderno, em que o impessoal se choca a todo momento com as relações e a noção de alta pessoalidade, tão básica em nossa sociedade.

O uso do “sabe com quem está falando?” é, então, antigo. Já Lima Barreto, em dois livros clássicos e publicados no início do século — *Recordações do escrivo Isaias Caminha* e sua notável etnografia da República dos Estados Unidos da Bruzundanga, *Os bruzundangas* —, revela a sofreguidão do uso dos títulos e formas hierarquizantes e de como os heróis se movem dentro desse sistema contraditório, avesso à crítica honesta, ao estudo sério e à impessoalidade das regras universais sempre distorcidas em nome de uma relação pessoal importan-

⁹ Esses pontos estão relacionados com o que já foi apresentado no Capítulo III. Lá, como aqui, a fonte de inspiração teórica é o ensaio fundamental de Dumont sobre o racismo, a estratificação social e a hierarquia (cf. Dumont, 1974). O trabalho de Carl Degler (1976) também é importante para esta argumentação.

te. É uma descrição pormenorizada do mundo social brasileiro que nenhum outro escritor jamais replicou, seja sociólogo ou romancista. Uma descrição que viu com profundidade inigualável as contradições de uma sociedade com dois ideais: o da igualdade e o da hierarquia.

Assim, diz o etnógrafo Lima Barreto falando de nós mesmos:

“Passando assim pelos preparatórios [Lima Barreto se referia aos exames de ingresso às escolas superiores e escrevia em 1917] os futuros diretores da República dos Estados Unidos de Bruzundanga acabam os cursos mais ignorantes e presunçosos do que quando lá entram. São esses tais que berram: — Sou formado! Está falando com um homem formado!”

E conta, em seguida, que — lá em Bruzundanga — havia todo um exército para “organizar o entusiasmo”. Algo assim como uma corporação especial destinada a homenagear as pessoas importantes, o que certamente impediria, como impede também no Brasil, essas exaltadas invectivas de esmagamento social e separação violenta pelo “sabe com quem está falando?”, porque só seriam homenageados os grandes do local. Assim, é um hábito em Bruzundanga associar-se a uma aristocracia fictícia, tal como ocorre também entre nós, onde — após o primeiro sucesso — se esboça logo um ancestral nobre e uma genealogia. Diz Lima Barreto: “Um cidadão da democrática República de Bruzundanga chama-se, por exemplo, Ricardo Silva da Conceição. Durante a meninice e a adolescência foi assim conhecido em todos os assentamentos oficiais. Um belo dia, mete-se em especulações felizes e enriquece. Não sendo doutor, julga o seu nome muito vulgar. Cogita mudá-lo de modo a parecer mais nobre. Muda o nome e passa a chamar-se: Ricardo Silva de la Concépcion. Publica o anúncio no *Jornal do Commercio* local e está o homem mais satisfeito da vida.”

Mas isso não é tudo. Lima Barreto viu ainda um traço formidável das camadas dominantes de Bruzundanga: dois ti-

pos de nobreza, a *doutoral* e a de *palpite*. Na doutoral estavam os doutores em engenharia, direito e medicina. Na de palpite, os comerciantes que eram ricos, mas não tinham títulos nem de nobreza, nem universitários, nem militar. Como temos visto, não basta apenas a posição no mundo dos negócios — diríamos hoje, no mundo empresarial. Isso será suficiente na França ou nos Estados Unidos. No Brasil, é preciso traduzir e legitimar o poderio econômico no idioma hierarquizante do sistema. E esse idioma revela as linhas das classificações fundadas na pessoa, na intelectualidade e na consideração por uma rede de relações pessoais. É necessário então ser doutor e sábio, além de rico. E estar penetrado (ou compenetrado, como falamos) por alguma instituição ou corporação perpétua, como as Forças Armadas ou algum órgão do Estado. Os ‘doutores’, assim, substituíram — como nos indica Freyre (1962:304) — os comendadores, barões, viscondes e conselheiros do Império. Era, sugeri linhas atrás, o modo de manter a nobreza e as distinções hierárquicas, mas usando outros recursos de diferenciação social.

É ainda outro grande analista da vida nacional quem confirma esses traços hierarquizantes do nosso sistema, percebendo a figura que, de certo modo, personaliza o “sabe com quem está falando?”. Falo, evidentemente, de Machado de Assis e da sua desconhecida “Teoria do medalhão”. Trata-se de um diálogo, publicado em 1882 em *Papéis avulsos*, entre um velho e experiente pai e seu filho de 21 anos. Ao completar o rapaz a maioridade, o pai não pode deixar de revelar o supremo segredo do sucesso em nosso meio: tornar-se um medalhão. A teoria do medalhão é, pois, a fórmula indicada para a obtenção do sucesso num mundo social dominado pelo convencionalismo, pela ortodoxia das teorias e doutrinas, pela rigidez das práticas jurídicas, pelo modismo e conformismo que impedem as soluções originais e profundas; numa palavra, pelo sistema hierarquizado que coloca tudo em seus lugares, sempre acha o lugar de todas as inovações, detesta examinar-se e, por meio de suas próprias forças e dinamismo, mudar o lugar das coisas que nele já existem. Diz, então, o pai:

“Um discurso de metafísica política apaixonada naturalmente os partidos e o público, chama apartes e respostas. E depois não obriga a pensar e descobrir. Neste ramo dos conhecimentos humanos, tudo está acabado, formulado, rotulado, encaixotado (...). Em todo o caso, não transcendas nunca — completa o pai — os limites de uma invejável vulgaridade.” [Logo em seguida, sugere ao rapaz o uso da expressão “filosofia da história”...] “Uma boa locução que debes empregar com frequência, mas proíbo-te que chegues a outras conclusões que não sejam as já achadas por outros. Foge a tudo que possa cheirar a reflexão, originalidade etc. etc.”

Como se observa, são muitos os filhos desse zeloso pai. Mas voltemos ao estudo sociológico do texto de Machado de Assis.

Um dos seus méritos é, a meu ver, a possibilidade de clarificar a relação entre o nosso sistema de classificar pessoas e, como consequência, o rito autoritário do “sabe com quem está falando?” Pois essa fórmula só deve ou pode operar funcionalmente numa sociedade de *gentes*, de *peessoas que se lavam*, de *brancos*, de *boa gente*, de *medalhães*, em oposição às *gentinhas*, ao *zé-povinho*, à *arraia-miúda*, à *gentalha*, à *massa*; numa palavra, aos impuros em geral. Temos, então, um sistema geral de classificação em que as pessoas são marcadas por categorias extensivas, de um modo binário. De um lado, os superiores; de outro, os inferiores. Mas é preciso, no entanto, continuar chamando a atenção para um fato muito importante. Nesse sistema, as categorias têm um caráter moral, sendo evitadas sistematicamente as classificações concretas e exclusivas que podem remeter a aspectos reais e a uma só dimensão da sociedade. Sendo assim, classificação é globalizante (ou seja, moralizante), atingindo as pessoas em várias dimensões simultaneamente. Nessa mesma linha, é preciso indicar que o sistema não demarca grupos sociais concretos no terreno. As categorias parecem conceituais, referindo-se ao caráter, e não às dimensões individuais e concretas. Recusamos, então, classifi-

car pessoas pelas suas ocupações: falamos em militar e em doutor, sem especificar. Falamos em autoridade e em membro do governo, sem distinguir. As classificações mais precisas ficam relegadas ao plano especializado dos órgãos burocráticos, impessoais.

É nessas formações sociais em que a classificação moralizante é poderosa que surge a figura do medalhão. Mas quem é o medalhão? Novamente, descobrimos que ele não é um personagem exclusivo de uma classe, grupo ou segmento social. O medalhão, como uma cristalização pessoal de qualidades morais de determinado domínio social, pode surgir onde quer que haja um grupo. Temos medalhões entre os pobres e os ricos, entre os fracos e os fortes. Trata-se, parece-me, de um modo de estabelecer diferenças e hierarquias em todos os grupos, em todas as categorias, em todas as situações; sobretudo, entre pessoas iguais. Embora exista uma tendência a equacionar o medalhão com a classe dominante, essa ligação é simples demais. De fato, existem medalhões em todos os domínios da vida social brasileira: na favela e no Congresso; na arte e na política; na universidade e no futebol; entre policiais e ladrões. São as pessoas que podem ser chamadas de “homens”, “cobras”, “figuras”, “personagens” etc. e que ocorrem em qualquer campo. São os que já transcenderam as regras que constroem as pessoas comuns daquela esfera social. É alguém que não precisa mais ser apresentado e com quem se deve primeiro falar (e/ou “se entender”).

Em sistemas igualitários, essas figuras são chamadas de VIPs (*very important persons*), e são raras. Em sistemas hierarquizantes, elas existem em toda parte, em todos os domínios, e são elas que fazem as conexões básicas entre os diversos círculos hierarquizados que formam uma espécie de esqueleto do universo social. Gozam, assim, de uma fama justificada e de um prestígio especial que se manifesta no modo pelo qual são tratados: livres das regras constrangedoras do sistema, colocados unanimemente numa espécie de Nirvana social, um Himalaia das escalas hierárquicas, acima das brigas rotineiras. É quando não se precisa mais usar o “sabe com quem está falando?”

Medalhães são frequentemente figuras nacionais. Celebidades que somam nas suas figuras os principais traços de determinado domínio da vida social. Suas figuras, como não poderia deixar de ser, projetam largas sombras e nelas se podem abrigar muitas pessoas. Ser o filho do presidente, do delegado, do diretor conta como cartão de visitas. Ou, para sermos mais históricos, ser “filho de Pelé” pode permitir a um negro pobre alguns dias de esplendor num hotel de luxo (cf. *Jornal do Brasil*, 12/11/77).

Foi uma situação social assim, repleta de personagens que qualquer brasileiro classificaria como “medalhães”, que provocou em Érico Verissimo um capítulo denominado “sabe com quem está falando?” no livro já mencionado, *A revolta do gato preto*. Realmente, almoçando o escritor no restaurante dos professores da Universidade de Berkeley, descobriu-se cercado por cientistas de alto quilate e renome. E como nenhum deles era distinguido com olhares, deferências ou mesuras especiais — o que seria fatalmente o caso no Brasil —, Érico Verissimo comenta: “Esses homens todos são duma simplicidade exemplar. Com pouco mais de quarenta anos, com essa sua cara sem mistério, suas roupas incaracterísticas, Lawrence [trata-se de E. O. Lawrence, Prêmio Nobel de Física de 1939] bem podia ser tomado por um modesto médico de aldeia, por um caixeiro-viajante ou — por que não? — pelo ecônomo deste clube.” E diz nosso observador, com alto sentido comparativo: “Fico a pensar em certos homens presunçosos de minha terra, os quais só porque têm fortuna, posição ou algum parente importante julgam que são o sal da terra e vivem a perguntar: — Você sabe com quem está falando?”

Observo que Érico Verissimo isolou corretamente alguns dos ingredientes básicos do uso da expressão como rito autoritário. Ele fala em fortuna (que remete ao eixo econômico), posição (que remete ao eixo propriamente político ou social) e, finalmente, menciona o parente, a rede de parentesco ou a parentela (que remete ao capital básico de relações sociais). Toca, assim, o escritor na prática do “sabe com quem está falando?”, tema que deverá ser agora alvo de uma análise mais direta.

O “SABE COM QUEM ESTÁ FALANDO?” COMO DRAMATIZAÇÃO DO MUNDO SOCIAL

Estou usando o conceito de dramatização e drama inspirado na obra de Victor Turner (1957 e 1974) para, por meio do estudo sociológico de cerca de cem casos do “sabe com quem está falando?”, todos colhidos no inquérito já mencionado, chegar às suas propriedades estruturais, invariantes. A noção de dramatização social é mais do que adequada a essa apropriação teórica do meu material empírico, já que a própria situação a ser analiticamente reconstruída é vista pelos membros da sociedade como um “drama”, uma “cena”, um momento acima — além ou aquém — das rotinas que governam o mundo diário. Depois, conforme indica Turner, o drama social tem como ponto básico a ação que rompe com uma norma social vivida de modo quase automático, e também o conjunto de ações que desencadeiam os processos compensatórios (ou de alívio). E, no caso em estudo, ambos os processos capitais dos dramas sociais estão presentes.

Minha perspectiva é claramente processual, pois estou interessado em apreender todo o curso da ação motivada pelo “sabe com quem está falando?”, muito embora não possa — dada a natureza do material e o modo pelo qual foi coletado — especificar todos os detalhes empíricos sobre os agentes, locais e espectadores. De fato, estou realizando o estudo de uma transformação social importante do cenário cotidiano, quando a rotina e a interação social são transformadas em momentos dramáticos e de confronto entre duas pessoas, grupos ou categorias sociais. Nessa transformação — que pode, como iremos ver, ser uma base para interferir em relações de classe, com caráter histórico — podem-se discernir claramente alguns aspectos ocultos do mundo social, já que eles são chamados à tona para atuar como recursos de poder e prestígio junto aos atores implicados na ritualização.

Ao estudar, então, os casos específicos do “sabe com quem está falando?”, tenho meu interesse centrado nos instrumentos

que são chamados à consciência pelos atores, o que irá nos indicar as estruturas ocultas e os domínios essenciais que também governam (ou deveriam, segundo os atores, governar) as interações sociais. É desse rebatimento e dessa dialética entre consciência e instrumentos sociais que se nutrem os dramas e se constitui, parece-me, o plano do social.

Tomemos alguns casos representativos.

1. Num parque de estacionamento de automóveis, o guardador diz a um motorista que não há vaga. O motorista, entretanto, insiste dizendo que as vagas estão ali. Diante da negativa firme do guardador, o motorista diz irritado: “Sabe com quem está falando?”, e revela sua identidade de oficial do Exército.

2. Uma moça espera, alta madrugada, um ônibus ou táxi para ir para sua casa. Um carro de polícia passa e se aproxima. Quando chega mais perto e os policiais pedem à moça sua identidade, esta diz indignada, mostrando a carteira: “Sabe com quem estão falando? Sou moça de família, filha de Fulano etc.”

3. Uma senhora resolve fazer compras em Copacabana e decide estacionar seu carro em cima da calçada, em local proibido. Após algumas horas, o guarda a localiza e pede que ela mande o seu motorista tirar o carro daquela área. A mulher insiste em ficar e diz: “Sabe com quem está falando? Sou a esposa do Deputado Fulano de Tal!” (O desfecho é ambíguo, com a mulher saindo possessa e o guarda ficando totalmente embaraçado de medo e vexame. Há casos em que, dias depois, o guarda é obrigado a pedir desculpas à madame.)

4. Alguém viaja para o exterior e deseja importar material taxado pela alfândega. Entra em contato com parentes, que finalmente localizam alguém na alfândega. No dia da chegada, estando tudo combinado, a pessoa passa pela fiscalização sem problemas, pois o fiscal sabe com quem está falando.

5. Na ante-sala de um gerente de banco, algumas pessoas esperam sua vez. Entra um senhor, e, após esperar com impaciência alguns minutos, diz num vozeirão: “sabe com quem está falando? Sou o Fulano de Tal!” A secretária, nervosa, vai imediatamente ao gerente, e ele logo depois é atendido.

6. Na portaria de um hospital, alguém deseja entrar para ver um doente. O porteiro, porém, é intransigente e não deixa. Após um diálogo ríspido e surdo, o homem que deseja entrar diz: “Sabe com quem está falando?” E mostra sua identidade de médico.

7. Numa esquina perigosa, conhecida por sua má sinalização e pelas batidas que lá ocorrem, há um acidente de automóvel. Como o motorista de um dos carros está visivelmente errado, o guarda a ele se dirige propondo abertamente esquecer o caso por uma boa propina. O homem fica indignado e usando o “sabe com quem está falando?” identifica-se como promotor público, prendendo o guarda.

8. Uma moça visita seu tio, um pescador. Enquanto falava com ele, passa um desconhecido e lhe dirige um gracejo muito pesado. Ouvindo o galanteador, o tio lhe dá um soco, dizendo: “Sabe com quem está falando? A moça é minha sobrinha!”

9. Num posto de atendimento público, alguém espera na fila. Antes do horário regulamentar para o término do expediente, verifica-se que o guichê está sendo fechado e o atendimento do público, suspenso. Correndo para o responsável, essa pessoa ouve uma resposta insatisfatória, e fica sabendo que o expediente terminaria mais cedo por ordem do chefe. Manda chamar o chefe e, identificando-se como presidente do órgão em pauta, despede todo o grupo.

10. Há uma batida de automóveis. Os dois motoristas saltam de seus carros esperando o pior. Ambos são fortes, brancos e têm boa aparência. Um deles grita: “Sabe com quem está falando? Sou coronel do Exército!” E outro diz: “Eu também.” Então eles se olham, reconhecem-se e resolvem enfrentar o problema com calma.¹⁰

Consideremos, inicialmente, alguns pontos comuns a todos os casos. A primeira observação a fazer é que todos confi-

¹⁰ A forma final dos casos é minha. Mas todos obedecem aos dados colhidos. Não buscamos, logicamente, a exatidão ou muito menos uma tipologia, mas dramas que sejam representativos da operação de certos princípios sociais. Os casos 3, 4 e 9 foram claramente inspirados no que foi noticiado no *Jornal do Brasil* dos dias 23/12/76, 13/5/76 e 7/3/76.

guras uma situação dramática de grave conflito entre duas pessoas. Em situações assim, o tom de voz, a expressão facial e os gestos em geral são tenses, reveladores de que as pessoas implicadas estão num extremo grau de excitação. É, como falamos no Brasil, uma situação típica de *Deus me livre*, ou de *Deus nos acuda*. Isto é, um momento que o senso comum define como “fim de mundo”, quando as regras do cotidiano estão inteiramente suspensas e as pessoas, freqüentemente possuídas de raiva e indignação, estão entregues a si mesmas e ao confronto cara a cara. Elas então gritam e repetem, no paroxismo de personagens de Néelson Rodrigues, as marcas de suas identidades sociais, na busca do esmagamento do adversário. É claro que em tais ocasiões freqüentemente há uma platéia, de modo que o caso logo se transforma num negócio grupal, com cada um dos disputantes procurando convencer o grupo a tomar o seu partido contra o outro, e o grupo agindo como mediador e legitimador entre os dois. Como consequência, ocasiões assim suspendem as rotinas da vida social, fazendo com que as testemunhas cogitem sobre a própria natureza da ordem por meio de julgamentos típicos e definitivos. É comum, então, ver-se nas dramatizações mais intensas e duradouras do “sabe com quem está falando?” meneios negativos de cabeças acompanhadas de expressões tais “é o fim...”, “é o Brasil”, “o mundo está mesmo virado...”, “esse Brasil está perdido...”, “veja você...”, “onde é que nós estamos?”, “onde já se viu?” — expressões que revelam as frustrações cotidianas e uma certa desconfiança no sistema de regras que governa o mundo. Depois de um desagradável “sabe com quem está falando?”, quando o mais forte acaba por vencer o mais fraco, fica-se realmente convencido de que o mundo é ruim, e que o melhor, o ideal mesmo, é a orientação para a *casa* e para a *família*, nunca para a *rua* e para o mundo onde a vida se manifesta na sua injustiça e na sua crueldade. Assim o “sabe com quem está falando?” contribui e manifesta essa “desconfiança básica do mundo” que nos distingue do universo puritano dos norte-americanos.

Outro ponto a ser abordado são os casos que apresentam uma forte oposição entre alguém que está anônimo, posto que

atua num papel social universal, e um representante bem caracterizado do universo da ordem e da autoridade. O conflito inicial, então, é o papel social universal — motorista, cidadão, contribuinte, cliente, usuário etc. — e da identidade social bem determinada em termos de subsistema ou domínio social — guarda de trânsito, inspetor da alfândega, pagador, cobrador, guardador de carros etc. Temos de um lado as identidades sociais com competência e delegação de autoridade, mas geralmente desempenhadas por pessoas situadas nos escalões mais humildes e mais baixos desse sistema de manutenção da ordem. E, do outro, alguém que aparece na cena com uma identidade geral, não especificada, o que lhe confere o anonimato, pois o guarda todos sabem quem é, mas ninguém imagina quem seja a pessoa prestes a ser autuada, presa ou colocada sob suspeita.

O que marca a situação e a torna dramática é justamente a peripécia do desvendamento de outras identidades sociais, que vem liquidar de pronto o anonimato de quem está reclamando contra o representante de um sistema bem definido de manutenção da ordem. Quem se considera agredido (pela regra geral) torna-se agressor, com o aparentemente fraco e desconhecido transformando-se em forte e mais que conhecido. Passa-se, pois, como no caso 9, de usuário de um posto público (um papel social universal e que confere por isso mesmo o anonimato) a presidente do órgão mantenedor do posto! Do mesmo modo, passa-se de viajante internacional e contribuinte (como no caso 4) a parente (amigo, padrinho ou afilhado) de uma pessoa com posição importante naquele domínio do sistema social.

Todos os casos, de fato, implicam essas passagens de um papel universalizante a outro muito mais preciso, capaz de localizar o interlocutor dentro do sistema que se toma como dominante. Por isso, sem dúvida, abundam os “sabe com quem está falando?” ligados a membros das Forças Armadas, que pretendem ter entre nós o monopólio dos eixos autoritários e hierárquicos. Do mesmo modo, entende-se por que o “sabe com quem está falando?” é raro ou inexistente em sociedades tribais ou parciais, onde todos se conhecem e se relacionam entre si por meio de laços múltiplos, ou *multiplex* (cf. Gluckman, 1965).

Pois nesses casos o sistema social não se atualiza por meio de papéis universais, mas, ao contrário, por intermédio de identidades sociais precisas, como as que são dadas pelas teias de relações sociais nascidas da família, da vizinhança, do compadrio, da nomeação e, acima de tudo, do parentesco. Nessas formações sociais, então, não temos o caso de um policial que é *também* pai, marido, filho, compadre etc., mas, inversamente, temos um pai, marido, filho etc. que, *por tudo isso*, pode ser policial. As relações pessoais tomam a precedência, por assim dizer, dos serviços necessários à operação do sistema e dele nunca se divorciam — como ocorre com a nossa “sociedade complexa”.

Um terceiro ponto interligado ao que acabamos de expor é o tema do anonimato duplo. Dois motoristas por exemplo, estão em confronto (como no caso 10) e o problema é procurar uma ordenação, uma classificação (ou uma hierarquia), numa situação em que o conflito está diretamente relacionado ao fato de que os dois clamam direitos iguais como motoristas. Ou seja, como motoristas, ambos têm os mesmos direitos, embora em outros domínios sociais seus direitos possam ser diversos e um possa ser superior ao outro. Nesse caso, a situação lembra inevitavelmente o que Louis Dumont diz sobre a Índia, terra onde a hierarquia comanda, diferentemente do Brasil, todas as relações entre grupos e categorias sociais. Diz Dumont: “Na relação de dois homens, a sociedade ocidental moderna pressupõe a igualdade a tal ponto que podem surgir situações delicadas nas quais a subordinação é necessária. A Índia, ao contrário, enfatiza a desigualdade ao ponto de que situações tendentes à igualdade são instáveis e o conflito é chamado para resolvê-las pelo estabelecimento de uma gradação.” E Dumont continua de modo significativo para nós: “Esta bem pode ser a razão básica de a disputa ser endêmica [na Índia]: por mais desenvolvido que seja, o sistema não conseguiu estabelecer uma gradação perfeita de toda a vida social” (1970b: Introdução, pp. 13-14).

A passagem de Dumont pode ajudar-nos a entender situações de extrema igualdade perante a lei, que engendram, no

caso brasileiro, momentos de conflito potencial com a busca do “sabe com quem está falando?” como um operador autoritário, capaz de restabelecer de algum modo, senão uma hierarquia, pelo menos uma gradação naquela situação. Pode-se, assim, resolver a ambigüidade da situação inicial.

Nesse caso, o “sabe com quem está falando?” seria um *ritual de reforço* (ver o Capítulo I para a noção de “ritual de reforço”) ou uma forma de trazer à consciência dos atores aquelas diferenças necessárias às rotinas sociais em situações de intolerável igualdade (como está descrito, por exemplo, no caso 10). Por outro lado, a discussão remete diretamente ao problema da violência conjugada à igualdade dos “homens livres”, embora aqui tenhamos “homens livres numa ordem hierarquizada” e não, como diz Carvalho Franco (1974), numa “ordem escravocrata”.

A divergência que tenho com essa importante formulação é a seguinte: existe, sem dúvida, uma equação entre a violência e a igualdade, mas eu acrescentaria que a violência ocorre porque ela denuncia a necessidade da hierarquização. Realmente, parece-me que, se é verdade que os “homens livres” estão desgarrados, eles não deixam de fazer parte de uma formação social cujos centros difusores e dominantes eram hierarquizados. Assim, os valores desses “homens livres” teriam de ser no mínimo duplos: de um lado, voltados para uma igualdade vista como um ideal e que, em sua situação concreta, pode ser até mesmo atualizado em algumas esferas da vida. Mas, de outro lado, havia o peso dos valores hierarquizados e da hierarquia, estrutura que se sustentava por meio da escravidão generalizada, equilibrada em todo país (cf. Skidmore, 1976:59) e de uma nobreza autêntica, não importada. Deste modo, a violência surgiria como um recurso apenas quando fosse impossível fazer as gradações por outros meios, ou quando a moralidade estivesse rompida ou ofendida.

O universo social dos “homens livres” não é, pois, nem tão livre de regras e valores, nem tão “hobbesiano” a ponto de termos a impressão de que a violência é uma prova da “luta de

todos contra todos”. Muito ao contrário, é claro que a violência no mundo brasileiro é mais um instrumento utilizado quando os outros meios de hierarquizar determinada situação falham irremediavelmente. Deste modo, pode-se perfeitamente equacionar o “sabe com quem está falando?” com a violência. Em ambos os casos, o objetivo é a separação radical de papéis sociais, rompendo assim — no momento mesmo do ato violento — com o individualismo que caracterizava a situação inicial. Se o ator está sozinho no momento da violência contra o outro, ele não está mais sozinho quando se trata de sustentar ou legitimar sua ação, o que é sempre realizado de modo coletivo, podendo-se então saber com certeza quem está do lado de quem. Aqui, a violência surge como um potente e irreversível recurso para fazer com que os indecisos decidam e as facções políticas se definam claramente. É algo comum, parece-me, em sociedades holísticas, fundadas em relações sociais de “múltiplos propósitos”.¹¹

Um quarto aspecto também relacionado aos já vistos diz respeito à dramatização que pode ser chamada de *revelação da identidade social*. Essa dramatização está evidentemente correlacionada ao anonimato, ou melhor, a uma intolerância ao anonimato que parece trivial em sociedades “holísticas” e hierarquizadas. No caso do “sabe com quem está falando?”, a dramatização é clara, pois o momento culminante da situação é constituído pela apresentação enfática de uma outra identidade social que — em geral — tem pertinência e pode até ser básica, mas em outro domínio social. É o caso, por exemplo, das fa-

¹¹Maria Isaura Pereira de Queiroz compreendeu bem esse aspecto das relações entre “igualdade” (sem, entretanto, igualitarismo e individualismo liberal) e o que ela chama de “pirâmides políticas” ou “mandonismo” (cf. 1976: Segunda Parte). Para Pereira de Queiroz, exatamente como sugiro aqui, em situações socioeconômicas difusas, fundadas em pequena propriedade, havia “iguais”, e estes barganhavam seus votos. Mas, em zonas em que as estruturas de poder eram rígidas (como no caso dos engenhos e das fazendas de café) — vale dizer, como estou apresentando aqui —, em que havia uma *hierarquia bem definida*, o poder de barganha era menor e o controle do mandão, muito maior. Barganhar, assim, é evidentemente um índice de individualidade e igualdade, o que só aparecia em ocasiões extraordinárias, em dias de eleições. Mas, como se verifica, isso era logo controlado pelos mandões em zonas fortemente centralizadas (onde uma hierarquia social estava firme). Mas, deve-se acrescentar, a violência como recurso organizatório ocorria em ambos os casos.

mosas situações de estacionamento proibido (ver caso 3), quando o guarda descobre que o motorista-cidadão desobediente das leis do trânsito público é a digníssima esposa de um general do exército ou secretário de Estado!

Freqüentemente, tal revelação de identidades ocorre com a apresentação da “carteira de identidade”, um documento que, no Brasil, tem uma importância fundamental, já que nossa polícia prende sistematicamente (para as famosas averiguações) pessoas “sem documentos” (isto é, sem identidade ou possibilidade de identificação). É, como estamos dizendo, uma prova viva da importância de poder situar-se e, no caso em consideração, poder provar essa posição. Isso é feito entre nós pela carteira de identidade, documento que contém fotografia, idade, filiação, assinatura e “cútis” (ou seja, um eufemismo para cor da pele).

A apresentação do documento apropriado, junto com o vociferado “sabe com quem está falando?”, faz com que a figura abstrata com quem se está interagindo passe a ser um ser humano completo, concreto, com poder e prestígio, beleza e graça, e sobretudo com *relações* com pessoas poderosas que estão, como gostamos de dizer, “lá em cima”. Passa-se, então, de “cidadão brasileiro” ou de “indivíduo”, papéis sociais universalizantes que nessas situações não dão qualquer direito, a alguém que é “realmente alguém”: deputado, advogado, oficial das Forças Armadas, secretário de Estado etc. Ou, o que é ainda melhor, parente e amigo (isto é, alguém substantivamente ligado a um figurão).

O inverso dessa situação, embora mantendo o tema básico do desvendamento ou revelação da identidade social, é narrado em inúmeros contos de fadas, quando descobrimos que o bicho feio e nojento era, na realidade, uma lindíssima e puríssima princesa encantada. A fórmula tradicional e popular do “encantamento” pode ser, pois, interpretada como uma dramatização da verdadeira identidade social, traço muito importante em sistemas sociais fundados no eixo das relações morais ou pessoais. Pois sendo assim, ao sair do meu domínio e desfazendo minhas relações, não sou nada. Ou, como costumamos dizer, “touro

longe do seu curral é vaca”, o que equaciona o anonimato e a individualização (ou a possibilidade) com um risco e um castigo (como é o caso do exílio numa sociedade como a nossa, em que a qualidade da vida é dada pelas relações pessoais).

Mas se no conto de fadas descobrimos a verdadeira identidade da princesa por meio de uma boa ação (ou um ato de estoicismo) e uma demonstração de confiança em alguém que culmina no prêmio final, no drama do “sabe com quem está falando?” somos punidos pela tentativa de fazer cumprir a lei ou pela nossa idéia de que vivemos num universo realmente igualitário. Pois a identidade que surge do conflito é que vai permitir hierarquizar, pela possibilidade de fazer cumprir a lei. A moral da história aqui é a seguinte: confie sempre em pessoas e em relações (como nos contos de fadas), nunca em regras gerais ou em leis universais. Sendo assim, tememos (e com justa razão) esbarrar a todo momento com o filho do rei, se não com o próprio rei. É necessário, pois, estar bem atento para a pessoa com quem se está realmente falando, o que leva a um estilo de relacionamento pessoal íntimo e, às vezes, descontraído no Brasil, como notam sistematicamente os estrangeiros que nos visitam. Não há dúvida de que temos cordialidade, mas também não parece haver dúvida de que esta cordialidade está dialeticamente relacionada à lógica brutal das identidades sociais, seus desvendamentos e o fato de que o sistema oscila entre cumprir a lei ou respeitar a pessoa.

Finalmente, como um quinto aspecto do “sabe com quem está falando?”, temos a oposição dramática e altamente significativa de duas éticas. Uma delas é uma “ética burocrática”; a outra, uma “ética pessoal” (cf. Stirling, 1968, Kenny, 1968). De fato, quando uma regra burocrática, universalizante e impessoal perde sua racionalidade diante de alguém que alega um laço de filiação, casamento, amizade ou compadrio com outra pessoa considerada poderosa dentro do sistema, estamos efetivamente operando com uma situação muito complexa. Pois de um lado temos uma moral rígida e universal das leis ou regras impessoais que surgem com uma feição modernizadora e individualista e são postas em prática para submeter a todos os

membros da sociedade. E, do outro, temos a moralidade muito mais complicada das relações totais impostas pelos laços de família e teias de relações sociais imperativas, em que a relação pessoal e a ligação substantiva permitem pular a regra ou, o que dá no mesmo, aplicá-la rigidamente.

Como diz o velho e querido ditado brasileiro: “Aos inimigos a lei, aos amigos, tudo!” Ou seja, para os adversários, basta o tratamento generalizante e impessoal da lei, a eles aplicada sem nenhuma distinção e consideração, isto é, sem atenuantes. Mas, para os amigos, tudo, inclusive a possibilidade de tornar a lei irracional por não se aplicar evidentemente a eles. A lógica de uma sociedade formada de “panelinhas”, de “cabides” e de busca de projeção social — como bem percebeu Anthony Leeds no curso de um importante trabalho (1965) — jaz na possibilidade de se ter um código duplo relacionado aos valores da igualdade e da hierarquia.

Esse ponto deve ser mais elaborado. Examinemos nossos casos uma vez mais. O que vemos é uma situação em que se deseja, pelo uso do “sabe com quem está falando?”, passar por cima (ou por baixo) de uma lei (ou regra universal do sistema). Mas também encontramos casos em que a lei está ausente, e o “sabe com quem está falando?” serve para chamar a lei (como acontece nos casos 6 a 10). Num caso trata-se, como já vimos, de invalidar a lei. No outro, o problema é fazer valer a lei, e quem pode encarná-la em determinado momento tem, obviamente, autoridade sobre os outros e o comando da situação. No fundo, o que distinguimos nitidamente são variadas situações em que o “sabe com quem está falando?” se aplica para hierarquizar relações sociais. Assim, diante da lei pode-se dela fugir; e, na ausência de lei, pode-se nela confiar. Em ambas as situações, existe uma separação concreta entre a pessoa e a norma; entre uma lei geral, impessoal, universal, e a pessoa que se define como especial e merecedora de um tratamento pessoalizante e separado. Com isso, o que se evita é a igualdade perante a lei e o conseqüente tratamento individualizado. Nesses casos, temos a hierarquização dos iguais perante a lei, a reversão da autoridade (quando o guarda de trânsito nada pode

fazer contra o oficial do Exército) e a fuga do sistema em geral (caso da alfândega). Não é preciso dizer que esses traços marcam, entre nós, quem tem uma posição superior ou dominante. Quem, numa palavra, é alguém no nosso sistema. O caso oposto é o da ausência da lei, em situações ambíguas, também marcadas pelo igualitarismo individualista. Nesses casos, queremos aplicar a lei, e a violência é um recurso possível (ver caso 8) para ordenar uma situação em que alguém nos “falta com o respeito”, sinal de que as distinções hierárquicas não estão sendo mantidas.

O sistema, então, como será agora minha tarefa elaborar, opera em dois níveis distintos: um, que particulariza até o nível biográfico; o outro, chamado por muitos de “legiferante”, que atua por meio de leis globais, evitando a todo momento o contato direto com os indivíduos, conforme chama a atenção, em outro contexto, Crozier (1964:221-236). É como se tivéssemos duas bases por meio das quais pensássemos o nosso sistema. No caso das leis gerais e da repressão, seguimos sempre o código burocrático ou a vertente impessoal e universalizante, igualitária, do sistema. Mas, no caso das situações concretas, daquelas que a “vida” nos apresenta, seguimos sempre o código das relações e da moralidade pessoal, tomando a vertente do “jeitinho”, da “malandragem” e da solidariedade como eixo de ação. Na primeira escolha, nossa unidade é o *indivíduo*; na segunda, a *pessoa*. A pessoa merece solidariedade e um tratamento diferencial. O indivíduo, ao contrário, é o sujeito da lei, foco abstrato para quem as regras e a repressão foram feitas. Dessa separação, muitas conseqüências importantes derivam.

