

v.03.06

sociologia & antropologia

JULHO – DEZEMBRO DE 2013
ISSN 2236-7527

Sociologia & Antropologia destina-se à apresentação, circulação e discussão de pesquisas originais que contribuam para o conhecimento dos processos socioculturais nos contextos brasileiro e mundial. A Revista está aberta à colaboração de especialistas de universidades e instituições de pesquisa, e publicará trabalhos inéditos em português e em inglês. *Sociologia & Antropologia* ambiciona constituir-se em um instrumento de interpelação consistente do debate contemporâneo das ciências sociais e, assim, contribuir para o seu desenvolvimento.

S 8

Sociologia Antropologia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. v. , n. (novembro) Rio de Janeiro: PPGSA, Semestral

ISSN

. Ciências sociais Periódicos. . Sociologia Periódicos. . Antropologia Periódicos. I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia.

CDD

A RE ISTA ESTÁ INDE ADA E

CLASE

D AJ

LATINDE

PR QUEST

SEER/IBICT

SUM RI S. RG

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Carlos Antônio Levi da Conceição

vice Reitor

Antônio José Ledo Alves da Cunha

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

Diretor

Marco Aurélio Santana

**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO
E SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA**

Coordenação

Stávio Bonet

Felícia Picanço

Sociologia & Antropologia

Revista do PPGSA

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

Largo de São Francisco de Paula, , sala

- Rio de Janeiro RJ

t. fa + () 8 ramal

revistappgsa@gmail.com

revistappgsa.ifcs.ufrj.br

Publicação semestral

ian n a i a ion

Solicita-se permuta

an e e ire

Tiragem desta edição: e empires

VOLUME 03 NÚMERO 06
JULHO-DEZEMBRO DE 2013
SEMESTRAL
ISSN 2236-7527

sociologia & antropologia

CORPO EDITORIAL

Editores

Gláucia Villas Bôas (Editora Responsável)

André Botelho

Elina Pessanha

Comissão Editorial

Elsje Lagrou

José Reginaldo Gonçalves

José Ricardo Ramalho

Conselho Editorial

Evaristo de Moraes Filho

(Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, Brasil)

Alain Quemin

(Universidade de Paris 8, França)

Brasílio Sallum Junior

(Universidade de São Paulo, Brasil)

Carlo Severi

(École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França)

Charles Pessanha

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Elide Rugai Bastos

(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil)

Gabriel Cohn

(Universidade de São Paulo, Brasil)

Gilberto Velho (*in memoriam*)

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Guenther Roth

(Universidade de Columbia, Nova York, Estados Unidos da América)

Helena Sumiko Hirata

(Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, França)

Huw Beynon

(Universidade de Cardiff, País de Gales, Reino Unido)

Irllys Barreira

(Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil)

João de Pina Cabral

(Universidade de Lisboa, Portugal)

José Sérgio Leite Lopes

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

José Maurício Domingues

(IESP/Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)

José Vicente Tavares dos Santos

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil)

Leonilde Servolo de Medeiros

(Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil)

Lília Moritz Schwarcz

(Universidade de São Paulo, Brasil)

Manuela Carneiro da Cunha

(Universidade de Chicago, Illinois, Estados Unidos da América)

Mariza Peirano

(Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil)

Maurizio Bach

(Universidade de Passau, Baviera, Alemanha)

Michèle Lamont

(Universidade de Harvard, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos da América)

Patrícia Birman

(Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)

Peter Fry

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Philippe Descola

(Collège de France, Paris, França)

Sergio Adorno

(Universidade de São Paulo, Brasil)

Wanderley Guilherme dos Santos

(Academia Brasileira de Ciências e Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Assistente editorial

Maurício Hoelz Veiga Júnior

Secretário

Carlos Douglas Martins Pinheiro Filho

PRODUÇÃO EDITORIAL

Projeto gráfico, capa e diagramação

a+a design e produção

Glória Afflalo, Fernando Chaves e Mariana Monteiro

Preparação e revisão de textos

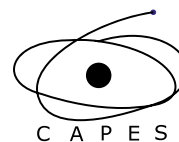
Beth Cobra

© Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia / UFRJ

Direitos autorais reservados: a reprodução integral de artigos é permitida apenas com autorização específica; citação parcial será permitida com referência completa à fonte.

Apoio

ppgsa programa de Pós-Graduação em **sociologia&antropologia**



APRESENTAÇÃO

É com satisfação que neste número 6 *Sociologia & Antropologia* oferece ao leitor um conjunto de textos sobre o antropólogo britânico Victor Turner. Abrem este conjunto duas entrevistas, com Roberto DaMatta e Yvonne Maggie, antropólogos renomados que estabeleceram diálogo inovador com a obra de Turner. Entre outros assuntos, os entrevistados falam da recepção das ideias de Turner pela antropologia brasileira em um contexto fecundo de pesquisas e intercâmbios intelectuais, revelando aspectos pouco conhecidos da história da antropologia feita no Brasil. A seguir, John Dawsey examina o ensaio de Victor Turner sobre Hidalgo e a Revolução Mexicana de Independência, a partir dos seus escritos sobre antropologia da experiência e da performance, e aponta afinidades entre esta antropologia e o pensamento de Walter Benjamin. Encerrando o conjunto dedicado à obra de Turner, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti toma Chihamba, um ritual de cura Ndembu, e o personagem mítico Kavula como eixo de análise dos conceitos de drama social, de símbolo ritual e de performance, ressaltando-os como contribuições fundamentais de Turner à teoria antropológica.

O número é composto, ainda, de artigo do importante sociólogo francês Luc Boltanski, em que o autor discute o papel e os limites da crítica diante do que denomina a “dominação gestonária” de nossos dias. Neste novo modo de dominação, as formas de governança – pública ou privada – encontrariam na legitimidade conferida pela ciência e nas estratégias de *management*, dispositivos capazes de conter a crítica e manter inalteradas as principais assimetrias sociais.

Na sequência, em “Entre o universalismo e a condição contextual: concepções e limites do humanismo secular de Edward Said”, Bruno Carvalho reflete sobre o conhecimento cosmopolita proposto por Said, o qual buscaria ir além do provincianismo e das contraposições hierarquizadas do humanismo tradicional, ao questionar

as identidades fixas e excludentes e destacar as minorias. Patrícia Santos se ocupa da preocupação convergente de Siegfried Kracauer e Walter Benjamin com objetos de investigação marginais e detalhes, mobilizando para a análise a correspondência entre esses autores e as resenhas que escreveram um sobre a obra do outro.

Em “Jean-Baptiste Debret: um olhar francês sobre os primórdios do Império brasileiro”, a recepção no Brasil de *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, de Debret, é analisada por Jacques Leenhardt, e articulada a contingências da vida do pintor que levaram à produção de uma obra bifrontal. Bernardo Ricupero recupera o intenso debate sobre o “lugar das ideias” e as contradições da formação social brasileira suscitado pelos estudos de Roberto Schwarz sobre Machado de Assis, chamando a atenção para sua relevância atual.

Maria Eduarda da Rocha Motta examina o papel do Núcleo Guel Arraes, da Rede Globo, na afirmação de um projeto estético-político de visibilidade midiática da periferia – sobretudo a partir do programa dominical *Esquentando* –, pautado no valor da “diversidade”.

Carmen Lucia Felgueiras perscruta os relatos de viagens de Afonso Arinos de Melo Franco para destacar o seu diálogo com o modernismo e a sua relação com a cultura nacional, dimensões pouco exploradas pela bibliografia.

Investigando o grupo dos livreiros, que tem como elo unificador o comércio de livros, Thais Sena Schettino explora a dupla matriz do objeto-livro, cultural e material, que define a identidade dúbia do livreiro, simultaneamente promotor da cultura e negociante de mercadorias.

Em “Amor, fidelidade e compaixão: ‘sucata’ para os presos”, Thais Lemos Duarte lança mão da perspectiva da sociologia e antropologia das emoções para tratar das mulheres de presos e dos produtos levados por elas às unidades prisionais na cidade do Rio de Janeiro, em particular os alimentos.

Como “Registro de pesquisa” neste número, *Sociologia & Antropologia* apresenta a tradução do texto seminal de Georg Simmel, “Excurso sobre o problema: como é possível a sociedade?”, originalmente publicado em 1908, em alemão, como parte da *Soziologie*, e aqui traduzido por Lenin Bicudo Bárbara, que também situa brevemente o texto em relação à trajetória intelectual de Simmel.

Finalmente, Andre Bittencourt resenha o livro *Vanguardas em retrocesso*, de Sergio Miceli.

Comunicamos com pesar o falecimento de nossa colega Elizabeth Travassos que deixa uma lacuna inestimável na área dos estudos da etnomusicologia.

Esperamos que o sexto número de *Sociologia & Antropologia* contribua para a pesquisa e reflexão de seus leitores.

VOLUME 03 NÚMERO 06
JULHO – DEZEMBRO 2013
SEMESTRAL
ISSN 2236-7527

- ARTIGOS**
- 339 **ICTOR TURNER E A ANTROPOLOGIA NO BRASIL
DUAS VISÕES ENTRE ISTAS CO
ROBERTO DA SILVA ATTA E “ MONNE MAGGIE**
Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti,
Valter Sinder e Gisele Lage
- 379 **“ANTHROPOLOGICAL” IN ICTOR TURNER, ALGER BEN AHMED
E ANTROPOLOGIA DA EXPERIÊNCIA**
John C. Dawsey
- 411 **DANÇA, RITUAL E PERFORMANCE E ICTOR TURNER**
Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti
- 441 **SOCIOLOGIA DA CRÍTICA, INSTITUIÇÕES E O NOVO
MODO DE DOMINAÇÃO GESTIONÁRIA**
Luc Boltanski
- 465 **ENTRE O UNIVERSALISMO E A CONDIÇÃO CONTEXTUAL
CONCEPÇÕES E LIMITES DO UNIVERSALISMO SECULAR
DE EDWARD SAID**
Bruno Sciberras de Carvalho
- 489 **BEN AHMED RACHAUEUR ELEMENTOS DE
UMA EPISTEMOLOGIA DE TRAPEIROS**
Patrícia da Silva Santos
- 509 **JEAN BAPTISTE DEBRET UM OLHAR FRANCÊS SOBRE
OS PRINCÍPIOS DO IMPÉRIO BRASILEIRO**
Jacques Leenhardt

- 525 **O LUGAR DAS IDEIAS
ROBERTO SCAR” E SEUS CRÍTICOS**
Bernardo Ricupero
- 557 **ONCLEO GUELLARRAES,
DA REDE GLOBO DE TELEVISÃO,
E A CONSAGRAÇÃO CULTURAL DA PERIFERIA**
Maria Eduarda da Rocha Mota
- 579 **LUA E ESTRELA E PERIÊNCIA E UNIVERSALIDADE
NAS IMAGENS DE AFONSO ARINOS DE ELO FRANCO**
Carmen Lucia Felgueiras
- 605 **UM GRUPO E UMA DANÇA
OS LÍDERES E O SABER PROFISSIONAL**
Thais Sena Schettino
- 621 **A MOR, FIDELIDADE E COMPAHIA
SUCATA PARA OS PRESOS**
Thais Lemos Duarte
- REGISTROS DE PESQUISA** 645 **LEITURA DE UM TEXTO DE SIEMIELLU’
DE ASPECTOS DE SUA TRADIÇÃO INTELLECTUAL**
Lenin Bicudo Bárbara
- 653 **E CURSO SOBRE O PROBLEMA
COMO POSSÍVEL A SOCIEDADE**
Georg Simmel
- RESENHA** 675 **DUAS ANGUARDAS NA PERIFERIA DO CAPITALISMO**
análise em retrospectiva (). Sérgio Miceli.
São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.
Andre Bittencourt

VOLUME 03 NUMBER 06
JULY–DECEMBER 2013
BIENNIAL
ISSN 2236–7527

- ARTICLES** 339 **“ACTOR TURNER AND ANTHROPOLOGY” IN BRAZIL: TWO PERSPECTIVES INTERVIEW WITH ROBERTO DA SILVA AND “COMMONS”**
Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti,
Valter Sinder e Gisele Lage
- 379 **“ANTHROPOLOGY” IN ACTOR TURNER, ALBERT BEN SAUDIN AND ANTHROPOLOGY OF EXPERIENCE**
John C. Dawsey
- 411 **DANCE, RITUAL AND PERFORMANCE IN ACTOR TURNER’S WORK**
Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti
- 441 **SOCIOLOGY OF CRITIQUE, INSTITUTIONS AND THE NEODEVELOPMENT OF MANAGERIAL DOMINATION**
Luc Boltanski
- 465 **BETWEEN UNIVERSALISMS AND CONTEXTUAL CONDITION CONCEPTS AND LIMITS OF THE SECULAR HUMANISM OF EDUARD SAID**
Bruno Sciberras de Carvalho
- 489 **BEN SAUDIN AND RACAUER ELEMENTS OF AN EPISTEMOLOGY OF RAGPICKERS**
Patrícia da Silva Santos
- 509 **JEAN BAPTISTE DEBRET: A FRENCH LOOK AT THE ORIGINS OF THE BRAZILIAN EMPIRE**
Jacques Leenhardt

- 525 **THE PLACE OF IDEAS ROBERTO SCHLEGEL AND HIS CRITICS**
Bernardo Ricupero
- 557 **THE INCLEO GUELLARRAES OF GLOBO TELEVISION NETWORK AND THE CULTURAL CONSECRATION OF PERIPHERY**
Maria Eduarda da Rocha Mota
- 579 **THE IDENTITY AND THE STAR EXPERIENCE AND UNIVERSALITY IN AFONSO ARINOS DE ALEJO FRANCO STRAELS**
Carmen Lucia Felgueiras
- 605 **ACCOMPANYING GROUP THE BOOKSELLERS AND THE PROFESSIONAL EDUCATION**
Thais Sena Schettino
- 621 **LOVE, FIDELITY, AND COMPASSION: SCRAPS FOR PRISONERS**
Thais Lemos Duarte
- RESEARCH REGISTERS** 645 **A READING OF ONE OF HIS WRITINGS IN LIGHT OF SOME ASPECTS OF HIS INTELLECTUAL TRAJECTORY**
Lenin Bicudo Bárbara
- 653 **THE CURSUS ON THE PROBLEM OF THE SOCIETY: POSSIBLE**
Georg Simmel
- REVIEW** 675 **THE VANGUARDS IN THE PERIPHERY OF CAPITALISM**
análise em retrospecto (1968), Sérgio Miceli. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 1-10.
Andre Bittencourt

ARTIGOS

^I Departamento de Antropologia Cultural e Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ), Brasil
cavalcanti.laura@gmail.com

^{II} Departamento de Sociologia e Política, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil
vsinder@hotmail.com

^{III} Núcleo de Antropologia na Escola (NaEscola-IFCS). Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia (IFRJ), Brasil
giselleclage@yahoo.com.br

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti^I
Valter Sinder^{II}
Giselle Carino Lage^{III}

VICTOR TURNER E A ANTROPOLOGIA NO BRASIL. DUAS VISÕES. ENTREVISTAS COM ROBERTO DAMATTA E YVONNE MAGGIE

Roberto DaMatta, atualmente professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), é autor de vasta e renomada obra. Seus livros mais recentes – como *Fé em Deus e pé na tábua: ou como e porque o trânsito enlouquece no Brasil* (2010), ou *A bola corre mais que os homens* (2006) – bem expressam o sucesso desse talentoso mestre na arte antropológica do estranhamento e da relativização. Nos anos 1970, em especial, seu livro *Carnavais, malandros e heróis. Por uma sociologia do dilema brasileiro* (1979) trouxe a cultura e o estudo dos rituais – e com isso a perspectiva antropológica como um todo –, para a ordem do dia na compreensão dos grandes e pequenos temas da sociedade brasileira. No centro dessa potente renovação estavam as teorias antropológicas do ritual e a estreita interlocução de Roberto DaMatta com Victor Turner. Sua entrevista nos traz o contexto ainda pouco conhecido desse fecundo encontro, seu impacto e desdobramentos na formação de DaMatta, cuja obra, por sua vez, marcaria a antropologia e as ciências sociais brasileiras como um todo.

Yvonne Maggie, professora titular do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ), especializou-se no estudo das religiões afro-brasileiras, dedicando-se mais recentemente também aos problemas do racismo brasileiro e à antropologia da educação. Seus livros *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito* (1975) e *Medo do feitiço. Relações entre magia e poder no Brasil* (1992) revigoraram os estudos afro-brasileiros no país. Em especial, *Guerra de Orixá*, sua dissertação de mestrado orientada por

Roberto DaMatta, destaca-se pelo diálogo direto com Victor Turner. Por meio do uso inovador do conceito de drama social no estudo de um terreiro de umbanda, ela revelou a dinâmica da cisão como forma da produção de novos terreiros nessa religião. Em sua entrevista, Maggie nos fala dessa pesquisa que marca o momento inicial da recepção da obra de Victor Turner no Brasil e que abriu novos caminhos na antropologia urbana e na antropologia da religião.

Com sua obra original e multifacetada, Victor Turner (1920-1983), o autor focado nestas entrevistas, destacou-se no cenário da antropologia da segunda metade do século XX. Seu livro inaugural, *Schism and continuity in an African society. A study of Ndembu village life* (1957) consagrou-o entre os africanistas e revigorou a perspectiva estrutural funcionalista com o conceito de drama social, que sintetiza de modo criativo sua visão da vida social como um processo permeado de conflitos, rituais e simbolização. Seus estudos subsequentes sobre simbolismo e rituais Ndembu são sempre saudados pela crítica não só por sua riqueza etnográfica como pela conjugação da perspectiva sociológica com exímias análises simbólicas. *Floresta dos símbolos*, seu livro de 1967, traduzido em 2005 pela EdUFF, bem atesta a fecundidade de suas ideias. Prolixo e heterodoxo, Victor Turner logo iluminaria também, com a elaboração do par conceitual estrutura/*communitas*, processos e experiências de sua própria cultura – peregrinações, rebeliões, movimento hippie, entre outros. Essa nova fase emerge com nitidez em *O processo ritual*, de 1969, traduzido em 1974 pela Editora Vozes em coleção dirigida, juntamente com o professor Luis de Castro Faria, pelo então jovem professor Roberto DaMatta. *Dramas, campos e metáforas*, de 1974, traduzido em 2008 pela EdUFF, inscreve-se nessa mesma fase. Já no final de sua vida, Victor Turner rumou com sua bagagem antropológica na direção dos estudos e atividades teatrais, propondo as antropologias da performance e da experiência que tanto interessam, nos dias atuais, os estudiosos da cultura de modo geral.