DAS DISTINÇÕES ENTRE INDIVÍDUO E PESSOA

As considerações que fizemos até agora sugerem alguns pontos importantes, como as oposições entre pessoal e impessoal, público e privado, anônimo e conhecido, universal e biográfico. Tudo, como vimos, conduzindo à descoberta de que, no sistema brasileiro, é básica a distinção entre o *indivíduo* e a

pessoa como duas formas de conceber o universo social e de nele agir. E, realmente, os casos do “sabe com quem está falando?” já estudados parecem indicar que o uso do rito de autoridade expressa uma tentativa de transformação drástica, do universo da universalidade legal para o mundo das relações concretas, pessoais e biográficas.

Nos casos de súbita revelação de superioridade social, quando a situação inicial é ambígua ou aparentemente definida pela superioridade da autoridade impessoal (o policial, o agente alfandegário, o guarda de trânsito, o guardador de automóveis, o vigia, o servente, o balconista, o garçom, o caixa, a secretária etc.), o “sabe com quem está falando?” opera como um mecanismo de devolução das pessoas aos seus lugares, revelando, em conseqüência, o paradoxo da aplicação de uma lei universalizante que passa a ter um nível de realidade, digamos, mais apagado. Mas nos casos em que a ambigüidade parece patente, como numa confusão entre indivíduos aparentemente iguais (que deveriam teoricamente gozar dos mesmos direitos perante a lei), a mesma expressão serve para dividir as águas e as posições sociais. Um dos denominadores comuns de todas as situações, porém, é a separação ou diferenciação social, quando se estabelecem as posições das pessoas no sistema social.

Um ponto crítico aqui é que o “sabe com quem está falando?” desmascara situações e posições sociais. Assim, como já vimos, numa cidade pequena não se usa essa forma de fuga ao anonimato, simplesmente porque o anonimato não existe. O mesmo ocorre em sociedades tribais, em que a posição numa família, o fato de se possuir um certo conjunto de nomes ou de se pertencer a determinada linhagem já definem a pessoa como possuidora de certas prerrogativas sociais. Na Índia, onde, segundo Dumont (1970a, 1970b, 1975, 1977), temos um sistema que levou mais a sério o princípio da hierarquia, a precedência cerimonial opera em todos os níveis — da roupa à comida, da profissão ao casamento, do nascimento à morte como se a Índia fosse um conjunto de múltiplas sociedades relativamente independentes umas das outras, já que o sistema de castas é (como indicou Bouglé, 1971) um sistema que se auto-repele.

No caso do Brasil, tudo indica que a expressão permite passar de um estado a outro: do anonimato (que revela a igualdade e o individualismo) a uma posição bem definida e conhecida (que expressa a hierarquia e a pessoalização); de uma situação ambígua e, em princípio, igualitária, a uma situação hierarquizada, onde uma pessoa deve ter precedência sobre a outra. Em outras palavras, o “*sabe com quem está falando?*” permite estabelecer a pessoa onde antes só havia um indivíduo.

As noções de *indivíduo* e de *pessoa* são fundamentais na análise sociológica, muito embora se possa descobrir (como tem feito Dumont, que a sociologia — por ser produto de uma formação social em que o *indivíduo* (e as noções a ele correspondentes de individualismo e igualitarismo) é dominante como categoria e unidade filosófica, jurídica, política, social, econômica e religiosa — tem sido projetada para fora do sistema ocidental, servindo para exprimir realidades em que só teria existência “empírica” (ou natural), sua existência como um fato social sendo dada apenas em situações especiais.

A sociologia tem primado pelo uso e abuso da noção de indivíduo (e individualismo) no estudo de realidades não-ocidentais, o que, nos últimos anos, tem sido relativizado sobretudo pelo trabalho de Dumont. Por outro lado, a noção de pessoa surgiu claramente com Marcel Mauss (1974), num artigo clássico em que acompanha a trajetória da noção que recobriria a idéia de um *personagem* (nas sociedades tribais), sendo progressivamente *individualizada* até chegar à idéia da pessoa como “ser psicológico” e altamente individualizado.

Nota-se perfeitamente a idéia de Mauss de que a pessoa era de fato um ponto de encontro entre a noção de indivíduo psicológico e uma unidade social. Mas é importante observar que, para ele, a noção de pessoa desembocava na idéia de indivíduo. As mesmas oscilações surgem também na obra de A. R. Radcliffe-Brown (1974) e de outros antropólogos ingleses, já que a idéia de indivíduo tornou-se uma espécie de problema na antropologia social britânica, como demonstram Viveiros de Castro e Benzaquem de Araújo (1977). Aqui, é meu interesse

procurar mostrar, seguindo Dumont, que a noção de indivíduo é também social. Em seguida, desejo revelar que a noção de indivíduo pode ser posta em contraste com a idéia de pessoa (também uma construção social), que exprime outro aspecto da realidade humana. E, finalmente, espero demonstrar como as duas noções permitem introduzir na análise sociológica o dinamismo necessário para poder revelar a dialética do universo social com uma larga aplicação, sobretudo no caso do Brasil.

O primeiro ponto a ser estabelecido é que a idéia de indivíduo comporta três eixos básicos. Num plano, temos a noção empiricamente dada do indivíduo como realidade concreta, natural, inevitável, independente das ideologias ou representações coletivas e individuais. Sabemos, que não há formação social humana sem o indivíduo. Mas entre reconhecer a existência empírica do indivíduo e surpreendê-lo como unidade social relevante e ativa numa formação social, capaz de gerar os ideais concomitantes de individualismo e igualitarismo, é um fato social e histórico, objetivamente dado, produto do desenvolvimento de uma formação social específica: a civilização ocidental. É só nesta civilização que a idéia de indivíduo foi apropriada ideologicamente, sendo construída a ideologia do indivíduo como centro e foco do universo social, contendo dentro de si a sociedade, como fazem provas os nossos mitos do Robinson Crusoe e dos super-homens das histórias em quadrinhos aos caubóis solitários e detetives particulares.

O ponto aqui é o seguinte: embora toda a sociedade humana seja constituída de indivíduos empiricamente (ou naturalmente) dados, nem toda a sociedade tomou esse fato como *ponto central* de sua elaboração ideológica. Embora não reste dúvida de que Mauss está certo quando diz que “é evidente (...) que jamais houve ser humano que não tenha tido o sentido, não apenas do seu corpo, como também de sua individualidade a um tempo espiritual e corporal” (1974:211), é igualmente certo — como diz ainda Mauss — que a idéia de pessoa, do “eu”, nasceu e “muito lentamente cresceu no curso de muitos séculos e através de muitas vicissitudes, a ponto de, ainda hoje, ser flutuante, delicada, preciosa e estar por ser elaborada” (1974:209).

É essa elaboração social que interessa, pois a partir dela são construídas as ideologias. Assim, o sociológico, ou melhor, o social, é aquilo que é tomado de empiricamente dado (natureza) e conscientemente elaborado por alguma entidade, de modo que ela possa tomar uma posição ou criar uma perspectiva.

A idéia de indivíduo recebeu duas elaborações distintas. Numa delas, como acabamos de ver, tomou-se a sua vertente mais individualizante, dando-se ênfase ao “eu individual”, repositório de sentimentos, emoções, liberdade, espaço interno, capaz portanto de pretender a *liberdade* e a *igualdade*, sendo a solidão e o amor dois de seus traços básicos (cf. Viveiros de Castro e Benzaquem de Araújo, 1977), e o poder de optar e escolher, um dos seus direitos mais fundamentais. Nessa construção — que corresponde à construção ocidental —, a parte é, de fato, mais importante do que o todo. E a noção geral, universalmente aceita, é a de que a sociedade deve estar a serviço do indivíduo, o contrário sendo uma injustiça que importa corrigir.

Outra vertente importante do indivíduo natural ou empiricamente dado é a elaboração do seu pólo social. Aqui, a vertente desenvolvida pela ideologia não é mais a da igualdade paralela de todos, mas da complementaridade de cada um para formar uma totalidade que só pode ser constituída quando se tem todas as partes. Em vez de termos a sociedade contida no indivíduo, temos o oposto: o indivíduo contido e imerso na sociedade. É essa vertente que corresponde à noção de *pessoa* como entidade capaz de remeter ao todo, e não mais à unidade, e ainda como o elemento básico por meio do qual se cristalizam relações essenciais e complementares do universo social.

Como se observa, as duas noções são básicas, e ambas são largamente utilizadas em todas as sociedades humanas. Ocorre apenas que a noção de indivíduo como unidade isolada e autocontida foi desenvolvida no Ocidente, ao passo que nas sociedades holísticas, hierarquizantes e tradicionais, a noção de pessoa é dominante. Mas — e esse ponto é importante — as duas noções estão sempre presentes, e de fato existe uma dialética entre elas. É essa dialética que o estudo do “sabe com

quem está falando?” permite surpreender e, assim, sugerir a importância teórica das duas categorias para a análise sociológica geral.

A noção de pessoa pode então ser sumariamente caracterizada como uma vertente coletiva da individualidade, uma máscara colocada em cima do indivíduo ou entidade individualizada (linhagem, clã, família, metade, clube, associação etc.) que desse modo se transforma em ser social. Quando a sociedade atribui máscaras a elementos que deseja incorporar no seu bojo, o faz por meio de rituais, penetrando por assim dizer essa coisa que deve ser convertida em algo socialmente significativo. Isso equivale a tomar algo que antes era empiricamente dado (algo natural), como uma criança, uma árvore, um pedaço de pedra, uma casa recém-construída, para elaborar uma relação essencial, ideologicamente marcada. É essa operação que faz o elemento tornar-se pessoa ou ser social. Nas sociedades tribais, por exemplo, a transformação da criança em pessoa implica uma série de etapas ritualmente marcadas, envolvendo quase sempre a ação física: perfuração das orelhas, dos lábios (cf. Seeger, 1975), do septo nasal etc. É como se a totalidade estivesse penetrando o elemento individualizado, para, o momento mesmo dessa penetração, liquidar de vez com seu espaço interno, incorporando-o definitivamente à coletividade e à totalidade. Assim, explica-se melhor, creio, a razão do estado liminar ou marginal (cf. Van Gennep, 1978; Turner, 1967) dos noviços. É que eles são, primeiramente, *individualizados*, e como nas formações sociais tribais o indivíduo é, em geral, perigoso e por isso mesmo controlado, os noviços têm de ser expulsos da coletividade para depois serem nela incorporados, já agora como figuras *complementares* e como partes de uma totalidade que tem com eles uma relação essencial ou substantiva.

Assim, em sociedades holísticas a marca tem de ser usada pelo resto da vida — como ocorre com os judeus —, a sociedade imprimindo-se realmente no indivíduo. Nessas formações sociais, devo ainda notar, a máscara social não é algo que possa ser retirado, como uma vestimenta ou farda, mas uma cicatriz, um corte, um furo, sinais de prerrogativas sociais que geral-

mente são marcadas por uma ideologia complementar e fundada na reciprocidade.

Por outro lado, essas incorporações são relativas. Os indivíduos são incorporados à sociedade, mas através de uma incorporação numa linhagem, clã ou metade. Em outras palavras, entre o elemento e a totalidade não há uma relação direta, pois um segmento intermediário faz essa mediação. Aqui, inexistente a noção da sociedade como *societas*, isto é, um grupo de personalidades individuais que de modo voluntário (por um contrato) se juntam para formar um grupo por meio de leis fixas e iguais para todos. O que existe de modo imediato é um segmento social que estabelece as prerrogativas de cada unidade. Num sistema de castas, isso é claramente visível, pois a cada uma delas corresponde certa tarefa, e cada uma complementa a outra em termos de pureza ou impureza (cf. Dumont, 1965, 1970a, 1970b).

Pode-se agora ver com mais clareza que o lugar do indivíduo — em oposição ao lugar da pessoa — é nos sistemas onde não existem segmentos, ou melhor, onde os grupos que ocupam o lugar dos segmentos tradicionais são associações. De fato, o lugar do indivíduo é, como já disse Mauss, numa forma de totalidade radicalmente diferente: na *nação* (cf. Mauss, [1920-21?;] 1972, vol. III). “De saída, não pode haver uma nação sem que exista certa integração da sociedade, quer dizer, que essa nação deverá ter abolido toda segmentação: clãs, cidade, tribos, reinos e domínios feudais.” E, mais adiante: “Essa integração é tal que, nas nações de um tipo naturalmente acabado, não existe, por assim dizer, intermediário entre a nação e o cidadão que desapareceu (...) em qualquer tipo de subgrupo; que o poder enorme do indivíduo sobre a sociedade e da sociedade sobre o indivíduo — que se exerce sem freio ou engrenagem — tem algo de não regulamentado, e que o problema que se coloca é o da reconstrução dos subgrupos, sob uma forma diferente da do clã ou do governo local soberano e, em qualquer caso, diferente de um seccionamento” (1972, vol. III, p. 290, e também Dumont, 1970b: Capítulo 5).

Mauss vê com precisão a concomitância da nação, como uma nova forma de organização social e política, e o indivíduo.

E ainda como, nesse modo de coletividade, os indivíduos atuam socialmente de forma diversa. Ou seja: na nação, os indivíduos têm na atuação social uma opção que podem exercer ou não para formar a chamada “sociedade civil”. Ao passo que, nas sociedades segmentadas, complementares e tradicionais, o social não é uma opção oposta ao mundo individual. Ao contrário, ele se impõe à pessoa como parte integrante de sua consciência. Aqui, a totalidade tem na unidade — a pessoa — um dos seus prolongamentos essenciais e complementares. Não há, como ocorre na nação, o que Mauss chamou de “poder” da sociedade sobre o indivíduo e vice-versa, como ocorre na nossa dinâmica social, em que a relação entre a totalidade e a unidade é problemática.

Resumindo, diria que a noção de indivíduo e de pessoa recobre as seguintes características:

Indivíduo	Pessoa
Livre, tem direito a um espaço próprio.	Preso à totalidade social à qual se vincula de modo necessário.
Igual a todos os outros.	Complementar aos outros.
Tem escolhas, que são vistas como seus direitos fundamentais.	Não tem escolhas.
Tem emoções particulares.	
A consciência é individual.	A consciência é social (isto é, a totalidade tem precedência).
A amizade é básica no relacionamento = escolhas	A amizade é residual e juridicamente definida.
O romance e a novela íntima, individualista (obra do autor), são essenciais.	A mitologia, as formulações paradigmáticas do mundo são básicas como formas de expressão.

Indivíduo	Pessoa
Faz as regras do mundo onde vive.	Recebe as regras do mundo onde vive.
Não há mediação entre ele e o todo.	A segmentação é a norma.

A DIALÉTICA ENTRE INDIVÍDUO E PESSOA

Se existe alguma utilidade na dicotomia indivíduo/pessoa, ela está efetivamente relacionada às possibilidades de dinamização que parece permitir. Assim, o estudo do “sabe com quem está falando?”, como um ritual autoritário, revela essa possibilidade de passar de um pólo a outro — do indivíduo à pessoa — já que todas as sociedades, como já havia demonstrado Durkheim, utilizam como instrumento de reflexão sociológica a noção básica de corpo e alma (cf. Durkheim, 1975: Capítulo 15). Em termos da equação de Durkheim, então, diríamos que o corpo estaria mais próximo da noção de indivíduo como categoria que define um espaço para as escolhas e as emoções em oposição fundamental ao todo. Já a alma ficaria ao lado da idéia de pessoa, como a vertente que idealiza a união complementar e não contraditória da parte com a totalidade. Mas é preciso não esquecer que as duas idéias estão sempre presentes em toda sociedade humana, sendo fundamental estudar as suas relações.

Sabemos que, num sistema como o do Ocidente, as relações entre o indivíduo e a totalidade são automáticas, lembrando mesmo a operação das máquinas de vender que existem nos Estados Unidos, em que o mediador das operações de compra e venda fica excluído e, com ele, o importante elemento da barganha como instrumento de fazer embeber, como diria Polanyi (1967), o econômico no social. De fato, nesse caso o indivíduo deve ser servido pelo Estado, o Governo sendo, como dizem os americanos, uma “administração” que é tanto melhor quanto menos atua (“*the least, the best*”, diz o ditado). Nessa formação social, raros são os locais onde existem pessoas. Mas elas,

evidentemente, não foram abolidas totalmente do sistema. Continuam existindo em enclaves étnicos — nos bairros de portorriquenhos, italianos, irlandeses, judeus etc. — onde existem formas de adotar um sistema imperativo de relações sociais (um sistema verdadeiramente holístico) e utilizá-lo como recurso de poder e prestígio. Foi isso o que fez a Máfia e fazem sistematicamente os irlandeses, conhecidos na América por se terem apropriado de certas áreas básicas do sistema político na base de um código pessoal de relacionamento que, provavelmente, tomou de surpresa um sistema político individualista. Assim, não deve ser por acaso que é no crime e na política — em domínios em que as relações face a face e as hierarquias podem ser muito importantes — que os estrangeiros podem ser bem-sucedidos na América.¹²

Mas as relações pessoais e hierarquizantes persistem nos Estados Unidos em outras formas de organização: no racismo, no exclusivismo das instituições totais americanas, onde só se pode entrar por meio de um convite, como é o caso das fraternidades, *sororities*, clubes e instituições de ensino e pesquisa.¹³ A própria ideologia do *sucesso* — que exprime claramente os valores da sociedade individualista e pragmática — legitima o pessoalismo em formações sociais individualistas e igualitárias. O *sucesso* parece exprimir — junto com as categorias de *it, glamour, charm, sex appeal* etc. — a idéia da diferenciação em universos igualitários. A noção é, pois, reificada: o

¹² Justamente porque — e essa é a hipótese — encontraram o aparelho policial preparado para enfrentar o ladrão ou bandido individualista, agindo de modo solitário e contra o sistema; e nunca o bandido que age de modo organizado (hierarquicamente), fazendo valer, além das armas, a autoridade e o prestígio das relações de parentesco, amizade e compadrio, além de todas as crenças em santos, e a própria Igreja Católica Romana. Assim, o bandido social (como diz Hobsbawm, 1975) seria definido também por se utilizar das relações sociais, com elas construindo uma sociedade paralela. Foi certamente o que fez a Máfia nos Estados Unidos.

¹³ Estamos pensando na alta instituição de ensino e pesquisa, em que as relações face a face são intensas, o trabalho é artesanal, a patronagem e a amizade são fundamentais, as hierarquias estão em vigor e todo o sistema tem como modelo as universidades européias do mundo medieval. Desse modo, são muitas as instituições de alta pesquisa onde é necessário o convite para se ingressar, tal como nos clubes fechados em que existe, de fato, um *bias* ineludível de sociedade secreta ou grupo especial; e tudo isso é abundante nos Estados Unidos. A exclusividade é, pois, como já notei, um fenômeno aparentemente característico de uma sociedade com um “credo” igualitário, para usar a expressão de Gunnar Myrdal (1962), que foi o primeiro a mostrar a importância do “credo americano” para o entendimento do problema negro nos Estados Unidos.

sucesso é algo que — como o famoso *mana* — se pode ter ou perder. Quem tiver sucesso acabava virando uma pessoa e sendo tratado de modo especial, diferente. E o sucesso, como fala seu sentido básico, é algo que *se faz* e *se tem*. Não é alguma coisa que *se recebe*, como o nome, o sangue ou o título nobiliárquico. Temos então que a ideologia do sucesso é um modo de conciliar a diferenciação concreta dos homens com o ideal de igualdade, como se fosse um modo de diferenciar sem hierarquizar, pois, como sabemos, o sucesso (e toda a sua constelação de noções correspondentes) não é transmissível ou transferível socialmente.

Como membro do círculo do sucesso, os VIPs podem dispensar as filas de espera e possuem a regalia do reconhecimento especial num mundo feito de rostos anônimos. Eles também dispensam a tremenda solidão do universo igualitário e individualista, em que os laços de família foram rompidos, pois nunca estão sós. Como *pessoas*, estão sempre sendo complementados por alguém. É, pois, nesse mundo de pessoas, no mais alto nível de tomadas de decisões, nas esferas do alto dinheiro e do alto poder, que Anthony Leeds encontra — e eu creio que com razão — as “panelinhas” americanas (cf. Leeds, 1965:402, nota 8). Com essas pessoas, o sistema individualista sofre uma espécie de curvatura, deixando que nele possam operar os valores das relações pessoais, o que de certo modo e dialeticamente serve como uma justificativa para os valores cotidianos e normais da igualdade e do individualismo.

O simétrico inverso ocorre nos sistemas tribais (e nas sociedades tradicionais), onde o indivíduo não existe e a noção de pessoa é dominante. Aqui, o indivíduo é o homem ou a mulher, definidos como egocêntricos e interesseiros, isto é, aqueles que sucumbem aos valores mais caros do individualismo, como o utilitarismo e o lucro. Claro está que num sistema formado por uma rede de relações sociais imperativas, em que dominam o espaço social e a pessoa, o indivíduo é o bruxo. Ou seja: aquele que sempre pede e nada dá em retribuição, o que se coloca acima dos parentes e amigos. Numa palavra, aquele que foge da totalidade e, do mesmo modo que o renunciador india-

no (cf. Dumont, 1970b: Cap. 3), transforma-se, pela recusa do mundo ordinário, em indivíduo.

Do mesmo modo, os afins em sistemas fortemente marcados pela solidariedade da linhagem ou da seção são igualmente vistos de forma individualizada, e assim considerados como uma fonte de perigo ou de magia negativa. Curadores são vistos do mesmo modo, bem como mediadores sociais como os chefes-de-pele-de-leopardo Nuer, os profetas e os heróis míticos em geral. De fato, a trajetória de todos eles é ficar fora do mundo, renunciando ao sistema social ao qual estão substantivamente ligados. Nesse limbo social, aprendem, curam, destroem, servindo como paradigmas de um modo de ação possível, mas perigoso. Em todos os casos, porém, o que temos chamado de *liminaridade* pode ser melhor traduzido sociologicamente como a individualização num universo de pessoas. A noção de indivíduo é também importante em grupos tribais, embora a categoria seja utilizada para explicar o excepcional, não o homem corrente, submetido ao sistema de relações sociais.

A visão conclusiva é que existe uma complexa dialética entre o indivíduo e a pessoa, correspondendo de perto à dicotomia do *Homo duplex* de Durkheim. De fato, na oposição entre corpo e alma, Durkheim viu o drama universal daquilo que, para mim, está expresso nas categorias de pessoa e indivíduo, como as duas vertentes ideológicas ligadas à realidade empírica (e natural) do indivíduo.

Teríamos, então, sistemas que privilegiam o indivíduo e outros que tomam como centro a pessoa. Haveria a possibilidade de termos sistemas em que as duas noções são básicas? Minha resposta é positiva, e o estudo do “sabe com quem está falando?” parece indicar perfeitamente a importância de ambas as noções. Pois de um lado temos a ênfase numa lei universal (cujo sujeito é o indivíduo), sendo apresentada como igual para todos; e, de outro, temos a resposta indignada de alguém que é uma pessoa e exige uma curvatura especial da lei. Em sistemas assim — e suponho que podemos incluir aqui todas as sociedades chamadas mediterrâneas — temos as duas noções operando de modo simultâneo, devendo a pesquisa sociológica localizar os contextos em que o indivíduo e a pessoa são requeridos. No

caso especial do Brasil, tudo indica que temos uma situação na qual o indivíduo é que é a noção moderna, superimposta a um poderoso sistema de relações pessoais. Assim, o “sabe com quem está falando?”, o carnaval, o futebol, a patronagem e o sistema de relações pessoais são fenômenos estruturais, permitindo descobrir uma dialética que torna complexa a operação do sistema no nível puramente econômico, como têm notado alguns estudiosos brasileiros como Raymundo Faoro (1975), Otávio Velho (1976) e Simon Schwartzman (1975).

Em formações sociais desse tipo, a oposição *indivíduo/pessoa* é sempre mantida, ao contrário das sociedades que fizeram sua “reforma protestante”, quando foram destruídos, como demonstra Max Weber (1967), os mediadores entre o universo social e o individual. No mundo protestante, desenvolveu-se uma ética do trabalho e do corpo, propondo-se uma união igualitária entre corpo e alma. Já nos sistemas católicos, como o brasileiro, a alma continua superior ao corpo, e a pessoa é mais importante que o indivíduo. Assim, continuamos a manter uma forte segmentação social tradicional, com todas as dificuldades para a criação das associações voluntárias que são a base da “sociedade civil”, fundamento do Estado burguês, liberal e igualitário, dominado por indivíduos.

Temos, então, no Brasil, ao lado do “sabe com quem está falando?”, as famosas expressões “preto de alma branca” e “dinheiro não traz felicidade”, tudo isso junto com a equação segundo a qual trabalho é igual a castigo e riqueza é sinônimo de sujeira, de coisa ilícita. Basta ler alguns aforismos de Ben Franklin (*in* Weber, 1967) para ver como a idéia do capitalismo é *entrar* no mundo, e não *fugir e renunciar* a ele, como parece ser o caso entre nós. Desse modo, no sistema protestante (e capitalista), o corpo vai junto com a alma, o dinheiro segue o trabalho, e o indivíduo faz o mundo e suas regras. Já entre nós, o corpo é menor do que a alma, dinheiro e trabalho são coisas separadas e são as pessoas que comandam. A idéia de uma sociedade segmentada, com as oposições clássicas entre homem/mulher, velho/moço, rua/casa, boa vida/trabalho.

Temos, como já indiquei, modos muito mais poderosos de compensar as diferenças econômicas, já que nosso sistema, insisto, é múltiplo e permite várias classificações.

Em termos da dialética do indivíduo e da pessoa, temos um universo formado de um pequeno número de pessoas, hierarquizado, comandando a vida e o destino de uma multidão de indivíduos, esses que devem obedecer à lei. O mundo se divide, então, numa camada de personalidades, autoridades e “homens bons” que fazem a lei. Num pólo temos a sociedade dos “donos do poder”, para usarmos a expressão de Faoro (1975); noutra, o projeto da nação burguesa e capitalista. A oposição fundamental é a de indivíduo e pessoa, como, aliás, já havia colocado Alceu Amoroso Lima no seu *A realidade americana* (1955). Nos Estados Unidos, a realidade é, para Amoroso Lima, formada de indivíduos, ao passo que no Brasil a unidade social é a pessoa. Nem lá nem cá desapareceram o indivíduo ou a pessoa. Apenas se balanceou o sistema de modo diverso.

No Brasil, são inúmeras as expressões que denotam o desprezo pelo “indivíduo”, usado como sinônimo de gente sem princípios, um elemento desgarrado do mundo humano e próximo da natureza, como os animais. Daí a expressão “indivíduo” poder ser utilizada na linguagem da crônica policial como um terrível sinônimo para o pleno anonimato. Utilizamos então expressões como “aquele indivíduo sem caráter”, ou “o indivíduo assassinou o menino sem piedade” etc., tomando a individualização no seu sentido literal, como para exprimir a realidade de alguém que foi incapaz de dividir-se, de dar-se socialmente. Ficando *indivisa*, aquela criatura não foi capaz de ligar-se na sociedade, não foi penetrada por ela, como ocorre quando se é uma pessoa. Daí, no Brasil, o individualismo ser também um sinônimo e expressão cotidiana de egoísmo, um sentimento ou atitude social condenada entre nós.

Tudo isso parece lógico, pois como é possível operar uma sociedade semi-hierarquizada com uma forte dose de individualismo e igualitarismo? Individualizar significa, antes de tudo, desvincular-se dos segmentos tradicionais como a casa, a famí-

lia, o eixo das relações pessoais como meios de ligação com a totalidade. Trata-se de buscar uma ligação direta com o Estado, por meio de associações voluntárias como o sindicato, o partido político e os órgãos de representação de classe. Mas para tanto é preciso abrir mão dos direitos substantivamente dados pelo sangue, pela filiação, pelo casamento, pela amizade e pelo compadrio.

INDIVÍDUO, PESSOA E A SOCIEDADE BRASILEIRA

Parece frutífero estabelecer a distinção entre pessoa e indivíduo, que parece básica na interpretação sociológica, sobretudo em se tratando de uma sociedade como a brasileira, em que a distinção existe no nível concreto, sendo inclusive ideologicamente apropriada. Diferente da Índia, que exclui sistematicamente o indivíduo, ou dos Estados Unidos, que excluem sistematicamente a pessoa, no Brasil parecemos utilizar tanto uma quanto a outra categoria. Em razão disso, temos a possibilidade de exprimir a realidade social brasileira por meio de um código duplo, como tem sido percebido por grande número de estudiosos do nosso cenário cultural. Temos assim o código ligado à moral pessoal, ao misticismo, à valentia e à aristocracia. Aqui estamos no reino da caridade e da bondade como valores básicos, cujo foco é um *sistema de pessoas* que sempre se concebem como complementares, todas sendo necessárias para compor o quadro da vida social brasileira.

Num sistema de pessoas, todos se conhecem, todos são “gente”, todos se respeitam e nunca ultrapassam seus limites. Vale dizer: todos conhecem seus lugares e ali ficam satisfeitos. É nesse sistema de pessoas, que sustenta o universo social segmentado em famílias, grupos compactos de profissionais, bairros e a famosa e sempre presente ideologia ariana e racista que hierarquiza ou ajuda a hierarquizar nossas relações entre pessoas, que as leis são feitas e se estabelece a confusão entre a regra e o seu autor que, por realizá-la materialmente, pode, é óbvio, deixar de segui-la. É nesse universo de pessoas que encontramos os medalhões, os figurões, os ideólogos, as pesso-

as-instituições (com o perdão da redundância): aqueles que não nasceram, foram fundados. É ainda aqui que encontramos os líderes, eles mesmos encarnando — como já havia observado Lévi-Strauss (1955:124) — as correntes sociais que defendem e desejam implementar. De fato, a superpessoa no Brasil tende a entrar num plano que chamei de *Nirvana social*, uma área onde ela fica acima e além das acusações, passando a ser o que gostamos de chamar de “nosso patrimônio” ou, melhor ainda, “patrimônio brasileiro ou nacional”. Aqui estamos no plano cotidiano e familiar das pessoas cujos pedidos não podem ser recusados, cuja obra não pode ser atacada, cujo rosto não pode ser desconhecido, cuja projeção (e a expressão é significativa, como já notou Leeds, 1965) é avassaladora e cujo prestígio (eis outra palavra básica do nosso vocabulário) não deve ser subestimado.

E não é preciso acrescentar que são pessoas — ou entidades — que aglutinam em torno de si vastas clientelas e veiculam articuladamente as posições ideológicas. Não é preciso também dizer que é a partir de tal perspectiva que nasce a necessidade de pensar o mundo como altamente hierarquizado, pois o mundo pertence de fato às superpessoas.

O grupo superior engloba (Dumont 1970a, 1970b) os inferiores, fazendo com que seus alvos sejam os alvos de todo o sistema e falando em nome dos “inferiores estruturais”, sempre denominados de “povo” (eis uma palavra básica entre nós). O povo é sempre a entidade popular, massificada e forte que está do nosso lado. Quando é o adversário que o invoca, não é “povo”, trata-se de um setor de classe ou, o que é pior, de um pedaço da “classe média”. Porque o “povo” é sempre generoso, sempre certo e, como consequência de tantos atributos positivos, sempre idealizado e manipulável. Sua vontade — que ninguém precisa conhecer — é a vontade abrangente das *pessoas* que falam por ele. Do mesmo modo que o inferior estrutural usa a figura projetada do seu patrão para com ela se identificar e assim poder legitimar sua superioridade quando usa o “sabe com quem está falando?”, o superior estrutural, a *pessoa*, engloba seus inferiores, vistos coletivamente como “povo”, e assim fala por eles.

De fato, o papel mais utilizado pelas “pessoas” nas suas

relações com o outro é a hierarquia, em que o superior sempre “sabe o que é bom” para o inferior. Numa palavra, o superior engloba e guia o inferior, evitando que o “povo” seja enganado e aviltado nos seus direitos. No Brasil, então, temos “representantes do povo”, e não representantes de setores da sociedade, caso em que o mundo ficaria dolorosamente concreto e povoado de crises e de interesses.

É, então, uma obrigação das “pessoas” conduzir o sistema social, pois é sua responsabilidade dirigir o mundo e nele introduzir as ideologias que deverão modificá-lo. As ideologias vindas espontaneamente dos inferiores são vitais sempre como “inocentes” ou ingênuas, presas fáceis de grupos e de pessoas. Mas tudo que vem de cima é sagrado e puro. É algo que tem uma legitimidade indiscutível e deve ser “levada a sério”. Temos, assim, o universo que Lima Barreto viu como constituído de brâmanes. Ou seja, de uma camada ou segmento que cuida exclusivamente das tarefas políticas, estéticas e morais que, entre nós, assumem realmente uma tonalidade quase religiosa.

É também aqui, na esfera das pessoas, que aparece, como em todo sistema hierarquizado, a ideologia da bondade e da caridade que constitui um dos pontos altos de nossas definições como povo (cf. Azevedo, 1966:54). Temos a caridade, nunca a filantropia (que é um sistema de ajuda ao próximo, voltado muito mais para a construção social), e assim reforçamos as “éticas verticais” que, ligando um superior a um inferior pelos sagrados laços da patronagem e da moralidade, permitem muito mais a perspectiva complementar das relações hierárquicas do que as antagônicas. O mundo é visto como composto de fortes e fracos, ricos e pobres, patrões e clientes, uns fornecendo aos outros aquilo de que eles não dispõem. Em outras palavras, as relações não uniriam indivíduos (ou camadas individualizadas), mas pessoas. De fato, poder-se-ia falar, com Dumont (1970b:141), que a realidade não é o indivíduo, mas — como ocorre claramente no caso da umbanda — a *relação*. O par — e já vimos isso no capítulo anterior — é que é importante, pois isso é que permite superar as diferenças individuais, construir uma ponte entre camadas e logo chegar à totalidade.

Com isso, instituímos o sistema de relações pessoais como um dado estrutural da nossa sociedade.

Não é preciso mais explicar que é neste universo social que a arma do “sabe com quem está falando?” opera de modo vigoroso. Realmente, se as categorias de *indivíduo* e pessoa nos ajudam em alguma coisa, é na definição de um universo social dual, composto neste caso de uma vertente pessoal e de outra, individualizante. O primeiro, já vimos, funda-se nas regras do *respeito* e da *honra* (cf. Pitt-Rivers, 1965; Campbell, 1964; Cutileiro, 1971; Viveiros de Castro, 1974), ponto crítico de sistemas em que se tem pouca tolerância para com a igualdade e o individualismo. Deste modo, a “honra”, como o “respeito”, serviria, entre outras coisas, para estabelecer gradações de prestígio e autoridade entre pessoas e famílias, fazendo desaparecer a igualdade social vigente nas comunidades do chamado mundo mediterrâneo. O mesmo ocorre com o “respeito”, que, na excelente demonstração de Viveiros de Castro (1974), fica a meio caminho entre a igualdade dos “homens livres” (mas sem a ideologia do igualitarismo e do individualismo) e a hierarquização (mas sem a aristocracia plena).