ROBERTO DAMATTA

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. O foco da nossa conversa é Victor Turner e o seu diálogo com ele é intenso. Relemos suas entrevistas, a “Conversa com o autor”, na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em Goiás, e sua introdução à edição brasileira de *Floresta dos símbolos*.² Em uma dessas ocasiões, você fala, com relação a Victor Turner, que não se trata mesmo de uma influência, mas de um encontro espiritual, de uma amizade, e que você o vê como um companheiro de aventura intelectual. Então, queríamos conversar sobre sua visão da obra de Turner e a relação disto com a sua própria obra.

Roberto DaMatta. Eu ouvi falar do Victor Turner pela primeira vez na minha vida em 1963, na Universidade de Harvard, em Cambridge, Massachusetts, em um seminário de um africanista que se chamava Thomas Beidelman, que fez

o doutorado com Rodney Needham, do mesmo modo que o meu professor, que era o David Maybury-Lewis. Tom e David eram colegas, tinham transitado em Oxford juntos. Mas o Tom estudou uma sociedade da África Oriental, e tinha muitas ligações com Evans-Pritchard, que era o herói cultural dele.

M.L.V.C.C. Ele tem vários artigos sobre temas do Evans-Pritchard, não é?

R.M. Vários artigos. Ele tinha uma conexão muito forte com o Rodney Needham. Esse não era nem um herói cultural, era uma espécie de semideus, um demiurgo. Tom tinha uma relação apaixonada com o Needham, e era um homem muito complexo. Fui fazer um seminário com ele em 1963, junto com o Terry Turner. Foi quando ouvi falar de toda a problemática das sociedades africanas. Turner era também africanista, trabalhou na África Central, e o Tom passou para nós um artigo mimeografado – naquela época não havia os recursos de hoje – do Victor Turner, que era um embrião das ideias sobre *communitas*, sobre rituais etc.³ Ele passou, inclusive pedindo para não citar. E eu fiquei muito interessado porque ele era um professor muito dedicado aos alunos, ele saía para jantar, era um sujeito interessante. E ele tinha coisas curiosas: por exemplo, eu tinha uma salinha no mesmo prédio em que ele trabalhava, na Bow Street, em Cambridge, 12 Bow Street, Departamento de Relações Sociais. Era uma salinha para dois alunos, eu tinha uma mesa, e ficava trabalhando. Estava trabalhando com o meu material Apinajé, estudando, lendo muito Lévi-Strauss. Foi na época que eu conheci o Pierre Maranda, que fazia outro seminário junto comigo. O Maranda me estimulou muito. E eu me lembro de o Tom uma vez bater na porta, com a revista *Man*, que hoje se chama *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Ele dizia: “Você leu esse artigo do Lévi-Strauss sobre o barbeiro e o urso?” (“The bear and the barber”, foi uma conferência que ele fez em Oxford e tinha sido publicada.) – “Você leu isso aqui?”. Eu disse: – “Não”. – “Mas como você não leu? O David não diz para os alunos dele o que eles têm que ler!?” Isto porque era assim que ele tinha sido disciplinado lá em Oxford. Rodney Needham dizia: “este aqui vocês não podem ler, não leiam este”. Inclusive Needham dizia em um artigo “ainda tem gente que pensa que tem que ler Meyer Fortes!” Imagina o exagero. E a agressão. Muito agressivo. E o Meyer Fortes é um escritor admirável.

Então, o Tom Beidelman chegou para mim com esse artigo... Foi ele também, curiosamente, quem anunciou o assassinato do John Kennedy em novembro de 1963. Eu estava lá, foi o meu primeiro inverno em Cambridge. Fiquei admirado: um dia eu olhei para o relógio às quatro horas da tarde e estava tudo escuro, pensei: – “Não é possível, estou estudando tanto e perdi a hora, são sete horas da noite!” Eram quatro e meia da tarde, aquele negócio escuro, cinzento, o inverno no Norte.

O Tom me levou ao Victor Turner e eu fiquei muito interessado no ritual como uma dimensão social, porque no fundo da minha cabeça tinha o proble-

ma brasileiro. Eram os anos de 1963 para 1964 e eu fui para Harvard⁴ absolutamente esquerdista, tinha até recebido um convite para entrar no Partido Comunista, em Niterói. Não entrei, mas viajei absolutamente esquerdista. Naquela época era difícil fazer um telefonema, não tinha computador, notícia de jornal, não tinha nada. Carta chegava em quinze dias. Eu estava lá, e nós ficamos sabendo do golpe militar, que eu não esperava. A primeira notícia do golpe militar que eu tive foi a de que tínhamos feito a nossa revolução no país, e não era bem isso...

Valter Sinder. Era o contrário! (risos)

R.M. Eu provavelmente escapei de algumas coisas ruins, certamente ruins, porque eu era professor da Universidade Federal Fluminense. Então, na minha cabeça, era preciso estudar melhor o Brasil, era preciso entender melhor o Brasil. E essa problemática se superimpôs àquilo tudo que eu estava lendo e me dedicando a fazer, que era a pesquisa com os índios.

Então, o que o Victor Turner abriu? Primeiro, ele abriu a possibilidade para estudar rituais, junto com o Beidelman e com o estruturalismo lévistraussiano – que os ingleses acompanhavam de maneira empírica, com viés pragmático e não filosófico, porque eles queriam testar aquelas ideias. Eles não aceitavam aquela parte especulativa lévistraussiana, porque ele também não sabia para onde ele estava indo, ele próprio estava inventando tudo aquilo, não é mesmo? O grupo indígena que eu estudei, tanto os Gaviões quanto os Apinajés, mas sobretudo os Apinajés, tinham muito ritual. O [Julio Cesar] Melatti estava estudando os Krahó e o Terence Turner tinha estudado os índios Kayapó, tinha passado uma temporada com os Kayapó e estava trabalhando na tese dele. Todos esses grupos tinham uma vida social muito ritualizada.

M.L.V.C.C. O Melatti escreveu *Rituais Timbira*.

R.M. Um livro maravilhoso, um dos melhores livros escritos sobre rituais Timbira. Nós fomos juntos para os Gaviões, em 1961. Ficamos de agosto a novembro entre os Gaviões, nós dois. Sem nenhuma experiência porque era a antropologia brasileira em 1961! O Roberto Cardoso [de Oliveira] tinha estudado os índios Terena, lá tinha Posto indígena e ele ficou hospedado na casa do encarregado do Posto. Eu, quando cheguei nos Gaviões, me perguntei: – “Quem é que vai cozinhar?” O problema da empregada doméstica! – “Quem é que vai cozinhar? Como é que lava a roupa? Remédio, como é que você faz? Tem que ter uma farmácia!” Coisas que os ingleses aprenderam com os missionários, com os administradores coloniais com os quais eles se comunicavam e alguns tinham escrito artigos importantes sobre as tribos que os antropólogos estudaram. E eles trabalhavam com sociedades que tinham centenas de milhares de pessoas. Como foi o caso de Evans-Pritchard com os Nuer, que tinham sido bombardeados pela RAF [Royal Air Force]! O Meyer Fortes trabalhou com os Tallensi; ele

e sua esposa foram o primeiro casal branco a visitar os Tallensi no começo dos anos 1930, e eram milhares de Tallensi em Gana, nas montanhas de Gana!

Então, esses caras tinham assistentes de pesquisa. Quando a gente conversava nos coquetéis, quando o Maybury-Lewis conversava com Tom Beidelman, com Douglas Oliver, com os antropólogos que tinham trabalhado na Polinésia, na África – sobretudo com os africanistas –, o contraste entre as condições do trabalho de campo era enorme. Na verdade, ninguém tinha trabalhado com os índios americanos. Isso é um ponto importante que eu descobri agora. Tinha um livro sobre o sistema legal dos Cheyenne, mas ninguém tinha escrito ainda. Eu tinha lido o [Robert] Lowie. A autobiografia do Lowie é muito interessante, há pouco tempo eu reli, e ele – como nós – estava procurando índio. Ele era aluno do Franz Boas e foi estudar as populações indígenas americanas. E onde é que estavam os índios? Todos dizimados! Era a mesma minha experiência: “Eu vou procurar índio. Eu quero uma sociedade indígena funcionando e sem traumas”.

Em agosto de 1961 chegamos na aldeia dos índios Gaviões, Melatti e eu, com um encarregado que nos levou – um dia e meio a pé, e uma noite dormida no meio do mato. Chegamos lá e encontramos 21 índios: um velho, duas crianças, e um monte de índios que só faziam chorar e dizer que estava tudo acabando. Havia um grupo de mais 20 nativos que estava caçando, tinha o tal capitão que estava caçando e chegou depois. Relendo meus diários agora, vejo que era um terror, porque não tinha o professor, o informante! E havia o nosso abuso! De repente, imaginem vocês, chegarem na sua casa dois marcianos: – “Quem é sua mãe? Ela mora com você? A gente come aqui?” (risos). E chegamos com objetos valiosos – a única coisa certa que fizemos, graças ao Frei Gil, um dominicano que tinha visitado os Gaviões e nos aconselhou. Levamos duas latas de goiabada, biscoitos, e foi o que nos salvou no primeiro mês, no segundo mês.

Então, a conexão com a obra do Turner foi a partir dessa ideia do símbolo, do ritual, de uma maneira muito mais, digamos assim, precisa, concreta... No Lévi-Strauss é uma álgebra! Importantíssimo, mas eu estou falando de um Lévi-Strauss que não existia ainda. O Lévi-Strauss das *Mithologiques* vem depois. Porque em 1963, o Lévi-Strauss de quem eu estou falando é o Lévi-Strauss de *Antropologia estrutural*, de alguns artigos avulsos publicados na *American Anthropology*, como o artigo “O feiticeiro e sua magia”. É o Lévi-Strauss, sobretudo, de *Le totemisme aujourd’hui* e de *O pensamento selvagem*, que eu levei para o campo. Este livro, eu levei para o campo! Discuti, li e levei para o campo. Era uma espécie de breviário. Quando eu visitei o Lévi-Strauss pela primeira vez, levei este livro para ele autografar. Não é nem em francês, é um livro publicado no México, está guardado lá em casa e ele fez uma dedicatória assim: “a este livro, duplamente sagrado – porque está assinado por mim (risos...) e, ao mesmo tempo, foi batizado no ‘terreno’, no campo”. Sem dizer “Cordialmente, ou com

um abraço cordial"... Ele era um aristocrata, não é? O avô era rabino, nunca falou da vida íntima dele, ninguém sabe nada, era discretíssimo. Era o estilo dele. Então ele assinou isso para mim.

Mas, com o Victor Turner, a abertura foi essa... Antes de eu voltar para o Brasil é que a obra do Vic ficou mais importante ainda, porque visitei o Vic na Universidade de Cornell, em Ithaca, acho que em novembro de 1963.⁵

M.L.V.C.C. É interessante, são encontros imprevistos. Porque você está vindo de um deslocamento da etnologia brasileira para uma oportunidade de prosseguir a formação na Universidade de Harvard, num centro intelectual mundial. E o Turner, por sua vez, estava fugindo um pouco de uma certa rigidez do estrutural-funcionalismo mais *stricto sensu*, não?

R.M. Tinha mais coisa do que isso. Na sala da casa do Victor Turner, em Chicago – um apartamento que não sei se era dele ou da universidade e era alugado pelos professores; eram uns apartamentos funcionais, muito bem desenhados, modernos, tinha espaço, ele tinha dois filhos, dois rapazes. E, na sala dele – que era uma sala decorada de uma maneira super modesta, tinha uma vitrolinha pequenininha, não tinha televisão – tinha um retrato do professor dele, do Max Gluckman, que eu conheci também depois. Fizemos um seminário com Max Gluckman, em 1974, foi entre 24 de agosto e 1 de setembro, no castelo Burg Warttenstein, na Áustria, sob o patrocínio da Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Então, o Gluckman foi fundador do departamento de Manchester em que o Turner estudou, foi o estudioso que introduziu na antropologia o conflito como foco e como algo funcional, e também a ideia de campo (*social field*), algo famoso no Brasil como invenção do Bourdieu. O Turner vinha da literatura, a mãe dele era atriz de teatro, e ele – corria o folclore – não sabia quem era o pai dele. Você imagina! Em 1920, uma atriz de teatro, mesmo na Inglaterra...

M.L.V.C.C. Eu sabia que ele tinha sido criado pelos avós.

R.M.: Quando chegou no final da vida dele – porque é sempre no final que você volta para o início, isso é certo, quase certo, no final você vai buscar o projeto inicial, projeto e impulsos iniciais – o que Turner foi fazer? Com quem ele se associou, para ciúme de todos os discípulos? Com Richard Schechner, que era diretor de teatro em Nova York. Eu assisti a uma conferência inimaginável: nos anos 1980, participei de uma conferência em Nova York sobre teatro&ritual, produzida por Victor Turner e Schechner. Então, lá estávamos, o meu querido John McAloon, que escreveu sobre jogos olímpicos, escreveu uma biografia maravilhosa sobre o Barão de Coubertin, e hoje é membro do Comitê Olímpico Americano e foi atleta olímpico. Ele e eu ficamos com ciúmes do Vic. O Vic, em vez de se ligar com a gente, se liga com um cara de teatro!!? O Schechner foi numa reunião, a segunda reunião que eu fui na Wenner-Gren Foundation, no

castelo, em 1978, se não me engano. O Vic o levou e ele deu uma aula de preparação de atores para os antropólogos. Eu e o australiano Bruce Kapferer, que hoje é professor da Universidade de Bergen, na Noruega, nos recusamos a participar porque ficamos com medo, tinha que fazer técnicas de respirar para poder falar bem (risos), nós achamos aquilo tudo estranhíssimo! O Schechner, no meio da conferência, foi embora. Mas ele escreveu um livro sobre ritual e performance junto com Turner, que é um livro muito interessante. Então, tinha essa conexão. O Turner sai de Manchester, sai da Inglaterra porque não tinha lugar para trabalhar na Inglaterra. Primeiro ponto. Mas, segundo ponto, porque em Manchester ele não podia ficar! Eu assisti a uma conferência em que ele estava presente junto com o Gluckman, e tinha uma competição de bala de prata do Gluckman em relação a ele, e ele não falava nada. Ele não era um cara de brigar, era um cara “viva e deixe viver”. Por isso que ele veio para o Brasil; foi o único que veio para o Brasil... Não só veio como ficou aqui um mês, entre fevereiro e março de 1979. Naquela época, imaginem vocês, o Rodney Needham não deixava você tirar uma fotografia dele, era um homem-índio! “Não é assim que eu quero ficar para a posterity. *Only books! Not pictures!*” (risos). Ele não dava entrevista em televisão, nunca deu entrevista para jornalista nenhum. Porque a posteridade para ele eram os livros, ou os livros ficam ou eu não fico. Nessa reunião sobre rituais que eu estava quando era jovem...

V.S. Na primeira?

R.M. Na primeira, em 1974, da qual resultou o livro *Secular rituals*, editado por Sally F. Moore e Barbara Myerhoff, no qual eu contribuí com o cap. XIII, “Constraint and license: A preliminary study of two Brazilian national rituals”. O Gluckman era um coronel do exército reformado da guerra, tinha um porte militar. Mas havia os momentos de passeios, essa coisa dos ingleses: “*Let’s go for a walk!*” (risos). O Gluckman tinha umas coisas muito interessantes, tinha esse lado...

Voltando para a casa do Vic e da Edith Turner (sua esposa incrivelmente fiel e que o amava profundamente) em Chicago, havia na parede um retrato: – “Quem é este?”. Eu respondi: – “Max Gluckman”. Era um retrato de rosto. Ele disse: – “Olha só, repara! Olha como o lado direito é completamente diferente do lado esquerdo!” Ele tapava um dos lados com a mão e deu uma aula. Ele tinha dois retratos! Essas coisas são muito interessantes e ajudam a entender a cabeça desse homem, do Vic. Ao lado havia uma gravura do William Blake, o poeta, milenarista, genial e louco, que desenhava, e tinha essa preocupação com deus, com os demônios e tal, um grande poeta. De um lado da sala, o Vic tinha uma gravura de um anjo, feita por esse poeta e, do outro lado, Max Gluckman, o seu professor de uma antropologia voltada para o conflito e para o campo político! E com esse detalhe, que um lado do rosto era o lado mau, e o outro lado era o lado bom. O que é um truísmo, não é? Todos nós temos uma

mão esquerda e uma mão direita. Um pé que chuta para fora e um pé que chuta para dentro. Mas ele não falava nada do Gluckman. O Gluckman era – corria o folclore de Manchester – um homem que, nos seminários das sextas-feiras, em que os alunos de doutorado voltavam do campo com os seus dados, fazia com que alguns saíssem chorando do seminário. E o Turner, que tinha esse lado de ator, imitava! Naqueles seminários em Oxford, Cambridge e em Manchester, com os ingleses, porque ele era escocês, esse dado é importante...

V.S. Ele era católico, não é?

R.M. Católico. Convertido, como o Evans-Pritchard, ao catolicismo. O catolicismo dele é um outro folclore interessante.