Mas é preciso reconhecer que a vertente individualizante também existe entre nós. Ela está presente em nosso aparato legal, pois as leis foram feitas para os indivíduos e em função da igualdade básica de todos os indivíduos perante a lei. Numa palavra, o universo dos indivíduos é constituído daquele plano da impessoalidade das leis, decretos e regulamentos na sua aplicação e operação prática. É também o universo dos serviços mais automáticos do Estado, sempre gratuitos, sobretudo no que diz respeito à saúde e à educação. As leis e regulamentos, no seu ângulo impessoal e automático, servem para ordenar o mundo massificado dos indivíduos, a quem elas se aplicam de modo integral, e para quem — afinal — foram feitas.

Pode-se agora parodiar o célebre ditado brasileiro já mencionado, dizendo “aos mal-nascidos, a lei, aos amigos, tudo”; ou, “aos indivíduos, a lei; às pessoas, tudo!”, o que significa

* Lembro que, no Brasil, ser “bem-apegoado” vale um emprego.

realmente: a quem está inserido numa rede importante de dependência pessoal, tudo; a quem está isolado e diante da sociedade sem mediações pessoais, a lei! Pois somente os indivíduos freqüentam as delegacias de polícia, os tribunais, as filas, a medicina e a educação públicas. Também são os indivíduos que servem ao exército, na longa tradição de transformar em soldado apenas os escravos e deixar os filhos de boa família do lado de fora da corporação que transforma em números e impessoaliza na farda e no *ethos* a soldadesca, vista aqui como composta de indivíduos, e nunca de “filhos de família”.

Os medalhões, as pessoas, não foram feitos para essas leis que igualam e tornam os indivíduos meros recipientes, sem história, relações pessoais ou biografia. Assim, os que recebem a lei automaticamente ficam um pouco como os desgarrados, indigentes e párias sociais. Sim, porque, para nós, depender de um órgão impessoal (seja particular ou de Estado) é revelar que não se pertence a qualquer segmento. É mostrar que não se tem família ou padrinho: alguém que nos “dá a mão” ou pode “interceder por nós”.

No Brasil, assim, o indivíduo entra em cena todas as vezes em que estamos diante da autoridade impessoal que representa a lei universalizante, a ser aplicada para todos. É, já vimos, quando usamos o “sabe com quem está falando?” ou formas mais sutis e brandas de revelar nossa “verdadeira” identidade social. Não mais como cidadãos da República, iguais perante a lei, mas como pessoas da sociedade, relacionadas essencialmente com certas personalidades e situadas acima da lei. Desenvolvendo ao longo dos anos essa maneira de hierarquizar e manter as hierarquias do mundo social, criamos os *despachantes* ou *padrinhos para baixo*, esses mediadores que fazem as intermediações entre a pessoa e o aparelho de Estado quando se deseja obter um documento como o passaporte ou a nova placa do automóvel. Se todos são iguais para tirar o passaporte ou emplacar o carro, as pessoas — contratando um despachante — podem dispensar filas e um tratamento impessoalizado, quando se está sujeito aos vexames de um tratamento igualitário que é sempre sinônimo de tratamento infe-

rior. O despachante, então, *esse padrinho para baixo*, garante um tratamento diferenciado em locais onde operam as regras impessoais, sua lógica de funcionamento sendo a mesma do *padrinho* (ou *mediador para cima*), que nos relaciona ao mundo social em geral *como pessoas*.

No sistema social brasileiro, então, a lei universalizante e igualitária é utilizada freqüentemente para servir como elemento fundamental de sujeição e diferenciação política e social. Em outras palavras, *as leis só se aplicam aos indivíduos e nunca às pessoas*; ou, melhor ainda, receber a letra fria e dura da lei é tornar-se imediatamente um indivíduo. Poder personalizar a lei é sinal de que se é uma pessoa. Desse modo, o sistema legal que define o chamado “Estado liberal moderno” serve em grande parte das sociedades semitradicionais — como o Brasil — como mais um instrumento de exploração social, tendo um sentido muito diverso para os diferentes segmentos da sociedade e para quem está situado em diferentes posições dentro do sistema social. Já o conjunto de relações pessoais é sempre um operador que ajuda a subir na vida, amaciando e compensando a outra vertente do sistema.

Fazer leis é, no Brasil, uma atividade que tanto serve para atualizar ideais democráticos quanto para impedir a organização e a reivindicação de certas camadas da população. Aquilo que tem servido como foco para o estabelecimento de uma sociedade em que o conflito e o interesse dos diversos grupos podem surgir claramente — o sistema das leis que serve para todos e sobre o qual todos estão de acordo — transforma-se num instrumento de aprisionamento da massa que deve seguir a lei, sabendo que existem pessoas bem relacionadas que nunca a obedecem. Eis o que parece ser o dilema brasileiro. Pois temos a regra universalizante que supostamente deveria corrigir as desigualdades servindo apenas para legitimá-las, posto que as leis tornam o sistema de relações pessoais mais solidário, mais operativo e mais preparado para superar as dificuldades colocadas pela autoridade impessoal da regra.

Por termos leis geralmente drásticas e impossíveis de serem rigorosamente acatadas, acabamos por não cumprir a lei.

Assim, utilizamos o clássico “jeitinho” que nada mais é que uma variante cordial do “sabe com quem está falando?” e outras formas mais autoritárias que facilitam e permitem burlar a lei ou nela abrir uma honrosa exceção que a confirma socialmente. Mas o uso do “jeitinho” e do “sabe com quem está falando?” acaba por engendrar um fenômeno muito conhecido e generalizado entre nós: a total desconfiança em relação a regras e decretos universalizantes. Essa desconfiança, entretanto, gera sua própria antítese, que é a esperança permanente de vermos as leis serem finalmente implementadas e cumpridas. Julgamos, deste modo, que a sociedade pode ser modificada pelas boas leis que algum governo venha finalmente estabelecer e fazer cumprir.¹⁴

A força da lei é, pois, uma esperança. Para os destituídos, ela serve como alavanca para exprimir um futuro melhor (leis *para* nós e não *contra* nós), e para os poderosos serve como um instrumento para destruir o adversário político. Num caso e no outro, a lei raramente é vista como lei, isto é, como regra imparcial. Legislar, assim, é mais básico do que fazer cumprir a lei. Mas, vejam o dilema, é precisamente porque confiamos tanto na força fria da lei como instrumento de mudança do mundo que, dialeticamente, inventamos tantas leis e as tornamos inoperantes. Sendo assim, o sistema de relações pessoais que as regras pretendem enfraquecer ou destruir fica cada vez mais forte e vigoroso, de modo que temos, de fato, um sistema alimentando o outro.¹⁵

AS ÁREAS DE PASSAGEM

Mas reduzir nossa sociedade a apenas dois universos (o das pessoas e o dos indivíduos) seria simplificar demais o problema. Porque existem zonas de conflito e também zonas de pas-

¹⁴ Observo que esse foi um ponto importante das campanhas eleitorais da UDN e se constitui num dos pontos-chave da nossa vertente *caxias*. Nesse caso, dizemos que, para o Brasil melhorar, basta cumprir as leis existentes. Noto que o *caxias* é precisamente quem, entre outras coisas, assim procede. Ver os Capítulos V e VI.

¹⁵ Chego então, creio, à raiz do que Hélio Jaguaribe chamou de “Estado Cartorial” (Cf. Jaguaribe, 1958:41 ss).

sagem entre eles, e essas zonas são críticas para o entendimento de alguns processos sociais brasileiros.

Vimos acima alguns dos dilemas colocados pelas relações entre os dois sistemas, pois fica muito claro que a lei é uma faceta indissociável da moralidade pessoal e do jeitinho, do mesmo modo que o *caxias* é o outro lado do malandro, e o carnaval — já vimos nos capítulos anteriores — é o reverso da parada de Sete de Setembro. A moralidade pessoal, todavia, com seu código de interesses, intimidades e respeitos, aciona circularmente os mecanismos jurídicos impessoais, de modo que as relações entre os dois sistemas são complexas e problemáticas. Vejamos agora alguns casos de passagem de um sistema ou domínio a outro, ou seja: quando e como os indivíduos se transformam em pessoas e quando as pessoas se transformam em indivíduos.

Tomemos, inicialmente, a situação mais básica e universal entre nós, que é a trajetória individual do nascimento à idade adulta, quando o indivíduo entra no mundo. Aqui, a oposição básica é aquela entre a casa e a rua. Cada qual representa um local privilegiado onde se fazem presentes, respectivamente, a pessoa e o indivíduo. Na casa, as relações são marcadas pelos laços de “sangue” ou de substância, pelo dormir e comer juntos, por uma atmosfera de estar meio dentro e meio fora do mundo real. Numa casa, no seio da família, fazemos a primeira passagem fundamental, pois, nascendo indivíduos, somos transformados em pessoas quando ganhamos nosso nome no ritual do batismo, que nos liga ao mundo e à sociedade maior. Na casa ou no lar, só temos pessoas, e os papéis são vistos como complementares: velho/jovem; homem/mulher; pais/filhos; pai/mãe; marido/mulher; família/empregada doméstica; sala/quarto etc. Na família e na casa, em conseqüência, o individualismo é banido, e qualquer comportamento individualizante é vivido como uma ameaça à vida do grupo. Podemos, pois, dizer que o domínio da pessoa é, no Brasil, o domínio da família e da casa, onde todos se sentem agasalhados e protegidos da famosa e dramática “luta pela vida”.

Mas o que significa a expressão “luta pela vida” e suas

congêneres, “vida”, “dura realidade da vida”, “sair de casa para ganhar a vida”, “mulher da vida”, “a vida é dura” etc.? Todas indicam a importância da dicotomia *casa/rua* como dois domínios sociais distintos e básicos no universo social do Brasil. O momento da saída de casa é, deste modo, dramático. E, porque efetivamente marcamos o mundo em termos de domínios e posições com regras internas diferenciadas, todas as passagens são perigosas e muito bem marcadas. Do primeiro dia na escola ao primeiro dia no trabalho, passando por todos os rituais como o batismo, crisma, os aniversários e, sobretudo, as formaturas, todos os movimentos são ocasiões para uma aguda tomada de consciência de afastamento do grupo de substância e do lar, esse ponto de referência fixo na vida de qualquer brasileiro. Quero crer que essas passagens correspondem a um movimento da pessoa (quando se está dentro da família) ao indivíduo (quando se entra no mercado de trabalho), sendo poucas as pessoas que ingressam no mundo do trabalho sem a passagem pelo estado de indivíduo, desconhecido e só, lutando para “ser alguém”.

Normalmente, a passagem é *de pessoa a indivíduo e depois a pessoa*, quando o emprego se torna familiar e laços de simpatia, amizade e consideração são estabelecidos com os padrões. Um padrão fixo de relacionamento social é, assim, a norma e o modelo, sendo toda mudança de emprego encarada como um recomeço da transformação do emprego em lar, pois é esse o ideal. Pessoas bem-sucedidas são aquelas que conseguiram juntar a casa com o trabalho, fazendo com que um domínio seja o prolongamento do outro.

A entrada no mundo (e a saída de casa) é, como vemos, equivalente a conhecer a “rua” com seus mistérios e suas regras. Isso é feito através de muitos mediadores, já que sistematicamente evitamos o contato direto da pessoa com o domínio para o qual está passando, sob pena de transformá-la diretamente em indivíduo: num ser anônimo e sujeito às leis universais que governam o mundo. Recebemos, então, ao longo dos ritos de passagem, padrinhos, paraninfos, padrões, pistolões, entidades espirituais e santos (cf. Guimarães, 1973) que nos

ajudam a enfrentar as dificuldades que a “vida” põe em nosso “caminho”.

A relação forte com um mediador permite que sejamos vistos de modo especial, como o “afilhado de Fulano” que, naquele domínio social, é importante. Essa, sabemos, é a norma. Diria, pois, sem medo do exagero, que nos setores chamados de médios e altos da nossa sociedade o conhecimento do mundo e a entrada no universo do trabalho são dados pela relação muito importante com um mediador. Assim, é pequeno o tempo que a pessoa vive como indivíduo. Em outras palavras, existe uma boa oportunidade para a descoberta de um “bom patrão” que nos ajudará transformar o escritório num “segundo lar”.

Aqui, é claro, a ideologia dominante é a complementaridade, com o universo social sendo todo hierarquizado em termos de relações familiares. Em outras palavras, a casa domina a rua, como é característico de sociedades tradicionais, quando uma família governa a nação como se esta fosse sua própria casa: ele sendo o pai, a esposa, a mãe, os filhos, seus herdeiros. Não creio ser preciso mencionar os casos concretos disso, seja no Brasil, seja na América Latina. O ponto é que o chamado “populismo” tem um componente familístico claro, ligado de perto à hierarquização do mundo público em termos do mundo privado, do lar e da família. Quando isso ocorre, todos os que estão ligados à família dominante ficam automaticamente protegidos do mundo, já que o mundo é, de fato, seu lar. Quem fica no mundo são apenas aqueles que possuem laços muito tênues com os segmentos do poder, aqueles que só possuem sua força de trabalho como recurso para mediar suas ligações com o mundo.

É aqui, precisamente, que a dicotomia indivíduo/pessoa nos ajuda. Pois essa é precisamente a questão: o que ocorre com a massa de pessoas que, não tendo mediador algum, entram no mundo diretamente, sem padrinhos, pistolões, ou mesmo padrões? É essa massa que constitui o mundo dos indivíduos e que está submetida à risca ao universo generalizante das leis. E entenda-se aqui que a palavra “leis” não significa ape-

nas a legislação consciente realizada pelo governo, mas as próprias leis da economia, que para muitos estão reificadas como “naturais”.

Desse modo, sem terem mediadores, essas pessoas estão sujeitas às leis da “oferta e da procura”, das decisões e “opções não governamentais”, dos congelamentos salariais e dos dilemas políticos. Essa é a massa individualizada, deslocada de seus locais de origem, onde seus membros eram tratados com respeito e consideração. De fato, sua maioria é de migrantes deslocados,¹⁶ passo fundamental para sua transformação em indivíduos sem representação alguma, inteiramente sujeitos às leis do mercado e do Estado. Nós os chamamos de *massa* ou *povo*, conotando assim sua individualização ou falta de apadrinhamento social. Enquanto para nós a individualização raramente ocorre — por exemplo, quando estamos sujeitos às leis do trânsito —, para eles a individualização é a regra. Apenas não estão sujeitos a ela quando acordam nos seus barracos e vivem no meio dos seus familiares e vizinhos. Mesmo nesse caso, porém, existe dúvida, pois muitos dos membros dessa massa não têm família, esse recurso essencial para definir a própria pessoa, o próprio ser humano entre nós.

Essa é a mais profunda experiência de exploração em sociedades semitradicionais, como é o caso da sociedade brasileira: a de ser tratado como um número ou um dado global de uma massa, num mundo altamente pessoalizado, onde todos são “gente” e vistos com o “devido respeito” e a “devida consideração”. É aqui, na fila de tudo e submetido a todas as regras universalizantes do nosso sistema, que se descobre o modo pelo qual a exploração se dá entre nós. Criamos até uma expressão grosseira para esse tipo de gente que *tem* de seguir imperativamente todas as leis: são “os *fodidos*” do nosso sistema. São os nossos indivíduos integrais, e é para eles que dirigimos os nossos “sabe com quem está falando?”.

¹⁶ Para um estudo sociológico que toma a migração “por dentro” e confirma essa visão de mundo em que as pessoas estão desamparadas e entregues ao jugo das regras mais impessoais e, por isso mesmo, são apenas *indivíduos* (ou seja, gente sem coisa alguma), ver o importante trabalho de Cláudia Menezes (1976).

Então, não é por mero acaso que os brasileiros no exterior sentem “saudade”, ou seja, vêm a descobrir a terrível nostalgia do estado de solidão, quando se situam diante de um mundo impessoal, sem nenhuma relação de mediação e de complementaridade com ele. Uma reação a tal estado de coisas é a atuação altamente destrutiva de certas pessoas na Europa e nos Estados Unidos, a famosa “molecagem” ou “cafajestada” brasileira, que se resume a pequenos roubos nas grandes lojas de departamentos, à destruição de banheiros e telefones públicos, ao ensino de palavras de baixo calão a estrangeiros etc. É como se estivessemos buscando, pela violência, uma complementaridade perdida com o nosso investimento no papel de indivíduo. Rejeitando violentamente o sistema, talvez a complementaridade possa ser novamente alcançada.

Não deve ser também obra do acaso a relação existente entre os episódios de violência urbana e os meios de transporte coletivos, justamente quando a massa não está nem em casa (onde se está integrado como pessoa a uma família ou vizinhança) nem no trabalho (quando a situação de pertencer a algum lugar é mais forte, ainda que possa ser, como vimos, impessoal). É como “passageiro” ou “transeunte”, isto é, como um personagem desgarrado e individualizado do grupo primário, que somos mais suscetíveis ao uso da violência contra o sistema. É nesses papéis universais que realizamos os famosos quebra-quebras de trens, ônibus ou estações de barcas. Pois nessas situações vivemos não só o nível mais alto da liminaridade das pessoas, como também a maior sujeição a regras impessoais e igualitárias que, de fato, salientam a falta de respeito e consideração do sistema para com todos que ocupam, por força das circunstâncias ou não, algum papel generalizado que individualiza.

A violência serve, nesses casos, como um modo de reintegração ao sistema, não mais como um número ou elemento indiferenciado (um indivíduo), mas como uma pessoa — com nome, honra e consideração. Fica então nítida a transformação de indivíduo em pessoa, quando o grupo individualizado se transforma de “povo” (que é sempre bom e deve ser protegido

dos “tubarões” e “agitadores”) em turba agitada, isto é, na multidão com objetivos certos. É quando o “zé-povinho” ganha qualificativos precisos e consegue respostas das mais altas autoridades da nação. Em outras palavras, é quando a *massa passa a ser gente* e recebe das autoridades as promessas de consideração em geral dadas somente nos períodos eleitorais, quando, do mesmo modo, o indivíduo massificado se transforma em pessoa pelo poder do voto.¹⁷

Quero crer que o mesmo processo fundamental de construção do indivíduo ou da pessoa ocorra em grandes festivais coletivos como o carnaval, quando as pessoas se transformam em indivíduos e se sujeitam às regras gerais da “folia” e da “brincadeira” — do reinado de Momo —, tornando-se anônimas e, pela mesma regra de *inversão*, os indivíduos anônimos deixam de ser mera força de trabalho ou biscateiros do mercado marginal, tornando-se pessoas: nobres, cantores, passistas, personagens de um drama nacional no duplo sentido do termo (cf. os Capítulos I, II, e III). O mesmo ocorre no futebol, em que as torcidas se reconhecem, pela identificação com os times (e clubes), como pessoas com direitos certos na vitória e na derrota. O prêmio aqui, como no caso do carnaval, é significativo: trata-se do direito de hierarquizar as posições dos iguais, ou de mudar as posições dos superiores, nosso drama sendo sempre, como no “sabe com quem está falando?”, o da igualdade e da hierarquia.

Uma transformação semelhante de indivíduo a pessoa ocorre nos casos de busca messiânica de um mundo paralelo, quando uma pessoa é estigmatizada de tal modo que perde sua posição dentro de um dado sistema ou domínio social. Transforma-se então num indivíduo, seja por doença incurável ou desconhecida, seja por perda da mulher ou desgraça pessoal — dívidas, injustiças, traições —, entrando inteiramente no mundo da rua e ficando “fora do mundo”. Esse estado agudo de indivisibilidade, que parece marcar tanto o pária da Índia (cf.

Dumont, 1970b) quanto o bandido social brasileiro (cf. Hobsbawm, 1975), é que permitirá — pela solidão e pela renúncia do sistema e de suas regras — o retorno compensador e complementar, já agora como um símbolo de justiça (caso do bandido social) ou como um fundador de uma seita — um universo social alternativo e paralelo, como é o caso dos movimentos messiânicos (cf. Pereira de Queiroz, 1965; Teixeira Monteiro, 1974).

É esse processo que parece marcar nossos Conselheiros, Matragas e Malasartes, que, como tento revelar nos capítulos seguintes, são pessoas que tiveram de sair de seus lares e renunciar aos seus respectivos mundos. Ficaram assim individualizadas e num estado de liminaridade social, na alternativa concreta que é dada às pessoas em formações sociais marcadas por teias de relações sociais imperativas. Isoladas do mundo, constroem pela solidão e pelo sofrimento que implica o ostracismo do seu grupo (e do mundo dos homens) um mundo alternativo, raiz autêntica dos mais legítimos processos revolucionários. É essa transformação de pessoa em indivíduo por períodos maiores do que aqueles autorizados pelo nosso mundo rotineiro e cotidiano que deve constituir a base dos processos sociais de renúncia do mundo e de criação de modos alternativos de existência social.

Com isso podemos estudar processos sociais vistos como separados, como o banditismo social, o messianismo, a malandragem e a violência urbana. É que, como vimos, todos estão atualizando, em maior ou menor grau, as possibilidades de se passar de um universo pessoalizado a um mundo individualizado. É a transformação drástica de pessoa em indivíduo que explica todos os casos utilizando um mesmo princípio estrutural: a passagem dramática de um universo marcado pelas relações e moralidade pessoal para um mundo dominado pelas leis gerais e universalizantes, sempre aplicadas para quem não tem mediadores (ou padrinhos). Assim, a violência urbana, o messianismo, o estado de criminalidade (transformar-se em réu) não estão distantes do “sabe com quem está falando?” para constituírem um outro gênero de fatos sociais.

¹⁷ Eis aqui, em minha opinião, a especificidade dos nossos quebra-quebras. Isso amplia e completa o que foi visto no Capítulo I.

Muito pelo contrário, todos convergem para a mesma dicotomia básica, ou seja, a oposição que marca e revela um mundo dominador de pessoas (e ser isso já é um sinal de privilégio) e uma massa impotente de indivíduos subordinados à letra da lei. Em nosso universo social, à falta de relações de compadrio, altas amizades e laços poderosos de sangue, lança-se mão da violência como o único “padrinho” possível. Ela passa, assim, a ser um mediador básico entre a massa de destituídos e o sistema legal e impessoal que torna a exploração social “inevitável” e “justa” aos olhos dos dominantes.

O estudo sociológico do “sabe com quem está falando?” permite apresentar e retomar uma série de problemas básicos no estudo de uma sociedade como a brasileira, deitada por assim dizer no berço esplêndido das leis universalizantes, mas tendo no meio do corpo um forte esqueleto hierárquico. Descobrimos como “sabe com quem está falando?” remete a uma discussão muito séria das relações entre a moldura igualitária do sistema brasileiro e o sistema aristocrático (e hierarquizante), formando e guiando durante séculos as relações de senhores e escravos.

Se no decorrer do estudo tivemos dificuldades em caracterizar o Brasil como uma sociedade plenamente capitalista, com seu sistema operando somente no eixo econômico, também tivemos dificuldades em tipificar a sociedade brasileira como hierárquica, como seria o caso da Índia (cf. Bouglé, 1971, e Dumont, 1970a, 1970b). A sugestão foi a de que o Brasil fica situado a meio caminho: entre a hierarquia e a igualdade; entre a individualização que governa o mundo igualitário dos mercados e dos capitais e o código das moralidades pessoais, sempre repleto de nuances, gradações, e marcado não mais pela padronização e pelas dicotomias secas do preto e do branco, de quem está dentro ou fora, do é ou do não é, mas permitindo mais uma diferença e uma tonalidade.

De fato, a sugestão é a de que, no Brasil, temos os dois sistemas operando numa relação de reflexividade de um em relação ao outro, de modo que tendemos a confundir a mudan-

ça com a oscilação de um lado para o outro. E, realmente, nada mais drástico do que a passagem do mundo das pessoas ao universo dos indivíduos. É como se fossem dois mundos diversos; mas esses dois mundos se alimentam e, ao contrário do que pode supor nosso pensamento mais linear, eles se complementam de modo complexo. É isso novamente o que revela o estudo detalhado do “sabe com quem está falando?”.

De fato, poderíamos adotar sem problemas e de modo cabal, como um fato consumado, o princípio da igualdade e a noção de indivíduo no sentido mais acabado do racionalismo burguês do século XVIII, numa nação já constituída?

Tudo indica que é indispensável expor a questão fundamental, qual seja, a das relações entre valores e ideologias sociais e sistemas econômicos e políticos. Pois se o capitalismo é sempre o mesmo em suas linhas gerais, ninguém poderá negar que ele deixa o seu berço e é aplicado em mundos repletos de preconceitos, idéias e valores. Em outras palavras, como se realiza o capitalismo diante de diferentes valores culturais? Creio que, sem uma resposta a essa pergunta, estaremos fadados a discutir o mundo de um modo cada vez mais distante e mais formalístico.

Este estudo revela que, no caso brasileiro, os sistemas globais, de caráter universal, são permeados pelos sistemas de relações pessoais, fato que também tem sido verificado em outras sociedades semitradicionais como Itália, Espanha, Portugal e Grécia, para não falar da América Latina (cf. Wagley, 1968). Neles, as relações pessoais se mostram muito mais como fatores estruturais do sistema do que como sobrevivências do passado que o jogo do poder e das forças econômicas logo irá marginalizar. Ao contrário dessa suposição linear, de tendência evolucionista e racionalista, o “sabe com quem está falando?” revela a complexa convivência de um forte sistema de relações pessoais embaraçado a um sistema legal, universalmente estabelecido e altamente racional (penso aqui sobretudo nas leis do mercado e do trânsito). Aqui temos a prova de que o sistema legal (importado e aplicado com toda a força) pode ser sistematicamente deformado pela moralidade pessoal, de modo que

sua aplicação não se faz num vazio, mas num verdadeiro cadinho de valores e ideologias.

Finalmente, foi minha intenção revelar como as noções de indivíduo e pessoa são importantes para a sociologia do Brasil e, por implicação, para o estudo sociológico de modo geral. Postos lado a lado, os conceitos de indivíduo e pessoa permitem entender uma série de processos sociais básicos, podendo lançar luz sobretudo sobre as individualizações que, em universos sociais “holísticos”, constituem movimentos e passagens que normalmente chamamos de liminaridade. Descobrimos, então, que a liminaridade pode ser equacionada à individualização, do mesmo modo que, em universos individualistas, pode ser equivalente a uma alta pessoalização, quando o indivíduo alcança o sucesso e passa a ser o foco dos desejos, aspirações e motivações de uma massa de outros indivíduos, ao se montar um sistema de “patronagem simbólica”. É pelo menos isso que nossos sistemas de publicidade, cinema e televisão (esses operadores fundamentais na construção dos VIPs ou superpessoas) autorizam dizer.

Com isso em mente, estudamos as passagens de pessoas a indivíduos, e procuramos relacionar vários fenômenos sociais geralmente vistos como independentes e separados. Do mesmo modo, o processo pode iluminar o estudo da violência urbana, domínio onde, em universos semi-holísticos (ou tradicionais), a interação do esqueleto hierarquizado com os valores e ideais se torna visivelmente difícil.

Agora deveremos passar ao estudo mais detalhado desses processos de passagem de pessoa a indivíduo e vice-versa, quando certos paradigmas de ação serão focalizados nas figuras clássicas de Pedro Malasartes e Matraga. É, então, por meio do estudo do “sabe com quem está falando?” que passamos a poder relacionar o plano da conduta pessoal com seus personagens mais básicos e os valores e ideologias sociais.

V

PEDRO MALASARTES E OS PARADOXOS DA MALANDRAGEM

No capítulo anterior, minha sugestão foi no sentido de orientar a análise na direção de nossos personagens ou heróis; ou seja, na busca dessas pessoas que perderam o anonimato e agora estão dentro do panteão das figuras paradigmáticas do mundo social brasileiro, seja como um exemplo a ser imitado e possivelmente seguido, ou como um tipo a ser evitado e banido para as zonas escuras do nosso mundo social. Tendo realizado tal sugestão a partir do estudo do rito autoritário do “sabe com quem está falando?”, pode-se agora discernir com toda clareza o destino manifesto deste livro, que começa interpretando rituais coletivos e de inversão da ordem social (os carnavais) e segue na trilha cada vez mais pessoalizada que conduz não às fórmulas e estruturas do ritual, vistos abstratamente como um modo de ação (e reação) coletiva, mas aos atores típicos de tais festivais: seus heróis ou aquelas figuras sem as quais sentimos que o momento está desfalcado ou mesmo descaracterizado.

Em outros termos, o livro inicia sua trajetória partindo da totalidade vista como um poderoso conjunto de regras, gestos, papéis sociais e ideologias, para seguir na direção de uma fórmula que, no entanto, é aplicada pessoalmente (o “sabe com quem está falando?”) e finalmente terminar com os atores que dão dinamismo ao sistema.

Realmente, se aceitamos o fato de que as sociedades são diferentes porque em cada formação social um certo número de dramas é levado regularmente a efeito, podemos argumentar que, se temos dramatizações regulares, também deveremos

ter personagens recorrentes. É precisamente desses personagens que irei falar nestes dois últimos capítulos, no intuito de demonstrar como eles são coerentes com nossas formas cerimoniais mais básicas.

Não há dúvidas de que um dos problemas mais sérios no estudo da sociedade — enquanto padrões de conduta, valores e ideologias — tem sido a redução do conjunto às suas partes, a totalidade sendo interpretada ou mesmo explicada pelo indivíduo tomado como o motor inicial de todas as situações sociais. O problema da dicotomia ou conflito entre o individual e o coletivo tem tido muitas “soluções” ao longo da história das ciências sociais e da filosofia, com os autores em geral adotando a posição de os heróis como os motores reais da história e da vida social; ou — ao contrário — tomando a posição de acordo com a qual a história é de fato tocada para a frente pela mola mestra dos mecanismos impessoais, numa perspectiva que faz submergir o indivíduo no oceano das “tendências”, “padrões”, “classes”, “contextos” etc. do mundo coletivo.

Direi, logo de início, que a verdadeira posição sociológica não diz respeito a qualquer dessas posturas, embora o leitor menos avisado possa pensar que o ângulo sociológico tenha sido representado pela segunda posição em que o indivíduo está totalmente ausente, substituído pela implacabilidade das “forças” coletivas, essas sim com o poder de devastar ou construir. Trata-se, realmente, de um reino de mecanismos abstratos, onde a visão da sociedade como organismo vivo ou cenário de contratos e pactos individuais cede lugar à visão da coletividade como uma máquina a vapor, com suas bielas, combustível e câmara de compressão, conforme sugeriu Lévi-Strauss.

Na realidade, porém, a verdadeira posição sociológica não exclui nem o indivíduo nem a coletividade, com suas lutas, formas, forças e pressões. É que ela toma como ponto de partida a própria dicotomia indivíduo/sociedade como um dado social, já que sabe muito bem que em muitas culturas e sociedades a história jamais é concebida dentro de tal jogo de forças, mas como uma aventura ou, em muitos casos, desventura dos deuses e ancestrais. O problema não é reduzir o mundo aos indi-

víduos ou os indivíduos aos mecanismos mais impessoais do mercado, das relações de trabalho e da própria marcha do tempo, mas localizar em que momentos e por meio de que linhas de força (vale dizer, por intermédio de que contradições) formações sociais específicas estabelecem tal dicotomização como central na definição de sua problemática social.

A questão, assim, não é simplesmente “tomar um partido” do lado da posição individualizante (ou psicologizante), em oposição a uma perspectiva da sociedade que dá muito mais peso às forças e mecanismos coletivos. O que interessa é saber que essa maneira de ver o problema está histórica e socialmente condicionada, pois os próprios termos da dicotomia não comportam definições absolutas, sendo eles próprios relativos e construídos socialmente, conforme procurei elaborar no capítulo anterior.

É, então, muito importante seguir a lição de Durkheim, que procurou entender as próprias razões sociais da dicotomia, o que conduz a uma compreensão realmente profunda — posto que a um só tempo totalizadora e relativizadora da própria dicotomia. E assim descobrimos que essa oposição do indivíduo ao coletivo só é possível de ser enfrentada, e mesmo pensada, em seus termos políticos e sociais em formações sociais como a do Ocidente, onde o indivíduo ganha, a partir de certo momento histórico, um peso especial, passando a ser o fiel da balança pela qual se mede o coletivo. Além disso, o indivíduo deve constituir o ponto central para o qual a própria sociedade deve convergir, como expressa a fórmula clássica, segundo a qual a sociedade deve ser sempre modificada para que o indivíduo nela existente possa alcançar a felicidade (cf. Dumont, 1977). Dito de outro modo, a dicotomia só é realmente possível quando a noção de indivíduo passa a ter, junto com a de sociedade, valor e significados sociais, isto é, quando não mais pertence ao reino das categorias infra-estruturais, onipresentes e dadas pelos deuses ou pelo destino, mas constitui instrumento de pensar conscientemente o mundo — em categoria sociológica.

Mas, se abandonamos e tentamos superar a velha e boa

dicotomia, que nos resta realizar para que o problema dos atores em determinada sociedade possa ser formulado de modo mais amplo?

Como já disse, além de termos de caminhar para uma verdadeira posição sociológica, globalizadora e abrangente, teremos ainda de descobrir algo muito mais profundo e importante: o modo mesmo pelo qual um dado sistema constrói suas formas básicas de classificação do mundo. Isso é feito pela elaboração dos dramas sociais (necessariamente recorrentes, se temos de fato um sistema e uma sociedade) e pela invenção dos seus atores. Em outras palavras, teremos de assumir como ponto de partida que, tal como ocorre com autores teatrais, a sociedade também determina seus atores. Ela não inventa somente a peça e o enredo, o cenário e o palco, como fazem os teatrólogos. Vai além disso, criando também os papéis e os atores, bem como as condições em que a peça deverá ser encenada, e como será recebida. De modo que, ao estudarmos a dramatização (que é, como sabemos, um modo coletivo de expressão), estudamos conjuntamente os papéis sociais e os atores. Pois as regularidades que sujeitam o drama sustentam também as motivações mais profundas dos atores, uns e outros submetidos às mesmas regras e trajetórias, e se auto-reproduzindo em níveis diversos, o que provoca os desníveis que finalmente conduzem àquilo que percebemos como “mudança social”.

O ponto, então, é o seguinte: ao falarmos de certos padrões de comportamento social, de certos mecanismos específicos usados e até abusados por uma dada sociedade, estamos — implícita ou explicitamente — falando dos atores que vivem tais padrões ou estão submetidos a certas linhas de força vigentes nesta sociedade. Assim, não se pode falar, digamos, no mito de Papai Noel, sem imediatamente descobrir quem reproduz o mito e quem acredita nele.

Vale dizer: para quem o mito é produzido e se torna, na perspectiva sociológica, seu personagem. Quando falamos em “acreditar”, não estamos circunscrevendo (como é comum nas análises sociológicas modernas) somente o inocente receptor

da narrativa, que paga um preço pela mesma, mas também seus sagazes criadores, que estão tão presos ao mito e às ações que ele ajuda a desencadear quanto as camadas da sociedade que decididamente “acreditam” nele.

É nesse sentido que o “mito” é um mediador entre produtores e consumidores, sustentando e — em certas ocasiões que a análise sociológica tem a obrigação de determinar — colocando uns e outros dentro do grande saco de ilusões do seu personagem principal. Com as devidas distâncias, a situação é a mesma que Lévi-Strauss elucidou em relação ao xamanismo. Aqui, como lá, é preciso que exista um “crente” (o paciente e o cliente), um mito (ou uma técnica) colocado fora de dúvida (ou do qual se duvida apenas dentro de certo limiar) e, finalmente, um xamã, que está tão preso nessa estrutura quanto todas as suas outras peças (cf. Lévi-Strauss, 1958: Capítulo 9).