Mas voltando: quem fazia esses seminários? Clyde Mitchell, Peter Worsley, Elizabeth Colson, Ian Lewis, alguns caras que tinham estudado na Nova Guiné e África do Sul coisas como destribalização e urbanização ou favelização de ex-membros de aldeias nativas nas cidades segregadas da África do Sul. Era um grupo interessado... O Gluckman tinha trabalhado no Instituto Rhodes-Livingstone, na África, do qual foi um dos diretores, e dali foi para Manchester. Em Manchester, ele fundou o departamento de antropologia. Imaginem vocês: uma universidade inglesa abrir um departamento de antropologia para um judeu sul-africano (como o Meyer Fortes, de quem era muito amigo) e entregar a ele! Nessas caminhadas com ele, emergia o seu lado, digamos assim, “fraterno”, o qual era estimulado pela minha marginalidade como brasileiro, uma identidade totalmente desconhecida para aqueles professores que sabiam o que era um Ashanti, um Nuer ou um Beba, mas não tinham a menor ideia do que seria um “brasileiro”... Uma vez eu estava andando com ele (Gluckman) e ele recitou uma poesia, uma estrofe de um poeta inglês que não me lembro porque eu não sou versado em poesia inglesa; ou irlandês talvez. Ele recitou, e olhou para o Turner e, com um olhar nostálgico, falou: “o E-P. adorava esta poesia!” Por quê? Porque a vida desses caras era a antropologia. Lá em Oxford, esse seminário do Radcliffe-Brown – diferentemente de Londres, em que o Malinowski dominava, o império do Malinowski era Londres, uma grande cidade, como Paris. Oxford, como Cambridge eram aldeias ou conventos. Então lá em Oxford, os alunos iam para o seminário, mas entre um seminário e outro...

M.L.V.C.C. Acontece um monte de outras coisas, que ninguém controla.

R.M. Tem teatro, cinema, tem o museu para ver não sei o quê, tem vida boêmia, não é? O Lévi-Strauss disse isso uma vez: “eu nunca aceitei o contrato que Harvard me ofereceu” – o contrato já estava escrito, era só ele assinar – “porque eu sou um boêmio, falei para o próprio Parsons, eu sou um boêmio, eu quero ficar em Paris”. Obviamente, a boemia parisiense é uma maneira de dizer “não quero ir”, mas “eu não vou abandonar uma cidade como Paris”. Tinha essa coisa francesa, parisiense dele. Mas no caso do Turner, desses caras, vários me

contaram, era um grupo pequeno de 10, 12 pessoas, na Inglaterra eles se chamavam – o Maybury-Lewis falou uma vez para mim, os “seven samurais”. Havia os sete samurais, eram os professores titulares, catedráticos. Era o Meyer Fortes em Cambridge, em Oxford tinha o E-P, como eles chamavam, o Radcliffe-Brown (o R-B) – ele e o Evans-Pritchard também eram rivais. Há então o Malinowski em Londres, e o Gluckman em Manchester. Não eram propriamente sete, mas era essa ideia dos sete samurais. Em Oxford, esses caras faziam seminários no *pub*, eles iam para um bar e, depois que terminava, telefonavam um para o outro: “aquela ideia que nós estávamos discutindo” – e era uma hora da manhã! O Meyer Fortes recebia um telefonema do Radcliffe-Brown dizendo: “olha, aquela ideia é assim, vamos pensar dessa maneira”.

Então, tem um elemento de incorporação, de *embodiment*, como dizem os ingleses (a palavra inglesa às vezes é melhor), havia uma certa incorporação espírita, uma certa mediunidade: os caras viviam aquela antropologia, que acreditavam, praticavam, queriam estabelecer. Queriam mudar a história da antropologia. Malinowski já tinha mudado um pedaço. E eles mudaram mais. Eles queriam ser mais precisos do que Malinowski, eles queriam ser mais “científicos”. O Radcliffe-Brown tinha aquela ideia de ciência natural da sociedade, a comparação era uma coisa importante, ele escreveu nos seus livros. E era mais presunçoso em matéria de epistemologia, de teoria, porque tinha lido algumas coisas de biologia, e tinha a carta famosa que ele escreveu para o Durkheim. O Durkheim leu a tese dele sobre os Andamaneses, que os ingleses sabiam que a pesquisa tinha sido feita num hotel, ele não fez como o Malinowski. Imaginem! Vocês leram aquele diário do Malinowski? Eu li e voltei à tortura que vivi com os Gaviões... De noite, ele ainda tomava aquelas injeções todas que matavam, porque ele era tuberculoso! Fazia exercício... Esse homem morreu aos 54 anos, no meio de um coquetel na Universidade de Yale, caiu duro! Fulminado por um ataque cardíaco aos cinquenta e poucos anos. Imagina se ele tivesse vivido mais uns 20 anos, o que ele não iria fazer? Então, uma das coisas que mais me impressionou no diário de campo, primeiro foi o negócio da sexualidade, porque esse cara era um polônês, então ele não tinha que esconder muito, não é? O diário é secreto! É um diário que ele fez para ele mesmo, era uma maneira de desabafar, porque fazer pesquisa de campo é complicado ...

M.L.V.C.C. Mas quando você fala dos africanistas que mudaram o curso da antropologia, é esse grupo?

R.M. Bem, o Evans-Pritchard era um sujeito genial, esse não chegou ao estatuto lévistaussiano porque ele não era francês, era inglês. Eu não o conheci pessoalmente, mas o folclore em relação a ele era imenso, a bissexualidade, e o departamento de Oxford refletia essa personalidade múltipla. O seu interesse em História, no lado romântico da antropologia. Quando Radcliffe-Brown – R-B,

como eles diziam – estava falando de ciência natural da sociedade, E-P estava escrevendo e dando uma aula de história da antropologia! Claro que ficando do lado da antropologia, mas dizendo que a antropologia é uma ciência histórica, ela é idiossincrática, não é nomotética. Ele estava falando isso! E fez uma história dos Sanusi da Cirenaica, na Costa Norte da África, que é o primeiro livro dele, e é de História! Ele não fez esse livro à toa! Ele disse: “eu vou mostrar para esses funcionalistas que estão falando de estrutura...”. O primeiro artigo que saiu sobre estrutura social foi o do Meyer Fortes, “Time and social structure”. É um artigo em que ele define estrutura social no estilo inglês. O que é estrutura social? São as relações observáveis, que são fixas entre os seres humanos em qualquer sociedade. O Lévi-Strauss não, ele tem um modelo muito mais sofisticado, “a realidade não existe”, “a realidade é representada”, é mais durkheimiano nesse sentido, é uma maneira de ler o mundo, é uma coisa mais complexa. Mas esses africanistas são muito bons. O Beidelman escreveu uma vasta bibliografia, os livros propriamente não têm muito pé nem cabeça, mas tem uns artigos maravilhosos que são análises na base antropológica, não estrutural, mas funcional, de folclore africano, a Hiena e o Coelho – como tem, na Índia, o Corvo e o Pardal. Pela primeira vez na minha vida, nesses seminários do Beidelman nos anos 1960, eu tive uma aula: a hiena não é pai, ela se associa com o coelho, que é um tio materno – é uma sociedade matrilinear. Ele mostrava como o conto folclórico reflete e reproduz a estrutura social com algumas inversões, mas não chega ao nível de abstração e nem àqueles *insights* lévi-straussianos em que você começa a ter uma visão distanciada de uma forma de pensamento que não tem nada a ver com a tradição europeia, que tem a ver com o corpo humano, com a qualidade dos objetos, com a lógica da qualidade sensível de *O cru e o cozido*, que é um empreitada intelectual revolucionária. Não tem uma ideia de que o mito se esgota em si próprio, ao contrário, cada mito reflete o outro, é uma explosão que dinamitou toda a análise semântica, toda a análise literária.

Luiz Costa Lima escreveu um livro muito bom, *Estruturalismo e teoria literária*. Eu reli agora, recentemente, e é interessante, são notas sobre o Lévi-Strauss, só no final é que tem um capítulo pequeno em que ele vai aplicar aquilo à literatura. Affonso Romano de Sant’Anna também escreveu. Num sentido preciso, o estruturalismo lévi-straussiano surgiu na PUC, o funcionalista no Museu. E eu fiquei com a cabeça a mil, fazendo esse curso com Tom Beidelman, lendo *O pensamento selvagem*, o *Totemisme aujourd’hui*.

Um dia, fui assistir a um filme em Cambridge, no Brattle Theatre, que era um cinema que só passava filme antigo – hoje é moda, hoje todo mundo passa filme antigo! Nos Estados Unidos, naquela época tinha dois cinemas assim, Nova York tinha um, e lá em Cambridge, os harvardianos tinham esse Brattle Theatre. Lá eu assisti três filmes com Humphrey Bogart, da década de 1940, inclusive o “Casablanca” que eu não tinha visto. Mamãe falava muito do filme, tocava no piano “As time goes by”... Bem, em um desses filmes antigos

que eu fui assistir, não me lembro qual, passava um documentário antes, um desenho animado, que era um conto de Edgar Allan Poe. E eu falei: “Cara! Vou fazer uma análise”... Porque eu tinha lido Edgar Allan Poe, porque eu queria ser escritor, eu não queria ser antropólogo, se eu tivesse estudado numa *High School* americana, eu teria ido para o departamento de artes, eu ia participar de peça de teatro, eu ia participar do musical e eu ia fazer *creative writing*. Quanto eu fui para a faculdade, em Niterói, eu queria fazer arquitetura porque gostava de desenhar e de pintar, mas eu não podia, por causa da matemática, então peguei uma coisa no meio, fui fazer um curso de história, que é uma disciplina apropriada, porque na história você pode usar sua imaginação, inventar e ao mesmo tempo fingir que trabalha com alguma coisa concreta. Eu queria entender certas coisas que faziam parte da história da minha família e da minha própria história. Encontrei a antropologia, e tive a sorte de ser aluno do Castro Faria, que me levou para o Roberto Cardoso de Oliveira. Lá, com o Roberto Cardoso de Oliveira, eu encontrei essa encarnação antropológica, esse *embodiment*, que depois eu descobri que ele estava fazendo no Brasil sozinho! Depois eu ajudei, depois o Roque Laraia, o Melatti ajudou, foi o que nós fizemos no Museu Nacional: viver a antropologia 24 horas por dia! Era um convento antropológico, tudo girava em torno de antropologia. Era esse negócio de telefonar. Ora, como é que o Roberto Cardoso fez isso? Ele fez isso porque veio do grupo do Florestan Fernandes, que fez isso em São Paulo para a Sociologia. Não eram mais os meninos ricos de classe alta de São Paulo, tipo Oswald [de Andrade], que escreviam sobre tudo, que fez a tese sobre antropofagia, que tinham algumas sacadas maravilhosas, mas não eram profissionais. O Florestan era filho de uma empregada doméstica...

V.S. É, profissionalizou.

R.M. O Florestan é aquele negócio: ou entra de cabeça ou não entra, aquele chamado durkheimiano; um modelo medieval, monástico. A gente podia casar – ninguém tinha que fazer um voto de castidade –, mas você tinha que fazer um voto de obediência e, mais que isso, renunciar ao mundo. Era o mesmo modelo Max Gluckman! Isso passa pelo Darcy Ribeiro, e que o Roberto pegou, na primeira vida do Darcy, quando era o homem dos índios, defensor de índios, antes de nascer o Darcy com todo aquele populismo político. O Roberto tinha estudado filosofia, então estava aberto a essa movimentação lévi-straussiana.

M.L.V.C.C. Um formador de gente, não é?

R.M. É, formador de gente! E formador de instituições. Roberto era capaz de enfrentar as pessoas. Eu vi várias vezes – para mim era chocante, porque eu sou incapaz de fazer isso até hoje – “Eu discordo de você!” e ele dizia isso sem o menor receio e com um sotaque paulista, sem o menor problema: “Isto que você está falando não é verdade!” Era veemente e pegava você pelo pé. Em 1959

eu visitei a casa do Roberto, no Leme, e ele me deu dois artigos que ele tinha escrito e um deles com uma dedicatória. Era sobre os Terena, “A situação dos Terena”. A antropologia brasileira na época era isso: “A situação atual dos Tapirapé”, “Os índios Gaviões e o contato com a sociedade nacional”, era isso, a gente não entrava por dentro ou falava de dentro. Essa descoberta de pular o muro cultural se abriu para mim a partir desses cursos em Harvard, em 1963-1964. Eu vi que não sabia nada sobre a vida social dos Apinajé. Fui fazer um seminário sobre os Apinajé falando de contato, e aí um colega me perguntou: “Mas qual é a ideia que eles têm sobre a chefia, eles têm alguma ideia de poder? Como é que se exerce o poder entre os Apinajé?”. Aquilo ali ficou gravado na minha cabeça! (risos). Aquilo ficou gravado... eu estava todo errado! Primeiro, tínhamos errado o diagnóstico de um país que tinha mudado: de onde surgiram esses militares? Olha a visão! A minha visão dos grandes atores do Brasil era: o operariado, os sindicatos, e o povo. Mas onde é que ficava o povo? Deram um golpe em 24 horas, e sumiu todo mundo. Muitos foram se refugiar nas embaixadas e quem era rico pegou um avião e foi para Paris, ou Londres, e o resto foi preso! Um amigo meu, que era psiquiatra, foi preso no Estádio Caio Martins – eu visitei ele outro dia e nós tomamos um porre de uísque –, ficou preso durante um mês e meio. Eu provavelmente teria sido preso, como ele. Talvez eu não fosse denunciado porque a inveja que eu despertava naquela época era menor, se fosse hoje eu seria fuzilado! (risos) Mas naquela época eu despertava menos inveja porque eu não existia, eu não era nada, era um menino estudioso de antropologia que dava aulas na Universidade Federal de Fluminense.

Mas, quando eu voltei de Harvard, dessa primeira ida, com todas essas ideias na cabeça, com Mary Douglas, com Victor Turner... Porque o que acontece na antropologia inglesa nesse momento eu não vou repetir aqui o que já escrevi sobre isso, mas há uma transformação e uma descoberta! Era um momento hippie e de crítica ao capitalismo, que é o início de uma pós-modernidade em que esses professores fizeram a antropologia – Edmund Leach, Mary Douglas... Também o Ian Lewis, que era professor da London School, que também era escocês, e escreveu um artigo maravilhoso sobre “o poder dos fracos” e não é mais citado porque “não ficou” – porque tem gente que fica e tem gente que não fica. Esse artigo era sobre a sua pesquisa lá na Somália, e hoje você não pode fazer pesquisa de campo na Somália. Ele foi estudar na Somália e descobriu o poder das mulheres oprimidas: uma mulher quer que o marido dê para ela uma máquina de costura; quem manda na sociedade é o marido. Mas, quando uma mulher pede uma máquina de costura, você tem que pedir dinheiro emprestado para dar a máquina de costura para ela! Senão, ela fica sujeita a receber espíritos malignos! Igual à minha avó, que tinha ataques, caía dura, e aí a família toda se mobilizava em torno de vovó e ela fazia o que queria: queria comprar um chapéu, queria comprar um anel de brilhantes, coisas de mulher... (risos) O sonho de minha mãe era ter um anel de brilhantes cha-

mado “grão de milho”, um brilhante do tamanho de um grão de milho. E papai nunca deu para ela porque esse brilhante custava o preço de um apartamento! Mamãe queria também um piano de cauda, o sonho de minha mãe era um piano de cauda.

M.L.V.C.C. Este sonho é bom!

R.M. A conexão foi essa, quando eu voltei de Cambridge, depois de ter experimentado aquela vida em Harvard, de que até hoje eu tenho saudades, e tenho saudades também de Notre Dame,⁶ porque os escritórios funcionam. A universidade é um estilo de vida, não é um lugar que você vai para estudar, para trabalhar. É tudo: é um fato social total. Tudo ocorre em torno da universidade, você vai jantar com os colegas, você vai beber um drink com os colegas, tem tudo ali. É como Oxford, a cidade é a universidade, e a universidade é uma cidade. Nós não conseguimos fazer isso no Brasil.

M.L.V.C.C. É uma utopia! A biblioteca que fica aberta até onze horas da noite, nos sábados, domingos, feriados.

R.M. Em Harvard fica aberta a noite toda! Quando eu cheguei lá, me alertaram: “Cuidado com a biblioteca!”, porque a Widener era a maior biblioteca do mundo – contava-se uma história maravilhosa, de um aluno um tanto incauto que ficou perdido uma semana dentro da biblioteca! (risos) Naufragou! O garoto entrou lá nos labirintos das estantes e não conseguia sair, dormiu a primeira noite e tinha levado um sanduíche, comeu o sanduíche... Foi encontrado de olho esbugalhado, barba por fazer, perdido! História maravilhosa, muito parecida com a história do filme do Stanley Kubrick, *O iluminado*. Mas o menino se perdeu na biblioteca, é uma história linda! Falaram isso para mim: “você toma cuidado na Widener”.

Veja bem: em 1963 tinha artigos de antropologia que eram citados, autores que eram citados, por exemplo, do Hocart, que você não tinha nem no Museu Nacional, nem nas bibliotecas da USP. Você tinha que ir para Paris ou para Londres ou para os Estados Unidos, onde esses caras escreveram, onde estão publicados os artigos de Van Gennep sobre “As línguas secretas dos rituais”. Eu só ia achar esse artigo em Paris. Hoje você tem a JSTOR, a Capes lhe permite isto, você entra e pega o artigo. Outro dia eu li um artigo muito interessante sobre a noção de corpo nas sociedades ameríndias – porque agora tudo é ameríndio, influenciado pelo Eduardo Viveiros de Castro. Eu li um artigo interessante escrito por uma inglesa sobre a concepção do corpo que não é biológica, que há também um *parti pris*, mas enfim, eu pude fazer isso. Em 1963, eu tive que sair do país para voltar e falar: “o que tem sido discutido é isso ou aquilo!” Falar do impacto da antropologia lévi-straussiana e da obra do Rodney Needham, que em 1960 tinha tido um impacto muito grande também, quando ele escreveu uma crítica ao livro do David Schneider e do George Hommans. O

livro do Needham é o *Structure and sentiment* e ele mostra que Schneider e Hommans não tinham entendido uma passagem crítica de *As estruturas elementares do parentesco*, que é a distinção entre preferencial e prescritivo. O Lévi-Strauss estaria falando de casamentos prescritivos, e anos depois ele próprio escreveu desmentindo tudo... (risos), que não era nada disso... Em 1969, quando fui ao Congresso de Americanistas em Viena, visitei a Europa pela primeira vez e fui visitar o Needham, em Londres. Ele tinha retratos de todos os heróis intelectuais na parede, inclusive o Kant. E ele fazia perguntas, porque ele era professor: “Maria Laura, please tell me, let me see if you really know... Who is this?”, e era o retrato do Kant, do Immanuel Kant! “Do you know to whom this picture belong?”, Era o retrato do Lévi-Strauss, com a dedicatória que ele pediu ao Lévi-Strauss. Quando eu voltei, anos depois, em 2001, não tinha mais nenhum retrato na parede (risos), ele tinha dado todos os livros de antropologia, ele desistiu de fazer antropologia... Tinha ficado viúvo e morava em um apartamento sozinho, em uma daquelas ruas maravilhosas de Oxford, perto de um *pub*... Eu fui visitá-lo com Celeste, minha mulher. Antes da visita, ele perguntou para mim o que nós gostaríamos de beber, eu disse: ela bebe um *sherry*. E tinha um cálice de *sherry* para Celeste e um copo de uísque para mim. Sem gelo, claro, porque na Inglaterra não tem gelo. Eu brincava com o Maybury-Lewis que todo mundo na Inglaterra tinha essa geladeira pequenininha, dessas que a gente tem no quarto, e o tamanho da geladeira definia o *status social* da pessoa, porque só tinha geladeira grande, tipo americana, quem era muito rico, e não tinha gelo. Ele tomou um vinho, aí nos serviu, aí sentou na cadeira e fez exatamente as mesmas perguntas que havia feito para mim no escritório dele tantos anos antes. Sentou, cruzou a perna: – “My dear Roberto, please, tell me about your life”. “Como é que você está trabalhando com os índios? Você está estudando sistema de parentesco? Como é que você está estudando sistema de parentesco? Quais são os seus *findings*?” Era assim, ele funcionava...