E isso não é tudo. Além de podermos situar no mito de Papai Noel alguns de seus atores básicos (seus reprodutores e consumidores), descobrimos também, além dos burgueses de vários matizes para quem o mito pode representar algo até sagrado, toda uma classe de pessoas que constituem atores muito importantes, porque estão fora do mito. Quero referir-me aos atores que, dentro da coletividade que inventou o mito do Papai Noel, ficam necessariamente de fora, testemunhando silenciosamente a veracidade da narrativa e dando a ela, realmente, toda a sua concretude. Trata-se, evidentemente, dos pobres, os que estão fora do saco de brinquedos de Papai Noel. Para eles, podemos dizer que o mito do Papai Noel engendra muito adequadamente seus atores, estabelecendo com seus objetos deslocados — o grande saco repleto de brinquedos e a sua sazonalidade — a trajetória da sociedade (que cresce, planta, colhe e transborda) e, pela mesma lógica, a de alguns dos seus atores que, como Papai Noel, distribuem presentes, plantam, crescem, colhem e transbordam de dinheiro... Estudar o mito é, de fato, estudar e penetrar na razão social dos seus atores.

No contexto deste livro, após termos interpretado “carnavais”, “paradas”, “procissões” e os irritantes rituais do “sabe com quem está falando?” como formas coletivas de definição

de indefinição social, cabe agora perguntar: mas quem são os atores desses diálogos e entrecos dramáticos?

Certamente não são os John Doe dos filmes de Frank Capra, aquelas idealizações sentimentais e comoventes do mundo americano dos anos 30, lidos pelo seu prisma mais otimista. Também não são eles os heróis pintados por gente como Norman Rockwell, no seu super-realismo atraente que focaliza não os grandes gestos (ou “gritos”, como fazemos no Brasil e na América do Sul) de personagens históricos e modelares — gente como o Duque de Caxias, Dom Pedro I e Pedro Álvares Cabral —, mas simplesmente aquilo que vemos no mundo cotidiano: a volta do soldado, o trabalho do bombeiro, a felicidade dos namorados, o susto de um bando de meninos quando são apanhados nadando no lago particular e proibido, a grandeza e a decepção do político de província derrotado. Aqui, mesmo quando o foco incide sobre o personagem histórico ou a celebridade, o artista o transforma deliberadamente no homem comum, com suas pequenas esperanças e a plenitude de sua humanidade.

Pode-se sugerir, na certeza de que o leitor perdoará a ousadia, que para se ter John Doe é preciso estar dentro de um universo individualista, cujo centro é a dignificação do padrão igualitário que, afinal, serve a todos e para todos. A representação, assim, não dramatiza o pessoal, o biográfico e o único, aquilo que é ou poderá vir a ser tomado como modelar, mas o generalizado e o padronizado, de modo que, para o americano médio, ver John Doe é ver a si mesmo num espelho.

Ao falar nisso, não posso deixar de lembrar a operação *biografante* do “sabe com quem está falando?”, que, como vimos, procura superar a lei precisamente pela invocação aguda e pernóstica do dado pessoal, e pode hierarquizar a regra universal, colocando-a debaixo da pessoa. Nos Estados Unidos, porém, como uma sociedade que pretende viver o credo igualitário, são os historiadores que têm o encargo de narrar os grandes gestos, os “gritos” paradigmáticos e exemplares que obviamente também lá existem. Mas seus criadores de dramas sempre inventam tipos como John Doe: pessoas comuns, os “*regular guys*”, construindo o verdadeiro mito de uma sociedade sem

heróis e sem celebridades, onde todos são iguais perante a lei e, dialeticamente, todos seriam heróis.¹

No Brasil, como em outras sociedades hierarquizantes, o personagem — de modo inverso — nunca deve ser o homem comum, aquele que na dramatização representa a si mesmo por meio de sua rotina achatada e desinteressante. Ao contrário, conforme se verifica pelo estudo dos “carnavais” e do “sabe com quem está falando?”, o herói deve sempre ser um pouco trágico para ser interessante, com sua vida sendo definida por meio de uma trajetória tortuosa, cheia de peripécias e desmascaramentos, como prova a fórmula social do “sabe com quem está falando?”.

Nosso padrão de herói está muito mais próximo de tipos como conde de Monte Cristo, personagem paradigmático do desmascaramento e da vingança, ato que sustenta, racionaliza, legítima e torna atraentes todos os nossos heróis verdadeiramente populares, dos personagens de novelas de televisão aos Malasartes e Matragas, isso sem deixar de passar pelos Lampiões e Conselheiros, como será visto no próximo capítulo. A promessa geralmente contida nos nossos dramas raramente é feita da conquista da felicidade com os recursos e posição possuídos ou ocupados pelo herói na abertura da narrativa, mas, ao inverso, sempre narramos e ficamos deveras fascinados com contos de enriquecimento e ascensão social violenta e irremediável do herói. A base do drama é fazer o personagem central terminar com muito mais do que possuía no começo da história. E, à medida que a trama se desenvolve, verificamos uma gradual identificação do ator com o seu papel, como se estivéssemos realmente interessados na transformação da pessoa comum (do indivíduo submetido às leis gerais da exploração do trabalho e da mais-valia, como é o caso de Pedro Malasartes)

¹ Do mesmo modo, poder-se-ia dizer que deve ser a relação entre o igualitarismo e a necessidade social de se ter o herói ou o super-herói (sobretudo numa sociedade fundada no individualismo) que faz com que todos os super-heróis norte-americanos tenham dupla personalidade e sejam, assim, o Super-Homem ou o Batman, e também um “*regular guy*”. O uniforme de herói, sua máscara e sua dupla personalidade são, pois, um modo de conciliar, no plano das dramatizações, a pessoa com o indivíduo, aquele que, ao contrário do herói e da celebridade, *tem e deve* seguir todas as leis e regras da sociedade.

em um personagem — ou melhor, uma personalidade ou superpessoa. Desse modo, a trajetória do herói segue a mesma curvatura da sociedade que engendra a dramatização, já que, em ambos os casos, deve-se ser o que ainda não se é, o aceno do futuro aberto, rico e grandioso se constituindo no ponto crucial de todas as reviravoltas e tragédias que reproduzimos em nossas narrativas.

Na verdade, sempre começamos com alguém muito pobre e desgraçado, que está lá embaixo, nos porões do mundo social. E obviamente terminamos com sua ascensão social fulminante, quando geralmente ele se casa com a filha do rei ou, modernamente e na televisão, com a filha do magnata. Mas naquela personagem havia pobreza e desgraça, mas nunca mediocridade ou falta de nobreza. De fato, o sujeito estava muito bem marcado desde o início da história por algum sinal particular, traço iniludível do seu caráter especial, sempre revelado para nós de modo substantivo, quer dizer, por meio de algum sinal intrínseco, interno à personalidade do herói.

Posteriormente, à medida que a narrativa progride, nosso herói não pode deixar de enfrentar as mais terríveis provas. É quando confirma suas qualidades excepcionais, pois os obstáculos colocados à sua trajetória é que irão, no final, tornar clara a linha do seu glorioso destino. E destino, na sociedade brasileira, significava provavelmente um caminho bem marcado para cima ou para baixo, uma caminhada onde se pode discernir um motivo, traço ou linha claramente dominante. Assim, pode-se dizer que nem todos conseguem ter um destino, que somente surge como sina e marca para quem foi de algum modo predestinado ou escolhido.

De qualquer modo, as provas e obstáculos revelam que a vida e o mundo são duros e cruéis, e como em geral os heróis estão sem família e sós neste mundo vivem de fato uma existência isolada, em que têm de demonstrar a sua enorme e inabalável fortaleza diante dos obstáculos. Temos, novamente, a oposição básica entre *casa* e *rua* (que corresponde à dicotomia família/mundo), e mais a implicação sempre muito clara de que o mundo da rua é cruel e exige luta, pois, como já disse o

poeta num dos versos mais conhecidos no ambiente social brasileiro, “a vida é um combate que os fracos abate” e, mais adiante, “viver é lutar”. Temos, assim, o herói em plena existência num universo cruel e hostil, contando somente com suas forças e tendo como motor sua esperança de chegar ao porto seguro das camadas mais altas de sua sociedade.

De fato, poder-se-ia dizer que a trajetória dos nossos heróis tem as mesmas longitudes e latitudes dos mapas dos navegadores que nos inventaram, em sua busca de novos portos e rotas, quando contavam apenas com sua bússola e esperança. Todos nós sabemos que o símbolo da esperança é uma âncora, objeto marítimo, instrumento de navegadores em mar alto e aberto: gente com um encontro marcado com o seu próprio destino e, por meio de sua realização ascensional, com o seu próprio passado. Tal como ocorre com o conde de Monte Cristo, que, no momento em que realiza sua vingança, resgata sua honra e se revela totalmente prisioneiro do seu passado. Pois sem o passado simplesmente não há um sistema de vendeta, conforme será demonstrado no Capítulo VI.²

Existe uma enorme semelhança entre os nossos heróis. Pois lá, na madrugada do mundo moderno, em plena era das navegações, a trajetória parece a mesma daqui. Em ambos os casos temos gente marcada pelo destino. Gente mal nascida e pobre que terminará seus dias gozando da felicidade de ter superado todas as provas e todas as barreiras. Os mitos dos nossos heróis da televisão têm os mesmos componentes dos mitos contados ao pé do fogão nas nossas casas e fazendas, e é, por seu turno, o mesmo mito dos nossos avós navegadores, que, por sua vez, é o mesmo mito das nossas sociedades.

Em todos os casos, nosso olho está no futuro e o que vemos lá, nesse auto-espelho que são nossos ritos e mitos, é o sinal de grandeza e enriquecimento. Em nosso descortino ideológico, não vemos John Doe ou uma sociedade de gente comum, de “*regular people*”, mas um sistema de milionários e aristocratas. Por certo que simpatizamos com a figura de John

² Para um estudo inspirador da vingança e do conde de Monte Cristo, ver Antonio Candido, 1964.

Doe, mas nosso herói é muito mais o renunciador e o vingador; ou melhor, é aquele que, pela renúncia de tudo e de todos, ganha o direito sagrado e final de exercer, num estado social superior aos seus inimigos, a sua vingança.

Trata-se, claramente, do drama de Monte Cristo, do homem em constante luta com o peso do seu passado, que, de fato, determina inteiramente o seu futuro. O mito que nos honra e define requer pelo menos duas vidas ou uma separação radical entre o que fomos e o que seremos: promessa, aliás, de todos os deuses, santos e políticos, e de todas as nossas revoluções.³ Vivemos, então, num eterno futuro porque estamos, de fato, irremediavelmente sujeitos ao passado. Só poderemos ser o que nos prometemos porque somos fiéis àquilo que fomos. Por trás das complicações dos verbos, jaz uma profunda e comovente verdade: Brasil, país do futuro e da esperança porque, tal como ocorre com seus heróis, é uma sociedade profundamente atada ao passado.

Mas deixemos essas implicações mais profundas que dizem respeito ao nosso caráter como sociedade e povo para voltar aos nossos personagens e aos nossos dramas. Parece claro que nossos heróis e nossos mitos seguem curvaturas homólogas às da nossa própria sociedade. Mas quem são os nossos heróis? Vale repetir a pergunta, ainda que seja para tratar apenas de um desses heróis, o famoso Pedro Malasartes, padrão de todas as espertezas de que um homem é capaz. Antes, porém, temos de situar Pedro Malasartes em um sistema de personagens, onde poderemos compreendê-lo em toda a sua profundidade sociológica.

UM TRIÂNGULO DE DRAMAS, UM TRIÂNGULO DE HERÓIS

Nos capítulos dedicados às nossas formas rituais básicas, vimos o nascimento de um triângulo: um triângulo de rituais.

³ Como é corrente com os bandeirantes de Vianna Moog (1956).

Essa figura nasceu no pleno exercício da análise sociológica, surgindo — pelo menos para o analista — como uma surpresa, já que o ponto motivador do estudo havia sido a oposição visível entre o carnaval, como um rito e uma festa da desordem, e o Sete de Setembro, como um drama patrocinado pelas Forças Armadas e como uma festa da ordem. Teríamos fatalmente ficado na dicotomia clássica e contraditória não fosse a perspectiva sociológica adotada, que nos conduziu para a comparação com certas formas de comportamento social recorrentes na vida diária, permitindo então ver que o carnaval correspondia ao modelo das relações “jocosas” entre pessoas e grupos, quando as barreiras entre as posições ficam suspensas, e o Sete de Setembro correspondia, ao inverso, ao modo das relações de respeito. Daí a pergunta crítica: onde estariam as relações evitativas ou neutralizadoras?

Lembro ao leitor não familiarizado com literatura antropológica que o artigo original de Radcliffe-Brown (1973) — a teoria inspiradora que pela primeira vez articula esses três modos de relacionamentos sociais — situa cada um em contraste com o outro, de maneira que é impossível (se não se deseja cometer um grave pecado metodológico) individualizar uma forma entre as outras, quando todo o argumento é estudá-las em suas relações, como transformações e pontos polares, para os quais “tendem” e se orientam diversas modalidades de relações sociais.

As relações de evitação, conforme se pode ver no Capítulo I, surgem como parte integrante dos rituais patrocinados e controlados pela Igreja, onde existe um claro e franco compromisso entre hierarquia e liberdades individuais, com o santo e a Igreja aparando e mediatizando as diferenças e permitindo a realização de uma síntese entre povo e autoridades, fracos e fortes, santos e pecadores. Com isso, descobrimos um triângulo de dramatizações, todas essenciais na definição de nossa identidade social como brasileiros. Podemos então ser a um só tempo e simultaneamente o branco colonizador e civilizador, o preto escravo que corporifica a forma mais vil de exploração de tra-

balho — a escravidão — e, finalmente, o índio, dono original da terra, marcado por seu amor à liberdade e à natureza. Além disso, somos — além da ideologia das três raças que acabamos de apresentar e que surgem também num triângulo — soldados, fiéis e foliões, nessa equação triangular, complexa e surpreendentemente consistente, qual seja:

Carnavais = Foliões = Inversões = Índios (ou marginais)

Paradas = Soldados = Brancos (ou superiores)

Procissões = Fiéis = Negros (ou inferiores)

E não se pode esquecer que a cada lado desse triângulo corresponde um momento em que uma dessas categorias é focalizada de modo particular. Por causa disso é que podemos dizer que somos todos e cada um desses elementos, apesar das enormes distâncias que possam existir entre eles. Estamos, sem dúvida, não só no reino de uma sociedade complexa que simplesmente reproduz sua história geral e seus esquemas econômicos, mas também diante de uma formação social que cristaliza em paradigmas (vale dizer, em papéis sociais generalizados e generalizantes) suas vertentes básicas, atribuindo-lhes importância fundamental.

Há, pois, no caso da sociedade brasileira, uma *funcionalidade* que opera no nível mesmo da consciência social dos atores, já que todos os lados do triângulo são críticos. Numa fórmula geométrica: o triângulo é equilátero. Desse modo, a cada um dos seus vértices corresponde uma “leitura” possível do mundo social brasileiro de uma perspectiva diferente, mas sempre básica, o ponto crucial sendo, em outras palavras, que na ideologia brasileira o universo social é retraduzido e comentado sistematicamente em termos de três pontos de vista. Sem um deles, a sociedade provavelmente estaria desfalcada.

Cabe, pois, perguntar se além dos três dramas e das três categorias vistas acima teríamos também figuras paradigmáticas (heróis), correspondendo a cada vértice do nosso triângulo. Tudo indica que sim.

E de fato, temos:

Procissões = Santo = Romeiros = Peregrinos = Renunciadores

Carnavais = Malandros = seres marginais e/ou liminares

Paradas = Caxias = autoridades = leis = “quadrados”

É evidente que temos um *continuum* que vai da ordem à desordem; ou da rotina fechada aos pontos em que ela se abre totalmente, cada ponto contendo posições sociais estereotipadas e reconhecidas em todas as camadas da sociedade brasileira. Assim, sabemos que os heróis do carnaval, isto é, os tipos que denunciam aquele período como “carnavalesco” são os marginais de todos os tipos. Seja porque estão situados nos limites do tempo histórico, como os gregos, romanos e aristocratas de samba, lamê e cetim; seja porque estão situados nos pontos extremos das nossas fronteiras, como as havaianas, as baianas, os chineses e os legionários; seja porque estão escondidos pelas prisões, pela polícia e por nossa ingenuidade, pois aqui temos todos os marginais, como se no carnaval a sociedade brasileira abrisse suas partes internas, seus porões sociais (cf. DaMatta, 1973).

Se quisermos reunir todos esses tipos numa só categoria social, sabemos que todos eles são *malandros*. Não porque tenhamos de tomar e situar o mundo dos romanos, gregos, chineses, havaianos como um mundo de malandragem, mas precisamente porque aqui, do asfalto da avenida em pleno ritmo de samba e verão brasileiros, eles estão totalmente deslocados. E o malandro é um ser deslocado das regras formais, fatalmente excluído do mercado de trabalho, aliás definido por nós como totalmente avesso ao trabalho e individualizado pelo modo de andar, falar e vestir-se.⁴

⁴ A definição de *malandro* foi testada com base num inquérito realizado no Rio de Janeiro, incluindo entrevistas com residentes da zona sul (classe média e média alta) e zona norte (classe média, média baixa e marginais do mercado de trabalho). O inquérito foi iniciado com a ajuda de Maria do Carmo Wandek, então estagiária no Departamento de Antropologia do Museu Nacional, a quem quero aqui expressar meus agradecimentos. Curiosamente, e ao contrário do que se poderia esperar, a definição social de “malandro” e “malandragem” foi absolutamente coerente no caso do Rio de Janeiro, independente das variações de segmento social. Isso justifica, entre outros dados e considerações, a perspectiva aqui adotada de se tomar o malandro como tipo paradigmático ou herói.

Em outras palavras, criar um “carnaval” significa basicamente procurar desempenhar o papel de malandro, e procurar insinuar-se em um universo individualizado percebido pelo esqueleto hierarquizante da sociedade como muito mais criativo e livre. Voltaremos a esse assunto, pois todo o núcleo deste capítulo será o estudo e a demonstração dele decorrente, segundo o qual Pedro Malasartes é o paradigma do chamado malandro, freqüentemente vestido com sua camisa listrada, anel com effigie de são Jorge e sapatos de duas cores, em sua caracterização urbana.

Agora, porém, é importante salientar que o personagem oposto ao malandro é o ator das paradas militares e dos rituais da ordem: o *caxias*. Seu nome, derivado do venerável patrono do Exército, o duque de Caxias, demonstra o poder do domínio uniformizado e regular do qual saiu para ganhar popularidade numa sociedade também fascinada pela ordem e hierarquia (cf. o capítulo anterior). Aqui já não estamos mais num universo marcado pela criatividade musical e gestual, típica das fronteiras e interstícios do domínio social onde grassa a malandragem, mas nas vertentes formais mais controladas do nosso universo social. Trata-se de uma outra “leitura” do mundo, definindo-o por suas regras, leis, decretos, regulamentos, portarias e regimentos, isto é, pela presença nítida e poderosa da totalidade materializada na lei e na regra, em oposição ao mundo individualizado das pessoas, onde a parte pode eventualmente triunfar — sagaz e prazerosamente — sobre o todo, como é o caso de Pedro Malasartes, entre outros heróis.

Quando mudamos de ritmo e encaramos o mundo a partir da perspectiva das dramatizações como o Sete de Setembro, tudo está regulado e no seu devido lugar. O que conta é a totalidade e a hierarquização, não mais a criatividade de cada um, como no teatro carnavalesco, onde as amarras da totalidade são cortadas e tudo pode ganhar múltiplos planos, cada um com sua zona de ação e realidade (cf. o Capítulo II). Como consequência, tudo está separado e ligado, na parada militar, pela moldura fundamental das leis e regulamentos, que ligam todos com todos pelo lado de fora. E, assim sendo, o que conta aqui

são as fardas e o comportamento exterior, totalmente uniformizado. Mas lá, no mundo da malandragem, o que conta é a voz, o sentimento e a improvisação: aquilo que, em nossa sociedade, é definido como pertencente ao “coração” e ao “sentimento”. Vale, assim, o que está lá dentro, dentro das emoções e do coração. No universo da malandragem, é o coração que inventa as regras. No mundo das paradas, porém, o importante é o exterior: medalhas, uniformes, armas, formas fixas de conduta, continências e reverências.

Mas quem fica entre o *caxias* e o malandro, entre a ordem e a desordem, como o herói dos espaços vazios e neutros, os espaços das evitações e das alternativas? Claro que o herói aqui é o *renunciador*: aquele que, por meio de instrumentos diversos e em níveis diferentes, rejeita o mundo social como ele se apresenta.⁵ Assim, se o *caxias* reforça a ordem social e deseja mantê-la como ela é, e se o malandro, como personagem intersticial, não deseja — como veremos logo adiante, estudando o mito de Malasartes — modificá-lo, o renunciador deseja realmente outra realidade. Com ele não estamos mais diante do personagem que canta hinos marciais ou sambas, mas daquele que inventa sua própria música e procura expressar-se por seu próprio código. Com o renunciador, o problema não é nem mandar (caso do *caxias*), nem “sobreviver” (caso do malandro). Seu caso é criar outra realidade.

Assim, seus instrumentos de relação com o mundo são as rezas. Em vez de discursar e escrever (como faz o *caxias*, produzindo seus atos e decretos), cantar e dançar (como faz o malandro, produzindo seus sambas), o renunciador reza e caminha, procurando a terra da promessa, onde os homens finalmente poderão realizar seus ideais de justiça e paz social. Enquanto o malandro promete uma vida de “sombra e água fresca”, em que a realidade interior é mais importante do que o mundo, e o *caxias* acena precisamente com o seu oposto, o

⁵ Acredito que muitos dos nossos “tipos populares”, tão comuns em todas as cidades, os “tipos de rua”, podem ser estudados como renunciadores, pessoas que rejeitaram a ordem social. Para uma rica descrição desses tipos para a cidade do Rio de Janeiro no início do século XX, ver Mello Moraes Filho.

renunciador procura juntar o interno com o externo e criar um universo alternativo e novo. Ele não promete uma vida mais elevada no sentido da ascensão social e econômica. Sua promessa é a de um mundo social renovado. Malandros e *caxias* prometem carnavais e paradas. O renunciador promete um mundo novo, um universo social alternativo, como fez Antônio Conselheiro e, em escala menor, fizeram todos os nossos cangaceiros ou bandidos sociais, como Lampião e outros.

Diria então que o renunciador é o verdadeiro revolucionário num universo social hierarquizante, como é o caso do sistema brasileiro. Pois com ele já não se trata mais de manter ou burlar individualmente as regras, mas de criar novos espaços sociais, depois de ter saído do mundo em que vivia. O renunciador, assim, vai além do conde de Monte Cristo, pois enquanto o conde retorna para realizar sua vingança e, assim fazendo, aceita plenamente o código da sua sociedade e se encontra com o seu passado, o renunciador abre mão de tudo, inclusive e muito especialmente do seu passado, e investe no *millennium*. O alvo dos Monte Cristos é a destruição dos inimigos para restabelecer a ordem social nos seus valores de honra, respeito e vingança. O objetivo dos renunciadores é recriar uma nova sociedade e um novo tempo. Lampião foi muito mais um Monte Cristo do que Cristo, que parece ter servido de modelo a Antônio Conselheiro.⁶

Assim, o papel social e paradigmático de *renunciador* também está à disposição de todos nós. Sabemos muito bem o que ele é e, melhor ainda, como deve ser. Desse modo, o renunciador tem de se haver com suas vaidades e seu orgulho; deve abandonar o mundo material, com suas riquezas e explorações; deve ser altamente consistente, não podendo mais gozar do privilégio da inconsistência entre o ser, o falar e o viver. Tem, ainda, de viver para o seu grupo, deixando de lado seus interesses

⁶ Não há dúvida de que Antônio Conselheiro atualizou o paradigma de Cristo, tendo vivido sua agonia, renúncia e glória (na consciência dos seus seguidores). Conselheiro não fugiu ou exilou-se, morrendo onde havia pregado e inventado sua sociedade. Para um ensaio inspirador, onde a demonstração é a do paradigma social de Cristo com a do herói revolucionário, ver Victor Turner, 1974a: Capítulos 2 e 3 em que ele estuda Becket e Hidalgo como heróis que controlaram seu destino pelo paradigma da vida sacrificada de Cristo — em nossos termos, como renunciadores.

egoísticos, criando — ao contrário — um imenso espaço externo, onde deverá implementar as regras que inventa. Não pode mais contar com as leis, decretos e hierarquias do seu grupo original, mas com tudo que lhe chega por meio do seu mundo interno, nas suas camadas e desejos mais profundos. Finalmente, tem de deixar de ser complementar ao mundo social: seja a polícia, como é o caso dos malandros, sejam os marginais, como é o caso dos *caxias*. Numa palavra, e sob pena de repetição, o renunciador individualiza-se, conforme já acentuou Dumont (1970b: Capítulo 3), e assim fazendo cria as condições, no universo hierarquizado onde vive, de reinventar e recriar o mundo social em novas bases, como foi o caso de Antônio Conselheiro.

Deste modo, definir o renunciador é, evidentemente, colocá-lo na mesma estrada dos *santos*. E por que não, se sabemos que o modelo básico de quem renuncia na sociedade ocidental é aquele encampado e legitimado pela Igreja em sua incorporação do paradigma de Cristo, cujo paradoxo implica obviamente a renúncia das coisas do mundo e, sobretudo, do poder temporal que foi oferecido por Satanás. Cristo, assim, também apresenta, no seu mistério, as contradições entre a hierarquia (sabemos que ele é parte dela, como o Filho) e o individualismo que nele se cristaliza (precisamente por sua renúncia do mundo) da forma mais pura.

Por causa disso, explica-se a sempre presente combinação de elementos católicos nos renunciadores do sertão brasileiro e, junto com eles, a presença de uma ideologia medieval (como a dos Doze Pares de França, encarnação popular da era dos cavaleiros andantes) que nos remete à concepção de um corpo social hierarquizado que o grupo de renunciadores pretende recriar. Explica-se também a associação oposta: o elemento de renúncia da vida dos padres, que, às vezes, tira deles todas as suas conseqüências sociais e políticas, como foi o caso do padre Cícero Romão.

Também se pode ligar a essas figuras os ditadores fascistas e nazistas, todos projetando uma imagem social fundada no sacrifício pessoal e num *millennium*, isto é, num futuro, por mais pervertido que possa ser. Há, assim, uma dupla aproxima-

ção possível com o renunciador. A primeira é feita pela própria ideologia da Igreja Católica, com sua vida votiva de castidade (renúncia à reprodução e ao prazer físico), de pobreza (renúncia às glórias deste mundo) e de obediência (renúncia à própria individualidade com seus espaços internos).

Deste modo, os padres podem ser vistos como renunciadores e, de fato, há um dado de renúncia no corpo da Igreja Católica Romana, com a diferença de que a própria instituição encampa e enquadra em sua ideologia institucional essas renúncias. A segunda é feita com a política, quando, em certas sociedades e circunstâncias históricas, o líder político que atinge o poder, muitas vezes por meio de um movimento não-democrático, apresenta-se como um sacrificado e um verdadeiro renunciador das glórias deste mundo.

Não creio, realmente, ser preciso chamar a atenção do leitor para o modo pelo qual essas aproximações são reveladoras no caso do Brasil, onde muitos políticos procuram, como foi o caso típico de Jânio Quadros, apresentar-se como renunciadores deste mundo, obtendo clamoroso sucesso. Tudo indica que há uma relação direta entre o messianismo (social ou político), a presença do passado e o horror da mudança, de modo que o único meio possível de romper com o passado e libertar o futuro é imaginar um movimento social de mudança radical, com o futuro transformado em *millennium* e o líder político em *messias*.

É clara, portanto, a associação dos três rituais com três personagens dominantes: o *caxias*, o malandro e o renunciador. Mas, deve-se também observar, cada um desses tipos cobre uma área ampla, além de manterem entre si relações de transformação. De fato, eles não podem e não devem ser tomados como tipos estáticos, mas como pontos polares para onde *tendem* e no qual eventualmente se cristalizam certos princípios sociais dominantes em nossa sociedade.

Pode-se dizer que o *caxias* está totalmente dentro da ordem e se preocupa com a defesa e a implementação das regras sociais mais explícitas. Mas é preciso igualmente salientar que ele não está sozinho nesta posição. Pois ali também é lugar do *quadrado*, do *palhaço* e do *otário*, de modo que, mesmo dentro desse espaço social, podem existir complexidades e gradações.

Um *caxias* muito convencido de sua posição de amigo e fazedor de leis pode facilmente vir a ser não mais o seu comandante, mas o seu fiel e cego servidor, isto é, o cidadão que acaba por tornar-se ingênuo e *quadrado*. Daí a transformar-se num *otário* completo, isto é, o homem comum e crédulo, sempre pronto a obedecer, constituindo-se na eterna e predileta vítima dos *malandros*, é um passo.

O espaço social ocupado pelo *caxias* como personagem social, portanto, é complexo e permite a existência de outros atores. De modo que, quando falamos em *caxias* e procuramos analisar as implicações sociológicas dessa posição social, falamos realmente de personagens como Policarpo Quaresma. O *caxias*, então, não é um tipo social simples, mas antes encarna aquela complexa combinação de seguidor de leis, competência burocrática, lealdade absoluta, patriotismo honesto e crédulo, tudo isso junto com o desejo de ver o Brasil melhorado e modificado. Daí a tragédia dos *caxias* como Quaresma, que pretendem realizar uma revolução por meio de requerimentos.

Do mesmo modo, o *malandro* recobre um espaço social igualmente complexo, onde encontramos desde o simples gesto de sagacidade, que, afinal, pode ser feito por qualquer pessoa, até o profissional dos pequenos golpes. O campo do *malandro* vai, numa gradação, da *malandragem* socialmente aprovada e vista entre nós como esperteza e vivacidade, ao ponto mais pesado do gesto francamente desonesto. É quando o *malandro* corre o risco de deixar de viver do *jeito* e do expediente para viver dos golpes, virando então um autêntico *marginal* ou *bandido*. Do mesmo modo que o *caxias* corre o risco, conforme já indiquei em outro lugar (cf. DaMatta, 1973:53 ss), de transformar-se num *palhaço*, este ser da troça da inconseqüência,⁷ o *malandro* corre o risco de virar o marginal pleno, dei-

⁷ Lembro que, como já indiquei em outro lugar, o *palhaço* é um papel social depreciado no Brasil. Tanto que, em alguns contextos, o termo pode ser equivalente a *cornio* ou *cabrão* e, como tal, constituir-se numa grave ofensa, indicando alguém que não tem consciência da vida sexual de sua mulher. Um inquérito, realizado com a ajuda da então estagiária Maria do Carmo Wandek, junto ao Departamento de Antropologia do Museu Nacional e sob minha direção, revelou como a expressão "palhaço" era tomada por alguns informantes como um sério modo de ofensa, sendo mesmo equivalente a outras mais ouvidas, pelo menos no Rio de Janeiro.

xando assim de fazer parte dos interstícios do sistema, onde vive comprometido no ponto certo do equilíbrio entre a ordem e a desordem.

O caso do *renunciador* é o mesmo, com este personagem determinando uma posição extrema, uma espécie de ponto de não-retorno ideal no sistema, mas sendo também uma posição cercada por outros papéis sociais importantes. Assim, é muito comum observar a formação do *renunciador* como uma obra do destino, quando alguém decide sair da ordem por algum motivo trágico, especial, que lhe abre as portas da marginalidade, mudando sua orientação deste para um outro mundo. Há, pois, uma relação íntima entre o *renunciador*, o *peregrino*, o *romeiro* e o *fiel*, já que todos, em escala grandiosa ou medíocre, por meio de sua própria vontade e porque foram marcados pelo destino, recusam a sociedade e fogem dela, focando sua atenção e energias para o “outro mundo”, zona localizada fora do espaço social conhecido e programado.

Pode-se então dizer que o risco do *caxias* é entrar totalmente na ordem e, reificando-a, perder a consciência de que as leis, atos e decretos foram realizados num certo ponto de um calendário histórico — que tudo isso é passível de modificação, que as leis, afinal, são relativizáveis. Mas, à medida que deixamos essa posição dentro da ordem, ou melhor, a posição na qual somos definidos pelo exterior, por meio de regras gerais e plenamente visíveis, começamos a virar *malandros*. Se caminhamos um pouco mais, dependendo dos motivos que nos conduzem para fora, viramos bandidos ou renunciadores.

A julgar pelo caso célebre de Nhô Augusto Esteves, o famoso Matraga, inventado pelo não menos famoso Guimarães Rosa (a ser estudado nesta mesma perspectiva no próximo capítulo), diria que aqueles que continuam presos ao passado e à *vingança*, como modo de relacionamento e código social básico, se transformam em bandidos e entram no cangaço ou no submundo do crime e da marginalidade. Afinal, os bandidos sociais têm uma história pessoal marcada pela vingança e, como vingadores generalizados, tendem a se legitimar pelo povo das regiões onde atuam e que, de certo modo, acabam por representar (cf. Hobsbawm, 1975).

O bandido social, então, tem sua biografia marcada pelo mesmo destino do conde de Monte Cristo: é injustiçado pelos inimigos (geralmente poderosos donos de terra ou ricos comerciantes); entra numa zona liminal — altamente perigosa —, nela ganha seu poder e desenvolve seus recursos sociais, geralmente associados ao mundo sobrenatural, onde o paradoxo da crueldade e da generosidade espontânea para com os pobres é relevante na definição de sua personalidade social; finalmente, vingam-se de seus inimigos de modo generalizado, tirando dos ricos e dando aos pobres. É nessa promoção da justiça social pelas próprias mãos e com seus próprios recursos que jaz a legitimidade e popularidade desses personagens.

Mas, deve-se notar bem, os bandidos retornam à ordem social no último capítulo de suas biografias. Voltam para realizar sua vingança e assim seguem de perto o modelo do Monte Cristo. Um outro caminho, porém, é fazer como Matraga, que também foi injustiçado e humilhado, mas, em vez de retornar à ordem e ali tirar sua vingança, prefere esperar sua vez e sua hora, na esperança de, como renunciador, virar um santo.

O sistema de personagens, então, tal como o sistema de ritos ou os dramas sociais dos quais os personagens fazem parte, atua como algo complexo que admite transformações e jamais deve ser tomado estaticamente. De fato, resolver o sistema de ritos é, conforme já indiquei linhas atrás, resolver simultaneamente o sistema correspondente de papéis sociais que marca e caracteriza esses rituais. A solução sociológica não apresenta como prioritário nem o boi nem o carro, mas estuda os dois elementos como parte e parcela de um mesmo fenômeno, cujos princípios estruturais permitem explicar o rito e o personagem como sujeitos às mesmas forças gerais.

Finalmente, cabe observar — e isso um pouco antes de entrarmos na análise sociológica do mito de Pedro Malasartes como o paradigma de todos os malandros — que os nossos três heróis (o *caxias*, o *malandro* e o *renunciador*) existem tanto na chamada “consciência popular” quanto no que rotineiramente se denomina “alta cultura”. Assim, não se pode dizer que essas figuras são apenas heróicas no meio da massa semi-alfabetiza-

da ou, o que seria provavelmente bem pior, na mentalidade educada e imaginativa do antropólogo. De fato, o malandro povoa tanto a cultura popular quanto as páginas de nossa ficção, tendo sido mesmo tomado como ponto inicial de nossa literatura no trabalho feito por Antonio Candido (1970), quando este estudou o que considera o primeiro romance tipicamente nacional, *Memórias de um sargento de milícias*, que, por isso mesmo, seria um “romance malandro” (1970:71 ss).