V.S. A ser ouvido, não é?

R.M. Os americanos, desde a escola primária, tudo que eles vão fazer está na ponta da língua, eles querem ter sucesso, e eles acreditam que aquela sociedade é uma sociedade em que quem é bom vai ter sucesso, é uma injustiça quando você não tem. Da mesma forma como eles acreditam que o sistema de justiça e o sistema policial, mais cedo ou mais tarde, vai prender os bandidos, pode demorar 30 anos, pode ter erro, mas um dia sai uma reportagem no *New Yorker*, 30, 40 anos depois mostrando como o bem venceu o mal.

Então cheguei, sentei, conversei com ele, quando chegou no fim da visita, estava com uma máquina fotográfica, e eu perguntei se eu podia tirar um retrato com ele, Celeste tirava o retrato, depois tirávamos nós três: “No, I’m sorry. Só fico para a posteridade com os livros”. Então, nos anos 1960, eu voltei para o Brasil com esse espírito que encaixou com o do Roberto, a quem nós

(Roque, Melatti e eu chamávamos de “RCO”). Naturalmente, eu tive a minha cota de angústia de influência com o Castro Faria, mas com o Roberto era enorme. Era um problema, porque, quando eu cheguei, produzi “Edgard Allan Poe, o bricoleur”, publicado na revista *Comentário*, aliás o editor era um cara maravilhoso, muito inteligente e foi quem me apresentou a Hannah Arendt, “Você tem que ler Hannah Arendt” e tal. Os livros sobre totalitarismo e antissemitismo que eu li. Mas eu publiquei o artigo e Maybury-Lewis também ficou uma fera, porque Lévi-Strauss tinha escrito “Os Gatos”, junto com Jakobson, que eu tentei ler outro dia e não entendi... (risos)

M.L.V.C.C. É muito difícil aquele artigo, é uma loucura.

R.M. Continuei não entendendo. Já tentei ler 5 vezes (risos).

M.L.V.C.C. Eu tentei duas vezes.

R.M. Eu li com 20 anos, li com 30 anos, li com 40 anos, li com 50 anos, li com 70 e não entendi. Eu desisti! Reli agora, não entendi, “*Les chats*”.

V.S. Sobre o poema de Baudelaire.

R.M. Aí o Maybury-Lewis me escreveu uma carta me condenando... Eu tenho essa correspondência – quando eu morrer, se alguém tiver o cuidado de pegar, vai ver –, ele dizendo: “Eu recebi seu artigo e tal. Os antropólogos com os seus brinquedinhos à la Lévi-Strauss...”. Porque o que eu tinha que fazer era estudar organização social.

M.L.V.C.C. E “Panema”? Vem logo depois também, não?

R.M. Pois é, o “Panema” foi o seguinte: eu dei um curso de antropologia brasileira na Universidade Fluminense. Aí você vai ler o quê de antropologia brasileira? Tinha Emilio Willems, tinha o Florestan Fernandes que, depois dos Tupinambás, não estava fazendo propriamente antropologia, fazia uma ciência política, uma sociologia política.

M.L.V.C.C. A não ser o trabalho sobre “As Trocinhas do Bom Retiro”...

R.M. Exatamente. Eu peguei o que eu podia. Então eu entrei na *Comunidade amazônica*, com o Charles Wagley e o seu ex-aluno, Eduardo Galvão, que eu conhecia pessoalmente, porque a gente ia a Belém fazer pesquisa de campo, tanto o Roque quanto eu, sem dinheiro. Chegamos uma vez em Belém, Celeste, Roque e eu, sem um tostão, eu até conto isso em uma crônica, não sei se vocês leram uma crônica que eu escrevi, chamada “O jantar dos velhos”.

M.L.V.C.C. Li!

R.M. A gente leu o cardápio pelo lado direito. Porque eu esperava um dinheiro, um cheque visado que papai ia mandar para mim e o dinheiro não chegou. Nós

ficamos hospedados no Museu Goeldi. De noite, o Galvão convidava para jantar. Chegava na casa do Galvão e havia pelo menos uma dúzia de cervejas para a gente beber. Ele tomava umas seis enquanto você estava tomando um copo. Ele ia falando, mas a voz ia baixando de tom, no final tinha que ter amplificador para entender. Mas o Galvão recebia nobre e fraternamente e contava. O Galvão estudou em Columbia, foi aluno do Kroeber, ainda pegou o Kroeber, foi colega do Sidney Mintz. Eu encontrei o Sidney Mintz aqui no Rio uma vez e ele me contou que a tese do Galvão, “quem fez a revisão do inglês foi eu”, um inglês excelente. Ele escrevia maravilhosamente bem, ele ganhou um prêmio! Ele nunca falou disso para ninguém, era um homem modestíssimo e recebeu o prêmio por ter escrito em Columbia e em inglês, a melhor tese de 1949 ou 1948. Este é o Galvão de *Santos e visagens*, um livro maravilhoso e um sujeito raro, despojado. Eu escrevi agora um memorial para uma homenagem dos 100 anos de nascimento do Chuck Wagley na reunião de Chicago da *American Anthropology Association*. Mas eu escrevi porque eu sou muito amigo do genro e da filha dele, o Conrado e a Beth (Isabel Wagley), inclusive visitei os dois agora, eles têm uma casa linda em Carolina do Sul, numa ilha. Eu escrevi isso, rememorando. Peguei as notas de leitura do Wagley e Galvão, um livro todo riscado, *Uma comunidade amazônica*, é o primeiro estudo de uma comunidade no mundo dos trópicos, que sempre foram tristes e jamais descritos na antropologia. Você sabia mais sobre esquimó do que como aqueles caras na Amazônia viviam, porque há um preconceito contra o calor! Cara, esse mundo é todo eurocentrado! Não pode existir ciência nos trópicos! E quem ia para Paris aprendia isso, voltava para o Brasil e dizia isso aqui, e metia isso na cabeça de todo mundo! Imaginem vocês. No Brasil, nós só fomos descobrir que precisava de escola de engenharia depois da Abolição, é um processo muito lento de retomada de igualdade. O “Panema” foi isso, eu dei um curso na Fluminense, quando eu cheguei nesses dois livros, e que vi o Panema, eu falei: “Ah, isso aqui é meu! Isso aqui é ideal!”. E fiz a análise estrutural direitinha, bonitinha, mas naturalmente superficial aos olhos de alguns.

M.L.V.C.C. É muito legal aquilo.

R.M. Exatamente como Lévi-Strauss depois fez no *Mythologiques*. O que é que sobra? Você analisa cinco mitos, aparentemente eles são todos diferentes, quais são os elementos comuns? Aí eu fiz uma análise estrutural do panema. A história é interessante e agora eu posso contar. Aí eu mostrei para o meu professor... Porque o Needham falou isso para mim: “O que o nosso professor pedia, nós fazíamos”. Era o Evans-Pritchard o professor dele. “Se ele falasse: você vai estudar o grupo tal! Nós íamos”. Nenhum inglês estudou a Inglaterra, e nem a Europa, era proibido. Você tinha que estudar uma sociedade diferente da sua. Para poder ter o choque do “alter”, não pode estudar o mesmo, tem que estudar o outro, o outro absoluto! Então eu mostrei para o meu professor, aí o Roberto

leu e fez uma crítica, porque naquela época – ele me ajudou muito a escrever bem, o Roberto e a Yonne Leite, que era do departamento de linguística, muito ligada a nós, e ela fazia as revisões, tudo o que era confuso no meu artigo foi sendo clarificado. Essas coisas ficam, não é? Mas tem o trauma que é o seu professor pegar o seu artigo e dizer que está tudo errado, que o que está no fim tinha que ser no início, o que está no início tinha que ser no fim! E eu, naquela época, já tinha recebido essa crítica algumas vezes em outros trabalhos, porque tudo passava pelo *nihil obstat* do Roberto. Eu fiquei até sem dormir, cheguei em casa triste, era só eu e Celeste naquela época, que maravilha! (risos) Era só eu e ela, ela preparava um jantarzinho para nós dois. Ela me perguntou: “O que você tem?”, “Ah, aconteceu isso... o Roberto... e tal”. No dia seguinte Roberto foi generoso. Mas o que foi que eu fiz? Como teste, enviei o ensaio para o Papa, o próprio Lévi-Strauss. Eu tenho a carta. Ele fez o artigo ser traduzido e foi o primeiro artigo de um brasileiro publicado na *L’Homme*. Tá lá. Hoje, no livro que foi publicado no centenário de Lévi-Strauss, meus colegas dizem que nós fizemos leituras superficiais do Lévi-Strauss..., mas esse panema ele gostou tanto que publicou na sua revista. Mas as nossas leituras são superficiais... (risos) Não é bacana? Não é uma boa história?

V.S. É uma ótima história, é muito boa!

R.M. Nós fizemos leituras superficiais... É claro! Hoje, o cara morreu, e hoje é que a leitura de fato pode ser feita, porque hoje a obra fechou, na época era uma obra aberta. Quando eu estava entre os Apinajé, aquela hipótese de que o fogo entre os Jê foi dado por uma relação de aliança, não é verdade. Ele insiste naquilo, não é? Que é uma relação de cunhados e depois a onça que tem um marido, mas é uma relação de afinidade, no sentido em que a onça, que salva o menino, adota o menino como sobrinho e dá um nome para ele. Isso é uma descoberta muito boa que foi feita depois. Depois que o Melatti, eu e outros demos elementos para que se demonstrasse que as relações de nominação entre os Jê são equivalentes às relações de afinidade. E mesmo assim você tem que abrir muito essas noções e este é o problema das ciências sociais. Se você expandir muito um conceito, ele não serve para nada; se você também reduzir muito, ele só vai servir para um caso. Essa é luta, não é?

Então, o que aconteceu? Eu conheci o Terry Turner – só para mostrar como o tecido da vida é grande, não é? É feito de muitas malhas. Eu conheci o Vic pessoalmente por meio do Terry Turner, que havia sido contratado como professor assistente em Cornell. Foi trabalhar com o Victor Turner, o mesmo sobrenome, os Turners, o Vic tem até um artigo antigo em que ele diz do Terry, “ele é um membro do meu clã”. E o Terry era amicíssimo do Vic, adotou o Vic como um pai. O Vic era uma figura paterna, sua mulher, Edie, era inglesa, muito simpática, filha de um médico. Ele dizia: “a Edie tem a mania de curar as pessoas, de dar remédio”. Em Virginia, eles tinham uma casa, era uma casa

simples e enorme. O seminário dos alunos pós-graduados era na casa dele. Naquela época ele tinha publicado um ou dois livros que tinham tido um impacto muito grande. Vejam bem: todo mundo estava falando em estrutura e aparece um cara que diz que a estrutura tem um outro lado! No Brasil, quem ocupa mais ou menos esse lugar é o Bourdieu. Eu não tinha antipatia, mas achava que tudo o que o Bourdieu falava de modo confuso, naquele antropo-francês, o Vic havia dito claramente.

M.L.V.C.C. Exatamente...

R.M. Toda a estrutura tem um processo, tem os interstícios. Isso encantou a todo mundo. E com um olho aberto para a sociedade ocidental, que é um ponto fundamental, como a Mary Douglas do *Purity and danger*, que começa estudando o mundo ocidental, a cosmologia hebraica. Então, em 1963, o Terry me convidou para passar um fim de semana em Cornell, ele tinha se divorciado, estava vivendo uma crise, nós almoçamos juntos naquelas cafeterias maravilhosas, enormes, “góticas”, tudo falso. Tudo cenário. A América é um cenário real. Não sei nem se a América existe de fato! (risos). Pense na Estátua da Liberdade. É muita metonímia. Bem, mas então, fui à casa do Vic com o Terry. E o Vic, muito simpático, ia apresentar um trabalho em Harvard. Conversamos e eu assisti ao seminário na casa dele. Ofereceu cerveja, todo mundo foi embora e nós ficamos conversando com ele, e ficamos amigos. Em Cambridge, ele fez a palestra, e o Frank Cancian, que tinha trabalhado com rituais dos Zinecantan no México, como colaborador de um professor de Harvard chamado Evon Vogt, um sujeito maravilhoso. Vogtie, como era chamado, dava um curso chamado “Religião nas sociedades primitivas”, *Primitive religions*. E eu fui assistente dele. E quando você tem assistente, você não dá aula. Para isso que você tem os assistentes. (risos) E na primeira aula do curso, às nove horas da manhã, em um dia frio de Cambridge, ele vai mostrar como é que se faz um ritual quando um homem mais velho encontra um homem mais novo lá entre os Zinecantan. Eles têm que tomar uma bênção – coisas do mundo ibérico – e tomar um gole de uma cachaça mexicana, feita de milho. Ele levou a garrafa, botou, eu fiquei pasmo com o pragmatismo. Imagine se o professor de antropologia estivesse mostrando um ritual canibal? Será que ele ia matar uma pessoa?! Ou levar um boneco, para matar, para mostrar como é que faz para comer. Ele tomou aquela cachaça, deu a aula. A segunda aula era minha, e eu dei a aula! Foi uma das melhores experiências da minha vida. Preparei uma aula sobre religião e antropologia, pois a antropologia nasceu com o estudo da religião, com essa visão holística. Quando eu terminei a aula, cinco alunos que ainda podiam escolher qual era o curso que iam fazer, vieram perguntar se era eu que ia dar aquele curso (risos). Eu falei que estava apenas substituindo, e eles disseram “se o curso fosse com você, eu fazia”. Achei ótimo! Mas o Vogt era generosíssimo. E ele queria contratar o Victor Turner. As conferências do Turner ficavam lotadas.

Ele lia com um inglês com sotaque escocês, ele citava poesia, declamava Shakespeare de cabeça. O Gluckman também, o pai dele era advogado, e lia, de manhã, Shakespeare, fazendo a barba. Fazendo a barba com um olho e com o outro lendo, e recitando. A casa dele era uma casa em que se lia muito. Os caras tinham esse interesse literário e também psicanalítico. O Gluckman foi psicanalisado, então tem muita coisa...

M.L.V.C.C. A ideia de catarse é importante para ele, não é?

R.M. A ideia de que, no ritual (diferentemente das cerimônias), são problemas mais profundos que emergem. Porque o Gluckman tinha contato com o pensamento freudiano. O Turner não sei. Mas o Turner era um verdadeiro vulcão de ideias. Ele deu uma conferência em Harvard, e todos os alunos diziam: “Espero que esse cara seja contratado”. Então encontrei com ele e perguntei: “Então tem a *communitas*, mas a *communitas* não vira estrutura e a estrutura não vira *communitas*?” Ele adorou, conversamos e ficamos amigos.

Quando eu voltei, em 1979, convidado pelo Tom Skidmore para passar um ano como *Visiting Professor* em Wisconsin, eu dei um seminário sobre rituais e era uma maravilha... tinha um salário na época extraordinariamente bom.

V.S. Já tinha publicado *Carnavais*...?

R.M. Sim, *Carnavais* saiu quando eu estava em Wisconsin. Eu me lembro que recebi uma carta do Carlos Nelson [Coutinho], com um artigo do *Jornal do Brasil* sobre *Carnavais, malandros e heróis*, não sei por quem, e embaixo ele colocava assim: “Você sabe de quem estão falando?”. Muito simpático! Então, lá em Wisconsin eu dei um curso sobre rituais, trabalhei muito, e nesse período a grande descoberta intelectual que eu fiz foi “a ética protestante”, eu li tudo, inclusive as notas.

M.L.V.C.C. Aí realmente modifica, não é?

R.M. E aconteceu outro fenômeno também importante na minha vida: em paralelo ao Victor Turner, eu descobri a obra do Louis Dumont, que é uma obra hoje muito injustiçada. O que esse cara falou sobre o mundo moderno, sobre a ideologia moderna e o individualismo é fundamental, e um monte de coisas se explicam se você introduzir o individualismo como valor como uma variável ou uma dimensão básica da nossa vida social.

M.L.V.C.C. Roberto, eu não queria deixar de perguntar duas coisas: primeiro, são esses lampejos que foram o “Carnaval como rito de passagem” e o “Carnavais, paradas e procissões”. A gente lê hoje e vê que está tudo ali, com uma impressionante sensibilidade para o manejo dos símbolos. E também sobre o seu artigo de 2000, que dialoga com essa turma dos estudos de rituais, que foi publicado na *Mana*, que é muito interessante também...

R.M. Sobre liminaridade e individualidade! Ali já tem muito do Dumont.

M.L.V.C.C. Exatamente, eu lembrei porque nele você volta ao Turner de outra maneira...

R.M. Mas ele não gostava... Quando eu encontrei com ele no Japão, em setembro de 1981 (ele organizou duas conferências na Coreia e uma no Japão). Na conferência do Japão ele já ficou meio chateado comigo, porque eu falei: “você tem que introduzir instituições, tem um sistema político!” Isso já está em *Carnavais, malandros e heróis*. A *communitas* americana é diferente da *communitas* brasileira.

M.L.V.C.C. Tinha que introduzir a noção de sistema junto com a ideia de *communitas*.

R.M. O carnaval americano exclui, é um carnaval hierárquico, o carnaval de Nova Orleans é todo hierárquico. Isso eu conversei com o Calvin Trilling, escritor americano que visitou o Brasil e o consulado me chamou e eu conversei com ele. Ele tinha escrito um artigo que eu citei. Um escritor com uma bagagem muito grande de pesquisa, de trabalho, de formação universitária, de conversas. E ele falou: “você está absolutamente correto”.

No Japão, teve um dia em que nós pegamos um ônibus. Eu estava de saco cheio com aquela coisa americana de “virar nativo” — passamos uma noite em um monastério coreano e tal. A minha reação foi brasileira. Comida japonesa, café da manhã era sopa de peixe. Aí o Vic Turner falou uma frase, que ele gostava muito de falar, que a *communitas* criava um não-lugar e um não-tempo. Aí eu falei para ele: “I want a real place and a real time! I am tired of *communitas*!” (risos). Ele ficou chateado! Mas não falou, porque ele não era de reagir. Mas, ele ficou me olhando...

Mas antes disso, entre 1979 e 1980, ele me convidou para fazer uma palestra em Virgínia, no departamento dele, ele morreu dando aula lá. Eu fui, cheguei lá e falei um pouco já dessa ideia de liminaridade com individualidade, um pouquinho. O negócio do Dumont entra aí também. Tocqueville disse: “O universo aristocrático e o universo democrático são dois estilos de vida, são duas maneiras pelas quais os homens se exprimem, eles não são mutuamente exclusivos”. Eis um *insight* que contraria a visão rotineira de que uma coisa acaba com a outra. E o Dumont, muito sabiamente, fala da reversão hierárquica. As mulheres são oprimidas em determinadas situações, mas existem outras situações que só as mulheres oprimidas podem fazer. O mesmo ocorre com os “pobres”. Eles viram o foco da sociedade, o que não significa que eles não são dominados, que não tem a lógica de subordinação. Mas isso mostra os limites dessas lógicas. Elas não são absolutas. Apresentei isso, o Vic ouviu...

Mas nessa época o grande problema dele era fazer uma festa carnavalesca na casa dele (risos), era a grande preocupação! Ele me convidou, eu era jovem, tinha aquela barba preta, costeleta, então ele falou: “Vamos fazer... we have to organize a carnival party!” A receita era minha, “como tem que ser?”. Era no porão. Eu falei que primeiro tinha que comprar luzes vermelhas. Depois

discos, ele tinha discos brasileiros – tinha Bossa Nova, Astrud Gilberto. Preparamos. Naquele tempo não tinha fita e alguém tinha que tomar conta da vitrola. Agora tem os DJs. Fizemos a festa com bebida livre, uísque – ele bebia muito bem, eram aqueles galões de uísque... Todo mundo tinha que ir fantasiado. Ele desceu comigo, nós entramos para checar o ambiente, acendemos as luzes. Tinha muita luz, “vamos tirar algumas dessas luzes vermelhas”, e tiramos. Uma penumbra absoluta. E quando eu sugeri tirar mais uma lâmpada, o Vic falou: “Roberto, que tal colocarmos umas camas, para as coisas ficarem mais fáceis?” (risos). Aí eu percebi o meu exagero! Fizemos uma festa e eu não sei como a casa dele não desabou! As pessoas vieram fantasiadas e ele dizia como as fantasias revelavam a verdade das pessoas: “It’s a perfect costume!”. Ele comentou comigo quando a esposa de um colega apareceu vestida de prostituta! Todo mundo era jovem! Dançamos a noite toda. Foi a apresentação desse trabalho, “Individualidade e liminaridade”, que levou a esse encontro. Isso o justifica.

M.L.V.C.C. Você apresentou isso lá?

R.M. Apresentei lá e ele nem reagiu. Não reagiu porque na medida em que a carreira dele foi evoluindo ele queria mais teatro, era fascinado pelo teatro. Ele ficou fascinado também com o que hoje a gente chama de neurociência, o último artigo dele é “O lado direito e o lado esquerdo do cérebro”, um é *communitas* e o outro é estrutura. Esse período em Virgínia estreitou as nossas relações. Eu fiquei hospedado na casa dele. Depois houve o convite para vir para o Brasil, que também não foi fácil passar no Museu Nacional. *It was not easy!* Eu falava: “Estamos trazendo um grande antropólogo!”

M.L.V.C.C. Você já tinha editado o “Processo ritual” quando ele veio?

R.M. Já, eu tinha aquela coleção, a coleção era minha e do Castro Faria. A Rose Muraro era muito minha amiga. Tinha um dinheiro do CNPq, enfim, essas coisas que a gente pega um pouquinho aqui e um pouquinho ali para trazer o Turner, tinha um pouco da Fundação Ford. Foi uma discussão enorme, mas no fim todo mundo concordou... Ele veio e ficou hospedado na minha casa, ficou um mês lá em casa, junto com o Tony Seeger. O Tony chegou até em um dia de Carnaval, e nós fomos ver o desfile das escolas de samba. Não tinha sambódromo, mas era na rua do sambódromo.

M.L.V.C.C. Era na Marquês de Sapucaí.

R.M. Tínhamos uma pequena verba de pesquisa, sabe quem me deu a verba de pesquisa? O velho Manuel Diégues Júnior que era diretor da Secretaria de Cultura do Ministério da Educação. Se vocês pegarem *Carnavais, malandros e heróis* verão um agradecimento especial a ele, que ajudou a estudar um assunto que não era estudado. “Você é muito esperto, como você conseguiu receber dinheiro para estudar carnaval?”, uma pessoa um dia me perguntou. Fomos fazer o

estudo do Carnaval. Eu publiquei *Carnavais, malandros e heróis* depois. O Vic leu aquilo e publicou um artigo também sobre Carnaval.⁷ Nós todos somos ladrões, não é? “Tem uma ideia boa de um cara da América do Sul...” Vocês leram o último livro do Marshall Sahlins, *Human nature*?

M.L.V.C.C. e V.S. Não.

R.M. Ele usa um monte de coisas do Eduardo Viveiros. Ele cita, mas o livro não é do Eduardo. Você sabe qual é a conclusão do Marshall Sahlins? “Human nature is culture”. Zero. Voltamos ao ponto zero. Mas quem tem a consciência de que “human nature is culture” é um membro de uma sociedade que inventou a “human nature”, e esse é um problema complicado, não é? Porque se você falar que “human nature” não existe, e ela é “culture”, você está reduzindo natureza humana a cultura. Mas há culturas (como a nossa) com ideias precisas sobre isso. Agora voltou todo o problema dos Ianomami de novo, com esse filme do Padilha... Eu assisti ao filme anterior feito por uma moça desconhecida, mas o filme do Padilha é aquela coisa, entrevistando antropólogos americanos, “os segredos da tribo” são os segredos dos antropólogos. O filme é sobre esse abuso cometido com base no eurocentrismo e no colonialismo Ocidental, que era também interno no Brasil. Eu fui para os Apinajés, o Melatti foi para os Krahó – de repente aparecemos... O Maybury-Lewis foi estudar os Xavante – de repente aparece um inglês com uma dinamarquesa: “o que vocês vieram fazer aqui?”, “nós viemos...”

M.L.V.C.C. ... “Nós viemos saber quem vocês são!”

R.M. Você sabe o que o Nimuendajú dizia? “Eu não sou brasileiro e eu andei procurando um grupo para morar, para viver, e nenhum deles era bom e me falaram que o de vocês era um grupo muito bom, então eu vou morar aqui com vocês, durante um período”. Aí os caras: “Claro! Seja bem-vindo!”

Bem, minha ligação com o Turner se fortaleceu assim e, em 1979-1980, quando ele veio para o Brasil, ficou lá em casa, ficamos amigos. Quando ele morreu, eu fiquei muito triste. Ele morreu aos 65 anos, em 1983, de um ataque cardíaco. Logo depois eu visitei a Edith, em Virgínia, e ela me ofereceu o quarto deles e foi dormir no quarto de hóspedes. Eu dormi na cama deles. Eu não dormi, não consegui dormir. Não preguei o olho, porque eu queria vê-lo! A presença dele era tão forte. Infelizmente eu não vejo fantasmas. Lamento. Quando eu li “Chihamba, the white spirit” na década de 1960, e depois li recentemente, porque eu estava escrevendo uma crônica, me lembrei de *Moby Dick* e neste ensaio tem uma análise que ele faz da baleia branca, do branco como fantasmagórico, porque o branco é a súbita presença do luminoso, do luminoso transcendental que aparece no William Blake, o qual ele cita. Amigos, foi quando eu vi mais de cinquenta páginas de detalhes etnográficos precisos. E vocês sabem quem fazia parte do detalhe nas pesquisas? Era a Edith, a mulher

do Vic, era ela! Eu peguei as cadernetas de campo dele, lá em Chicago. Estava tudo jogado lá no quarto das crianças onde eu dormi. Peguei para ler. Era ela que fazia tudo, os desenhos também. Pensei em roubar, mas não tive coragem (risos). Quando eles foram ver a Umbanda com a Yvonne [Maggie] – pelo que me contaram, eu não assisti –, ele perguntou: “Mas por que tem bambu? Por que tem bananeira?” Na decoração do terreiro, tinha essas plantas. Por quê? Isso aconteceu comigo em Harvard. “Mas os Apinajé?” “Tudo bem que você está falando que eles são oprimidos pelos brasileiros, realmente, não há dúvidas, mas e o chefe Apinajé? Ele é um empregado dos brasileiros? Como é a chefia tradicional? Você fez alguma pergunta sobre isso? O chefe é hereditário? Ele é ao mesmo tempo um sacerdote?”

V.S. É um treinamento, não é?

R.M. Porque toda a nossa orientação era indigenista, apesar do Cardoso reagindo, mas é muito difícil andar contra a corrente. O velho Durkheim, não é? As coerções são sempre muito grandes, o todo nos sufoca. Você vira brasileiro ou estrangeiro sem querer, ou melhor, querendo ou não.

M.L.V.C.C. Mas você encontrou suas brechas, não é?

R.M. Você encontra as brechas e apanha muito, apanha muito para encontrar as brechas. Em 1964, conheci pessoalmente o Roman Jakobson. Levado pelo Pierre Maranda, assisti à última aula que ele deu em Harvard. Então Jakobson terminou a aula e foi aplaudido pelos alunos. Porque em Harvard... em Harvard, Chicago, Princeton, Oxford quando o curso é bom os alunos te aplaudem. Aqui no Brasil... Bem, nós somos portugueses, não é?

M.L.V.C.C. Acho que está ótimo. Muito obrigada!

R.M. Eu sou um marginal.

Entrevista concedida em 4 de abril de 2013,
na sala do Prof. Roberto DaMatta, no Departamento
de Sociologia e Política da PUC-Rio.

YVONNE MAGGIE

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. Pensamos em recompor com você o momento do *Guerra de Orixá* e de seu contato com a ideia de drama social de Victor Turner. No artigo “Social dramas in Brazilian umbanda: the dialectics of meaning”, Victor Turner⁸ fala da ida a um terreiro com você, comenta bastante a sua pesquisa. Enfim, queríamos, Giselle e eu, conversar sobre esse momento de recepção da obra do Victor Turner pela antropologia no Brasil.

Yvonne Maggie. Minha pesquisa no terreiro para o *Guerra de Orixá* foi uma sorte na minha vida. Eu queria estudar umbanda, era muito nova e tinha lido muito sobre os cultos afro-brasileiros em um curso lá na antiga Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Depois tinha feito o mestrado, tinha ido para os Estados Unidos, tinha aprimorado minhas leituras. Houve também um curso que fiz com o Moacir Palmeira durante o mestrado no Museu Nacional – eu nunca falo disso, mas esse curso foi importante.

M.L.V.C.C. Estamos falando de que ano?

Y.M. Eu entrei no mestrado em 1969, o curso do Moacir deve ter sido em 1970, antes de eu ir para os Estados Unidos. Eu já fui com a cabeça muito organizada, no sentido da releitura desse material sobre cultos afro-brasileiros. O curso do Moacir nos fez abrir a cabeça. Mesmo dentro do marxismo, era contra o evolucionismo, e fazia com que olhássemos as premissas das quais os autores partiam. A tese de doutorado do Moacir, defendida na França, foi sobre o Brasil Colônia e as várias versões existentes sobre o Brasil Colônia, se era escravista, feudal ou pré-capitalista... Enfim, ele trabalhou com os autores que haviam estudado esse momento – Caio Prado Jr., Celso Furtado, Nelson Werneck Sodré... Comparou os dados respectivos e percebeu que eles trabalhavam com os mesmos materiais. Só que por conta das suas premissas, do seu pensamento mesmo e do que eles queriam provar, apostavam em caminhos diferentes: um dizia: “Não, isso aqui é pré-capitalista!” O outro dizia: “Isso aqui é escravista” e tal... Eu fiquei com essa ideia. Quando eu fui para os Estados Unidos, em 1971, na Universidade do Texas, em Austin, passei um ano naquela biblioteca que me influenciou demais – mais do que os cursos que eu fiz lá e tudo o mais – porque foi mais um ano de mergulho na literatura sobre os cultos afro-brasileiros. Comecei a ler nessa perspectiva e vi como a busca de origens para esses cultos era meio *nonsense*. Quando voltei, em 1973, procurei o Roberto DaMatta e ele estava trabalhando com rituais da sociedade brasileira. Fiz com ele um curso de teoria antropológica e ele leu conosco o Victor Turner. Discutimos Durkheim e toda a influência que o Roberto DaMatta tinha recebido nos Estados Unidos, quando teve contato com a literatura de Manchester, do Max Gluckman e do Victor Turner... da Mary Douglas etc. Discutíamos a contribuição desses autores

para a compreensão da sociedade sem vê-la como altamente estruturada ou anômica; organizada ou bagunçada... Isso me influenciou muito e pedi ao Roberto DaMatta que me orientasse na pesquisa de mestrado. Nessa época, ele ainda era muito ligado ao Roberto Cardoso, que foi o grande fundador do Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional. Eu sempre achava que tinha de estudar mais, ler mais teoria. Mas um dia a Lygia Sigaud, que na época era minha colega, me disse: – “Mas Yvonne, vai embora! Vai fazer sua pesquisa!” Eu já dava aula no IFCS [Instituto de Filosofia e Ciências Sociais] e no dia seguinte um aluno do meu curso me convidou para a inauguração de um terreiro. Eu falei: “Vou!”, com aquele medo que a gente tem nessas horas.

Giselle Lage. Você dava aula de antropologia no IFCS?

Y.M. Eu fui contratada em março de 1969 e dava cursos sobre o negro na sociedade brasileira, sobre religião e cursos de introdução à antropologia. A nossa entrada no IFCS foi muito repentina, não tinha ninguém. Nossos professores tinham sido aposentados. Eu fiz todo o mestrado, que durou quatro anos, dando aula. O Eremildo Viana, o grande dedo-duro que denunciou muitos colegas e professores chegou a ser chefe do Departamento de Ciências Sociais. Vivíamos em tempos de ditadura e o IFCS foi uma das unidades universitárias mais atingida pela repressão.

A sorte e ao mesmo tempo a formação, a boa formação, me levaram a aproveitar aquele momento. Se eu tivesse tido outra formação eu não teria olhado aquele terreiro daquela maneira. Eu tinha dois interlocutores claros, o Gilberto [Velho], que era meu marido, e tinha muita aflição dessas minhas idas à noite lá para o Andaraí, e uma amiga, a Vera Barrouin Machado – hoje embaixadora do Brasil junto à União Europeia, com quem tenho grande dívida de gratidão, pois em vez de ir para a minha casa, quando eu chegava de manhã do terreiro eu ia para a casa dela. Ela tinha os filhos pequenos e eu contava tudo que tinha acontecido. Porque eu caí dentro de uma crise, que foi se revelando cada dia mais intensa ali naquele terreiro diminuto. Mas se eu não tivesse lido o Victor Turner, se eu não tivesse feito esse curso com o Roberto DaMatta, re- vendo essa questão da anomia, eu teria interpretado todo aquele conflito como uma desorganização. Eu sempre gostei de ter interlocutores, pessoas com quem eu pudesse falar diretamente. Hoje em dia, quando estou escrevendo sobre alguma coisa, me correspondo com amigos por e-mail. Tenho guardado, desde 2004, todos os meus e-mails para esses meus interlocutores especiais. Então, eu recupero muitas ideias a partir daí. Nessa época, não havia e-mails e a comunicação era pessoal. Então Vera foi grande interlocutora porque gostava de ouvir minhas histórias. Mas eu ficava assim: “Meu Deus, esse terreiro vai acabar e eu estou no meio dessa briga!” Eu estava consciente de que tinha alguma participação na briga... Depois o Roberto DaMatta escreveu *Carnavais, malandros e heróis*. Não sei se ele já tinha escrito “Panema” e os outros ensaios do Antro-

polologia estrutural naquela época. Ele falava muito dos Jê, mas já estava começando a pesquisa sobre o carnaval e discutia muito ritual. Se eu não tivesse feito esse curso, eu teria ido ao terreiro e teria desistido, porque na época todo mundo buscava as casas mais famosas e tradicionais. Nisso o Gilberto me ajudou muito, porque muitas vezes eu falava: “Meu Deus! Isso não vai ser uma boa antropologia, porque eu não estou em um bom terreiro”. (risos) E ele me falava: “Vai ser sim, vai. Porque você está vendo o que ninguém viu antes”. Embora, eu sempre tivesse sabido, pelas leituras dos clássicos sobre cultos afro-brasileiros, que a criação de um novo terreiro foi sempre feita por briga, por fissão interna, era ousado estudar exatamente esse momento que era meio tabu na literatura. Desde o terreiro Casa Branca, em Salvador, que por fissão e conflito por sucessão vê surgir duas novas casas, o *Gantois*, de um lado e, de outro lado, o *Ilê Axê Apô Afonjá*. Essa historinha é sempre relatada pelos autores. Não pelo Nina Rodrigues, mas pelo Arthur Ramos, mas fala-se *en passant*, em pé de página, porque não davam importância a isso, pois enfatizavam os aspectos comunitários, de consenso. O tema do conflito era tabu. E eu, como vocês sabem, gosto de briga. Tem uma certa proximidade entre a personalidade do pesquisador e o que ele estuda. Tenho nove irmãos, perdemos os pais cedo, sempre comprei todas as brigas da família, criei esses irmãos na briga. O conflito no terreiro era estimulante: “O que vai acontecer amanhã?”, eu me perguntava. Tive uma espécie de sorte, pois se eu chegasse num terreiro em que estivesse tudo calmo, eu não teria feito um livro tão surpreendente para mim mesma, eu não teria incorporado, como incorporei, o Victor Turner. Porque, justamente, ele falava das pessoas concretas.