Além de Manuel Antônio de Almeida, porém, temos ainda os heróis rabelaisianos de Jorge Amado, *Macunaima* e uma legião de “heróis sem nenhum caráter”, inspiradores de teatrólogos urbanos, como Armando Gonzaga, e dramaturgos ligados à realidade sertaneja e nordestina, como Ariano Suassuna.

Do mesmo modo, nossa literatura está repleta de *caxias*, gente como Bentinho de Machado de Assis ou Isaías Caminha e Policarpo Quaresma, enquadrados nos valores daqueles personagens que preferem permanecer feridos e enlouquecer a romper violentamente com o sistema.

Finalmente, temos os *renunciadores* — seja em sua atualização historicamente concreta, nos Conselheiros (cf. Euclides da Cunha, 1938; Queiroz, 1965; Monteiro, 1974; Della Cava, 1975), seja no tipo de Matraga, na novela de Guimarães Rosa. O ponto a ser observado é que a chamada “alta cultura” não é inventada no ar, mas guarda uma relação com a cultura popular; um elo de reforço, neutralização ou de franca inversão, sendo suas relações muito complexas, o que implica deslocamentos e ciclos, com formas sociais saindo de um domínio “em cima” para serem consumidas “embaixo”, e vice-versa.

Sendo assim, vale a pena estudar como a figura de Pedro Malasartes — esse malandro que tão bem define uma das vertentes do nosso caráter — é construída pelo povo em sua originalidade e generalidade, em sua precisão e anonimato, em sua ânsia de justiça e inseqüência galhofeira, em sua esperança de um mundo diferente, e em conformidade com as leis e a ordem.

O MITO DE MALASARTES

Inicialmente, é preciso salientar um sentimento de surpresa que acaba por ser o fio condutor deste livro. Estou me referindo ao fato de que a maioria dos fenômenos aqui estudados são desconhecidos da nossa sociologia oficial. De fato, eles têm conosco uma estranha relação de inversão, já que são familiares ao homem comum e, talvez por isso mesmo, estejam tão distantes do sociólogo ou antropólogo. Desse modo, não deixa de ser importante acentuar que as aventuras de Pedro Malasartes, sendo uma narrativa popular e difundida em todo o Brasil,⁸ só tenham até hoje recebido as atenções de jornalistas e folcloristas, que procuraram captar seu espírito galhofeiro e astuto, sem que nenhum esforço tivesse sido realizado nas áreas das chamadas ciências sociais para estudá-las.

É claro que isso se liga diretamente aos recursos metodológicos e técnicos disponíveis, mas é igualmente óbvio que tais narrativas, juntamente com o carnaval, o “sabe com quem está falando?”, o futebol e a música popular, não constituem “coisas sérias”, dignas de um estudo sociológico, que deveria ser orientado para as chamadas “tarefas urgentes” ou “problemas politicamente relevantes”. Saber precisamente o porquê desse preconceito contra o estudo do verdadeiramente familiar é um trabalho importante, que ainda deverá ser realizado. Aqui, porém, o objetivo é simplesmente chamar a atenção do leitor para um conjunto de narrativas e fatos sociais aparentemente inocentes, mas que, precisamente por isso, são básicos para o entendimento dos modos pelos quais nos definimos como sociedade, povo e nação.

Nas histórias de Pedro Malasartes, chama a atenção o estilo narrativo marcadamente solto, sublinhado por inúmeros episódios livres, combinados numa ordem dependente do

⁸ Até mesmo entre grupos tribais com relações seculares com a sociedade brasileira, como é o caso dos índios da língua Jê, os Apinayé, por mim estudados (cf. DaMatta, 1976). Nesse grupo tribal, encontrei uma variante das aventuras de Pedro Malasartes bastante completa. As variações introduzidas na variante Apinayé são interessantes e deverão ser estudadas em outro trabalho.

narrador. Esses relatos — que definem o caráter do herói e do meio em que opera — vão de situações nas quais Pedro engana pessoas em posições sociais de poder e prestígio, até a venda de fezes a um ricoço, passando por situações muito mais ambíguas, quando a distância entre a sagacidade e a ofensa social se confunde, como a indução de um poderoso fazendeiro ao assassinato, o uso de um cadáver para obter lucro, incluindo ainda a destruição consciente e programada de bens de consumo e produção alheios, propriedade particular de um grande patrão.

Então, não há dúvida alguma de que estamos diante de um “herói sem nenhum caráter”, ou melhor, de um personagem cuja marca é saber converter todas as desvantagens em vantagens, sinal de todo bom malandro e de toda e qualquer boa malandragem. Pedro Malasartes nos diz como transformar a morte e o cadáver em algo vivo e positivo, ganhando dinheiro e tirando partido de sua própria perda e dor. E ainda nos ensina a aceitar a relação entre “merda e dinheiro”, na profunda equação que diz ser o dinheiro (e a posição social que lhe corresponde) podre e disponível como as fezes que, como sabemos, Pedro vende a um ricoço burro, curioso e convencido. Na linguagem moderna do Brasil, Pedro Malasartes, acima de ser um herói sem caráter, é um subversivo, perseguidor dos poderosos, para quem sempre leva a dose de vingança e destruição que denuncia a falta de um relacionamento social mais justo entre o rico e o pobre, além de revelar o código moral que deve pautar o relacionamento entre fortes e fracos, fundado sobretudo no envolvimento e respeito moral entre ricos e pobres.

A narrativa, portanto, a partir de um momento inicial, fragmenta-se numa série de episódios de curta duração, que podem ser contados sem obediência a uma ordem rigorosa, todos indicativos (na forma e no conteúdo) de um herói que prefere transcender de algum modo a ordem, sendo estigmatizado por um trajeto sinuoso e solitário, em que são abandonados e ridicularizados todos os símbolos de poder e hierarquia da nossa sociedade. Assim, Pedro é um homem dos interstícios que sempre está voltado à ordem para exercer sua vingança e, pela zombaria e sagacidade (arma típica dos fracos), recoloca a esperança de corrigir o mundo, compensando as diferenças sociais.

A narrativa que serve de referência básica a este capítulo é a variante publicada por Câmara Cascudo no seu clássico *Contos tradicionais do Brasil* (Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967).⁹ O estudo se inicia com a variante de Câmara Cascudo por ser essa a única que apresenta a origem de Pedro Malasartes e o ponto de partida de sua vida como enganador; ou, em outras palavras, tem um ponto de partida bem definido. Esse ponto é importante pela própria natureza da narrativa que, como disse, é feita de episódios múltiplos e soltos, que podem ser integrados numa dada ordem pelo narrador. Além disso, porém, sabemos que uma situação inicial é muito importante em mitos e narrativas folclóricas, pois pode revelar o que se pode chamar de *predeterminações*, já que é a situação inicial que esclarece por que o herói decide iniciar sua trajetória daquele modo específico, podendo ainda revelar suas motivações iniciais.

O ponto é, assim, aquele que já foi indicado por Guimarães Rosa, com sua habitual sabedoria, quando estabeleceu que “o começo é tudo” (cf. *Sagarana*, 1958:150). Uma situação inicial, é quase desnecessário frisar, limita a trajetória do herói, e, por inversão, conforme descobriu Lévi-Strauss (1958: Capítulo XI), pode indicar o ponto final de sua caminhada. De modo que, se o herói é solteiro, ele pode terminar casado, se é rico, no final deve estar muito pobre etc. Por outro lado, há um grande número de contos tradicionais brasileiros em que situações iniciais sempre implicam caminhadas indicadoras de um destino social bem-sucedido, no qual o personagem central, no epílogo, ascende socialmente. Esse é o caso dos contos *João e Maria*, *O espelho mágico* e ainda a narrativa *A rainha e as irmãs* — analisados por Sônia Coqueiro Garcez (1973, 1975) —, onde é comum encontrar o herói (ou heróis) vivendo uma situação inicial de carência tão grande que sua trajetória tem de ser definida pela constante busca de recursos de sobrevivência. No epílogo, ele se transforma em aristocrata, por meio, por exemplo, de uma hipergamia bem-sucedida.

⁹ Também utilizei as variantes de Aluisio de Almeida (1951); Lindolfo Gomes; Silvio Romero (1954); Amadeu Amaral; Expedito da Silva, 1976; e, naturalmente, as versões que colhi entre os Apinayé e sertanejos do Brasil Central.

É possível sugerir, estudando casos de contos populares como os de *João e Maria* e *O espelho mágico*, que as narrativas folclóricas brasileiras (isto é, os contos fantásticos adaptados e narrados no Brasil) podem ser tomadas como modelos de ascensão social que cabem no centro mesmo das ideologias que apresentam as possibilidades de transformação da pobreza, mas sem colocar em risco a estrutura social. Ou melhor, essas histórias revelam casos de ascensão social como um direito moral, desde que o personagem tenha os necessários requisitos éticos, entre os quais são básicos a perseverança e o estoicismo, de modo que a posição social e econômica fique totalmente subordinada à moralidade. A ascensão na estrutura social não é realizada pelas condições econômicas, mas pela atitude moral do herói. Não como fruto de sua revolta, nem do seu trabalho (de sua ação e desempenho), mas de suas qualidades e das relações com suas fadas madrinhas: seus mediadores. Como um prêmio por seu comportamento resignado.

Entretanto, comparando a narrativa de Malasartes com as outras, observa-se que nela tudo se passa ao contrário. O herói é também um pobre, mas sua trajetória é sistematicamente marcada por uma recusa das posições de prestígio e poder, mesmo depois de ter derrotado seu patrão. Quando estudamos o ciclo de Pedro Malasartes numa perspectiva comparativa, podemos dizer que sua história representa também um modelo de sobrevivência e sucesso, mas não de integração final na ordem estrutural. Malasartes fica nos interstícios, recusando os pontos focais da sociedade. Nesse sentido, nosso personagem pode ser tomado como modelo prototípico do malandro e do herói das zonas ambíguas da ordem social, quando é difícil dizer onde está o certo e o errado, o justo e o injusto. É, como Macunaíma, um *relativizador* das leis, regulamentos, códigos e moralidades que sufocam o indivíduo sem berço no jugo do trabalho e servem para perpetuar as injustiças sociais (cf. também o Capítulo IV).

AS ORIGENS DE PEDRO MALASARTES

A abertura da narrativa define as seguintes condições:

1. Um casal de velhos tinha dois filhos homens, João e Pedro.
2. Como eram pobres, João e Pedro tinham de sair do grupo doméstico para ganhar a vida.
3. Pedro é definido como “astucioso e vadio”, daí o seu nome.
4. João, irmão mais velho de Pedro, emprega-se em uma fazenda.
5. O proprietário da fazenda era “rico e velhaco”. Fazia contratos impossíveis de serem cumpridos pelos trabalhadores, e assim não pagava aos seus empregados.
6. Os contratos impossíveis definiam o seguinte: (a) o empregado não podia enjeitar serviço e (b) não podia ficar zangado. Caso tais condições ocorressem, um deles (patrão ou empregado) perderia uma tira de couro do pescoço até o fim das costas.
7. É precisamente isso que ocorre com João, que volta para casa sem o dinheiro do seu salário e sem o couro das costas, depois de quase um ano de trabalho.
8. Pedro fica furioso e sai para vingar o irmão.
9. A partir daí, suas aventuras são iniciadas.

Primeiramente, é possível observar dois planos nessa situação inicial. Um deles é o plano exterior (ou externo), marcado por uma oposição entre o grupo doméstico e Pedro e o proprietário de terras, o fazendeiro. Este seria o plano (ou eixo) das discontinuidades econômicas, sociais e políticas: de riqueza, poder, prestígio e classe social. O outro é o plano interno (ou interior), das diferenças entre os membros do grupo doméstico de Pedro, e também das diferenças que se podem encontrar dentro da esfera habitada pelo fazendeiro. Vejamos inicialmente como é marcado o plano interno do grupo doméstico de Pedro e seus pais.

Um dado crítico da narrativa é o estabelecimento de uma situação axiomática, em que um grupo doméstico específico não tem as condições necessárias para sua perpetuação (ou reprodução) em qualquer plano. Assim, o plano demográfico está bloqueado porque a situação define *um casal de velhos e seus dois filhos homens*. Do mesmo modo, estão inibidas as possibilidades de produção econômica, porque o grupo é caracterizado como *pobre*, o que significa que seus membros *têm necessariamente* de buscar fora de si os meios de sua reprodução como tal. Isso significa que o estado de *pobreza* é definido e associado diretamente à carência de alguma coisa. No caso em pauta, de alguns recursos. O pobre é, assim, alguém que precisa sair de si mesmo e que, como consequência, não é auto-suficiente.

Internamente a situação é definida pelo fato de haver um casal estéril (pela idade) e seus dois filhos homens, plenamente capazes de reprodução. É como se o grupo doméstico tivesse sido surpreendido pelo narrador num momento específico do seu ciclo de desenvolvimento, quando sua improdutividade social (são pobres) e sua irreprodutividade sexual (são velhos) fossem compensadas pelo potencial de produtividade social e sexual dos seus dois filhos homens. Essa situação caracteriza um desequilíbrio, pela criação das seguintes contradições:

casal velho/filhos jovens
afinidade/fraternidade biológica

Onde não há uma oposição de sexos, existe uma oposição complementar de idades relativas (irmão mais velho/irmão mais moço), de modo que o grupo se classifica internamente em termos de uma hierarquização básica: sexo, idade relativa, casamento, irmandade (*siblingship*), marcando-se deste modo as quatro posições dos seus membros. Mas essa é uma situação inicial muito rica, daí o desequilíbrio básico que ela contém e sustenta momentaneamente, o que produzirá — caso se veja o mito de um modo dinâmico — seu próximo estágio. O que se observa é que os figurantes dessa situação inicial simplesmente

te não têm condições para se voltar para dentro do grupo doméstico. Seja por causa das leis do incesto, seja pelas leis de reprodução econômica que determinam a associação da força de trabalho com a terra, que é um bem *privado* de produção e que — por definição — o grupo em foco não possui.

De fato, o grupo doméstico de Pedro Malasartes está *além de incesto* porque não há oposição de sexos nos seus domínios, sendo o casal gerador inicial velho e estéril. Estar *além do incesto* significa basicamente não poder transformar um laço de substância (seja de filiação, seja de irmandade) numa relação de afinidade, já que os dois irmãos são homens e o casal é velho. Isso faz com que os velhos tenham necessariamente de se voltar para os filhos, em sua busca de apoio e como um recurso de sobrevivência, ao passo que os filhos têm de, pela mesma lógica, voltar-se para fora do grupo doméstico, indo ao encontro do fazendeiro, que compra e explora sua força de trabalho.

Mas, além de afastar as possibilidades de incesto, o narrador (estabelecendo tais condições iniciais) impede o risco da competição interna. Tal risco é eliminado pelo eixo das idades, de modo que João e Pedro têm suas posições na estrutura rigorosamente determinadas: João é o irmão mais velho, Pedro é o irmão mais moço. Acrescente-se a isso o fato de Pedro ser definido como “astucioso e vadio” e, por oposição, permitir que se defina João como “honesto e trabalhador”, e isso nos remete a outro ponto fundamental dessa abertura.

Quero referir-me à estrutura interna do grupo doméstico, que é toda hierarquizada: vale dizer, é toda dividida por meio de *relações complementares*. Há um casal de velhos hoje irreprodutivo, mas que foi reprodutivo. Essa reprodução garante sua sobrevivência no presente, por meio da força de trabalho dos seus dois filhos homens. Por outro lado, os filhos homens nada têm a disputar entre si, pois um é mais velho e outro é mais novo. Além disso, João é honesto e trabalhador, e Pedro é astucioso e vadio.

Temos então:

{ Casal de velhos sem sexualidade e capacidade de trabalho
{ Dois filhos homens em plena capacidade sexual econômica

Grupo bissexual complementar, o casal
 Grupo monossexual em que a oposição dos sexos se reduz pela
 oposição complementar das idades (velho/novo), acrescida
 das qualidades sociais: Pedro = astuto e vadio; João =
 honesto e trabalhador.

Mas é preciso salientar que essas complementaridades acabam por levar o grupo para fora, já que ele está além do incesto e da sua auto-reprodução social e econômica. Assim, os velhos pais encontram nos filhos o que lhes falta (capacidade de reprodução em todos os níveis), e os filhos encontram um no outro o modo básico de relacionamento respeitoso (pelas idades), ao passo que o grupo como um todo busca na patronagem do fazendeiro a sua complementaridade maior: o trabalho e a sobrevivência na sociedade. Então, pode-se dizer que as complementaridades do grupo doméstico de Pedro Malasartes são relativas, pois acabam por determinar a saída dos dois irmãos solteiros. É muito diferente, por exemplo, a complementaridade do conto *João e Maria*, que, como o leitor deve lembrar-se, era absoluta, já que a situação inicial estabelecia o risco do incesto dos irmãos entre si (João com Maria), ou de João com sua mãe; ou ainda, de Maria com seu pai. A expulsão de João e Maria do seu grupo doméstico está diretamente relacionada ao risco de transformar laços de substância (de filiação ou irmandade — laços de “sangue”) em elos de afinidade por meio do incesto, o que provocaria o fechamento do grupo em torno de si mesmo.

Assim, quando no conto *João e Maria* temos a pobreza como responsável pela expulsão dos dois meninos, devemos interpretar esse dado como diverso daquele que surge por meio da mesma categoria no caso da narrativa de Malasartes. De fato, em ambos os casos temos um estado de pobreza atuando, mas parece que a pobreza pode e deve ser interpretada de modo diferente em cada caso. Em *João e Maria*, a pobreza corresponde a um estado de riqueza de complementaridades internas, o que provoca o risco do incesto no nível dos irmãos (que são de sexos diferentes) e no nível entre gerações (dos pais com os fi-

lhos). Já em Pedro Malasartes, a pobreza não diz respeito a qualquer riqueza de complementaridades, pois aqui a estrutura do grupo doméstico força a saída dos dois irmãos que são do mesmo sexo. Há, de fato, uma pobreza de complementaridades que corresponde a um melhor arranjo do grupo doméstico de Pedro Malasartes para a saída em direção ao mundo do trabalho, da exploração e da patronagem.

Temos, então, o seguinte: se a pobreza corresponde realmente a um estado de carência, em nenhum dos contos ela se define como um *estado extremo de carência*. Além disso, estamos diante de variedades de pobreza (e de riqueza), o que mostra como o narrador concebe esses dados como relativos. Se temos um grupo rico em possibilidades de autopropetuação, como é o caso de *João e Maria*, temos também um grupo exogamicamente pobre. Isso conduz à saída drástica dos meninos, que são expulsos de casa pelos pais.

Já no caso de Pedro Malasartes, temos um estado de pobreza diferente. Aqui, existe riqueza de força de trabalho e de capacidade reprodutiva, que deve ser posta para fora do grupo. O grupo é, assim, pobre relativamente à sua capacidade de auto-reproduzir-se, mas muito rico em termos de possibilidades de exogamia econômica e política. Daí a perfeita adequação dessa estrutura interna muito pobre em termos de autopropetuação com o caráter de Pedro Malasartes, que é, de fato, um eterno andarilho, incapaz de reproduzir-se como categoria social.

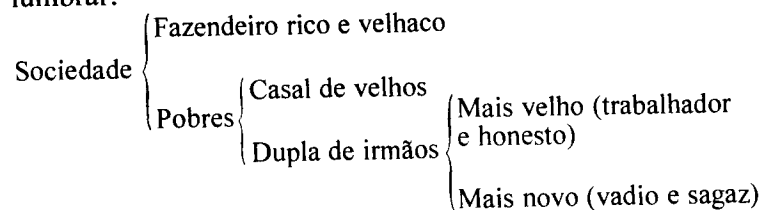
Repetem-se, aqui, as mesmas possibilidades de múltiplas hierarquizações tão comuns no sistema social brasileiro e já vistas em outros capítulos. Realmente, sempre temos essas possibilidades de hierarquizar por meio de vários eixos classificatórios, o que permite a compensação e as alternativas para quem está situado no fundo do sistema. Além disso, não se pode deixar de notar que, na concepção popular de riqueza e pobreza, existe uma dicotomia entre ricos e pobres, mas essa dicotomia é relativa e admite diferenciações. Parece-me que essa relatividade abre as portas para uma vida melhor e para opções de mudanças sociais mais profundas.

Em outras palavras, se ricos e pobres fossem vistos como categorias estáticas e acabadas, não haveria possibilidades de

mudança social, sendo a única perspectiva a política da desesperança e do desespero, do “tanto pior, melhor”. Felizmente, porém, a leitura que Pedro Malasartes faz do mundo social brasileiro é muito mais generosa. Nela, o rico e o pobre, como o forte e o fraco, sempre são relativos. E é precisamente isso que permite dramatizar o mundo e, assim, mudar de posição.

Desse modo, o mito de Malasartes também pode ser tomado como o mito do trabalhador brasileiro, como a saga daquele que tem de estar sempre buscando algo que não possui; sempre — como eles mesmos dizem — em busca do trabalho e do patrão, sobretudo do “*bom patrão*” que os ancore definitivamente na estrutura social. E para tanto têm de realizar uma caminhada em direção ao mundo e à “dura realidade da vida”, deixando para trás suas famílias e lares, o local geográfico familiar. Numa palavra, quem é pobre precisa “ganhar a vida”, expressão usada no conto e na vida diária, que denota a necessidade de buscar um meio de viver: o trabalho e o patrão (sempre associado ao trabalho). Quem tem de ganhar a vida é pobre e precisa engajar-se em alguma forma de atividade, donde: pobreza = atividade, trabalho, mudança. Ao passo que quem está rico já não precisa de movimentação alguma, pois o estado de riqueza é igual à inatividade, que por sua vez é uma função da satisfação plena. Ganhar a vida, assim, é equivalente a “ter de se mexer”, o que significa ter de sair de casa na busca do trabalho, do “pão de cada dia”, na “luta” que, afinal, permite a grande e digna complementaridade com o mundo como um todo.

Um esquema permitirá resumir esses pontos mais complexos em relação à relatividade das posições, bem como do sistema hierarquizante que o mito de Malasartes permite vislumbrar:



Aí se verifica claramente que a estrutura interna do grupo doméstico é homóloga à estrutura externa (da sociedade) através de um eixo de hierarquias, onde a complementaridade é fundamental. Tal eixo, como se nota, vai do ponto mais baixo da escala, onde está Pedro Malasartes, até o fazendeiro, que constitui seu ponto mais alto em termos de riqueza e poder.

Assim, cada ponto da estrutura é determinado por um domínio específico, que se liga a um outro por meio de relações de mediação. É pela mediação da patronagem que a hierarquização se atualiza na sociedade brasileira, permitindo efetivamente mediatizar — conforme revela nossa narrativa — domínio e elementos diferentes, integrando numa mesma estrutura o individual e o pessoal, o interior e o exterior, a terra e a força de trabalho, o rico e o pobre, a honestidade e a exploração, o moral e o econômico, o político e o religioso, a lei (ou a regra impessoal) e os elos altamente pessoalizados. A patronagem, então, une não apenas os irmãos com o fazendeiro (que com sua riqueza relativa tem a terra, mas obviamente precisa da força de trabalho dos irmãos), mas também os pais e os filhos, como fica muito claro com o retorno de João ao grupo doméstico, com o que seria o produto do seu trabalho.¹⁰

¹⁰ Pesquisas levadas a efeito por Moacyr Palmeira e seus colaboradores parecem demonstrar empiricamente este ponto (cf. Garcia Jr. e Heredia, 1971). Desse modo, na área entre a zona da mata e o agreste pernambucano, existe uma oposição básica na estrutura da economia doméstica dos seus habitantes, aquela entre “roçado familiar” e “roçado individual”. Isso significa que a produção do grupo doméstico expressa num certo contexto um trabalho coletivo, orientado para todo o grupo familiar e, em outros, um trabalho individual, realizado por filhos menores e mulheres, orientado para as necessidades pessoais. E, significativamente, o chefe da família (que é também o mediador entre o grupo doméstico, o mercado regional e a sociedade inclusiva) pode — em certas ocasiões definidas como “de precisão” — lançar mão desses roçados individuais, apropriando-se de seus produtos, exercendo assim uma *patronagem* sobre o trabalho dos seus filhos e suprimindo sua área de atuação individual. Tais observações permitem sugerir que o grupo doméstico dessa região está internamente dividido segundo o mesmo princípio que orienta suas relações externas: com a região e a sociedade inclusiva, como parte de uma cadeia de patronagem (e hierarquização) que penetra a própria família; ou melhor, que surge dentro da família, do mesmo modo que aparece na sociedade inclusiva. Assim, todos os domínios tendem a reproduzir, com maior ou menor sucesso, a hierarquização por meio da patronagem, que parece ser efetivamente o princípio estrutural básico da sociedade. A “precisão”, que é realmente um estado de carência relativa, cria então as condições que suprimem a esfera individual da produção e transformam o pai, como o patrão, naquele que contém todo o grupo doméstico, seu representante mais poderoso. Carências, assim, criam a esfera coletiva e a busca da complementaridade com o outro, bem como a apropriação do trabalho alheio.

A patronagem expressa assim, no seu compromisso básico entre a totalidade e o indivíduo, não só as relações externas, numa sociedade onde os pobres têm necessariamente de se associar aos ricos e aceitar seus “contratos”, mas também as relações internas, quando o próprio grupo doméstico adota o mesmo princípio estrutural. Por outro lado, a patronagem permite estabelecer um *continuum* que vai de um estado de pobreza relativa (aquela do casal de velhos) a um estado oposto de riqueza relativa (aquele marcado pela oposição do fazendeiro). Entre esses dois pólos, encontramos uma série de posições intermediárias: as de João e de Pedro. Assim, o casal de velhos não possui mais potência (social ou sexual), mas tem dois filhos homens que lhe devotam obediência e respeito.

Já o fazendeiro tem riqueza e velhacaria (isto é, desonestidade), mas não possui filhos homens, vale dizer, força de trabalho. João, por sua vez, tem mais idade que Pedro, mas é honesto e trabalhador (o que conduz à possibilidade de ser logrado e explorado violentamente pelo fazendeiro), enquanto Pedro é o personagem que tem menos idade, mas é vadio e astuto — o que lhe permitirá lograr o fazendeiro e vingar o irmão, fazendo dele o herói da narrativa.

Nota-se que a narrativa define todas as posições seguindo variedades de compensações, em que ninguém tem tudo, mas sem determinar que alguém não tenha nada.

MEDIAÇÕES

A narrativa estabelece uma distinção entre dois domínios bem marcados e em oposição: um deles é a *casa* (ou grupo doméstico), constituído de relações de substância. O outro é definido primeiramente de modo vago como “*a vida*” (na expressão “era preciso ganhar a vida” porque eram pobres). Ou seja, como uma área em contraste com o grupo doméstico (a casa), onde as relações sociais não são mais de “sangue” (ou substância) mas contratuais. No contexto do conto, essa área é vista como uma zona onde as carências iniciais do grupo poderão ser sanadas e satisfeitas de modo que a relação entre *casa* e *vida* (ou

rua, cf. Capítulo II) reflete, no nível econômico, uma relação entre diferentes classes sociais; ou, ainda, as relações específicas entre capital (fazendeiro) e força de trabalho — João e Pedro (cf., a propósito destas oposições, Palmeira, 1977).

Além disso, a narrativa mostra um grupo social representando o mundo dos pobres e apenas um homem, o fazendeiro, como representante do mundo dos ricos. Suas posses só são mostradas nos episódios seguintes, quando Pedro Malasartes inicia com ele um relacionamento especial. É como se os pobres pudessem ser marcados por uns poucos elementos, como sua força de trabalho, suas relações de família e sua carência dos meios de produção, ao passo que os ricos não pudessem ser caracterizados de modo imediato.

Também é significativo que os pobres sejam apresentados como membros de uma família bem estruturada no plano de suas hierarquias internas, enquanto o rico é visto por meio de uma só pessoa. Do mesmo modo, apenas um dos pobres é caracterizado como “vadio e astuto”, assim como o fazendeiro é definido como “rico e velhaco”. Essas expressões, vistas em si mesmas, pouco dizem. Mas, se colocadas numa estrutura de mediação, alguns resultados interessantes podem ser obtidos. O primeiro é que Pedro não pode ser estudado separadamente. É preciso que sua figura seja colocada em contraste, de um lado, com a do fazendeiro, e, do outro, com a de João, conforme estabelece a própria narrativa. O segundo é que a mediação de João falha, mas a de Pedro é bem-sucedida, embora apresente um paradoxo. Vejamos cada um desses problemas.

A mediação pela honestidade

A narrativa define a estrutura dos acontecimentos de modo causal. Assim, as relações iniciais estão rigidamente ordenadas; a pobreza conduz à busca de trabalho, o trabalho a um patrão, e quem encontra o patrão é o filho mais velho. João só é caracterizado como filho mais velho, embora Pedro seja visto como vadio e astuto. Mas o fracasso de João ao aceitar o contrato

impossível do fazendeiro revela sua honestidade e vontade de trabalhar. Fica estabelecido que:

JOÃO = honesto e trabalhador PEDRO = vadio e astuto
FAZENDEIRO = rico e velhaco

Esta é a primeira tríade do conto. A segunda é constituída pelas relações entre o fazendeiro e os pobres (seus trabalhadores), realizada por meio de um instrumento legal e impessoal, um contrato de trabalho, instrumento totalmente benéfico ao fazendeiro. Assim, temos uma segunda tríade:

POBRES = força de trabalho FAZENDEIRO = meios legais
CONTRATO IMPESSOAL

Mas tal contrato de trabalho, diz a narrativa, é “impossível de cumprimento”, pois estabelece duas condições:

- a. Que o empregado não recuse nenhum serviço (= tarefa).
- b. Que nem empregado nem patrão fiquem zangados.

A pena para tais infrações seria a perda de uma tira de couro das costas, símbolo claro de uma exploração violenta pela aproximação direta do homem com o animal de carga ou tração e do trabalho com o peso insuportável de uma carga, que tira o couro das costas (ver Cascudo, 1966).

Tais condições contratuais permitem deduzir:

1. Que a narrativa segue uma linha de evolução das relações de família — fundadas no eixo do sexo e da idade, e no “sangue” (ou substância comum) — relações que são de status, para os elos muito mais impessoais e baseados no indivíduo, de “contrato”, para usarmos as expressões clássicas de Sir Henry Maine (1861). Temos então um movimento da *pessoa* (quando o trabalhador é visto como “gente” e com “consideração” pelo prisma moral e pessoal) para o *indivíduo* (quando ele é visto como um indivíduo e uma peça na engrenagem econômica do lucro e do capital).

2. Que o mercado estava do lado do fazendeiro, havendo mais oferta do que procura.

3. Que a velhacaria do fazendeiro estava em aproveitar essa oferta abundante não pagando seus empregados.

A essa altura, é óbvio que o conto apresenta um ponto crucial, qual seja: o fazendeiro estava economicamente certo, mas moralmente errado. Daí sua definição como “rico e velhaco”. Aqui, sem dúvida, a narrativa chama a atenção para as leis econômicas, em contraste com as relações pessoais, estabelecendo uma ligação entre o contrato de trabalho, a impessoalidade desse contrato e as relações que engendra, o caráter ruim do fazendeiro e — de outro lado — o universo das relações pessoais e a necessidade de procurar trabalho, bem como a própria honestidade do trabalhador. Isso provavelmente nos remete ao ponto-chave da narrativa, em que fica patente a expressão de valores de uma sociedade onde o sistema econômico tende a estar submerso (ou embebido, para usar a expressão clássica de Polanyi) no sistema moral, o qual se atualiza por meio de uma rede básica, e às vezes imperativa, de relações pessoais, como temos repetidamente acentuado.

A velhacaria ou desonestidade do fazendeiro está, pois, em relação direta com seu modo de exercer negativamente a patronagem e de ser um *mau patrão*, isto é, aquele que faz prevalecer em suas relações com seus empregados, trabalhadores ou clientes não a *proteção*, o *favor*, ou a *consideração*, mas as ligações impessoais e legais dos contratos, fazendo desaparecer o pessoal dentro do legal e do universal.¹¹ Como o fa-

¹¹ Em minhas pesquisas sobre a patronagem na região norte do estado de Goiás, verifiquei que o papel de *patrão* admitia qualificações de ordem estrutural, havendo a figura do *bom* e do *mau patrão*. O *bom patrão*, conforme estipulou um informante, protegia seu empregado, “facilitando as coisas e não vigiando o empregado: dando-lhe conselhos e liberdade”. Victor Nunes Leal menciona na nota 34, p. 38 do seu clássico *Coronelismo, enxada e voto*, uma longa lista dos deveres do “chefe local” que são idênticos aos que indicamos acima. Já o *mau patrão*, conforme dizia outro informante, “não deixa o empregado parar, só quer saber de negócio. Não arranja médico, não empresta dinheiro, não dá nada”. Esses dados confirmam a importância das relações pessoais embebendo as relações de trabalho e colocam claramente a associação do econômico puro com o *mau patrão* (que age como um capitalista, seguindo as leis do mercado). Para uma teoria geral do tipo de capitalismo brasileiro, diretamente relacionada a esse ponto, ver a importante contribuição de Otávio Velho (1976).

zendeiro sabia que seu contrato de trabalho era impossível de ser cumprido e, além disso, seu interesse não estava no trabalhador como pessoa (ou seja, ser moral e socialmente relevante), mas sim no trabalhador como fonte de lucro (ou seja, no trabalhador como um indivíduo, obrigado a seguir as leis), ele usava seu poder e sua capacidade de legislar de modo condenável. Esse, sem dúvida, é um dos pontos-chave da narrativa.

Essa maneira de colocar em primeiro lugar o econômico e o impessoal dá ao fazendeiro uma série de vantagens iniciais. Assim, ele logo explora e tira o couro das costas de João, que volta para casa sem dinheiro e desmoralizado. Quer dizer: o trabalhador honesto volta para casa explorado e derrotado, impedido pelo seu próprio contrato de trabalho de revoltar-se ou mesmo vingar-se do patrão. Nota-se como o contrato de trabalho impessoal esvazia João (o irmão trabalhador) de todo o seu peso e força moral, tratando-o como um mero indivíduo: apenas um dado no mundo impessoal das regras econômicas. Isso impede sua reclamação, sua indignação moral e, conseqüentemente, sua vingança. Assim, além de explorado, João ainda tem de permanecer silencioso, incapacitado de exercer sua indignação e merecidamente clamar por justiça social.

A condenação das leis impessoais (jurídicas ou econômicas) é, como vemos, o ponto central dessa narrativa. Os ricos e mandões são, então, condenados por terem uma fé absoluta no poder do dinheiro, e isso volta a ocorrer no episódio da venda das fezes, quando Malasartes cobre com seu chapéu uma ruma de excremento, e um rico, movido pela curiosidade e pelo desejo incontrolável de possuir o “melhor passarinho do mundo”, compra as fezes por um alto preço sem pestanejar ou — e isso é significativo — barganhar, pelo primeiro e alto preço que Pedro decide cobrar-lhe. Novamente se contrastam o modo de relacionamento, digamos, “burguês”, fundado no poder do dinheiro, e o modo de relacionamento alternativo, representado por Malasartes. Num caso, o mundo é movido pelo ouro e pela cupidez. No outro, o mundo é movido pelo que existe aquém ou além do dinheiro: pelo que está contido nas relações pessoais, regidas pela moralidade. Daí a importância

fundamental da barganha, mecanismo que opera a transformação da lei econômica pura e impessoal, curvando-a e embebedando-a na relação moral que se estabelece como modo básico para legitimar a transação entre comprador e vendedor. Temos então a atualização perfeita da fórmula capaz de fazer um rico imbuído do poder do dinheiro comprar merda e, melhor ainda, de o pobre conseguir transformar merda (ou seja, a pobreza e a fome) em dinheiro (ou seja, a astúcia e a criatividade), provando a sua mais pura equivalência.