Eu havia lido também o Max Gluckman e a Mary Douglas. Toda a questão dos símbolos que passava pela vida das pessoas, e que eles analisavam a partir da experiência. Até hoje, quando eu começo a descarnar muito o que estou escrevendo, fico aflita: “Quem são essas pessoas?” Nas pesquisas sobre escolas, sempre falo: “Cadê os personagens?” Porque os personagens de *Guerra de Orixá* carregavam aquelas ideias e na literatura sobre cultos afro-brasileiros que eu conhecia era muito difícil encontrar as pessoas.

M.L.V.C.C. Encontrar alguém de fato, não é? Embora eles estivessem ali...

Y.M. Então, eu tinha poucas referências. A mais importante foi a de Nina Rodrigues, claro, foi a primeira coisa que eu li e falei: “É isso!” Porque o Nina Rodrigues, em *O animismo fetichista dos negros baianos*, descreve pela primeira vez como ele entra no terreiro, como ele foi lá, e fala das brigas. É a primeira etnografia urbana brasileira. Claro que com aquele linguajar do século XIX, do início do século XX. Em 1967, eu tinha ganho *Cidade das mulheres*, da Ruth Landes. Logo que saiu a tradução, o Gilberto me deu o livro, que tenho até hoje com a dedicatória dele. Eu fiquei muito impressionada com o livro, porque é quase

um romance. É uma espécie de história contada dos personagens e é através dos personagens que vamos vendo como tudo aquilo funciona.

No caso do Rio de Janeiro, *As religiões do Rio*, do João do Rio, foi uma descoberta também. Muito cedo eu li esses três autores que me influenciaram muito na forma de escrever. O Victor Turner foi importantíssimo, mas como redigir a etnografia? Se eu fosse fazer como o Turner em *Drums of affliction* e em *Schism and continuity*, seria muito difícil, porque eu não tinha tanto material e também não tinha a estrutura de parentesco... Quando eu estava redigindo, estava em grande moda o livro *A erva do diabo*, do antropólogo americano Carlos Castañeda. Eu tive esse clique: vou fazer como está no meu diário de campo! Dia após dia. Vou contar dessa forma. Lendo o drama do Turner, vi que o drama podia ser um instrumento de descrição também. Eu tinha uma influência estruturalista muito grande, e o livro tem esse lado de ver os princípios que organizam as condutas, a lógica que estrutura a história. Eu tinha uma noção clara dos princípios gramaticais inconscientes. Aquelas pessoas que estavam ali naquela briga representavam o código do santo e o código burocrático, mas eles não eram aquilo de modo consciente. O Turner me ajudou muito nessa abordagem, como uma forma de pensar, além de ajudar também a perceber como uma estrutura vai se transformando, sem mudar necessariamente. Apesar do rompimento e da separação, os terreiros continuavam sendo organizados do mesmo modo. Não há uma ruptura na forma de estruturar... Mas, ao mesmo tempo, isso tudo era também uma forma de descrever.

M.L.V.C.C. Perceber como o conflito faz parte da continuidade de alguma coisa, não é?

Y.M. Escrever foi a parte mais difícil. Um dia, estava conversando com o Sérgio Santeiro – ele fez sociologia, mas não era antropólogo, é cineasta – e falei: – “Não sei por onde eu começo”. Comecei a contar e ele disse: – “Mas Yvonne, isso é a boa parte! Você nunca mais vai ter isso!” Foi um verão inteiro, eu escrevi entre dezembro e março, em um calor infernal no Rio de Janeiro. No final, a máquina de escrever estava toda quebrada, estropiada.

Bem, então a ideia muito simples do drama social como tendo as fases do começo, da liminaridade etc., foi providencial. Depois muitas pessoas disseram: “Você tem que ampliar, tem que ir para outros terreiros”. Eu tentei, depois, fazer observação participante em vários terreiros, até que tive a ideia que foi elaborada na minha tese de doutoramento, que também virou livro, *Medo do feitiço*. Escolhi o tema da repressão justamente porque assim eu via a relação entre os terreiros, via como o mundo dos terreiros era criado na relação com o Estado. Foi uma elaboração muito maior e mais demorada. Sempre fui muito lenta nas minhas coisas. Nesse ínterim, depois do final do *Guerra de Orixá*, quando eu estava pesquisando no terreiro da Dona Conceição, lá em Miguel Couto, o Victor Turner chegou ao Rio...

M.L.V.C.C. Foi em 1978.

Y.M. Eu tive esse papel... Eu ciceroneei muitos antropólogos a terreiros do Rio de Janeiro e de São Paulo. Levei Marshall Sahlins, o Adam Kuper, entre outros... Mas a ida com o Victor Turner foi surpreendente, maravilhosa, porque eu tinha aquela aversão a esse assunto de origens e de África. Era tudo muito difícil, ainda era ditadura e tinha a polícia perguntando o que você estava fazendo ali. Eu havia morado nesse terreiro durante um mês, conhecia todas as pessoas e levei o casal Turner para um dia comum, uma sessão que eles estavam batendo lá, acho que para *Oxum*. Era uma casa muito bonita. Era um barracão em um quintal, sabe, essas coisas bem da Baixada Fluminense, aquele terreno muito grande com várias casas – a casa da Dona Conceição e as outras casas de irmãs e da própria mãe de sangue da Dona Conceição que morava lá. Já estava ocorrendo todo esse movimento de trânsito religioso, esse processo de ter sido de umbanda e virar para o candomblé; e de ter sido de umbanda e virar pentecostal e evangélico e tal. O terreiro era bonito porque tinha a casa da Dona Conceição e nos fundos tinha o Tempo, que era uma árvore muito bonita bem no meio, entre a casa e o barracão, sempre pintado de branco, com aquela saia, aquele pano em volta, sempre com uma oferenda aos pés da grande árvore. O barracão era muito lindo, uma coisa simplíssima de chão de terra e o telhado já de armação de madeira, para o que eu, aliás, contribuí. E lá, quando começava a sessão, eles jogavam umas folhas. Não sei se a folha tinha algum significado no ritual, mas eu sempre achei que era para não levantar muita poeira, porque aquele chão era de terra batida, e eles molhavam e jogavam muitas folhinhas de ficus, umas folhas pequenas. Quando eu entrei com o Turner e a Eddie, ele olhou para aquele chão e falou pra mim: “Igualzinho aos Ndembu!” Quando começou a sessão, ele falou mais uma vez: “Igualzinho aos Ndembu!” Porque eles faziam a roda, começavam a tocar os pontos, e as pessoas começavam a entrar em transe. O tempo todo ele dizia: “realmente, isso é igualzinho aos Ndembu!” Aquilo começou a me irritar um pouco, entendeu? Eu queria que ele falasse sobre o terreiro. E a Eddie fez um comentário que na época me chocou muito, porque a Dona Conceição devia ter uns 50 anos. Era uma senhora gorda, poderosa, mandava em todo mundo! A Eddie me disse: “Eu acho que essa senhora está na menopausa”. Para mim aquilo era função da mãe de santo. O poder era exercido por ela de uma forma brutal, mas hoje em dia acho que a Eddie talvez tivesse razão. Eu tinha 30 e poucos anos, nem sabia como era esse negócio de menopausa.

M.L.V.C.C. O Roberto DaMatta me contou na entrevista que, quando o Turner lhe apresentou a Eddie, disse assim: “A minha mulher é filha de médicos, ela tem mania de saber a doença dos outros”.

Y.M. Isso eu não sabia... Então foi uma noite muito interessante pelo fato de ele estar o tempo todo se referindo aos Ndembu e dizendo que achava que a

África era importante e que eu não devia ter esse medo de comparar terreiros. Quando ele escreveu sobre isso e me mandou ainda o primeiro manuscrito eu respondi, mas não sei se eu fui educada o suficiente. Aí já tinha o meu filho Domingos pequeno e a gente falava tudo rápido, não tinha e-mail, era tudo difícil, tinha que mandar uma carta...

G.L. Ele lhe mandou o manuscrito disso que viria a ser esse artigo?

Y.M. É, e eu não me lembro onde eu pus isso, procurei, mas não achei. Tenho sempre essa culpa, queria ter ido visitá-los em Virginia, antes de o Turner morrer.

G.L. Tenho uma pergunta específica sobre o conceito de drama. Porque neste artigo, quando vai rever o seu texto, o Turner faz uma crítica à terceira fase, não é? Ele diz que não encontra na terceira fase a reparação na forma como você descreve o drama. Você já parou para pensar se é isso mesmo?

Y.M. Não, não. O que houve foi a fissão, pois, no caso, não houve a possibilidade de equilibrar as duas facções. Em outros terreiros pode acontecer de ter uma crise e o terreiro se recompor. Mas de qualquer maneira, recompõe. Eu não conto isso porque ainda não tinha acontecido. O Mário vai e cria o seu próprio terreiro. E as outras pessoas devem ter se integrado a outros terreiros. Mas eu não sou muito precisa. E nem o Turner é. Ele é meio bagunçado.

M.L.V.C.C. Mas de quem foi a ideia de levar ele lá no terreiro?

Y.M. Acho que foi do Roberto DaMatta ou do Gilberto. Eu tinha um pouco essa função de levar antropólogos famosos aos terreiros do Rio. O meu inglês se fortaleceu muito nessas idas. Porque como é que você traduz todo o ritual para uma pessoa? Bom, para o Turner não precisava traduzir porque ele sabia. Mas, por exemplo, uma vez eu levei o Carlo Ginzburg, historiador italiano que estudou possessão, feitiçaria na Idade Média, e eu achei que ia ser tranquilo. Levei-o em um terreiro de umbanda simpaticíssimo em Botafogo. Descia um monte de pomba-gira, tinha pólvora, sabe? Imagina que o cara começou a passar mal. Acho que ele nunca tinha visto um transe de verdade! (risos) Ele começou a passar mal, pediu para sair, disse que estava com uma alergia. Ele ficou foi com medo! Mas o Turner foi uma visita agradabilíssima e uma boa dica para eu deixar de ter culpa, de um lado, de estar fazendo esse estudo em uma sociedade complexa. Ele achava que isso não inviabilizaria um estudo do ritual, que eu devia aprofundar mesmo e fazer em outros terreiros.

M.L.V.C.C. É. Ele é muito correto no artigo, não é? Transcreve trechos inteiros da sua pesquisa.

Y.M. Mas é engraçado, acho que eu e o Turner tivemos uma relação intelectual mesmo, mais do que de amizade, de afetividade mesmo. Não sei se a presença

da mulher dele me inibiu um pouco, porque ela era um tipo de mulher diferente da minha geração, que já não era mais assim. O Turner pertencia a uma geração de antropólogos que se casaram com mulheres, às vezes até antropólogas, que faziam esse papel de secretariar, de cuidar da obra do marido. E eu queria muito fazer minha própria obra. Nem tinha exatamente essa consciência, porque acho que a minha relação com a antropologia foi realmente visceral. Eu não tinha, como vejo hoje, os jovens e as jovens antropólogas com uma consciência profissional grande: tem de escrever tantos artigos, tem de sei lá o que mais. Para mim, não tinha nada. Eu gostava de fazer aquilo, quando terminei o mestrado não quis fazer logo o doutorado. Fiquei com aquelas críticas na cabeça, que não eram só críticas, eram também elogios, sugestões. Hoje, olhando assim, não sei qual a impressão que os mais novos têm, não é?

M.L.V.C.C. O seu livro, as pessoas gostam. Leem e gostam.

Y.M. Mas naquela época foi um espanto. Em 1975, quando saiu a primeira edição, foi um espanto porque teve até a resenha do *Jornal do Brasil*, que na época era o jornal que mais tinha resenhas.

M.L.V.C.C. Tinha o “Caderno Ideias”.

Y.M. Saiu uma resenha na primeira página do “Caderno Ideias”, aliás, os dois, *Guerra de Orixá* e *O medo do feitiço*. Este último foi até uma semana antes da defesa. Alguém soube e veio me entrevistar. No *Guerra de Orixá*, era a Danusia Bárbara, jornalista e hoje crítica da boa culinária, e na resenha Danusia dizia que era o *best seller* da antropologia. Porque a antropologia era uma ciência muito fechada, muito chata, os autores mais interessantes, como Gilberto Freyre, as pessoas criticavam para caramba. E aí quando chegou o Roberto DaMatta com todas essas ideias da antropologia social inglesa, ele era vibrante, como continua sendo. Trouxe uma antropologia sem medo de ser feliz! Com todo aquele instrumental.

Sempre me afligi com a antropologia que se dedicou ao estudo da religião afro-brasileira que se apoiou no difusionismo. Perguntava aos africanistas a razão dessa escolha. Eu comentei isso com Victor Turner. Como a antropologia que estudou a África Oriental ou a África Central, enfim, era muito mais interessante do que esse pessoal que tinha estudado mais a religião dos Banto, como o Herkovitz, e o Arthur Ramos se apoiando no Frobenius. Turner e o seu mestre, Gluckman, revolucionaram esses estudos a partir da análise do ritual. Esse instrumental todo que o Roberto DaMatta trouxe era uma forma de renovação... Eu pensava: “Puxa, o Malinowski tinha essa intenção mesmo de transformar a antropologia em uma coisa popular!” A Margareth Mead, toda essa gente, mas no Brasil, a antropologia antes de Roberto DaMatta e de Gilberto Velho era muito sisuda. Talvez por isso mesmo o meu livro tenha tido críticas

muito demolidoras. Afinal, o estudo de um terreiro e do conflito nesse terreiro era algo que perturbava a tradição sisuda da nossa disciplina.

M.L.V.C.C. Quem foi a banca?

Y.M. A banca era muito simples. Naquela época não havia banca pública. Então, foi o Roberto DaMatta, a Francisca Keller Vieira, que faleceu prematuramente, infelizmente, e o Peter Fry. Eu tinha conhecido o Peter em um seminário do ISER [Instituto Superior de Estudos da Religião], quando ainda estava terminando a dissertação. Eu era muito tímida, quase não falava. E vi aquele homem lindo se aproximando. Ele disse: –“Você é a professora que está estudando esse negócio de umbanda? Eu estou interessado nisso”. Ele estava chegando. Foi em 1972, quando eu voltei dos Estados Unidos. Eu falei: –“É, estou”. Aí ele perguntou: –“Qual o livro que você me recomenda?” Eu disse: –“Acho tudo *boring*, muito chato. Você só tem três ou quatro livros e se tem. O Nina Rodrigues, a Ruth Landes, o João do Rio...”. E minha visão coincidia com a dele. Antes de vir, ele já havia lido a Ruth Landes em inglês. Tinha lido isso, que já era uma introdução maravilhosa para o candomblé. Não estou me elogiando pessoalmente, mas naqueles anos 1970, *Guerra de Orixá* teve uma importância muito grande e eu não tinha ideia da dimensão que aquilo estava tomando. Por isso falo também que tive sorte. Nasci num momento muito especial da disciplina no Brasil.

Lembro de uma sistemática no Museu Nacional. Quando o estudante acabava a dissertação, geralmente apresentava o trabalho para professores e colegas antes da defesa. Não havia qualificação, nada disso, mas tinha essa apresentação. E o Moacir Palmeira, que me ajudou tanto por um lado, me tirou o tapete quando eu disse que iria estudar umbanda. Naqueles dias iniciais da minha pesquisa Moacir Palmeira falou: “Mais uma tese sobre umbanda...”. Eu fiquei arrasada, mas não desisti do projeto. Naquele dia em que pela primeira vez apresentei os resultados da pesquisa, quando terminei e abri para o debate, Moacir foi o primeiro a fazer um comentário e disse que ficou muito impressionado com o trabalho, mas declarou em alto e bom som: “Ah, só um terreiro... Quero ver a relação com os outros!” Eles acharam pouco. Eu tinha feito um esforço sobre-humano de romper com tudo aquilo que vinha antes. Talvez eu devesse ter ido mais ao terreiro da Rua do Bispo para ver o que eles diziam do outro, entendeu? Mas eu pensava no texto da ponte na Zululândia, do Max Gluckman. Por que eu não podia também?

M.L.V.C.C. Claro. O seu argumento é muito bom: aquele estudo de caso revela a maneira como terreiros de modo geral se reproduzem.

Y.M. Como se reproduzem e como a estrutura permanece. Vendo as pessoas, pessoas específicas. A minha pesquisa, a do Gilberto Velho, a da Maria Júlia Goldwasser sobre o carnaval da Mangueira são pequenas contribuições. Imagina o que esses autores da antropologia inglesa não foram para nós que tínha-

mos sido formados pelo Nelson Werneck Sodré, Celso Furtado etc... Quando o Celso Furtado voltou do exílio, eu fui ver, com o Luiz Costa Lima, um filme documentário que fizeram sobre ele na França. Ele era um homem lindo, tinha umas mãos enormes. Eu fiquei encantada com aquelas mãos e pensei: “Puxa, esse homem teve tanta importância!” Mas, para mim não tinha mais. Não que não tivesse, claro, era um pensador da vida brasileira e tal. Mas naquele momento, quando voltava do exílio, o que ele falou foi: “Se a gente não se aprofundar realmente na vida brasileira, esquecer dos grandes modelos, a gente não vai entender nunca o Brasil”. Naquele momento, eu queria redescobrir o Brasil. Devemos muito a essa literatura, especialmente ao Victor Turner, mas também a Mary Douglas, ao Max Gluckman, não só em termos da antropologia, mas de uma visão do Brasil, de uma forma de fazer etnografia.

M.L.V.C.C. A vivacidade, não é?

Y.M. A vivacidade de apreensão, e uma coisa que a Mariza Peirano fala: uma boa etnografia não significa necessariamente uma coisa esperta, mas, antes, uma coisa honesta, descrever o que você está vendo, por mais que as pessoas hoje digam que isso não existe. Se você fizer isso, você tem sempre como rever aquilo, retomar aquilo. Eu acho que devemos a introdução dessa literatura ao Roberto DaMatta, que foi o grande mentor disso aqui no Brasil. Foi ele quem traduziu pela primeira vez a Mary Douglas e o Victor Turner. Mas, sobretudo, a essa abordagem tão refrescante do mundo, que não era evolucionista, que não era difusionista, que não era culturalista.

No final do curso com o Roberto DaMatta, em 1972, nós lemos o *L'homme nu*, do Claude Lévi-Strauss. Tinha a discussão elegantíssima com o Turner. O Lévi-Strauss está, é claro, agarrado às suas ideias, mas ele discute com o Turner e, basicamente, entre os dois *mon coeur balance* (risos).

M.L.V.C.C. Fica com os dois!

Y.M. Pois é, quando o Victor Turner estava falando sobre o que representava o ritual, a árvore, o branco, a seiva, e relacionando aquele simbolismo da árvore Ndembu com o sistema de parentesco, com o conflito entre a matrilinearidade e a virilocalidade, ele estava dizendo que os símbolos tinham carne, que não eram desprovidos de emoção, digamos assim. Foi assim que eu li sempre o Turner. Ele pensava estruturalmente, mas ele não queria, como você diz no seu artigo sobre o “Drama social”,⁹ abandonar o que eu chamo de emoção, você está chamando mais de afetividade, não é?

M.L.V.C.C. É.

Y.M. Mas eu acho que é a emoção mesmo. O sentimento que leva a pessoa a ver no branco o sêmen ou o leite materno. E o Lévi-Strauss responde dizendo que para ele os símbolos só têm sentido porque são o arcabouço do mito. Para ele,

os símbolos não têm vida no sentido de uma vida afetiva. Eles compõem a matéria do mito. E o mito – o pensamento selvagem, a antropologia estrutural, todos aqueles artigos, o Papai Noel, tudo o que ele fala – é como uma orquestra, que tem uma mensagem, toca uma música e cada conjunto de instrumentos tem um papel e representa aquele papel. Na sinfonia, ao final, você ouve o todo. Mas o todo é composto por essas várias introduções do conjunto dos violinos, das harpas, enfim, de cada naipe da orquestra. Acho que ele via a estrutura como uma coisa muito mais no sentido do Freud, de princípio mesmo do inconsciente. Mas o Lévi-Strauss também está preocupado com o sentido do mito. Porque a música tem um sentido. Ela fala alguma coisa. Ela fala por meio desses contrastes; enquanto o oboé faz uma coisa, o violino faz outra. E no todo vai indo, vai indo e fica uma coisa só. No caso do Turner, se você olhar bem, a simbologia não tem limites, pode ser infinita. O ritual é muito mais difícil de você estudar do que o mito, porque é um balaio de gatos mesmo, mas é ao, mesmo tempo, uma coisa que se repete. Toda vez que você entra no terreiro, você vai ver a mesma coisa. Toda vez que você vai assistir a uma sessão espírita...

M.L.V.C.C. Como uma desobsessão.

Y.M. Desobsessão ou uma coisa lá mais intelectualizada de falar com os espíritos. Você tem uma sequência que vai se repetindo mais ou menos igual. No caso do terreiro, eu tenho essa experiência: agora alguém vai entrar em transe na plateia. Assim se reforça a ideia de que o transe é uma coisa que pode pegar em qualquer um, então qualquer um pode ser médium... Agora, lá nesse terreiro da casa da Dona Conceição tinha muito uma coisa chamada *surra-de-santo*. Eu não sei se hoje ainda tem, mas eu vi coisas muito violentas, vi pessoas se machucando mesmo. Do santo bater a cara da mulher no chão, entendeu? E o Turner entende o ritual a partir dessa repetição que revela a estrutura e a emoção ao mesmo tempo, a diacronia e a sincronia.

G.L. A mãe de santo disse que ele tinha mediunidade. Não disse?

Y.M. É, ela disse para ele isso, no final. Eu não ouvi isso, mas ela falou que ele era filho de *Ogum*.

G.L. Falou da mulher dele também?

Y.M. Falou, mas eles falam sempre isso. Quem é um grande e poderoso é sempre um filho de *Ogum*. Eu nunca fui. Mas, eu era mais poderosa que ele, porque ela me definiu como filha de *Oxálufan*, que era o *Oxalá* dela. Mas agora, lá em Manaus, uma mãe de santo falou: você não é nada de *Oxálufan*, você é de *Ogum*, é guerreira. Eu sou materialista, mas eu acabei participando. Eu acho que o Lévi-Strauss, talvez, nunca dissesse isso, porque ele é, como diz o Pierre Verger de si mesmo, cartesiano demais para ter emoção.

M.L.V.C.C. Ou para admitir a emoção, não é?

Y.M. Não, para ter mesmo. O Pierre Verger diz isto na última entrevista dele, naquele filme do Lula Buarque de Holanda, quando o Gilberto Gil faz a última entrevista com o grande antropólogo e fotógrafo que escolheu o Brasil como sua terra. E o Pierre Verger diz uma coisa e o Gilberto Gil não escuta. E ele pergunta várias vezes: “Mas você acredita? Mas você acredita nos Orixás?” E o Pierre Verger está dizendo: “Não, eu gosto de ver, mas eu não acredito”. E ele não ouve. Até uma hora que ele repete e o Pierre Verger diz: “Você está querendo saber se eu acredito que os Orixás existem? Eu não acredito, eu sou cartesiano demais para ter emoções. E isso me faz sofrer muito”. O Evans-Pritchard dizia isso também, de uma forma diferente porque era católico. Ele dizia: “Eu ajo como um *zande* quando estou entre os Azande, como um Nuer quando estou entre os Nuer e como um inglês quando estou na Inglaterra. Quando estou aqui, não sinto nada daquilo que senti quando estava entre os Azande”.

Durante a minha vida fui tão dura que eu participei daquilo tudo e tal, mas nunca realmente me abalei. Já levei meus irmãos, um deles, Luiz, meu irmão mais novo, entrou em transe no terreiro. E a minha irmã mais nova, a Jeanne, que foi comigo lá no Tenda Caboclo, em Serra Negra, chegou uma certa hora e ela falou: –“Eu vou embora, vou embora, vou embora”. Era no meio da noite e ela falou: –“Não, eu pego um táxi aqui. Eu vou-me embora”. No dia seguinte, eu liguei para ela e perguntei: — “o que te deu? O que houve?” Ela: —“Eu fiquei com muito medo de você. Você estava fazendo tudo tão igual a eles que eu achei que você ia virar mãe de santo. Você estava totalmente à vontade”. E eu acho que o Victor Turner viu e sentiu os Ndembu.

É uma coisa interessante que eu, agora na velhice, perceba que vi coisas em momentos muito cruciais da vida. Quando o Domingos nasceu, a minha babá, que me criou, e dizia ser filha de índio, fez um batizado dele à lua, sabe? Ofereceu o Domingos, antes de ele ser batizado no catolicismo, aos sete anos. Eu tinha uma ligação muito grande com essa babá, a Isaura. E eu fiquei grávida, tive o filho. E a filha dela, também teve filho, na mesma época. Depois que o Domingos nasceu, de repente eu me vi sem Isaura, porque Isaura me acompanhou a vida inteira, desde que eu nasci. E um dia, eu, naquelas noites sem dormir direito... porque quando você tem filho fica sem dormir muito, não é?

M.L.V.C.C. Eu sentia cansaço nos ossos. Nunca mais senti isso na minha vida...

Y.M. Você ficava assim, pairando, parecia até que levitando de tanto cansaço. E Domingos chorou muito nos primeiros meses. E um dia eu vi uma preta-velha na varanda. Eu olhei e achei que era Isaura, fui falar e não era. Era uma visão. Depois quando eu estava lá nesse terreiro da Dona Conceição, eu era muito explorada, eu tinha um fusquinha e ia para tudo quanto é canto com aquele fusquinha, com milhares de pessoas dentro. Fomos fazer um trabalho em uma

mata e eu, branca desse jeito, entrei dentro daquela mata ali de Furnas, nem sei se é Mesquita, sei lá mais onde é! Começou aquele monte de mosquito e eu comecei a ficar toda empolada. Fiquei com medo de morrer, de ter um edema de glote, sabe? Mas fiquei lá. E depois fiquei com medo porque vinha uma tempestade. Eles começaram a subir e iam lá na cascata. E eu cheguei na cascata, toda mordida e todo mundo rindo de mim. Porque você fica naquela posição de total estranheza. E eu olhei e vi um homem muito bonito, em cima de uma pedra. Caboclo mesmo, com aquela cor de caboclo, uma sunga assim pequena. E o cara mergulha no poço, era um poço pequeno. E eu fico olhando... e o cara não aparece! E eu tocava as pessoas: "Poxa, ele entrou ali. Cadê ele? Ele morreu!" E todo mundo às gargalhadas: "Ela viu o caboclo! Ela viu o caboclo!" Então, essas coisas aconteceram na minha vida, e eu sempre falei brincando. Porque, como ocorreu com o Evans-Pritchard, eu não sei explicar isso.

M.L.V.C.C. Viu o fogo, não é? Viu a feitiçaria *zande*.

Y.M. Viu a feitiçaria *zande*. Mas quando eu fiquei doente e fui me operar, quando eu saí da anestesia, saí passando muito, muito mal. Com muita falta de ar, e achei que eu ia morrer ali, mas também não tive medo de morrer não. Uma coisa estranha. Até quis, porque estava tão ruim... Aí eu via milhares de *Obaluaê*. Eu não estava dormindo. Eu via rodando, rodopiando com aquela roupa de palha, com a cabeça como se fossem *Obaluaês* sendo feitos. Que fica aquela carequinha assim e a roupa de palha. Eu não penso nisso nunca e já não estudo mais isso há séculos. Mas tinha milhares e milhares. E eu falava para o meu filho com medo: –"Domingos, estou vendo muitos *Obaluaês*". Aí o Domingos foi lá no computador, ele estava comigo essa noite no hospital, e disse: –"Fica tranquila, mamãe, porque *Obaluaê* [eu não podia nem explicar, não estava com força] é muito bom, ele não está fazendo a sua passagem, ele quer que você fique aqui". Acho que o Roberto DaMatta tem toda razão, nossa sociedade é muito mais metonímica, neste sentido de as coisas irem se juntando. Por isso o Lévi-Strauss fala que o ritual é balaio de gato, porque não é cartesiano como a França, como os índios estudados por ele.

M.L.V.C.C. Fala um pouco da nova edição do livro em 2001. Como foi essa retomada?

Y.M. As duas edições primeiras foram iguais. Porque também foram em curto intervalo: 1975 e 1977. Depois eu passei muitos anos sem retomar o *Guerra de Orixá*. Quando eu editei a segunda vez, o Jorge Zahar não queria que eu assinasse Yvonne Maggie. Ele era muito amigo do Gilberto e ficou muito chocado com a nossa separação. Éramos muito amigos, e ele me disse quando publiquei: "Yvonne, esse livro vai mudar a sua vida". Na época que ele disse isso, eu fiquei com muita culpa, tudo o que aconteceu foi um espanto. Eu deveria ser como as minhas irmãs, mães de muitos filhos. Sabe? As mulheres da minha geração

entraram na vida acadêmica de uma forma muito consciente. Eu lembro que, conversando com a Eulália Lobo, que é a pessoa para mim que mais representou uma mulher intelectual, historiadora, que tinha consciência dos limites da mulher na vida acadêmica; ela foi da primeira turma de história da FNFfi [Faculdade Nacional de Filosofia], em 1939. Ela contou como ela entrou na faculdade. Isso não era suposto! Eu sou mais nova, mas mesmo assim, em 1965, tinha muito mais meninos do que meninas no curso de Ciências Sociais. Eu fazia um esforço, mas sem essa consciência que os homens da minha geração tinham. “Eu vou ser isso!” Hoje é tudo mais unissex. Homens e mulheres são mais próximos. Na minha geração eram muito apartados. Minhas amigas tiveram crises enormes. Quando se separavam e, muitas vezes, eram da mesma profissão do marido, iam fazer outra coisa... Sabe? E eu continuei. Um espanto para mim. O Richard Price, quando leu a nova versão do meu livro, disse: “É uma joia de uma etnografia clássica”. No posfácio do livro, eu procurei atualizar o debate, depois tanta gente escreveu sobre umbanda, sobre terreiro. Talvez eu devesse ter falado mais sobre a minha trajetória. Mas eu quero dizer o seguinte: tudo isso é um Brasil que não existe mais.

M.L.V.C.C. Quando você escreveu, a umbanda era um tema muito central. Havia uma simbolização de Brasil também na umbanda... A umbanda revelava também um momento brasileiro, não é?

Y.M. A umbanda era uma coisa central na vida urbana. O Peter falou sobre isso no artigo “Duas respostas à aflição”.¹⁰ Não se compara com o Brasil de hoje de maneira alguma. Porque a cidade mudou. O país mudou. Ficamos muito mais modernos. Muito mais ricos. Nesses anos todos, eu vi transformações no Brasil inacreditáveis. Simbolicamente. Religiosamente. Educacionalmente. Acho que eu vivi essa grande transformação do Brasil de um país tradicional, carismático, do favor, para um país muito mais burocrático, tentando ter regras mais explícitas de alguma forma e buscando a democracia, apesar dos percalços que temos encontrado.

Entrevista concedida no dia 10 de maio de 2013,
na casa de Yvonne Maggie, no Leblon, Rio de Janeiro.

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti é doutora em Antropologia pelo Museu Nacional/UFRJ, e professora do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ). É autora de *O Mundo Invisível; cosmologia, sistema ritual e noção da pessoa no espiritismo* (1983), *O rito e o tempo: ensaios sobre o carnaval* (1999), *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile* (2006). *Reconhecimentos: Antropologia, folclore e cultura popular* (2012), seu livro mais recente, foi premiado com Menção Honrosa no concurso ANPOCS de Obras Científicas, de 2013.

Valter Sinder é doutor em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É professor no Departamento de Sociologia e Política desta mesma Universidade e do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É autor de *Configurações da narrativa: verdade, literatura e etnografia* (2002).

Gisele Carino Lage é mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia) pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ), com a dissertação *Uma luz no fim do túnel: um estudo de caso em uma escola diferente* (2010). Atualmente cursa o Doutorado em Antropologia Cultural no mesmo Programa. É também pesquisadora do Núcleo de Antropologia na Escola (NaEscola) no IFCS. Desde 2012, é professora de Sociologia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia (IFRJ).

NOTAS

- 1 A revisão e a edição das duas entrevistas foi realizada por Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti.
- 2 Os textos referidos são: “Entrevista com Roberto DaMatta”, em *Desigualdade&Diversidade. Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, 8, jan/jul, 2011, p. 11-50; “Conversa com Roberto-DaMatta”, em *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*, 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006. ABA, 2007, p. 259-281; “Apresentação liminar à obra e à graça de Victor Turner e à sua antropologia da ambiguidade”, em *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu* (Niterói: EdUFF, 2005, p. 15-28).
- 3 DaMatta refere-se ao texto “Between and betwix: o período liminar nos ritos de passagem”, que seria apresentado por Victor Turner, em 1964, no Encontro Anual da American Ethnological Association e viria a compor o IV capítulo do livro *Floresta de símbolos*, publicado em português em 2005 pela EDUFF.
- 4 Roberto DaMatta foi para Harvard com bolsa da Fulbright. Voltaria ainda para um segundo período de estudos entre 1967-1970, com apoio do CNPq e da Fundação Ford, tendo obtido o Ph.D em 1971 com uma tese sobre a estrutura social dos Apinajés, publicada como *O mundo dividido*, em 1976, pela Editora Vozes.
- 5 Victor Witter Turner nasceu em 1920, na Escócia, e faleceu em 1983, nos Estados Unidos. Foi pesquisador do Instituto Rhodes Livingstone, na então Rodésia do Norte, na África, entre 1950-1954. Entre 1954-1963 associou-se como conferencista à Universidade de Manchester, na Inglaterra. Nos Estados Unidos, foi professor na Universidade de Cornell, Ithaca, Nova York, entre 1963-1968; na Universidade de Chicago, em Chicago, Illinois, entre 1968-1977; na Universidade de Virginia, Charlottesville, Virginia, entre 1977-1980. Lecionou também na Universidade de Princeton, em Princeton, New Jersey, entre 1975-1977.
- 6 Roberto DaMatta lecionou na Universidade de Notre Dame, em South Bend, Indiana, onde ocupou a Cátedra de Antropologia entre 1987 e 2004.
- 7 DaMatta refere-se a “Carnaval in Rio: Dionysian drama in an industrializing society”, que foi incluído no livro *The anthropology of performance* (Nova York: PAJ Publications,

1987, p. 123-138), uma coletânea póstuma de artigos de Victor Turner organizada por Richard Schechner. Embora Turner cite várias vezes o trabalho de Roberto DaMatta, que emerge nesse texto também como o guia da incursão do casal Turner pelo Carnaval do Rio de Janeiro, em 1980, por algum lapso editorial esse artigo não traz a bibliografia citada por seu autor.

- 8 O artigo foi publicado em *The anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications, 1987, p. 33-71. Uma versão diferente e apenas datilografada do diálogo com a pesquisa de Maggie intitula-se “Conflict in Social Anthropology and psychoanalytical theory: Umbanda in Rio de Janeiro”. Traz a dedicatória: “With admiration, for Yvonne, from Vic. December, 1980”.
- 9 Yvonne refere-se a “Drama social: notas sobre um tema de Victor Turner”, de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, publicado na revista *Cadernos de Campo*, 16, 2007, p. 127-137.
- 10 Trata-se do artigo “Umbanda e pentecostalismo: Duas respostas à aflição”, de Peter Fry, publicado originalmente na revista *Debate e Crítica*, 6, 1975, p. 25-39.