Se alguma lição pode ser extraída desse primeiro episódio, ela parece ser a seguinte: relacionar pobreza com riqueza por meio do trabalho e da honestidade leva à aceitação de contratos impessoais, impossíveis de serem cumpridos pelo trabalhador, e o resultado é a exploração impiedosa do empregado. Desse modo, João voltou para casa mais pobre do que saíra, deixando além de tudo o seu próprio couro com o fazendeiro — o que equivale à sua completa desmoralização.

O trabalho puro e simples, então, não pode ser tomado como um mediador perfeito entre a riqueza e a pobreza. De fato, ninguém fica rico com o trabalho, mas por meio de um golpe de sorte, por intermédio de um padrinho (ou madrinha), pelos favores de um patrão ou alguém que nos “dá a mão” e nos ajuda a “subir”. Como compensação, a riqueza não traz necessariamente a felicidade. Temos, nessa narrativa, mais uma expressão de hierarquização da estrutura social brasileira. Pois, conforme diz a ideologia que o conto permite isolar, ninguém muda de posição social somente pelo trabalho e pelo dinheiro. É preciso alguma coisa a mais: um pouco de nobreza, muita sorte, alguma transformação substantiva, interna.

Novamente temos que o econômico sozinho não é suficiente para permitir que se mude de posição no sistema. E a felicidade, essa condição global e benéfica de existência, não é determinada somente pelo dinheiro e pelo trabalho. É preciso algo mais para consegui-la e gozá-la plenamente. Eis aqui, creio, um dos planos mais profundos do sistema hierarquizante brasileiro. Um plano que implica relações paradoxais com o trabalho e com o que o trabalho (e o dinheiro) pode trazer. Temos, em nosso sistema, uma ideologia complexa de compensações

sociais. Um sistema tão desenvolvido que eu me pergunto se ele não é equivalente a uma verdadeira ética das posições subordinadas e inferiores.

Mas voltemos diretamente à narrativa.

Vimos que o fazendeiro consegue derrotar João precisamente porque visa apenas ao lucro e usa como proteção e escudo as fórmulas legais (contratos impessoais de trabalho). Mas é também precisamente por isso que Pedro Malasartes deverá *vingar* seu irmão, atuando como instrumento legítimo de equilíbrio social. Desse modo, Pedro vai ao encontro do patrão para um confronto situado na área pessoal e moral (para realizar sua legítima vingança), e também para corrigir um fazendeiro que não sabia reconhecer nos empregados que contratava sua personalidade moral. Em outras palavras, Pedro Malasartes vai mostrar ao *mau patrão* que muitas vezes o não-reconhecimento das relações e qualidades pessoais (geralmente chamadas por nós de *humanas*) resulta em fracasso total e perda do poder e da riqueza. Como Malasartes realiza isso, será nossa tarefa demonstrar.

A mediação pela vingança

A partir da volta de João, todos os outros episódios da narrativa podem ser estudados como parte dessa segunda mediação, pois é a partir dela que Pedro Malasartes inicia sua carreira como um vadio astuto e errante, condições que melhor definem sua natureza e seu paradoxo.

De fato, a vadiagem e a astúcia (*a malandragem*) podem ser traduzidas sociologicamente como a recusa de transacionar comercialmente com a própria força de trabalho. Ou seja, de pôr sua força de trabalho no mercado, já que isso implica — graças à demonstração de Marx — a apresentação da própria pessoa moral nesse mercado. É precisamente isso que é dito nesta narrativa. Em outras palavras, os malandros preferem reter *para si* sua força de trabalho e suas qualificações. O vadio, assim, é aquele que não entra no sistema com sua força de tra-

balho, e fica flutuando na estrutura social, podendo nela entrar ou sair ou, ainda, a ela transcender. A astúcia, por seu turno, pode ser vista como um equivalente do *jeito* (ou do *jeitinho*) como um modo estruturalmente definido de utilizar as regras vigentes na ordem em proveito próprio, mas sem destruí-las ou colocá-las em causa.

Esse ponto será retomado no final. Agora, é conveniente indicar que a vingança de Pedro é motivada pela exploração impiedosa do seu irmão. Ela é fundamentada e justificada não por uma descoberta ideológica generalizada e distante, mas pela prática social concreta, num gesto que objetiva, como já vimos, a devolução da reciprocidade social negada pela velhacaria do fazendeiro.

Mas como isso é realizado por Malasartes? Retomemos o fio da narrativa. Após o retorno do irmão, Pedro vai procurar trabalho com o fazendeiro. Realiza com ele o mesmo tipo de contrato já estudado. Desenvolvem-se, assim, os seguintes episódios:

1. O patrão manda que Pedro vá trabalhar numa plantação de milho e envia uma cachorrinha para acompanhá-lo. O trato é que Pedro só pode voltar para casa quando a cachorra assim o fizer. Depois de meio dia de trabalho, e como o animal nem se mexe, Malasartes logo vê que é um golpe, e dá uma paulada na cachorrinha, a qual corre para casa. Pedro pode então voltar. À tarde, só faz o gesto e o animal volta. Pedro assim derrota o fazendeiro, pois este fica zangado, mas — pelo mesmo contrato — não o pode demonstrar.

2. No dia seguinte, o patrão manda Pedro limpar a roça de mandioca. Pedro arranca toda a plantação, deixando tudo realmente limpo. Diante do patrão zangado, Pedro pergunta se ele está satisfeito. Para não perder, o patrão afirma que sim, e perde novamente.

3. No outro dia, a tarefa era que Pedro trouxesse um carro de bois cheio de “pau sem nós”. Malasartes cortou todo o bananal, explicando que bananeira é pau sem nó. O fazendeiro perde novamente, pois fica zangado, mas não pode demonstrar.

4. No dia seguinte, Pedro devia colocar um carro de bois, com bois e tudo, dentro de uma casinha, sem passar pela porta. Pedro cortou os bois e o carro e jogou tudo pela janela adentro. O patrão novamente esconde a zanga e perde.

5. No outro dia, Pedro foi vender os porcos do patrão. Vendeu toda a porcada e ficou com o dinheiro. Depois cortou os rabos dos animais, enterrou-os num lameiro e disse que se haviam perdido. O patrão ficou desesperado e mandou que Pedro apanhasse — por sugestão do próprio Malasartes — duas pás para salvar os porcos. Pedro correu e pediu que lhe entregassem dois contos de réis. A velha não queria, mas Pedro perguntou a distância e por meio de gestos se não era para a velha entregar dois, mostrando os dedos. O fazendeiro concordou e assim Pedro conseguiu mais dinheiro. Voltou para o lameiro e começou a puxar as caudas dos porcos, que ficaram todas em suas mãos. Pedro disse que era a força que cortava o rabo dos porcos, e o patrão ficou furioso, mas nada podia demonstrar. E assim Pedro ganha mais uma vez.

6. Vendo que com aquele empregado perdia tudo, o fazendeiro resolve matá-lo. Disse que um ladrão rondava o curral e que ambos, armados, deviam vigiar para prendê-lo. A idéia era atirar em Pedro e dizer que havia pensado que ele era o ladrão. De noite, o fazendeiro foi para o curral e Pedro deveria substituí-lo ao primeiro cantar do galo. Quando o galo cantou, Malasartes acordou a mulher do patrão e disse-lhe que seu marido queria vê-la no curral. A velha apareceu e foi morta por seu marido. Pedro apareceu e acusou o patrão de assassinato. Este, assombrado, pagou muito dinheiro para não haver conhecimento da justiça e ofereceu mais dinheiro ainda para Malasartes desaparecer de sua fazenda. O rapaz aceitou e voltou rico para a casa dos pais.

Não é difícil verificar que Pedro consegue inverter toda a situação. Em outras palavras, ele nada espera do fazendeiro e não reclama do contrato que realizou com ele. Apenas, como se observa, *segue o contrato ao pé da letra*. Assim, quando o fazendeiro combina que:

- Pedro deve voltar com a cachorrinha, Pedro *faz a cachorra voltar*.
- Pedro deve *limpar* a plantação de mandioca, Pedro *realmente limpa o roçado tirando dele tudo*.
- Pedro deve buscar madeira sem nó, *Pedro corta o bananal*.
- Pedro deve colocar um carro de boi dentro de uma casa, Pedro realiza a tarefa *cortando* tudo (*bois e carro*).
- Pedro deve vender os porcos do patrão, Pedro vende mas fica *com o produto dessa venda*.
- Pedro deve ajudá-lo a pegar o ladrão, *aceita a mentira do fazendeiro*. Apenas faz com que a mulher do patrão seja morta em seu lugar.

O que Pedro realiza é sua parte integral no contrato, obedecendo até às últimas conseqüências as ordens do seu patrão. Assim fazendo, Pedro Malasartes pode tirar partido do “outro lado” do contrato, conseguindo transformar a desvantagem em vantagem. Se ele e o fazendeiro estavam presos por um contrato impessoal, e se o fazendeiro era velhaco e não respeitava a humanidade de seus empregados, é nesse ponto que Pedro se agarra para realizar sua vingança. Desse modo, Pedro apenas segue todas as ordens, mas segue tudo ao pé da letra, derrotando sistematicamente o fazendeiro. Um empregado respeitador e orientado para o código dos favores, da patronagem positiva e das relações pessoais vincadas pela consideração jamais iria pensar em destruir os sagrados bens de produção do seu empregador, e assim seria liquidado por ele.

De fato, é como se a personalidade social do patrão tivesse a efetiva capacidade de projetar-se, como uma poderosa sombra social, por cima de todos os seus bens, de modo que um ataque aos bens seria equivalente a uma ofensa séria ao próprio patrão. O que Pedro consegue realizar é a desmistificação dos bens do fazendeiro. Sua motivação para tanto é a vingança, não uma ideologia política impessoal, e sua relativização dos bens do fazendeiro (quando consegue destruí-los) acaba por relativizar a própria figura social e política do patrão.

Assim, preso a um contrato impessoal que o obrigava a seguir todas as ordens ou perder, Pedro resolve obedecer ao pé da letra, já que esse era o único meio pelo qual a própria posição do fazendeiro ficaria relativizada e ameaçada. Pois, se o empregado *apenas* conta com sua força de trabalho, o fazendeiro também conta apenas com seus bens de raiz. Uma vez que se possam pôr em causas as relações sagradas entre propriedade e patrão, então todo o edifício daquela relação fica sacudido, criando as condições para a vitória de Malasartes. E o que permite tudo isso é a relação de injustiça contra a pessoa do irmão, de modo que a revolta, com tonalidade verdadeiramente revolucionária, surge revestida e legitimada no envelope da *vingança*, que é uma forma justa de reciprocidade política e social na estrutura hierarquizada da sociedade brasileira.

Temos assim, nas relações de Pedro Malasartes com seu patrão, um paradoxo. É que, para explorar, o fazendeiro decide realizar um contrato impessoal com seus empregados. Mas é precisamente esse contrato (moldado pela esfera econômica, pelo lucro e pelas leis do mercado) que acaba permitindo que um empregado sagaz destrua seus bens e, assim, os recursos de poder que o fazendeiro controlava. A narrativa de Pedro Malasartes dá, então, uma lição de sabedoria social, tomando o contrato pelo seu "outro lado" e revelando as relatividades e brechas que sempre existem no jogo do poder e nas relações concretas entre os fortes e os fracos.

Numa palavra, Pedro Malasartes, como todos os bons malandros, sabe utilizar o *poder dos fracos* (cf. Lewis, 1963; Turner, 1974). E o poder dos fracos é o poder de obedecer e, por isso mesmo, destruir a opressão pela obediência malandra, oportuna e sagaz. Numa palavra, trata-se do mito do poder tão absoluto (o poder do patrão) que acaba ficando totalmente vulnerável (como ocorre nas ditaduras). Tão vulnerável que corre o sério risco de ser destruído por uma obediência cega e capaz de tomar todas as ordens — como fez Malasartes — ao pé da letra.

Mas há outro ponto também colocado pela narrativa. Trata-se da oposição sistemática e crítica para o próprio desenro-

lar do mito entre os *poderes dos fortes* e os *poderes dos fracos*. Ou seja, entre o poder do fazendeiro e o poder de gente pobre como Pedro Malasartes. Como consequência, Malasartes é associado em todos os episódios de seu famoso ciclo a uma série de elementos infra-sociais ou francamente marginais: excrementos (com que, sabemos, consegue lograr um curioso ricaço, vendendo-lhe o monte de fezes como se fosse um lindo e raro passarinho), urubu (ave com a qual consegue boa comida e bom dinheiro, vendendo-a a um marido enganado como um pássaro capaz de adivinhar as coisas); cadáveres (usando o cadáver da mãe para acusar o cruel dono de um grande pomar de haver matado a velha e, com isso, ganhar dinheiro do ricaço etc.), ao passo que o fazendeiro (ou quem está colocado pela estrutura dos episódios nessa posição) associa-se sempre às boas roupas e comidas, às casas e fazendas vistosas, aos animais de tração, carga e corte, ao dinheiro, poder e riqueza, e, como não poderia deixar de ser, a traços altamente negativos e compensadores, como a avareza, a velhacaria ou a desonestidade.

De um lado temos os pobres marcados por seus sinais — eternos andarilhos, peregrinando em busca de trabalho e de melhor sorte. Do outro, temos os meios e os instrumentos clássicos para diferenciar grupos, pessoas e categorias sociais. E, além desses elementos que se associam e dissociam, passando e mudando de lugar à medida que a própria narrativa se desenvolve, existem os elementos fixos, associados a cada personagem. Pedro Malasartes é definido como astucioso e vadio (e, podemos acrescentar, é também muito jovem); seu irmão é honesto e trabalhador, e o patrão de ambos é rico e cheio de velhacarias. Noto que os pobres e os fracos sempre são definidos por suas características *internas*, ao passo que os ricos e fortes tendem a ser qualificados pelo *exterior*: pela terra, gado, roças, plantações, animais e dinheiro que possuem.

O poder dos fracos se atualiza por meio de *qualidades intrínsecas*, é irremovível dos seus portadores e concebido como *natural*, dado pelo nascimento através do caráter. Os *poderes dos fracos*, assim, são poderes internos que não podem ser rou-

bados. Daí sua profunda associação com o mágico e o místico, essas forças que se associam interna e intrinsecamente a certos objetos, elementos, cargos e/ou papéis sociais.

No mundo simbólico de nossa sociedade, o espaço está povoado de anéis mágicos, bolsas mágicas, tapetes mágicos, fórmulas mágicas, panelas mágicas, cetros e varinhas mágicas que podem transformar situações e pessoas em virtude de qualidades internas, dadas como o próprio objeto. E não há dúvida de que nisso vai uma concepção do mais puro poder como uma força e uma forma passível de ser individualizada e, assim, reificada. Podendo, como os porcos, o gado e o dinheiro do patrão de Malasartes, ser roubado, usurpado, escondido, perdido — numa palavra, mudar de mãos. A diferença aqui é que as qualidades boas e superiores, capazes de operar a mudança do mundo para melhor, são atribuídas a pessoas e não a objetos que, freqüentemente, como contam os episódios mágicos dos contos de fadas, pertencem aos poderosos ou por eles são cobichados.

Como esses poderes estão associados aos fracos, eles podem amaldiçoar e abençoar, predizer o futuro e trazer à tona o recôndito passado. Podem ainda seduzir ou enganar, como faz recorrentemente Pedro Malasartes. Esses poderes, além disso, podem ser reprimidos e circunscritos a certas zonas bem limitadas, nunca totalmente apagados. Já os poderes dos fortes são fundados em objetos, elementos e instrumentos externos. Podem passar — como ocorre com altos cargos e sobretudo com o dinheiro — de mão em mão. Sendo assim, precisam ser duramente vigiados. O preço do poder dos fortes é, sabemos, a eterna vigilância.

Em todos os episódios do mito de Malasartes, esse é um risco claramente colocado. Pois se o patrão é rico e, ainda por cima, desonesto, ele não totaliza o poder possível. Não tem, por exemplo, o poder da beleza ou da candura, nem o poder da inocência, da santidade ou da inteligência. Ao contrário, quem controla esse recurso é Malasartes, jovem e astuto, pobre e vingador. E então coloca o mito em sua complexa mensagem, situada entre a revolta (que visa a pessoas) e a alternativa revolucionária (que objetiva o sistema de regras (cf. Gluckman,

1963)): vale mais ser pobre, sagaz e vingador, capaz de lutar pelas boas causas, do que ser rico e desonesto, perdendo de vista a humanidade básica dos homens.

É no espaço formado entre esses dois pólos francamente contrários que sistemas como o nosso engendram o campo social do *jeitinho* e da *malandragem*. E é também ali que fazemos nascer os Pedros Malasartes e todos os nossos *despachantes*, essas figuras que se doutoraram nas práticas das leis, em suas conseqüências cotidianas, determinadas não mais pelos altos ideais em que foram inspiradas, mas por sua confusa e complexa aplicação aos casos concretos. O despachante, como Pedro, tem a função de pessoalizar a regra geral, válida em tese para todos, nos casos em que ela *deve, merece* ou simplesmente *tem* de ser pessoalizada, pois não se trata de um “indivíduo qualquer”, mas de um “filho de família” ou, no caso em consideração, de um Malasartes. Mas o paradoxo de tal sistema é que o caminho aberto pelo pessoalismo e pelo *jeitinho* que a ele corresponde só conduz ao rompante jurídico desenfreado, com todas as suas conhecidas conseqüências: falta de confiança, excesso exegético, zelo desmedido e falso pela coisa pública, enfim, tudo o que coloca o indivíduo como um criminoso em potencial e que o leva de volta aos braços do sistema pessoal, do *jeito* e do despachante. Fica assim fechado o primeiro círculo a que as aventuras de Pedro Malasartes nos conduzem. Pois seu caso e sua história servem para fornecer alternativas, mas também para revelar o bom malandro, o safadão que consegue passar por baixo de todas as leis — e da lei maior que é a lei da exploração do trabalho individual — mas que nunca se pode fixar e viver como todo mundo.

Isso nos conduz a uma segunda questão, já aludida acima: por que, pergunta-se com justa curiosidade, Pedro Malasartes destrói moral e economicamente o poderoso fazendeiro, mas não toma seu lugar? A resposta é clara. Pedro não pode ocupar a posição do mandão velhaco porque não pode fazer com ele o que ele fazia com seus empregados. Em outras palavras, Pedro não toma o lugar do fazendeiro para não reproduzir o sistema, já que seu alvo foi a vingança (modo pessoal e típico de rebelião de ação contra as pessoas, e não contra a estrutura do siste-

ma) do irmão, e não a atualização de uma ideologia abstrata e impessoal, capaz de relativizar todo o sistema.

Realmente, substituir a posição do fazendeiro significa liquidar também com a modalidade assumida por Pedro, qual seja: a de ser o herói dos espaços intersticiais e ambíguos, um dos pontos centrais da narrativa. Casos de substituição do padrão duro e cruel pelo herói pobre e destemido existem, mas constituem contos de valentia, histórias nas quais a vitória por meio da violência tem um lugar central e o rapaz-valente-heróico acaba casando com a filha do “coronel” e assumindo seu lugar. Se tais narrativas fecham com a esperança de que o rapaz transformou toda a situação anterior (que era de exploração e infâmia para o trabalhador), não deixa de ser um problema o fato de que apenas os atores foram substituídos, mas não as posições sociais.¹²

No caso em consideração, porém, Malasartes não usa violência física (dadas nas relações pessoais da região como um elemento direto e cotidiano), mas a plena sagacidade, a filigrana legal que permite sua aproximação com nossos despachantes e advogados, com seus modos astutos de aproximar a lei universal e impessoal da pessoa em causa e foco. Pedro se diferencia do valente e também do bandido porque, enquanto estes destroem o padrão fisicamente, Pedro é muito mais sutil e inovador: pretende a destruição moral e, o que é pior, pelos mesmos instrumentos legais de exploração usados pelo próprio mandão. Mas o paradoxo continua, pois em nenhum caso ele consegue ultrapassar o nível de onde retira os recursos para sua brilhante atuação: o nível pessoal. Desse modo, Malasartes continua o trabalho dos valentes: apenas destrói em um nível mais sofisticado, mas sem pôr em risco o sistema. De fato, seu paradoxo foi resumido no velho refrão que diz: “Se malandro soubesse como é bom ser honesto, seria honesto só de malandragem.”

¹² Que o leitor saiba do meu débito para com o trabalho de Antônio Arantes Neto (1978), que tive o prazer de estudar e examinar na forma de uma tese de doutorado na Universidade de Cambridge. Ver também o sugestivo ensaio de Neuma Aguiar (1973), e também o ensaio de Amaury de Souza (1973).

Pedro Malasartes, então, não atua como o vingador social generalizado, gente da estirpe de Seu Joãozinho Bem-Bem (ver o próximo capítulo) ou Lampião. Para ele, o passado não tem o mesmo peso e o futuro não é algo que o espera como zona reificada, concreta, situada em algum lugar no alto ou na frente da estrada. Não, Malasartes se recusa a ser bandido, valentão, santo ou messias. Enquanto o conde de Monte Cristo, esse nosso conhecido e amado paradigma, teve sua trajetória sustentada por seu passado, terminando por entrar definitivamente na ordem social, pois que volta para realizar seu encontro justiceiro e triunfa sobre todos os seus algozes e inimigos, Pedro apenas segue o exemplo do conde no início de sua biografia. Pois a derrota que inflige ao padrão nada tem de fisicamente violenta e, além disso, no episódio final, Pedro chega mesmo a ter piedade do fazendeiro, não chamando a Justiça para prendê-lo pela morte da mulher.

Ao contrário, Pedro Malasartes submete seu senso moral, legitimado até então pela vingança, e troca por uma soma de dinheiro vivo a liberdade do mandão que havia tirado o couro dos trabalhadores, e até mesmo atentado contra sua própria vida. O econômico, deve-se observar, tem aqui toda a prioridade sobre o moral e o político. Afinal, Pedro é um malandro e, como tal, prefere continuar sua vida de andanças, logros e aventuras — uma existência social individualizada — a ficar preso a criados, gado e bens de produção, pois fatalmente recriaria a opressão do velho fazendeiro.

Malasartes não tem a obsessão dos renunciadores totais — gente como Antônio Conselheiro e Matraga — à espera de sua hora e vez, e de um futuro que há de trazer esse momento de redenção final. Ele é muito mais um ser do presente e da circunstância, aproveitando os recursos dados pelo momento para transformar sua situação. É isso, precisamente, que o distancia dos vingadores clássicos e o torna leve, inconseqüente e malandro. Neste sentido, Pedro é também muito diferente do *caxias*, cuja verdadeira obsessão não é mais o futuro, como ocorre com os renunciadores, mas o passado, classe de tempo pela qual ele pauta sua irrepreensível conduta. Vemos, pois, a

nossa tríade de heróis numa nova dimensão que o mito de Malasartes, com seus paradoxos e problemas, ajuda a situar. Um dos nossos heróis, o *renunciador*, só tem futuro (ou *millennium*) e só pensa em resgatar o seu passado.

No caso do *caxias*, só há passado, e por isso o futuro surge como uma possibilidade legitimada. É somente o *malandro* — e o Pedro Malasartes — que vive do presente, usa do presente e, assim, liga o passado com o futuro, abrindo outra alternativa para um sistema social não preocupado com as regras impessoais (vale dizer, com o passado) ou com as relações pessoais e os traços de genialidade e messianismo que correspondem a tal sistema (vale dizer, o futuro pleno e aberto). É só o malandro e o Pedro Malasartes, sua verdadeira encarnação, que gozam e usam o presente.

Desse modo, Pedro Malasartes tem de caminhar e recusar as posições fixas. Seus patrões têm terras e casas, bens de raiz que não podem ser abandonados. Quem tem bens de raiz, família e segue as leis está preso à ordem, condenado de fato a nela viver e morrer. Mas Malasartes atua individualmente num universo marcado pelas hierarquias e leis globais e impessoais. Seu jogo é sempre personalizar a lei geral, o que permite vencê-la. Em vez, pois, de ter parentes e amigos, Pedro conta apenas com suas forças; a ter de pertencer a uma casa, Pedro prefere viver no mundo. E a ter de submeter sua força de trabalho a um patrão explorador, Pedro prefere viver de expedientes. Pondo uma enorme confiança em sua individualidade, ele vence e não recebe os louros da vitória, e nunca poderia realmente parar e assumir uma posição fixa na estrutura social. Caso o fizesse, seria transformado em outro figurante do nosso teatro social. Deixaria certamente de ser Pedro Malasartes.

Sua perspectiva parece ser a da soma e do compromisso com todas as formas. Malasartes é um ser da liminaridade, revelando que nem todos precisam entrar na ordem como empregados. Ele escolhe, então, a estrada ambígua do nem lá, nem cá. E assim inventa o que parece ser uma vertente básica do mundo social brasileiro.

Pedro exerce seu direito de vingança, mas não fica preso,

como o conde de Monte Cristo e os bandidos sociais brasileiros, à sua própria vingança. Assim, ele decide andar pelo mundo. Nesta caminhada, porém, honra seu nome e prefere continuar realizando *malas artes* do que revestir sua rejeição da ordem social por meio de um sistema ideológico explícito e consistente. Desse modo, quando o patrão é bom, Pedro pode ser ruim. E, quando o patrão é cruel, Pedro pode ser bom. Quando a vida surge marcada pelos códigos impessoais, Pedro personaliza tudo. E, quando a existência está altamente hierarquizada, Pedro se transforma num perigoso indivíduo, qualificando todas as situações. Ele é, pois, um mestre da inconsistência. Seu destino só pode ser entendido quando despimos nossos preconceitos pequeno-burgueses para encará-lo de frente e com coragem sob a luz forte do seu caráter, que é não ter caráter algum e de sua mais absoluta consistência, que é ser radicalmente inconsistente. Pedro não renuncia completamente à ordem, mas também não fica na plena marginalidade. Sua escolha, sejam finalmente claros, é da esfera intermediária, aquela zona da inconsistência onde não ter caráter significa justamente o inverso: ser um homem de caráter e nunca, jamais, pretender reformar o mundo apresentando-se como o grande exemplo. Este, creio, é o paradoxo final dos Malasartes e dos malandros.

VI

AUGUSTO MATRAGA E A
HORA DA RENÚNCIA

Já procurei mostrar o que pode ser chamado de o “outro lado” dos rituais. Assim, em vez de tomar as regras que produzem e reproduzem o mundo das festas e dos momentos extraordinários, abordei seus atores, aquelas figuras ou personagens que dão dinamismo aos eventos e cuja ausência pode mesmo desfigurar todo o cerimonial, pois o que seria de um carnaval sem malandros e malandragem, de uma parada militar sem uma banda e sem o *caxias*, e de uma procissão sem penitentes, rezas, santos e renunciadores?

Mas, ao mesmo tempo em que procurei estudar os grandes atores ou heróis do mundo social brasileiro vistos por suas dramatizações, situei minha posição em termos de certa perspectiva sociológica. O ponto demonstrado foi simples. Em suma, não se tratava mais de tomar partido numa espécie de jogo entre *indivíduo* e *sociedade*, mas de tomar os dois elementos — isto é, o indivíduo e o sistema — como criações sociais, e assim procurar estudá-los como peças histórica e sociologicamente dadas.

Vimos, então, que ao carnaval, às paradas e às procissões correspondiam três personagens sociais paradigmáticos, cada qual definindo certo caminho de ser e pertencer ao universo social brasileiro. E mais, que os personagens conduziam um drama social rico, demarcado por várias zonas onde a ação é possível; com poucos entreatos, quando o espectador descansa e novamente se dá conta de que está de volta ao mundo real. É como se estivéssemos assistindo a uma peça em três atos, mas

uma peça cujo último carnaval estivesse complicadamente ligado ao primeiro, de modo que é a circularidade que de certo modo caracterizaria esta formação social que sempre prefere confundir a separar e, pela mesma lógica, encontra sistematicamente um local para cada um de seus atores mais importantes.

Se no capítulo anterior vimos a peça pelo ângulo de um malandro, agora é o momento de revê-la pelo prisma de um renunciador, vertente que capta, como já apontei, não só as águas turbulentas dos penitentes e rezadores, esses atores voltados para um “outro mundo”, mas também aquelas correntes que chegam das represas formadas pelos bandidos e marginais em geral, esses seres que parecem oscilar e ziguezaguear entre a ordem e a desordem, fazendo um trajeto de liminaridades e ficando, para usar a expressão de Guimarães Rosa, na “terceira margem do rio”: na linha dúbia que separa a sociedade e seus trajetos sérios e “corretos” dos seus porões escuros, sujos e interessantes, onde jaz o mistério da desordem, da alternativa, do futuro e, muito provavelmente, daquilo que chamamos de esperança. Mas existe também outra diferença básica entre este capítulo e o anterior. É que agora estamos tratando de interpretar um texto assinado, uma “obra literária” — ou seja, o mito pessoalizado e individualizado, com data de invenção demarcada (ainda que não limitada), ao passo que, no primeiro caso, nosso herói era apresentado por um texto sem assinatura ou autor.

Sendo assim, será de bom alvitre iniciar este estudo situando e demarcando uma posição para o estudo sociológico do texto literário, modo mais seguro de revelar ao leitor as perspectivas do autor diante de um problema tão sério e difícil quanto controvertido e fascinante, que é o das possibilidades de uma “antropologia de literatura”.

Trata-se de apresentar uma análise da novela de João Guimarães Rosa *A hora e a vez de Augusto Matraga*.¹ Isso significa procurar tomar o trabalho em foco como uma descrição de um momento da vida social brasileira, situando-a no mesmo plano

de uma *etnografia* — a exemplo do que já fizemos anteriormente com dois estudos sobre Edgar Allan Poe (cf. DaMatta, 1973a e 1973b). Não há novidade alguma na afirmação de que todos os escritores deformam deliberadamente ou não aquilo a que chamamos de realidade — ou a realidade tal como é definida oficialmente pelos instrumentos de legitimação de uma sociedade. Mas, por outro lado, sabemos que todos os autores mantiveram um mínimo de coerência com algumas regras vitais de reprodução da realidade, mesmo quando se voltavam contra elas do modo mais violento. Neste sentido, a caracterização do objeto de meu estudo como uma *etnografia* tem uma lógica, já que toda *etnografia* é, em última análise, a revelação de uma posição social específica diante de um dado objeto social ou cultural. De fato, o discurso etnográfico se distingue por certas peculiaridades que convém enumerar.

A primeira característica talvez seja que uma *etnografia* sempre assume uma posição de *estranhamento* diante de seu objetivo. Realmente, no discurso etnográfico, sempre se encontram, como um requisito básico, algumas considerações sobre a posição do etnógrafo, fazendo o autor questão de submergir como um sujeito que somente julga, qualifica, ordena etc. Numa palavra, diz-se que a *etnografia* é parte do discurso científico e objetivo justamente porque nela o autor não deve existir como *criador* da realidade, mas como seu *tradutor*, isto é, como veículo ou instrumento que faz passar pelo filtro das teorias que conhece o estranhamento e o exotismo de uma realidade humana diferenciada da sua. Sendo assim, o etnógrafo não inventa, situando-se como aquele que permite a transformação do exótico em familiar ou do familiar em distante (cf. DaMatta, 1978a).

Decorre dessa posição que uma *etnografia* é igualmente um discurso que se sabe *relativizado*; e, sendo assim, é um discurso *relativizador*. E no entanto sabemos que existem *discursos absolutos*, correspondendo a *leituras absolutas* da realidade social. Essas são formas opostas a uma *etnografia*, porque proíbem a mudança de foco, limitam e impedem a descoberta de novos instrumentos de descrição e análise.

Desses pontos, decorre a importante conclusão de que uma

¹ Uma versão deste capítulo foi publicada em 1976 nos *Cadernos da PUC*, Rio de Janeiro. Naquela versão, desenvolvi os pontos centrais aqui apresentados. Que o leitor, porém, não deixe de ler as análises de Maria Sylvia de Carvalho Franco (1975), Walnice Nogueira Galvão (1978) e Milton José Pinto, que têm pontos semelhantes à minha.

etnografia implica sempre múltiplas leituras da realidade, sugerindo a possibilidade do abandono dos modos modelares e dogmáticos de ver e discursar sobre o real. De fato, a possibilidade do estranhamento, da relativização e da descrição etnográfica como gênero e método de interpretar as coisas humanas parece coerente com múltiplas visões do mundo e com um sistema social internamente diferenciado. Em outras palavras, a antropologia social revela que a etnografia nasce das viagens, e que viajar é poder separar-se de certa totalidade que se colocava como absoluta. Num mundo altamente individualizado como o nosso, passamos de fato a existência viajando e temos as nossas possibilidades de estranhamento ampliadas. No Ocidente, quando a sociedade foi separada de Deus, a cidade do campo, o dinheiro do capital, a casa do trabalho, a moral do comércio, o corpo da alma e, para encurtar uma longa cadeia de separações, a pessoa do indivíduo, engendrou-se a possibilidade do estranhamento em vários níveis, e com isso, de todas as alteridades.

Inventou-se o êxtase (o sair fora do mundo cotidiano) como forma sistemática e possível de exprimir a cultura e a sociedade. Nesse sentido, a literatura se distancia do mito na medida em que o gênero literário representa uma visão removida do cotidiano, exprimindo uma perspectiva particular de uma totalidade complexa, capaz de exprimir-se de vários modos paralelos e simultâneos. Rituais e mitos correspondem a visões removidas do mundo cotidiano, mas com a diferença de que — mesmo quando uma exegese é possível — esses modos de dialogar com o mundo expressam visões coerentes desse mundo.

O mito, desse modo, não é o discurso de uma classe específica, mas a visão de toda a coletividade. E, sendo assim, o problema de uma sociedade complexa como a nossa (isto é, um sistema orientado para múltiplas visões de si mesmo e *altamente individualizado*) é criar perspectivas totais e integradas de si mesma; ao passo que o problema das sociedades tribais (onde o individual somente existe — como vimos no Capítulo IV — em momentos especiais) é inventar alternativas que possam relativizar seus comentários sociais, os quais são sempre

coletivos, totalizantes e, assim, absolutos. Só deve haver, então, *um mito e um rito*, embora ambos possam ter variantes.

Uma etnografia sempre pretende transcender o “aqui e agora” da simples leitura do consumo ou legitimadora, interessada em não permitir que se separe o texto da sociedade, grupo e momento histórico que o criaram — ou seja, o texto de sua humanidade. De fato, na raiz daquilo que se chama de heresia jaz a proibição anti-etnográfica de divorciar o verbo da sociedade (ou do centro da sociedade, cerne do seu poder), no esforço de impedir a relativização que, sabemos, humaniza por relevar que o homem pode ter vários centros, e é só o poder que os pode ancorar.

Numa *antropologia da literatura*, estamos em busca do *outro lado* do texto, e isso está ligado a uma tomada de posição diante da obra com o propósito essencial de desmistificá-la, desaliená-la ou desenraizá-la das suas posições centrais dentro de uma determinada cultura ou sociedade — seja como objetivo de consumo desenfreado, seja como elemento associado às autoridades e ao poder, tendo assim um papel paradigmático, seja, ainda, como uma construção dita *sine qua non* para um determinado momento da história daquela formação social. No contexto específico da análise que pretendo realizar, tal perspectiva equivale a quase uma insolência, pois é na realidade o questionamento de um texto de João Guimarães Rosa. Espelho aqui sobre as fontes de sua originalidade, os motivos de sua coerência interna e externa e, finalmente, estudo os elementos que utilizou para compor o que pode ser entendido pelo leitor como um “drama brasileiro”.

Dito de outro modo, o que procurei no texto de Rosa não foi defini-lo como um tipo literário. Também não procurei um tema especial, exemplificado na obra em questão. O que fiz, ao contrário, foi procurar uma razoável distância do texto submetido à leitura, buscando sua lógica a partir de uma perspectiva *relativizada*, não particular ou única, mas inteiramente fundada na *comparação*. De fato, pode-se dizer que o coração de uma leitura antropológica é comparativo e relativizado, batendo certo numa constante mudança de perspectiva: aqui e ali,

nós e eles, centro e periferia, indivíduo e pessoa, tribal e nacional, mito e ideologia. Eis o seu ritmo.

E aqui preciso naturalmente qualificar melhor meu procedimento, sob pena de vê-lo incompreendido por todos aqueles que pretendem saber o que é uma “análise estrutural” e se comprazem em condenar o produto pelo método, e não por seus resultados.

Olhar certo texto numa perspectiva global é procurar inventariar nele um determinado número de relações e de regras. O mundo social é feito dessas relações e dessas normas, de tal modo que é sempre possível desmontar um certo arranjo ou combinação verificando quem é o seu centro, e em que nível da realidade essas combinações são assumidas. No caso de uma *antropologia da literatura*, procuro desmontar o texto de Rosa, nele identificando certas estruturas fundamentais. Tais estruturas servem, às vezes, para alinhar partes da própria narrativa; e, em outros casos, para engendrar conflitos radicais. Meu alvo não foi nortear o estudo por um esquema preconcebido, mas realizar o exercício do estranhamento por meio da comparação. Porque não há estranhamento sem relativização e não há relativização sem comparação. Assim, o que para o estudioso enfurnado na sua própria sociedade surge como uma estrutura estética (ou retórica), pode aparecer, *após a comparação*, como um mecanismo muitíssimo utilizado em determinado domínio em outras sociedades humanas. Assim, o que para uma sociedade é mito, numa outra é magia, e em outra ainda é ideologia ou literatura.

Não parece exagerado sugerir que é precisamente no nosso mundo que o *mágico* tende a se generalizar e legitimar justamente por meio das *artes* e da política (a política foi e ainda é uma arte), já que é justamente na *arte* e na *política* que se podem articular domínios sociais mais ou menos individualizados e isolados do nosso sistema social. Há, pois, uma lógica no fato de a poética estar tão próxima da retórica, do mesmo modo que existe uma razão profunda na concepção de ambas como *artes*: a primeira como a arte de articular a ação humana em cadeias complexas e cheias de peripécias — o ato humano mo-

tivado e complexo (cf. Aristóteles) — e a segunda como um aparato de articulação das massas, dos grupos, das categorias e das classes sociais — ponto de honra do político e da magia da política.

Os repositórios de obras de arte — como os museus e as galerias — e os best-sellers são, em nosso universo social, meios de articulação social, permitindo a união tênue ou profunda de grupos, categorias, segmentos sociais e até mesmo nações. No mundo tribal, porém, essas articulações se realizam pela magia. Ou melhor, o sistema social opera relacionando tudo entre si, num meio ultradeterminado que classificamos como mágico ou místico (cf. Lévi-Strauss, 1970, e Gluckman, 1962). De fato, na sociedade tribal, onde tudo está superarticulado e entrecortado, o problema parece ser, conforme percebeu Gluckman (1962), o de segregar, separar e individualizar grupos, pessoas, categorias e segmentos sociais, ainda que tais individualizações sejam apenas para provocar uma melhor integração do elemento segregado em outra coletividade e em outro plano social. O movimento é, assim, dialético (o que não foi percebido por Gluckman), com a separação num nível sendo realizada para que uma outra integração fosse possível. Assim, só há novíços quando os meninos são individualizados e separados de suas famílias ou clãs. Mas essa individualização é relativa, pois logo que ficam separados de seus grupos domésticos ou aldeias os jovens se transformam em iniciandos, sendo então incorporados numa categoria especial. A separação corresponde a uma integração, conforme já indiquei no Capítulo I.

Em nossa sociedade, a tendência parece ser oposta. Entre nós, a carência é precisamente de articulações, coerência, sentido. E a comparação mostra como certos domínios universais podem ser diferentemente articulados. Pois o que é mágico numa sociedade pode ser artístico em outra; e o que é político num sistema faz parte do religioso em outro. Cabe a uma antropologia da literatura aplicar essa forma de *comparação relativizadora* ao texto literário, procurando revelar sua ordem mais profunda, lançando mão dos exemplos etnográficos de outros sistemas com o objetivo de clarificar as intenções ocultas do texto

ou do autor. Dissolve-se, assim, pela comparação, o literário como texto substantivo, dotado — como desejam alguns teóricos — de uma essência que o torna diferente e especial.

Mais que uma visão errônea e elitista do mundo social (onde a narrativa é vista pela mesma lógica que o analista tem dentro de si mesmo: a hierarquização), essa posição denuncia total ignorância da antropologia social e do universo das ciências sociais, fundado na comparação relativizadora e criativa, aberta para as variações e deslocamentos que caracterizam as relações entre os objetos e elementos no universo humano. O que faz o texto ser literário não é, evidentemente, nenhuma substância teológica, mas sua posição diante de outros textos e discursos — seja na própria sociedade onde nasceu, seja em comparação com outras narrativas de outros sistemas. Caberia, portanto, ao crítico literário discernir pela comparação essa variedade de textos, procurando suas semelhanças, identidades, posições, deslocamentos e diferenças específicas.

Realmente, não foi outro o meu exercício no caso de duas análises de Poe — *O gato preto* e *O diabo no campanário* (DaMatta 1973a e 1973b). No caso do primeiro conto, é fácil compreender que é justamente um animal morto em circunstâncias dramáticas e sem razão aparente (o gato Plutão) que determina a descoberta de um assassinato. O gato preto, assim, não só é capaz de falar e denunciar, mas de revelar-se fundamental na elaboração do destino de um ser humano (o infeliz herói do conto de Poe).

O que minha análise demonstra é como o animal doméstico (situado de fato entre homens e bichos, sem ser uma ou outra coisa) serve como elemento articulador entre o homem, seu destino e sua mulher. E ainda, entre todos esses elementos e a sociedade inclusiva — sendo realmente uma constante na obra de Poe —, essa violenta e radical separação entre o universo privado (com suas ambigüidades e motivações anti-sociais) e o mundo público, envolvente, que no final acaba por triunfar. Mas esse uso dos animais domésticos e das posições entre o mundo privado (da casa e da mulher) e o mundo público é universal pela experiência antropológica. Mas dizer apenas isso

não seria o suficiente. É preciso descobrir como esse mecanismo é atualizado em nossa sociedade. Ora, na busca, tudo se torna diferente e relevante. Porque o gato preto só pode denunciar e revelar, só pode falar e tornar-se um elemento que faz a justiça, quando vira um gato mágico, e quem fala de gatos mágicos, fala, evidentemente, por meio da linguagem poética, literária, *de uma história fantástica*.

Na história de Poe, o contexto está bem estabelecido: trata-se de um conto, uma obra de ficção, onde tudo pode acontecer e tudo pode ser ambíguo, o compromisso do autor não sendo mais com a coletividade como fonte de legitimação, mas com sua individualidade no seu sentido mais puro e integral. Mas a ambigüidade da narrativa só acontece porque o autor manteve um compromisso exagerado consigo mesmo (narrativas de terror ou histórias fantásticas estão ligadas em nossa sociedade com um plano máximo de individualismo, ponto que Todorov [1970] certamente não percebeu), daí o uso da primeira pessoa; mas, também, e principalmente, porque um animal doméstico — o gato — foi *deslocado*. Isto é, um gato saiu do seu domínio cotidiano e normal, tendo sido situado num contexto específico, onde poderia transformar-se.

Qualquer história semelhante, com gatos e homens cometendo assassinatos, tende a ser banida do universo de plausibilidades do nosso mundo diário. Na moldura da lógica do mais puro poder ou das leis do comércio e da indústria, em pleno sol que faz o operário suar e o patrão contar seu lucro, essas histórias não passam de “bobagens” e “tolices”, meras expressões e reflexos de uma sociedade que se compraz em fugir de si mesma. Mas, na moldura da própria narrativa, dentro do quadro que a própria história estabelece e inventa, na voz soturna do seu narrador e à luz de uma vela, o texto adquire uma potente realidade. Donde se conclui que o mágico pode ser tomado como banalidade e a literatura fantástica equacionada com um alto grau de individualismo.

Do mesmo modo, minha segunda análise enquadra como objeto um conto dito pelos antologistas de Poe como de “humor”. Trata-se de uma narrativa na qual Poe busca uma soci-

idade totalmente fechada e sem historicidade, onde o tempo é cíclico e repetitivo. Essa aldeia, redonda e com sessenta casas, exatamente como um grande e vivo relógio, procura paradoxalmente ser uma comunidade sem tempo. Sua tragédia é a de um dia encontrar um Demônio (vindo do mundo exterior!) que faz explodir em seu seio o tempo histórico e, com ele, a imprevisão. A sociedade então se desfaz, ficando de fato fulminada com a desintegração do seu sistema social, todo fundado numa noção de tempo plenamente automática.

É evidente que a sociedade inventada por Poe é mais uma “utopia”. Mas em seu trabalho procurei mostrar que aquilo que para nós era uma ficção desvairada, beirando mesmo as raias do humorístico de tipo trágico, constituía uma profunda reflexão sobre um determinado tipo de sistema social que realmente existe, desde que se conheça como operam alguns sistemas tribais. E mais, que a fantasia humorística de Poe era a mais concreta realidade em algumas sociedades tribais do Brasil Central, entre as quais havia vivido como etnólogo. Entre os Apinayé (cf. DaMatta, 1976b), os Canela (cf. Nimuendaju, 1946), os Krahó (cf. Melatti, 1970), os Gaviões (cf. Laraia & DaMatta, 1967), os Kayapó (cf. Turner, 1966), os Suyá (Seeger, no prelo) e os Xavantes (cf. Maybury-Lewis, 1967), as aldeias são circulares, o tempo é concebido ciclicamente e é impossível pensar a realidade econômica, política e cosmológica sem introduzir na reflexão a imagem de um cosmo circular. Tal e qual a aldeia de Edgar Allan Poe.

Meu trabalho com o texto de Poe pretendeu, portanto, revelar como o espírito humano realmente trabalha insuspeitamente as mesmas formas e realidades como problemas universais, como o de criar uma estrutura capaz de sustentar uma noção de tempo cíclica. As soluções coletivas e individuais, limitadas por um problema gigantesco, tendem a ser surpreendentemente parecidas.

Diante dessas considerações, parece que não teríamos muito a perder com uma antropologia que fosse capaz de tomar como objeto de estudo e de comparação elementos cujo berço se situasse em escalas de realidades diferentes, desde que a moldura dessas “realidades” fosse respeitada.

Pode-se sugerir, então, que uma antropologia da literatura é também uma sociologia dos *objetos deslocados* e dos *deslocamentos* possíveis e efetivos a que um dado autor submeteu alguns objetos antes tomados como fixos e imutáveis. Foi somente um Poe que fez um gato preto falar depois da morte, denunciando um assassino e forjando a trajetória de um anti-herói. Foi Guimarães Rosa quem transformou um fazendeiro poderoso em Matraga. Mas é preciso observar que ambos realizaram esses deslocamentos estabelecendo certas condições. E, quando estudamos essas condições, verificamos que estamos às voltas com formas coletivas. Unimos então o autor com a narrativa, o criador com a criatura e a literatura com a sociedade e seus mitos.

NOME, “PERSONA” E TRAJETÓRIA SOCIAL

A narrativa de Rosa é absolutamente coesa. Nada há no texto que perca de vista Augusto Esteves, apresentado por sua filiação ao coronel Afonso Esteves e ao local de origem. O nome Matraga, como diz o narrador, “não é nada”, o que, como veremos mais adiante, contém numa fórmula mínima toda a mensagem da obra, pois Matraga é o outro lado de Nhô Augusto, seu simétrico inverso.

Realmente, o ator principal e central da trama *tem três nomes*. No parágrafo de abertura, o narrador menciona seu nome completo, Augusto Esteves, denominação que logo vem sublinhada por uma forma alternativa (“ou”) Nhô Augusto, “o homem”, modo significativo e absolutamente coerente de classificar as figuras dominantes (autoridades, patrões, chefes, líderes) no meio social brasileiro, muito especialmente no meio rural (cf. Sigaud, 1972). De fato, *homens* são todos aqueles que ficam no alto das hierarquias, abrangendo tudo e somando em suas pessoas todo o sistema social. Os *homens* são, assim, denunciados por seu cargo e posição social. Todos os outros são, pela lógica da categoria, *fêmeas* ou *meninos*, na dupla oposição dos sexos e idades, pois diante do líder e do patrão tudo deve ser a um só tempo inferior e complementar. O nome Matraga,

então, recorde-se esse ponto crítico, só é utilizado como referência no título e no final da novela, quando o herói encontra a beatitude, integra-se no seu “outro lado” e sorri um “sorriso intenso nos lábios lambuzados de sangue, e de seu rosto subia um sagaz contentamento” (p. 387).

Num primeiro momento interpretativo, diria que a figura básica do conto tem um nome inicial e neutro, uma designação a-histórica que serve apenas para marcar sua posição como indivíduo num registro jurídico. Tal nome é Augusto Esteves. Logo, porém, é esse nome transformado em alternativa, Nhô Augusto, termo categorial e composto de uma forma de prestação de senhorio, capaz de refletir o ponto básico da trajetória de herói como figura crítica na estrutura social de seu meio. Este seria o nome marcado dentro do sistema de poder da sua comunidade, onde ele ocupa uma posição de alto prestígio, de tal modo que o nome próprio não pode ser divorciado do título de “senhor”.

E aqui é impossível não lembrar o significado do nome Augusto: divino; um nome imperial com nascimento em Roma, fonte de todo o poder e domínio.² Nhô Augusto, assim, é mais que um nome próprio. É um classificador social e de poder: um instrumento destinado ao estabelecimento de descontinuidades na ordem social. O terceiro nome, Matraga, corresponde à derradeira etapa na trajetória do herói. Por ele já se pode começar a entender a afirmativa do narrador, segundo a qual “Matraga não é Matraga, não é nada”.

Só existe conflito e, conseqüentemente, drama quando Augusto Esteves, esse portador de um nome neutro, dá lugar a Nhô Augusto. A novela começa com Nhô Augusto, que se transforma em Matraga apenas no final, podendo-se considerar a mensagem narrativa como o estudo desse processo de transformação de um nome em outro — de um homem em outro, já que tais designações são índices fortemente marcados de iden-

tidades sociais desempenhadas por seu portador. O conto seria, assim, também um estudo de caso, em que Nhô Augusto, o “alteado”, o de “peito largo”, o “pisoteador”, o “varador das massas”, o prepotente e poderoso, é transformado em Matraga — ou *matraca?*, a troca de consoante é significativa —, simples instrumento divino, ordenador e anunciador da paixão prototípica de Cristo nos dias de sua morte e como personagem magno de todas as renúncias.

Quando atualiza seu nome classificatório (Nhô Augusto), o ator é um separador de pessoas, um ser da ordem fundada no prestígio e no poder político e econômico. Mas, quando está investido no papel de Matraga, o homem nada mais é na estrutura e na ordem social. O que significa dizer: passa de manipulador dos recursos da ordem a instrumento da paixão daqueles que se dedicam à comunhão e à mediação entre as divisões exclusivas da ordem. Como Matraga, Augusto Esteves descobre um novo espaço social oposto ao mundo social de onde veio e que está relacionado dialeticamente a ele. É o espaço motivador por um “outro mundo”, o mundo da renúncia. De fato, não é Matraga em processo de emergência que liga brancos e negros, pobres e ricos no seu purgatório? E não é ele quem relaciona a ordem social e a marginalidade, irmanando-se a Joãozinho Bem-Bem, um jagunço, banido da ordem, mas mantendo com ela relações necessárias?

No ritual católico romano, a *matraca* anuncia — como ocorre com o pipocar dos tiros numa batalha — uma junção. Seja entre o Cristo no seu sofrimento e os pecadores que o condenaram e por ele e através dele irão obter a Salvação, seja entre bandos opostos que se enfrentam; seja, ainda, entre aqueles que estão engajados numa penitência (que é uma renúncia temporária do mundo) e os homens comuns. No interior do Brasil, convém lembrar, a *matraca* sempre anuncia a passagem dos penitentes, “a fim de que os notívagos voltem para suas casas e os retardatários fechem as janelas, para não serem vítimas de sanções sobrenaturais — doenças ou morte” (Queiroz, 1973:83). Matraga, como veremos mais adiante, é um instrumento de renúncia.

² Agradeço a Maria Coeli Cerqueira Leite pela sugestão de também analisar o nome de Augusto. Para esse problema do significado do nome próprio, ver a importante discussão de Claude Lévi-Strauss, 1970. E, para o estudo dos nomes e seu significado sociológico em sociedades tribais brasileiras, ver DaMatta, 1976b.

Os dois nomes de Augusto Esteves marcam seus dois papéis sociais predominantes. De um lado, sua *pessoa* revelada pelo fazendeiro poderoso e prepotente, aquele que comanda e separa homens e que é proprietário de terra, gado e gente. Que se julga “alteado” e capaz de transcender as divisões entre o Bem e o Mal, o puro e o impuro. Isso, pelo menos, é o que nos informa o nome do senhorio, Nhô Augusto. Num outro pólo, entretanto, o nome Matraga parece indicar o ligador de homens e categorias sociais, revelando um papel social que não foi herdado com o gado e a terra, mas duramente constituído por uma penitência: uma descida ao mundo dos pobres, dos negros e dos párias, após ter perdido a condição de poder.

Desse modo, enquanto o nome Nhô Augusto aponta para a ordem social e para uma posição superior na sua hierarquia, o nome Matraga revela a marginalidade de quem vagou como um *indivíduo* no meio dos pobres, da natureza e dos bandidos, recusando-se — como faz um verdadeiro renunciador (cf. Dumont, 1970: Capítulo 3) — a retornar ao mundo de onde partiu e no qual tem direitos concedidos pelos indivíduos, um mundo não complementar, mas paralelo, quando a posição é definida pelo desempenho: pelo que se faz e não pelo que se herda. Poder-se-ia dizer então que Matraga é um nome que *individualiza*, indica despojamento e coloca seu portador como um igual perante as leis e regras gerais que governam o mundo; ao passo que o nome Nhô Augusto marca a condição do abrangedor hierárquico: a *pessoa* que tem direitos, faz as leis e, obviamente, não precisa segui-las (ver, para elaboração dessa dicotomia básica, o Capítulo IV).

Nosso herói combina em si mesmo três posições a um só tempo unas e distintas: o homem neutro e registrado juridicamente (Augusto Esteves) que pode ser tudo e nada, a pessoa da ordem, da dominação e do poder (Nhô Augusto) que, como patrão todo-poderoso, abusa de sua posição e pensa poder transcender o Bem e o Mal, o amor e o ódio, a riqueza e a pobreza; e finalmente o indivíduo que descobre sua própria alternativa, o renunciador — espécie redentora e sintética dos outros dois.

Dir-se-ia que a narrativa reproduz em seu processo dramático as passagens do herói de um nome ao outro. Cada nome, portanto, marca (ferra, poder-se-ia dizer, utilizando a linguagem do conto) as etapas e os papéis sociais dominantes da existência do personagem.

MARGINALIDADE, RENÚNCIA E VINGANÇA

A seqüência de nomes corresponde aos eventos fundamentais da narrativa. Existe um nome de apresentação (inteiramente neutro), um nome classificatório e pessoalizado, incorporado numa biografia claramente apresentada (Nhô Augusto), e um nome conquistado e único, individualizado (Matraga). Nessa mudança de nomes, nosso herói não está só. Os exemplos são fatos tanto na literatura quanto na história e na sociologia, pois a uma mudança de posição social sempre corresponde uma mudança de nomes próprios ou classificadores (títulos, números, etiquetas etc.).

A criada obscura e sem nome se transforma na radiante Cinderela; o Dr. Jekyll, em Mr. Hyde; Edmond Dantés no conde de Monte Cristo; Antônio Vicente Mendes Maciel no Antônio Conselheiro; o respeitável e exemplar funcionário público Joaquim Soares da Cunha em Quincas Berro D'Água; Virgulino da Silva Ferreira, em Lampião; o anônimo Edson Arantes do Nascimento, em Pelé; e Nhô Augusto, em Matraga. A lógica é impecável e os exemplos podem ser facilmente multiplicados, já que a uma mudança radical de status corresponde uma mudança de posição na hierarquia social, e o nome próprio é um dos elementos privilegiados para denotar tal passagem em algumas sociedades. De fato, em sistemas altamente hierarquizados e holísticos, o nome é sinônimo da posição na hierarquia, de modo que a degradação da posição é igual a “manchar”, “macular”, “sujar” e “ofender” o nome. Do mesmo modo, o nome fica preso a certas posições, de tal forma que pronunciar o nome sem o necessário respeito é equivalente a atacar ou desrespeitar a pessoa e a posição que ocupa numa hierarquia,

seja ela pública ou de parentesco. Entre nós, por exemplo, o “nome da mãe” é igual à própria mãe. De modo que o desrespeito ao nome é idêntico à degradação do papel social, exigindo uma satisfação.

A entrada em domínios bem demarcados exige a mudança do nome original e a adoção do “nome de guerra”. Salva-se o nome da família, que, em certos ambientes, ficaria manchado, permitindo a individualização e marcando a mudança de condição social. Em universos pessoalizados e hierarquizados, a entrada nas Forças Armadas se torna dramática pelo recebimento de um *número* que substitui o nome próprio, isso junto com o tratamento ideologicamente impessoalizado e visto como dramático, quando “se fica igual a todo mundo”, sujeito às mesmas regras gerais.

Vale a pena observar, aliás, que a troca de nomes sempre corresponde à mudança da apelação inexpressiva (porque não tem história ou marca) pelo nome forte e expressivo. De modo que a troca de nomes expressa a passagem do *anonimato à notoriedade* e, freqüentemente, *da condição de indivíduo à condição de pessoa*. Realmente, como já indicamos no Capítulo IV, nada mais fundamental do que poder tornar-se uma pessoa e — quem sabe? — transformar-se numa superpessoa ou celebridade, num VIP. De modo curioso, os nomes arrolados acima, com exceção de Pelé e do Monte Cristo, são índices de uma transformação em celebridades justamente pela negação da ordem estabelecida. Em outras palavras, foi justamente recusando as condições de dominação vigentes na estrutura social que alguns indivíduos achatados pelo sistema de poder conseguiram transformar-se em pessoas, ganhando assim peso, valor, respeito e, às vezes, poder dentro da sociedade que de vários modos os explorava violentamente. A outra exceção é obviamente a do próprio Matraga, que se recusa a voltar para a ordem, onde ocupava um lugar superior. Ele prefere, em oposição à trajetória comum a muitos heróis, permanecer na zona intermediária e alternativa que o “sertão” representa na obra de Rosa, como o lugar do nem lá nem cá. A outra realidade em

oposição dialética ao mundo cotidiano das hierarquias dadas pela filiação, herança e parentesco. O “sertão”, assim, equivale ao *limen*, à *margem*, ao *cangaço*: aos universos invertidos onde as alternativas são possibilidades reais.

Mas, além da mudança de nomes, o que caracteriza a trajetória desses personagens? Não há dúvida de que eles são circunscritos por um paradoxo que se configura claramente quando se observa que uma mesma pessoa foi capaz de ocupar duas posições radicalmente opostas no curto ciclo de sua biografia. Assim, por exemplo, Virgulino da Silva Ferreira foi pequeno agricultor, totalmente submerso na estrutura de exploração do mundo rural nordestino, mas — por força das circunstâncias históricas e pelo instrumento que escolheu para exercer seu protesto (as armas) — passou a bandido temível, vindo em consequência a ocupar uma posição oposta àquela que anteriormente o sufocava.

Trata-se, em poucas palavras, de uma drástica passagem de objeto a sujeito, de vítima a vingador, de indivíduo passivo e sujeito às duras leis da oferta e da procura (todas sempre pendendo para o lado do patrão que as aplica e controla, como na história de Pedro Malasartes) a pessoa ativa, que faz suas próprias leis e as aplica aos “grandes” e poderosos. E nós sabemos como Lampião legislava invertendo os costumes locais, mandando que todos dançassem nus em bailes e tomando “empréstimos” dos ricos, fazendo com que eles mesmos trouxessem o dinheiro.³

Num certo sentido, essa mudança radical de posição expressa uma reinterpretação da sociedade pelo indivíduo que, em virtude mesmo da mudança de posição, dela se destaca, abrindo novos espaços sociais.

O mesmo movimento ocorre no caso dos outros heróis, como se eles tivessem adquirido a capacidade de reencarnação em tipos socialmente adversos e invertidos entre si. É precisamente essa distância que caracteriza a Cinderela de modo par-

³ Ver o excelente texto de Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Os cangaceiros* (1977), onde esses pontos surgem de modo claro. E também Souza, 1973.

ticularmente claro, e também o personagem de Dumas, Edmond Dantés, herói especialmente talhado, como já vimos, para ser o patrono de nossos personagens sociais. Antes, entretanto, de realizar a comparação do Monte Cristo com o Matraga, é preciso elaborar mais o problema da passagem de posições sociais como um mecanismo fundamental daquilo que chamamos de “tragédia”, ou “drama”, pois há o que parece ser um bom exemplo de como a sociologia comparada pode oferecer uma interpretação convincente desses gêneros.

As inversões ocorridas com os personagens acima se caracterizam por dois componentes básicos: (a) levam a uma mudança radical de posição social e (b) essa mudança pode ser em direção aos grupos centrais da sociedade (caso típico da Cinderela e do Monte Cristo), com uma mudança ascendente da posição social. A outra possibilidade é a da mudança e da passagem para os estratos mais baixos da sociedade, uma “saída” da ordem, mas na direção das “terras de ninguém” do sistema social. É isso que ocorre tipicamente no caso de Antônio Conselheiro, Lampião, Dr. Jekyll e Matraga. Outra dimensão dessa passagem é um momento marginal, em que o herói se acha num estado intermediário, e não pertence nem ao seu próprio grupo nem à categoria que futuramente vai integrar.

O estado de plena liminaridade é o momento em que o herói fica destacado do seu fundo social, do seu meio, de sua classe e, conseqüentemente, fica *individualizado*. Isto é, fica em oposição total à sua sociedade, apresentando-se como uma alternativa para o comportamento social. Suas ações, assim, ganham peso formidável, podendo ser generalizadas e transformadas em atos modelares.

Mas uma distinção fundamental dessa ordem de passagens é a consideração de que, em certos casos, aquele que fez a passagem não mais retorna ao seu ponto original. É o que acontece no caso de Antônio Conselheiro e, em certo sentido, no de Lampião e outros bandidos que são finalmente mortos e nunca mais retornam à ordem social. Não há, pois, um confronto entre as duas identidades sociais que marcam de modo crítico a sua história de vida. Mas também é evidente que no Brasil a

trajetória dos bandidos difere substancialmente da dos renunciadores, dos chamados “líderes messiânicos”. Isso porque a morte dos bandidos é precedida de um julgamento, ocasião em que não só se legitima a violência policial, como também se fecha o seu ciclo biográfico e se faz um confronto entre as suas duas vidas. De fato, a legitimação da morte de bandidos é dada pelo julgamento e consenso sobre sua natureza daninha, tudo isso sob a égide de olhos vigilantes dos grupos que detêm o poder. O homem é, afinal, um bandido, com sua biografia enfeixando ações contraditórias e ambíguas em termos da moralidade social. E o júri nada mais é do que esse ajuste de contas, quando se pode ver a pessoa, destacada e estudada em termos de suas duas vidas: como homem de bem e/ou como assassino e bandido.

No caso de Antônio Conselheiro, porém, não pode haver esse julgamento. Aqui, o personagem reuniu em torno de si não um bando de malfeitores, mas famílias, gente comum que construiu com ele uma cidadela de fé, uma comunidade paralela ao mundo social brasileiro, onde — acreditavam — poderiam viver de acordo com suas próprias regras. Enquanto Lampião tem uma trajetória em ziguezague, saindo e entrando na ordem, para exercer seu papel de vingador generalizado e exercer seu saque, Antônio Conselheiro faz um movimento sistemático para fora da sociedade. Na direção de um mundo novo, um universo inventado — deixando para trás o sistema, com tudo o que ele representa. Afinal, como veremos a seguir, ele — como Matraga — é um autêntico renunciador.

Nesta linha de reflexão, sugiro ser esse confronto de papéis o elemento fundamental do mecanismo que chamamos “vingança”. E agora estamos na posição de comparar o drama de Monte Cristo com o de Matraga.

Vista de um prisma sociológico, a *vingança* nada mais parece ser do que o caso extremo (ou limite) da passagem entre posições sociais descontínuas, realizadas porém por um mesmo indivíduo que está em confronto com os valores e as pessoas que sustentavam seu papel social inicial. Deixando de lado o problema complexo e fascinante do estudo da *vingança* em ter-

mos de uma fenomenologia dos papéis ou identidades sociais desempenhados por um mesmo indivíduo, gostaria apenas de sublinhar que é precisamente nesses casos do confronto que o fechamento do ciclo se faz e há, portanto, um retorno do herói.

Mas vejamos os dois casos de modo mais detalhado. Em seu importante trabalho "Da vingança", Antonio Candido (1964) ajuda, com os dados que fornece, a desenvolver esta interpretação, pois Dantés é, no curso de sua aventureira vida, "marinheiro, prisioneiro, contrabandista" e também "sábio, milionário e aristocrático" (Antonio Candido, 1964:20). Seu retorno do verdadeiro "purgatório" que foi a prisão de If (e o nome, por si só, talvez merecesse um estudo) constitui o fechamento de um ciclo, o qual é equivalente ao resgate de uma dívida para com a sociedade que tão injustamente o condenou. Por causa disso, pode-se dizer que o retorno de Dantés como conde de Monte Cristo é, no plano da interpretação sociológica, uma contraprestação moral, como ocorre com as dádivas que, conforme revelou Marcel Mauss (1974a), seguem a regra do *dar-e-do-receber*, no permanente ciclo de reciprocidade que constitui a linha mestra do tecido social.

Mas, enquanto o livro de Dumas aborda o problema da vingança de modo direto, isto é, o tema central de seu romance é a mais completa onipotência do herói — capaz de resgatar sua dívida para com todos aqueles que lhe fizeram algum mal —, a novela de Rosa toma o mesmo problema, mas às avessas. Nela, a trama é conduzida no sentido de uma inibição da vingança e das suas possibilidades como instrumento básico de salvação moral, isso num meio em que a vingança é uma norma prescritiva e está reificada e inscrita nas formas absolutas e "naturais" do comportamento. Conforme nos diz o bandido, seu Joãozinho Bem-Bem, "... quem é mais que havia de querer obedecer a um homem que não vinga gente sua, morta de traição? É a regra!" (p. 383). Daí sua necessidade imperativa de tirar vingança de um dos melhores homens do seu bando e, assim, lavar sua honra de bandido respeitado e de verdadeiro líder.

No caso de Monte Cristo, o retorno do herói é um elemento central, como se Edmond Dantés estivesse irremediavelmente

ligado à sua comunidade e ao seu papel social de origem e, em sua vingança, estivesse estabelecendo uma contraprestação por tudo que lhe fizeram em termos de ingratidões, intrigas e injustiças. No caso de Nhô Augusto, porém, as ações se passam numa direção inversa. Aqui, o que ocorre é um afastamento e progressivo abandono da própria vingança, como se o herói fosse descobrindo — quando se vai transformado em Matraga — que está livre e não preso a uma contraprestação de honra devida à sua comunidade original.

Ao contrário do mundo dos seres naturais, que são forçados a seguir um ciclo inexorável que a todo momento o narrador e Nhô Augusto apreciam, Matraga rompe com ele, abrindo caminho para fora (e não mais para dentro da sociedade), tornando-se mais e mais individualizado. Assim, enquanto no trajeto biográfico dos heróis há uma saída do sistema, uma conseqüente individualização e um retorno (que fecha o ciclo triunfante do personagem), no caso dos renunciadores existe uma progressiva individualização, rompendo-se irremediavelmente os laços que ligam o personagem à sua formação social original. Aqui, o período de individualização marginal (quando o herói está só, fora do grupo e à mercê de forças perigosas) não serve como ponto de apoio para um retorno triunfante como herói. Mas, ao contrário, a individualização marginal é ampliada e não superada. Renunciadores abrem novos espaços sociais, heróis reforçam os papéis sociais já existentes, como é o caso clássico do filho pródigo.

Abandonando seu ciclo de retorno, Nhô Augusto inicia sua via-crúcis no momento em que vê frustrada sua primeira tentativa de vingança, quando vai ao encontro do seu maior e mortal inimigo, o major Consilva e, na fazenda deste último, esbarra em sua fragilidade como um chefe sem seguidores, um patrão sem terras, um marido sem mulher.

O conde de Monte Cristo, como revela Antonio Candido, sofre da decepção da onipotência que, no final, o condena a uma supermarginalidade. Matraga, ao contrário, sofre inicialmente o peso e o jugo da impotência que o impede de reassumir seu lugar na estrutura social que o expulsou como um derrota-

do. Sua vitória é a vitória do místico sobre o econômico, o político e o moral, do mesmo modo como ocorreu com Antônio Conselheiro, também expulsou da ordem social por eventos terríveis: uma luta de família na versão histórica; o assassinato da mulher e da mãe, depois de uma intriga engendrada pela própria mãe contra a mulher, no mito do povo do sertão (cf. da Cunha, 1938:165).

O que distingue o Monte Cristo de tipos como Antônio Conselheiro e Matraga é que, com o seu retorno, ele fecha seu próprio ciclo. Mas, no caso dos renunciadores, o ciclo social fica em aberto, fechando-se apenas num plano místico, quando “este mundo” e “esta vida” se ligam finalmente ao “outro mundo” e à “outra vida” pelo duro caminho da renúncia, como se o gesto final de reciprocidade que a vingança fatalmente engendra fosse orientado para um outro plano. No caso de Matraga, para o plano cósmico, onde o herói comuta a vingança, vingando-se — paradoxalmente — no próprio vingador, ou nele mesmo por meio da sua imagem paradigmática, seu Joãozinho Bem-Bem, jagunço e vingador social.

Inibindo sua vingança, Matraga rompe com os elos de reciprocidade e desfaz definitivamente o mecanismo que o prendia à sociedade. Ele se torna um indivíduo, precisamente porque deixa de retornar, finalmente recusando assumir pela vingança sua posição complementar numa hierarquia. Matraga, então, rompe com sua sociedade e com a hierarquia nela vigente, criando um espaço especial para sua existência. E, assim que deixa de ser um vingador, abandona o sistema hierárquico em que ocupava uma alta posição e abre um caminho para seu destino e o de quantos afinal decidem do mesmo modo reagir contra o mundo social estabelecido.

O caminho de Matraga é oposto àquele apresentado no mesmo livro, mas num outro conto, significativamente intitulado “O duelo”. Nele, a vingança se completa e a reciprocidade social é assumida integralmente, ainda que o vingador venha a falecer pateticamente de morte natural, causada por um mal cardíaco. Mas é muito apropriadamente seu compadre quem o representa na hora magnífica das complementaridades finais.

no momento da vingança e na hora em que todos os ciclos se fecham, como a entrada do verão e o final do inverno.

Em Matraga, a trajetória do herói também é marcada, para afirmar a importância do problema, por vinganças menores e expressivas. O início do conto marca logo uma situação em que um capiau encontra nas ações prepotentes de Nhô Augusto (que lhe rouba por um lance muito alto a namorada num leilão de santo) o motivo de sua vingança, ocorrida logo a seguir, quando Nhô Augusto é surrado pelos capangas do major Consilva. No momento em que Nhô Augusto tem sua vingança impedida, o pequeno e amarelo capiau pode realizar a sua, já que o herói o reconhece no meio da gente do major que lhe aplicava tremenda surra. Estava, assim, cumprida a dívida do capiau para com Nhô Augusto e seu ciclo terminado, já que vingar, como vimos, é juntar as pontas de uma trajetória social, fazendo-se o confronto de posições e situações sociais invertidas e opostas entre si.

O primeiro ciclo da novela é fechado com a vingança do anônimo capiau, como que ampliando dois pequenos textos de abertura da narrativa, onde o leitor é apresentado a dois enigmas: uma velha cantiga (que retorna, fechando seu ciclo por meio do narrador e do leitor moderno) e um verso que diz que tanto o rico quanto o pobre devem ir embora: ou seja, a lei natural obriga e determina o movimento tanto para quem está em cima como para quem está em baixo. E, mais claramente ainda, o provérbio capiau afirmativo de que o sapo não pula por boniteza, mas por precisão. Isto é, o sapo tem de pular mesmo, tal e qual os homens devem vingar-se e os pobres — como vimos no capítulo anterior — procurar trabalho, na reificação que submete e torna “naturais” as regras da vingança e da igualdade moral.

Mas, se o capiau se vinga, Dionora — a mulher adúltera de Nhô Augusto — nunca vê fechado seu ciclo, pois Nhô Augusto jamais retorna para sua vingança. Do mesmo modo, fica aberto o ciclo social da contraprestação ao major Consilva, pois não há um segundo encontro com ele. Ao contrário, para todos de sua comunidade, Nhô Augusto, agora Matraga, diz:

“Põe a bênção na minha filha... seja lá onde for que ela esteja... E, Dionora... Fala com a Dionora que está tudo em ordem!” Depois, diz o narrador: “Morreu!” Fecha-se assim o ciclo de sua biografia de modo místico, deixando em aberto essa parte de sua vida.

É, entretanto, cíclico o cenário onde os capangas de Nhô Augusto retornam ao major Consilva, como é cíclico o fato de Matraga perder todo seu poder social e político, como é inteiramente cíclica a marcha das estações do ano, mudando sempre em verão e inverno, com as aves voando de sul para o norte, em sua migração sazonal. O que Rosa faz, porém, com Nhô Augusto — e certamente com o leitor — é inibir o ciclo das suas próprias indagações, forjadas na pergunta ansiosa: mas quando é que Nhô Augusto vai, afinal, se vingar?

Num plano mais profundo, o fechamento de todo ciclo é equivalente a “a hora e a vez” de cada um, já que tal fechamento implica um confronto entre pessoas e papéis sociais. Mas como Nhô Augusto consegue fechar seu próprio ciclo, transformando-se em Augusto Matraga?

A HORA DA RENÚNCIA

Retomemos mais uma vez a narrativa. A situação final é plena de tensão. Nhô Augusto, depois de caminhar sem rumo pelos sertões e de ser capaz de sentir-se realmente livre, encontra o bando de seu Joãozinho Bem-Bem, seu amigo e “irmão” por simpatia, que, no povoado do Tombador, estava preparando uma vingança. Matraga descobre que Joãozinho Bem-Bem havia perdido um de seus melhores homens e preparava vingança contra a família de seu matador. Aqui, a tentação é dupla. Há, primeiramente, a tentação de retornar vitorioso à sua própria sociedade, pois Joãozinho Bem-Bem sabe que Nhô Augusto é um homem como ele, mas situado do “outro lado” da estrutura social. Além disso, ele oferece a Nhô Augusto todos os seus recursos, o que significa que nosso herói tem à sua disposição a força necessária para voltar à ordem e ali resgatar sua honra

pela vingança e pela violência. Nesse momento, a segunda tentação de Nhô Augusto é ocupar o lugar do jagunço assassinado, o que lhe permitiria novamente voltar à estrutura social como um bandido. E aqui, Rosa revela uma profunda intuição sociológica, pois, sendo “irmãos” Nhô Augusto o fazendeiro e seu Joãozinho Bem-Bem (noto o senhorio também no nome do bandido), pois não estamos diante dos dois lados da mesma estrutura social — ordem e desordem —, ambos unidos por um mesmo propósito complementar?

Mas, ao receber o pai assassino do seu jagunço, Joãozinho Bem-Bem diz explicitamente que a vingança é a regra. Não se tratava de um ato de vontade, mas de um imperativo moral, que ligava e religava todos os homens com seus patrões, marcando o lado complementar e profundo das hierarquias sociais. É nesse momento que o velho, em desespero, apela para a força de Deus. E é nesse momento que aparece a oportunidade final de Nhô Augusto transformar-se em Matraga, na sustentação do lance do pobre sertanejo.

A intervenção de Matraga o transforma em representante do Bem, em oposição ao representante do Mal. E tem, ainda, a força de um exorcismo, separando definitivamente seu lado vingativo (e preso à sociedade) do seu lado renunciador, livre das leis dos homens e da natureza, lado que foi descoberto e construído a partir de sua vivência num estado totalmente liminar, após ser marcado a ferro, ter perdido todas as suas ligações com o poder e vivido com um casal de humildes pretos. O fechamento do ciclo de vida de Matraga, portanto, é realizado no momento em que ele impede um vingador profissional (um bandido social) de exercer sua vingança.

Essa situação final é estruturalmente semelhante à situação inicial do conto. Pois, como ocorre na cena de abertura, há um leilão. E um leilão é um encontro, uma arena onde todos os interessados visam às vantagens de um meio que permite o livre arremate dos bens. De fato, num leilão suspendem-se em nome do santo as regras da hierarquia, pois todos são indivíduos com os mesmos direitos de arrematar os bens, desde que tenham os recursos necessários. No início da novela, é precisa-

mente contra esse individualismo que Nhô Augusto exerce seu poder. Assim, ele destrói as regras do leilão, e do individualismo, arrematando a mulher que estava de namoro com o pobre capiau. Há, pois, uma incompatibilidade de raiz entre Nhô Augusto, o alteado, e essas situações de leilão, em que existem regras submetendo a todos por igual. Subvertendo o leilão e o mercado, Nhô Augusto restabelece a hierarquia, destruindo a igualdade das regras econômicas. Voltamos novamente ao ponto tantas vezes posto a descoberto, qual seja: o de um sistema em que a moralidade (política ou religiosa) tende a abranger as regras econômicas.

Assim, no início da narrativa, Nhô Augusto arremata a prostituta num leilão de santo, fazendo valer suas prerrogativas de patrão poderoso. Mas, no fim do conto, um velho pobre, desvalido e, sobretudo, desconhecido arremata Matraga no leilão de sua própria santidade e destino. A narrativa abre com o personagem básico dividindo e separando, como um instrumento que personifica o poder e a alta posição hierárquica, mas no final o que se revela é Matraga em função de um integrador social, na função simétrica e inversa à de separador. Aqui, quem está preso às regras e as invoca é seu Joãozinho Bem-Bem (logo ele que, como bandido, delas vive afastado, por meio do seu sistemático rompimento). Matraga que, como fazendeiro e patrão, era um mantenedor de regras e leis pode agora libertar-se delas e forjar sua própria salvação.

Matraga, então, que como Nhô Augusto desejava a vingança e por ela era tentado, inibe agora uma vingança e, mais ainda, impede a ação de um vingador profissional. Cumpre assim o ciclo paradoxal de um homem que, dentro da ordem, pautava seu comportamento pela via de um autoritarismo exagerado e, na liminaridade do mundo do sertão, acaba ordenando sua existência e encontrando seu destino. Poder-se-ia acrescentar que os heróis, como pessoas que se podem ver em posições sociais polares no curso de sua existência social, são seres com o privilégio de poder completar o sentido de suas biografias ainda em vida. Ao passo que para nós, homens comuns, o destino é algo invisível, muitas vezes ansiosamente esperado.

MALANDROS, VINGADORES E RENUNCIADORES

Como vimos, o conto de Rosa trata de personagens e instituições fundamentais no universo social brasileiro. Seu primeiro ator é o fazendeiro poderoso que perde tudo, sendo expulso da sociedade onde vivia. Enfeixado na figura do fazendeiro, como seu simétrico inverso, temos o jagunço, seu Joãozinho Bem-Bem, que na narrativa também tem direito ao senhorio e aparece como “irmão” do fazendeiro, numa perfeita compreensão dos dois lados do mundo social brasileiro, em sua profunda e complementar dualidade entre bandidos e poderosos.

Mas a novela não fica nessa oposição de bandidos e policiais, tomando como ponto central a perda do poder secular e, de modo paralelo, a aquisição do poder místico ou, como diz Ioan Lewis (1963), do “poder dos fracos”. Assim, a narrativa evolve de uma situação equilibrada, em que o fazendeiro Nhô Augusto tem tudo (mulher e filha, símbolos de seu poder sexual e reprodutivo, capangas, terra e poder), para uma outra posição em que o patrão perde tudo por meio de atos de roubo e usurpação, ficando na posição de um perdedor social e, mais do que isso, de um desonrado. Sua única saída no código pessoalizado vigente no mundo social em que vivemos seria o resgate da honra: pelo instrumento onipresente legítimo da vingança. Mas isso é precisamente o que não acontece.

Rosa introduz, pois, um elemento fundamental do mundo social brasileiro geralmente não percebido nos estudos que procuram interpretar nosso universo social. Quero me referir ao ato de renúncia e à figura do Matraga como renunciador. De fato, estamos acostumados a ver vingadores e a aceitar a vingança como parte e parcela mestra da biografia de vários bandidos sociais, cuja trajetória social é marcada pelo movimento entre a ordem e a desordem, num constante ziguezague. Como procurei demonstrar, o vingador sempre retorna à ordem, preso que está a ela e ao seu passado.

Mas com os renunciadores tudo se passa de modo diferente. Neles estão rompidos os elos de ligação com o mundo

social original, de modo que a renúncia constitui a negação da vingança. Pois, se a vingança acaba por afirmar a violência básica e pessoalizada da ordem social, a renúncia rejeita essa violência institucionalizada e reificada como algo natural, pondo em cena as possibilidades de caminhos alternativos.

Realmente, na vingança fica posto o primado das relações pessoais, algo básico em sistemas hierarquizados, onde o confronto e a satisfação da honra e da dignidade têm de ser canalizados para que a estrutura de posições sociais, títulos e privilégios seja abalada. Desse modo, os sistemas de relações pessoais permitem sempre a conversão de conflitos que têm sua causa ou motivação na exploração econômica ou política para o plano moral em que são percebidos e, às vezes, resolvidos como uma luta pessoal: seja entre famílias, seja entre indivíduos.

Não é o sistema que é considerado como a mola mestra do conflito, mas certos indivíduos que representam posições importantes no sistema. Culpa-se a pessoa e nunca o sistema de identidades sociais que essas pessoas desempenham (cf. Gluckman, 1963). Um sistema institucionalizado de vingança, portanto, canaliza os conflitos e permite a tradução dos problemas universais em assuntos pessoais, não deixando que o problema seja visto como parte do sistema de relações econômicas e políticas. O confronto final tem de ser necessariamente violento, pois é desse modo que se pode realizar o compromisso entre a motivação individual (que demanda e exige satisfação) e a impossibilidade social e coletiva dessa satisfação, já que o sistema, não se pondo em causa, não quer ver rompidas as malhas de sua hierarquia. A vingança, apresentando a pessoa na frente do indivíduo, ou melhor, encapsulando o desejo individual na vontade coletiva e legitimando-a através do plano moral, permite o confronto, circunscreve pessoalmente a violência, dá margem ao alívio localizado das tensões, mantendo — e esse é o ponto central — o sistema de posições sociais. Permite-se a tradução de tudo em termos pessoais, não porque o sistema social seja rústico ou substantivamente diferente, mas porque assim as instituições que formam seu esqueleto nunca são colocadas em causa. Esse, parece-me, é um dos pontos cruciais do dilema brasileiro.

Ao desistir da vingança, Matraga apresenta uma saída pessoal e subjetiva para o problema da luta social no mundo brasileiro e atualiza uma possibilidade socialmente dada e legitimada pelo sistema: a rejeição absoluta de tudo. Teríamos então dois modos básicos de interação com o sistema social. Num deles, aceitam-se a vingança e as hierarquias (vale dizer, o passado). E temos dois modos básicos de vingança: aquela que se realiza por meio da astúcia, com o ridículo servindo como sua arma principal, e este é o caminho seguido pelos malandros cujo protótipo é Pedro Malasartes; e um outro modo de vingança que se faz pelas armas e por meio da destruição física, forma mais forte de reação que tem sido atualizada no caso do nosso banditismo social. Como conseqüência, existem muito mais vinganças pela astúcia e por meio do ridículo — que é uma forma de manter um compromisso com o sistema, rompendo com ele apenas verbalmente ou por meio de um comportamento inteiramente ambíguo, como vimos no capítulo anterior — do que vinganças claramente orientadas, visando à destruição física e moral do algoz. Em outras palavras, temos mais malandros (que se vingam com música e por meio da relação jocosa) do que bandidos.

Outro modo de reagir às demandas e repressões do sistema é adotar a solução de Matraga e Antônio Conselheiro, forma forte de rejeitar a ordem social quando se abandona a sociedade. Há, assim, como que dois modos de rejeitar a sociedade. Num deles, a rejeição é parcial e feita com auxílio da violência. Essa é a solução dos jagunços e valentes como modo de ser, mas aqui o bandido apenas reproduz as regras da própria ordem, vingando-se. Pois, como já indicou Hobsbawm (1975), o bandido social é um vingador generalizado ou categórico, opondo-se à ordem social e procurando devolver-lhe a violência que ela mesma, em sua implacável lógica de exploração, comete contra os camponeses e pequenos proprietários, os indivíduos a que devem apenas obedecer.

A outra via em que a rejeição pode ser colocada em prática é o caminho da renúncia. E, como vimos na história de Matraga, estamos provavelmente diante de uma forma muito

mais poderosa de reagir contra a ordem estabelecida. Porque a renúncia é, de fato, uma total rejeição. Já não se trata mais de procurar derrotar aquele fazendeiro ou delegado que é poderoso e mau, mas criar as condições para a implementação de algo muito mais complexo, pois o renunciador, decidindo não mais voltar à ordem social, liberta-se de seu passado e abre as portas de seu futuro. Ele cria e inventa novos espaços sociais. Com o renunciador, estamos no mesmo plano em que se implementa socialmente a esperança.

Finalmente, pode-se dizer que tanto bandidos quanto malandros e renunciadores trazem para a luz do dia as possibilidades de realizar um caminho criativo, mas invertido, dentro da estrutura social. Em vez de entrar mais e mais na ordem social e ser totalmente submetido a ela e suas regras, o que aqui se representa é a possibilidade concreta de sair do mundo — ou melhor, de deixar “este mundo”. Primeiro, como já indicou Dumont (1970b: Capítulo 3), pela individualização, depois pela possibilidade de reentrar no mundo social como uma personagem perigosamente complementar ao próprio sistema. Seja como um bandido que chega para ser julgado, seja como um renunciador que, permanecendo indivíduo num mundo de pessoas, acaba por fundar uma outra sociedade, uma outra possibilidade.

Podemos, então, como revela este estudo de Augusto Matraga, equacionar o vingador e o bandido social com o renunciador e, neste movimento, criar as condições — como é a tentativa deste livro — de abrir as perspectivas do entendimento de sistemas sociais complexos, como o brasileiro, por meio da comparação aberta e sistemática. Formas agudas de individualização, portanto, surgem também em sistemas aparentemente modernos, como um modo e um caminho de fazer face às profundas desigualdades colocadas pelo dilema de uma sociedade que, nunca é demais repetir, tem dois ideais: o da igualdade e o da hierarquia.

BIBLIOGRAFIA

Aguiar, Neuma

1973 — *Totem e tabu no Nordeste: uma mediação sociológica entre a antropologia social e a antropologia clínica*. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.

Almeida, Aluísio de

1951 — “O vigarista Malasartes”, in *Investigações*, ano III, nº 28. São Paulo.

Alves, Isidoro Maria

1980 — *O carnaval devoto*. Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro. Vozes.

Amaral, Amadeu

s/d — *Tradições populares*, São Paulo: Instituto Progresso Editorial S. A.

Amoroso Lima, Alceu

1955 — *A realidade americana*. Rio de Janeiro: Agir.

Antonio Candido

1964 — *Tese e antítese*. São Paulo. Companhia Editora Nacional.

1970 — “Dialética da malandragem (Caracterização das memórias de um sargento de milícias)”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 8, São Paulo: Universidade de São Paulo.

1970 a — *Vários escritos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.

Arantes Neto, A. A.

1978 — *Sociological Aspects of “Cordel” Literature in Brazil*. Tese de doutorado inédita apresentada na Universidade de Cambridge (Departamento de Antropologia).

Arendt, Hannah

1975 — *Origens do totalitarismo: o anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Editora Documentário.

Aristóteles

— *Arte retórica e arte poética*. São Paulo. Difel.

Azevedo, Thales de

1966 — *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

1975 — *Namoro à antiga: tradição e mudança*. Salvador: Bahia.

Baêta Neves, Luiz Felipe

1973 — “A imaginação popular do samba-enredo”, in *Cadernos de Jornalismo e Comunicação*. Rio de Janeiro: Edições Jornal do Brasil.

1977 — “Sobre algumas mensagens ideológicas do futebol”, in *José: Literatura, Crítica e Arte*, nº 9, dez., Rio de Janeiro.

Bajtín, Mijail

1974 — *La Cultura Popular en la Edad Media y Renacimiento*. Barcelona: Barral Editores.

Barret, Richard A.

1972 — “Social Hierarchy and Intimacy in a Spanish Town”, in *Ethnology*, vol. XI, nº 4.

Bellah, Robert

1967 — “Civil Religion in América”, in *Deadalus*, vol. 96, nº 1.

1975 — *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Nova York: The Seabury Press.

Bercé, Yves-Marie

1976 — *Fête et révolte: Des mentalités populaires du XVI au XVII siècle*. Hachette.

Bouglé, Célestin

1971 — *Essays on the Caste System by Célestin Bouglé*. Translated with an introduction by D. F. Pocock. Cambridge University Press.

Buarque de Holanda, Sérgio

1973 — *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Cabral, Sérgio

1974 — *As escolas de samba*. Rio de Janeiro: Fontana.

Campbell, Joseph

1964 — *Honour, Family and Patronage*. Oxford.

Candeia & Isnard

1978 — *Escola de samba: árvore que esqueceu a raiz*. Rio de Janeiro: Editora Lidador/SEEC.

Cardoso, Ruth

1978 — “Sociedade de poder: representações dos favelados de São Paulo”, in *Ensaio de Opinião*, vol. 6. Rio de Janeiro.

Carneiro, Edison

1975 — *Folgedos tradicionais*. Rio de Janeiro: Conquista.

Carneiro, Maria José

1976 — *Terra da pobreza — um estudo antropológico de uma comunidade piauiense*. Tese de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional — UFRJ.

Carvalho Franco, Maria Sylvia de

1974 — *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ática.

1977 — “A vontade santa”, in *Trans/Form/Ação*, nº 2. Revista de Filosofia — Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis.

Cascudo, Luis da Câmara

1967 — *Contos tradicionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro.

Cintra, Antonio Octávio

1974 — “A política tradicional brasileira: uma interpretação das relações entre o centro e a periferia”, in *Cadernos do Departamento de Ciência Política*, março, nº 1. Departamento de Ciências Políticas, Universidade Federal de Minas Gerais.

Conrad, Robert

1975 — *Os últimos anos da escravidão no Brasil: 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Crozier, Michel

1964 — *The Bureaucratic Phenomenon*. Chicago: Phoenix Books.

Cunha, Euclides da

1938 — *Os sertões (Campanha de Canudos)*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.

Cutileiro, José

1970 — *A Portuguese Rural Society*. Oxford.

DaMatta, Roberto

1970 — “Mito e antimito entre os Timbira”, in *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1973a — “O carnaval como um rito de passagem”, in *Ensaios de antropologia estrutural*. Coleção Antropologia, nº 3. Petrópolis, Vozes, 2ª edição, 1977.

1973b — “Edgar Allan Poe, o ‘bricoleur’”, in *Arte e linguagem*. Petrópolis: Vozes.

1976a — “Quanto custa ser índio no Brasil?”, in *Dados*, nº 13.

1976b — *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes. Coleção Antropologia, nº 10.

1978 — “O baile de Carnaval”, manuscrito.

1978a — “O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological Blues”, in *A aventura sociológica*. Org. por Edson Nunes. Rio de Janeiro: Zahar.

Davis, Natalie Z.

1975 — *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford: Stanford University Press.

Degler, Carl

1971 — *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil.

Della Cava, Ralph

1975 — “Messianismo brasileiro e instituições nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro”, in *Revista de Ciências Sociais*, vol. VI, n.º 1 e 2. Universidade Federal do Ceará.

de Tocqueville, Alexis

1969 — *Democracia na América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Douglas, Mary

1970 — *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Londres: The Cresset Press.

1976 — *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Dumont, Louis

1965 — “The Modern Conception of the Individual”, in *Contributions to Indian Sociology*, vol. VIII.

1970a — *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago: The University of Chicago Press.

1970b — *Religion, Politics and History in India*, Mouton & Co.

1974 — “Casta, racismo e estratificação”, in *Hierarquias em classes*. Org. por Neuma Aguiar. Rio de Janeiro, Zahar.

1975 — “On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations”, in *Deadalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 104, nº 2.

1977 — *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.

Durkheim, Émile

1933 — *The Division of Labor in Society*. Illinois: The Free Press of Glencoe.

1960 (1895) — *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

1961 — *The Elementary Forms of Religious Life*. Nova York: Colliers Books.

1975 — *A ciência social e a ação*. São Paulo: Difel.

Edmonson, Munro

1956 — “New Orleans Carnival”, in *Caribbean Quarterly*, nº 3, 4-233-245.

Eneida

1958 — *História do carnaval carioca*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Érico Veríssimo

1957 — *A volta do gato preto*. Porto Alegre: Globo.

Evans-Pritchard, E. E.

1940 — *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

Faoro, Raymundo

1975 — *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Companhia Editora Nacional.

1976 — *Machado de Assis: A pirâmide e o trapézio*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Brasileira, vol. 356.

Fernandes, Florestan

1972 — *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

Forman, Shepard

1975 — *The Brazilian Peasantry*. Nova York & Londres: Columbia University Press.

Freud, Sigmund

1965 — “Obsessive Acts and Religious Practices”, in William Lessa & Evon Vogt, orgs. *Reader in Comparative Religion*. Harper & Row.

Freyre, Gilberto

1962 — *Ordem & progresso*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Fry, Peter & Howe, Gary

1975 — “Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo”, in *Debate e Crítica*, nº 6, São Paulo.

Galjart, B.

1964 — “Class and ‘Following’ in Rural Brazil”, in *América Latina*, vol. 7, nº 3.

Galvão, Walnice Nogueira

1978 — *Mitológica rosiana*, São Paulo: Ática.

Garcez, Sonia Maria Coqueiro

1973 — “O espelho mágico: análise simbólico-estrutural”, in *Revista de Cultura Vozes*, ano 67, vol. LXVII.

1975 — *Era uma vez... Um exercício em análise simbólico-estrutural de dois contos de encantamento*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Rio de Janeiro.

Garcia Jr., Afrânio & Heredia, Beatriz

1971 — “Trabalho familiar e campesinato”, in *América Latina*, ano 14 nº 1/2.

Geertz, Clifford

1973 — *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Nova York, Basic Books. Tradução brasileira: Zahar, 1978.

Gillin, John

1955 — “Ethos component in modern Latin American culture”, in *American Anthropologist*, vol. LVII: 488-500.

Gluckman, Max

1962 — “Les Rites de Passage”, in *Essays on the Ritual of Social Relations*, Ed. Max Gluckman. Manchester: Manchester University Press.

1963 — “Rituals of Rebellion in South-East Africa”, in *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Cohen & West.

1965 — *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago: Aldine.

Goffman, Erving

1967 — *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Nova York: Anchor Books.

1974 — *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.

Goldwasser, Maria Julia

1975 — *O palácio do samba*. Rio de Janeiro: Zahar.

Gomes, Lindolfo

s/d — *Contos populares*. São Paulo: Cia. Melhoramentos (Editora proprietária).

Greenfield, Sidney

1972 — “Charwoman, Cesspools, and Road Building: An Examination of Patronage, Clientage, and Political Power in Southeastern Minas Gerais”, in Arnold Stickon e Greenfield (orgs.), *Structure and Process in Latin America: Patronage, Clientage and Power Systems*. Albuquerque, N. M.: University of New Mexico Press.

Gross, Daniel

1971 — "Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage to Northeastern Brazil", in *Ethnology*, vol. X, n.º 2.

1973 — "Factionalism and Local Level Politics in Rural Brazil", in *Journal of Anthropological Research*, vol. 29, n.º 2.

Guedes, Simoni Lahud

1977 — *O futebol brasileiro: instituição zero*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional — UFRJ.

Guimarães, Alba Zaluar

1973 — "Sobre a lógica do catolicismo popular", in *Dados*, n.º 11.

1978 — "O clóvis ou a criatividade popular num carnaval massificado", in *Caderno do CERU*. São Paulo.

Hobsbawm, E. J.

1975 — *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

Hutchinson, B.

1966 — "The Patron-Dependent Relationship in Brazil", in *Sociologia Ruralis*, vol. 6, n.º 1.

Jaguaribe, Hélio

1958 — *O nacionalismo na atualidade brasileira*. Rio de Janeiro: ISEB.

João Guimarães Rosa

1958 — *Sagarana*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Jorge Amado

1970 — *O país do carnaval, cacau, suor*. São Paulo, Livraria Martins Editora.

Jório, Amaury & Araujo, Hiram

1969 — *Escolas de samba em desfile: vida, paixão e sorte*. Rio de Janeiro: Poligráfica.

Jornal do Brasil

Edições de 7/3/76, 13/5/76, 25/12/76, 12/11/77.

Kenny, Michael

1960 — "Patterns of Patronage in Spain", in *Anthropological Quarterly*, vol. 22 (1).

1968 — "Parallel Power Structures in Castile: The Patron-Client Balance", in V. - G. Peristiany (org.), *Contributions to Mediterranean Sociology*, Atas da Conferência Sociológica Mediterrânea, Atenas, julho de 1973.

Laraia, Roque & DaMatta, Roberto

1967 — *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e o índio no Médio Tocantins*. São Paulo: Difel (esgotado).

Leach, E. R. (Sir)

1954 — *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon Press.

1966 — "Ritualization in Man", in *Philosophical Transaction of the Royal Society of London*, série B, n.º 722, vol. 251:403-8.

1974 (1961) — *Repensando a antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Leal, Victor Nunes

1975 — *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omega.

Leeds, Anthony

1965 — "Brazilian Careers and Social Structure: A Case History and Model", in *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*, Dwight B. Heath e Richard N. Adams (orgs.), Nova York: Random House. Ver *Sociologia urbana*, Zahar, 1978.

Leopondi, José Sávio

1978 — *Escola de samba, ritual e sociedade*. Petrópolis: Vozes. Coleção Antropologia, n.º 12.

Lévi-Strauss, Claude

1955 — *Tristes trópicos*. Portugalia Editora.

1958 — *Antropologie Structurale*. Paris: Plon.

1970(1962a) — *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora da USP.

1975(1962b) — *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes.

1976 — *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes. Coleção Antropologia, n.º 9.

Lévi, Julia

1977 — *A pauta da ilusão: um estudo antropológico da música popular brasileira*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional — UFRJ.

Lewis, I. M.

1963 — “Dualism in Somali Notions of Power”, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, parte 1.

1976 — *Social Anthropology in Perspective*. Penguin Books.

Lima Barreto

1956 — *Os bruzundangas*. São Paulo: Brasiliense.

1956 — *Recordações do escrivo Isaias Caminha*. São Paulo: Brasiliense.

1956 — *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Brasiliense.

Machado de Assis

1971 — *Obra completa* (em três volumes). Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora.

Maine, Henry (Sir)

1963 (1861) — *Ancient Law*. Boston: Beacon Press.

Malinowski, Bronislaw

1944 — *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press. Ver versão brasileira, publicada no Brasil por Zahar Editores sob o título *Uma teoria científica da cultura*.

Marx, Karl

1965 — *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Zahar.

Maurois, André

1969 — “O espírito americano”, in *O Novo Mundo e a Europa*. Publicações Europa América.

Mauss, Marcel

1972 — “La Nación”, in *Sociedad y Ciencias Sociales. Obras III*. Barcelona Barral Editores.

1974 — “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu”, in *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Editora Pedagógica e Universidade Ltda. & Editora da USP.

1974a — “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, in *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Editora Pedagógica e Universidade Ltda. & Editora da USP.

Maybury-Lewis, David

1967 — *Akwe-Shavante Society*. Oxford: Clarendon Press.

1968 — “Growth and Change in Brasil since 1930: An Anthropological View”, in *Portugal and Brazil in Transition*. Org. por Raymond Sayers. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Melatti, Julio Cezar

1970 — *O sistema social Krahó*. Tese de doutorado apresentada à Universidade de São Paulo, mimeo.

Mello Moraes Filho

— *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Fauchon e Cia., Livreros-Editores.

Menezes, Cláudia

1976 — *A mudança: análise da ideologia de um grupo de migrantes*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda. e Instituto Nacional do Livro / MEC.

Milgran, Stanley

1975 — *Obedience to Authority: An Experimental View*. Harper Colophon Books: Nova York, Hargerstown, San Francisco, Londres.

Moisés, José Álvaro e Martinez-Alier, Verena

1976 — *A revolta dos suburbanos ou “patrão, o trem atrasou”*, manuscrito.

Monteiro, Douglas Teixeira

1974 — *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.

Moog, Vianna

1956 — *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. Rio de Janeiro, Porto Alegre e São Paulo: Editora Globo.

Myrdal Gunnar

1962 (1944) — *An American Dilemma: The Negro problem and Modern Democracy*. Nova York: Pantheon Books.

Nabuco, Joaquim

1949 — *Minha formação*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W. M. Jackson Inc.

Nimuendaju, Curt

1946 — *The Eastern Timbira*. University of California Publication in American Archaeology and Ethnology, vol. 41.

Nogueira, Oracy

1954 — “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem”, in *Anais do XXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo.

Nunes, Edson

1975 — *A multidão violenta*. IUPERJ, Rio de Janeiro. Mimeo.

Palmeira, Moacyr

1977 — “Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na *plantation* tradicional”, in *Contraponto*, ano II, n.º 2.

Paz, Octavio

1976 — *O labirinto da solidão e post-scriptum*. Tradução de Eliane Zagury. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Pinto, Milton José

— “Matraga: hora e vez das mitologias”, in *Revista Vozes*, LXV: 2. Petrópolis: Vozes.

Pitt-Rivers, Julian

1965 — “Honour and Social Status”, in J.-G. Peristiany (org.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.

Polanyi, Karl

1967 — *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de

1965 — *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus Editora e Editora da USP.

1973 — *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes e Editora da USP.

1976 — *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa-Omega.

1976a — “Escravos e mobilidade social vertical em dois romances brasileiros do século XIX”, in *Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos*. São Paulo.

1977 — *Os cangaceiros*. São Paulo: Duas Cidades.

Radcliffe-Brown

1973 — *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes. Coleção Antropologia, n.º 2.

Ramos, Alcida & Peirano, Mariza

1973 — “O simbolismo da caça em dois rituais de nomeação”. Brasília: Departamento de Ciências Sociais. Série Antropologia, n.º 4.

Romero, Sílvio

1954 — *Folclore brasileiro — Contos populares do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.

Rudé, George

1974 — *Paris and London in the Eighteenth Century: Studies in Popular Protest*. Fontana/Collins.

Seeger, Anthony

1975 — “The Meaning of Body Ornaments: A Suyá Example”, in *Ethnology*, vol. XIV, n.º 3, pp. 211-224.

— *People of the Circular Villages*.

Scarano, Julita

1976 — *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Brasileira, vol. 357.

Schwartzman, Simon

1975 — *São Paulo e o Estado nacional*. São Paulo: Difel.

Schwartz, Roberto

1977 — *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades.

Sigaud, Lygia

1972 — *A nação dos homens*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional — UFRJ. Rio de Janeiro.

Silva, Expedito Sebastião da

1976 — *As diabruras de Pedro Malasartes*. Juazeiro.

Skidmore, Thomas

1976 — *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Souza, Amaury de

1973 — “O cangaço e a política de violência no Nordeste brasileiro”, in *Dados*, n.º 10, IUPERJ, Rio de Janeiro.

Stirling, Paul

1968 — “Impersonality and Personal Morality”, in J.-G. Peristiany (org.), *Contributions to Mediterranean Sociology*. Atas da Conferência Sociológica Mediterrânea, Atenas, julho de 1963, Paris: Mouton & Co.

Strickon, Arnold & Greenfield, Sidney

1972 — “The Analysis of Patron-Client Relationships: An Introduction”. Veja Greenfield, 1972.

Thompson, E. P.

1974 — “Patrician Society, Plebian Culture”, in *Journal of Social History*, vol. 7, n.º 4.

Todorov, T.

1970 — *Introduction à la littérature fantastique*. Paris: Ed. du Seuil.

Turner, Terence

1966 — *Social Structure and Political Organization Among the Northern Kayapó*. Tese de doutorado. Harvard University. Inédita.

Turner, Victor

1957 — *Schism and Continuity in an African Society: a Study of Ndembu Village Life*. Manchester University Press.

1967 — *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Nova York: Cornell University Press.

1968 — *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press e The International African Institute.

1974a — *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca & Londres: Cornell University Press.

1974 (1969) — *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes. Coleção Antropologia, n.º 7.

Van Gennep, Arnold

1978 — *Os ritos de passagem*. Com uma apresentação de Roberto DaMatta. Petrópolis: Vozes. Coleção Antropologia, n.º 11.

Velho, Gilberto

1975 — *Nobres e anjos, um estudo de tóxicos e hierarquia*. Departamento de Ciências Sociais, USP, São Paulo.

→ 1977 — “Vanguarda e desvio”, in Velho, G. (org.), *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar.

Velho, Otávio Guilherme

1976 — *Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. São Paulo: Difel.

Velho, Ivone Maggie Alves

1975 — *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.

Viveiros de Castro, Eduardo

1974 — “O devido respeito”. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional — UFRJ — Rio de Janeiro.

Viveiros de Castro, Eduardo & Benzaquem de Araújo, Ricardo

1977 — “Romeu e Julieta e a origem do Estado”, in *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Gilberto Velho (org.). Rio de Janeiro, Zahar.

Vogel, Arno

1977 — *O momento feliz: futebol e ethos nacional*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Rio de Janeiro.

Wagley, Charles

1968 — *The Latin American Tradition: Essays on the Unity and the Diversity of Latin American Culture*. Nova York & Londres: Columbia University Press.

Weber, Max

1967 — *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira.

Wolf, Eric

1966 — "Kinship, Friendship and Patron-Client Relation in Complex Societies", in *The Social Anthropology of Complex Societies*: Tavistock Publications.