VICTOR TURNER E A ANTROPOLOGIA NO BRASIL. DUAS VISÕES. ENTREVISTAS COM ROBERTO DAMATTA E YVONNE MAGGIE

Resumo

As entrevistas com Roberto DaMatta e Yvonne Maggie iluminam a fecunda interlocução da antropologia brasileira com a obra de Victor Turner. A relevância dos rituais na vida social e a inclusão das sociedades ocidentais na investigação antropológica foram centrais para Roberto DaMatta cuja obra renovou as ciências sociais brasileiras. O conceito de drama social, por sua vez, inspirou Yvonne Maggie, cujo trabalho abriu novos caminhos na antropologia urbana e da religião. Nossos entrevistados falam de uma antropologia vivida tanto no campo das pesquisas como no convívio intelectual feito de muitas leituras e estudos compartilhados com professores e colegas. Falam dos insights que impulsionaram ricos processos de pesquisa; trazem aspectos pouco conhecidos de um momento marcante da antropologia feita no Brasil.

Palavras-chave

Victor Turner;
Antropologia no Brasil;
Ritual; Análise simbólica;
Drama social.

VICTOR TURNER AND ANTHROPOLOGY IN BRAZIL. TWO PERSPECTIVES. INTERVIEWS WITH ROBERTO DAMATTA AND YVONNE MAGGIE

Abstract

The interviews of Roberto DaMatta and Yvonne Maggie enlighten the fruitful dialogue established by Brazilian anthropologists with Victor Turner's work. Rituals' prominent role in social processes and the inclusion of Western societies in anthropological research deeply influenced DaMatta's own work, which renewed Brazilian social sciences as a whole. The concept of social drama, in turn, inspired Maggie's research, which broke new grounds in the anthropology of religion and urban anthropology. The interviews tell us about a lively anthropology based not only in field research, but also in many intellectual interchanges shared with teachers and colleagues. They tell us about the insights that drove rich research processes as well as little-known but remarkable aspects of a highly innovative moment of anthropology in Brazil.

Keywords

Victor Turner;
Anthropology in Brazil;
Ritual; Symbolic analysis;
Social drama.

TONANTZIN: VICTOR TURNER, WALTER BENJAMIN E ANTROPOLOGIA DA EXPERIÊNCIA

Citações são como salteadores, diz Walter Benjamin (1993a: 61), “que irrompem armados e roubam ao passeante a convicção”. No ensaio de Victor Turner “Hidalgo: a história enquanto drama social” (1974d: 105; 2008d: 98), há uma citação deste tipo – do historiador Robert Ricard (1966: 191):

O culto de Nossa Senhora de Guadalupe e a peregrinação a Tepeyac – a colina perto da Cidade do México onde se diz que a “Virgem Morena” de Guadalupe apareceu pela primeira vez ao índio asteca e catecúmeno Juan Diego, cerca de dez anos após a Conquista espanhola, e que, incidentalmente, é a colina na qual a deusa pré-hispânica Tonantzin fora adorada antes da chegada de Cortez – parecem [...] ter nascido, crescido e triunfado com o apoio do episcopado, em face da [...] turbulenta hostilidade dos frades menores do México.¹

Como uma lontra que lampeja dos fundos de um texto, aparece Tonantzin nessa citação.² Num quase esquecimento, “incidentalmente”, no adendo de uma frase entre travessões. Surge e desaparece. Depois retorna por um instante quase ao final do artigo.

No referido ensaio, Turner retoma uma questão discutida por historiadores da Insurreição de Hidalgo, de 1810: por que o carismático líder revolucionário, no dia do “grito de Dolores”, empunhou a bandeira de Nossa Senhora de Guadalupe? E somos surpreendidos por Tonantzin. Como um detalhe – provocando uma sensação de *punctum*, como diria Roland Barthes (1984: 46-47) – ela quase aparece. E se afunda. É ela que “parte da cena, como

uma flecha, e vem me transpassar”. Como um elemento do acaso, da natureza do imprevisível. Presença de uma ausência. Algo ali me fere ou mortifica: um detalhe me punge. Olhamos para Nossa Senhora, de onde emerge o sentido das coisas, e somos movidos pela imagem irrequieta de Tonantzin.

Apesar da novidade nesse livro de uma análise de Turner sobre um processo revolucionário, estamos – mesmo em 1974 – em terreno familiar.³ As categorias e as formas de interpretação acionadas na primeira parte do texto já eram conhecidas. A Insurreição leva as marcas de uma sequência de *dramas sociais*. Trata-se de um momento *liminar*, em meio ao qual surgem *símbolos* poderosos, tais como a Nossa Senhora de Guadalupe, capazes de suscitar experiências de *communitas* e de unificar um corpo social dilacerado por profundos conflitos e tensões oriundos da história da Conquista e do período colonial. A própria história ganha as feições de um *rito de passagem*.

Após a descrição detalhada da Insurreição de Hidalgo enquanto forma dramática, o ensaio de Turner ameaça desmanchar-se. Interrompendo o fluxo da interpretação, o texto se revela como um canteiro de obras. Como quem busca formas alternativas para discutir questões estruturais levando em conta os seus aspectos movediços e conflituosos, o autor introduz e experimenta com as noções de “campo”, “arena” e “jogo”. No registro da subjuntividade, Turner apresenta um excursão conceitual sem o detalhamento da pesquisa etnográfica: “Por isso, se meu objetivo fosse o de fazer um estudo antropológico sério do processo completo da Insurreição de Hidalgo... (Turner, 1974d: 136; 2008d: 126, tradução minha).”⁴ No final, um despertar. A discussão sobre relações entre passado e presente ganha densidade. Retorna a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe. E de Tonantzin, energizando o texto.

Nesse ensaio pretendo explorar os efeitos de um pequeno assalto, conforme descrito no início: a aparição de Tonantzin numa citação de Turner. E seu retorno no final do texto. Creio que Turner não apenas produz um deslocamento do lugar olhado das coisas, nos levando a compreender o levante de Hidalgo a partir de um dos símbolos mais poderosos da experiência mexicana – a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe –, mas, assim fazendo, ele também provoca um segundo deslocamento: de Nossa Senhora a Tonantzin.

As reflexões que ocorrem no final do ensaio marcam uma inflexão na antropologia de Turner. No ensaio sobre Hidalgo, elas surgem como indícios de uma antropologia emergente. Em fins dos anos 1970, inspirado pela discussão de Richard Schechner (1981) sobre “comportamento restaurado”, Turner tematiza relações entre passado e presente, e elabora uma “antropologia da experiência”. Como parte dessa discussão ele também propõe uma antropologia da performance. Em 1982, um ano antes de sua morte, Turner publica *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. E organiza a coletânea

Celebration: studies in festivity and ritual. Postumamente, são publicados, em 1985, *On the edge of the bush: anthropology as experience*; em 1986, “Dewey, Dilthey and drama: an essay in the anthropology of experience”; e, em 1987, *The anthropology of performance*.

Creio que esses escritos do “velho” (ou novo) Turner iluminam aspectos importantes do ensaio sobre Hidalgo. Mas, esse ensaio também pode nos fazer repensar algumas das formulações posteriores. Ao nos situar em algumas das margens interiores da antropologia da experiência e da performance, encontramos afinidades entre Victor Turner e Walter Benjamin. Creio que uma crítica imanente dessa antropologia, em companhia de Benjamin, poderá revelar a força de alguns dos elementos mais surpreendentes do pensamento de Turner.⁵

A proposta de explorar as afinidades entre Benjamin e Turner talvez cause estranheza. Algumas das críticas mais contundentes de Benjamin aos modos de pensar a história se dirigem a Wilhelm Dilthey, uma das principais fontes de inspiração de Turner, e a Franz Leopoldo Ranke, que serviu de modelo de historiografia para Dilthey.⁶ No questionamento de Benjamin aos usos da empatia para fins de compreender o passado, detecta-se o ataque a Dilthey e a seus procedimentos hermenêuticos.⁷ Ao perguntar “com quem o investigador historicista estabelece uma relação de empatia”, o próprio Benjamin (1985g: 225, ênfase do autor) responde, de forma inequívoca: “com o vencedor. Ora, os que num dado momento dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes”.⁸ Enquanto Dilthey (2006: 49) tece elogios a Ranke, dizendo que “ele só procura rerepresentar aquilo que foi”, Benjamin anota: “A historiografia que mostrou ‘como as coisas efetivamente aconteceram’, foi o narcótico mais poderoso do século” (Benjamin, 2006: 505).⁹

Há grandes diferenças entre Benjamin e Turner. Abrem-se alguns abismos. Mas, como veremos a seguir, as afinidades também chamam a atenção. Três delas se evidenciam neste ensaio: 1) ao realizarem uma arqueologia da experiência, Turner encontra a experiência do liminar, e Benjamin a grande tradição narrativa; 2) ao discutirem transformações que acompanham o capitalismo industrial, Turner fala de um *sparagmos*, ou desmembramento das formas de ação simbólica; e Benjamin da ruína da experiência e do estilhaçamento da tradição; e 3) na busca por formas de reconstituir uma experiência, as atenções de Turner se dirigem às formas *liminóides* de ação simbólica, e as de Benjamin às novas formas narrativas. Em relação a cada uma dessas afinidades, emergem questões capazes de nos fazer repensar algumas das formulações da antropologia da experiência e da performance. No fundo de cada questão, lampeja a imagem de Tonantzin.

PRIMEIRA AFINIDADE: LIMINARIDADE E A GRANDE TRADIÇÃO NARRATIVA

Nos escritos dos dois autores nos deparamos com uma arqueologia da experiência. Em Turner, a discussão da experiência de liminaridade e *communitas* que se manifesta com força maior em sociedades que não passaram pela revolução industrial. Em Benjamin, a análise da grande tradição narrativa que se associa ao mundo da produção artesanal, e aos deslocamentos de contadores de histórias no tempo e no espaço.

No ensaio sobre Hidalgo, Victor Turner volta as suas atenções para a história. E para um momento marcante de experiência coletiva. Sob o signo da antropologia de Turner, o levante de Hidalgo se configura na história como momento liminar. História vira rito de passagem. Em momentos como esses, formam-se símbolos poderosos. Um dos gestos de Hidalgo chama a atenção: o erguimento da bandeira de Nossa Senhora de Guadalupe. Em torno dessa imagem de devoção associada ao catolicismo criollo e indígena se unificam grupos díspares do corpo social, manifestando, segundo o autor, profundos anseios por *communitas*.¹⁰

No final do ensaio, após falar da relevância das categorias de “campo” e “arena” (caso se fizesse um estudo “sério” sobre Hidalgo), o retorno à questão da história. E uma discussão sobre relações entre passado e presente. Na formação da memória de intelectuais *criollos*, fulguram imagens associadas aos *conquistadores* espanhóis. A principal delas, a instituição do *cabildo* – que, segundo o pensamento *criollo*, regia as relações entre reis e *conquistadores*, e servia de alento às forças democratizantes em luta contra a tirania (Turner, 1974d: 143; 2008d: 132). Entre *criollos* radicais, aliados a povos indígenas, lampejam imagens da *Reconquista* de Portugal, produzindo uma curiosa inversão: espanhóis adquirem as feições de mouros invasores (Turner, 1974d: 149; 2008d: 137). Na população indígena também irrompem imagens de paisagens arcaicas, de um tempo anterior à chegada dos espanhóis. A matéria incandescente desses estratos energiza o gesto de Hidalgo.

A questão da história será retomada por Turner em escritos posteriores. Na introdução de *From ritual to theatre* (1982b: 13-14), sob inspiração de Wilhelm Dilthey, aparece um primeiro esboço de uma antropologia da experiência. Tendo em mente a noção de *Erlebnis* (frequentemente traduzida como “vivência” ou “experiência vivida”), Turner fala de um processo constituído por cinco momentos: 1) algo acontece a nível da percepção, provocando uma aguda sensação de dor ou prazer; 2) imagens de experiências passadas são evocadas; 3) emoções associadas a essas experiências do passado são revividas; 4) um sentido (*meaning*) é gerado na medida em que conexões se estabelecem, fazendo com que o passado e o presente entrem, conforme uma expressão de Dilthey, em uma “relação musical”; e 5) a experiência se completa através de uma forma de expressão. Daí, a noção de performance. Evo-

cando uma etimologia que remete ao termo *parfournir*, do antigo francês, Turner (1982e: 91) propõe que performance seja pensada, a partir de uma perspectiva processual, como uma forma expressiva que “completa” ou “realiza” uma experiência. A antropologia da performance faz parte de uma antropologia da experiência.

Em “Dewey, Dilthey e drama...” (1986), a partir da noção de *Erlebnis* (de Dilthey), Turner faz uma distinção entre “mera experiência” e “uma experiência”. *Erlebnis* – “vivência” ou “experiência vivida” – refere-se a uma experiência marcante.¹¹ Ao mesmo tempo, observa-se como Turner, na elaboração de sua própria concepção de experiência, inclui entre as suas fontes (como o título do seu ensaio enuncia), não apenas Dewey e Dilthey, mas, também, a noção de “drama”, ou seja, a de “drama social” – o conceito desenvolvido pelo próprio Turner nos anos 1950, em *Schism and continuity in an African society* (1996 [1957]). Haveria em Turner a busca por um conceito mais amplo de experiência, capaz de evocar com força as dimensões coletivas do vivido?¹² Haveria uma nostalgia pelo tipo de experiência que se expressa de forma mais adequada no conceito de *Erfahrung*, do que no de *Erlebnis*?¹³

Seria a noção de *Erfahrung* mais propícia do que a de *Erlebnis* para expressar as dimensões coletivas da experiência discutidas por Turner no ensaio sobre Hidalgo? Ali também – ao discutir a Insurreição de Hidalgo – as atenções do autor se dirigem aos dramas sociais. E, nesse caso, aos que se apresentam no palco da história.

Em “O narrador”, Walter Benjamin discute experiência (*Erfahrung*) como fonte da grande tradição narrativa. Experiência tem a ver com a figura de quem viaja. Tal como o marinheiro, que vem de longe e tem histórias para contar. Ou, também, como o camponês sedentário que se afunda no tempo e nas histórias e tradições de um lugar de onde jamais saiu (Benjamin, 1985f: 198-199). Experiência associa-se ao deslocamento no tempo e no espaço. *Erfahrung*, diz Jeanne Marie Gagnebin (1994: 66), “vem do radical *fahr* – usado no antigo alemão no seu sentido literal de percorrer, de atravessar uma região durante uma viagem”.

Saltam aos olhos as afinidades com as discussões de Turner. Na introdução de *From ritual to theatre* e no ensaio “Dewey, Dilthey e drama”, Turner discute a etimologia da palavra “experiência”, que deriva do termo indo-europeu **per-*, “tentar, aventurar, arriscar”. Os cognatos germânicos de *per*, que envolvem a transformação da letra *p* em *f*, remetem ao radical *fahr*, discutido por Gagnebin. O termo grego *perao*, diz Turner (1986: 35), evoca a ideia de “passagem”, ou rito de passagem. Em grego e latim, experiência tem a ver com “perigo, pirata, e ex-per-imento”. Embora se inspire nos escritos de Dilthey sobre *Erlebnis*, Turner se aproxima, em sua etimologia da experiência, da noção de *Erfahrung*. Acima de tudo, *Erfahrung* evoca a experiência coletiva do liminar – uma ideia-chave para Benjamin e Turner.

SEGUNDA AFINIDADE: SPARAGMOS E O ESTILHAÇAMENTO DA TRADIÇÃO

Em Turner e Benjamin, as marcas do romantismo: a constatação de um empobrecimento provocado ou agravado por forças do capitalismo industrial. Benjamin discute o estilhaçamento da tradição e a ruína da experiência. Turner fala de um *sparagmos*, ou desmembramento das formas de ação simbólica. E do enfraquecimento da experiência do liminar.

Tonantzin, uma imagem que se afunda no esquecimento. Nos escombros que se alojam sob a superfície onde ocorre o culto a Nossa Senhora de Guadalupe, ela se encontra. Segundo o pensamento de *criollos* radicais como Hidalgo, a *colônia* é uma fraude (Turner, 1974d: 148; 2008d: 136). A *conquista*, a cena de um crime. Na história monumental de heróis e *conquistadores*, a catástrofe. No massacre de Alhóndiga que assombra o percurso trágico de Hidalgo (Turner, 1974d: 114-115; 2008d: 106-107), ressoam, como em uma arena de vingança, os ecos de vozes emudecidas do passado.¹⁴ São os ecos do massacre, ou genocídio, da conquista da América.¹⁵ Prenúncios de massacres do século 20 (ver Todorov, 1991: 248) – vividos de perto por Benjamin.¹⁶ Num cenário como esse, a própria ideia de sacrifício que Turner associa à figura de Hidalgo empalidece e parece perder sentido.

Esfacelamento da experiência. Em “O narrador”, Benjamin (1985f: 197-198) observa que os combatente da Primeira Guerra Mundial “voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável”. O que dizer, então, da experiência da *conquista* e da *colônia* para os povos indígenas do México? Em “Experiência e pobreza”, Benjamin (1985c: 114-115) lança uma série de questões:

Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?

Com a chegada dos espanhóis, Tzvetan Todorov diz, os deuses se calam. “Os astecas [...] descrevem o início de seu próprio fim como um silêncio que cai: os deuses não lhes falam mais” (Todorov 1991: 59). Na narrativa de Robert Ricard, citada por Turner, uma constatação: os tempos e lugares de rememoração associados a Tonantzin encontram-se soterrados.

Há tradições que caem no silêncio – junto aos corpos de seus narradores.

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são os que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror (Benjamin, 1985g: 225).

Evocando a experiência de horror da época e do lugar em que viveu – que não deixa de sugerir semelhanças com a de outros tempos e lugares – Benjamin (1985g: 226) escreve: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral”. Com Turner, aprendemos que, em momentos extraordinários, de exceção e suspensão de regras – tais como acontecem em ritos e festas – o cosmos se renova. Tradições se revitalizam. Porém, o que dizer dos ritos e festas que comemoram o terror, diante dos corpos soterrados ou “prostrados no chão”?¹⁷ Sob o signo do horror, a exceção vira a regra. E o espantoso cotidiano.

As palavras e as coisas perdem sentido. Os sentidos são amortecidos. Interminável incerteza. Como reconstituir os sentidos do mundo? Diante do esfacelamento de uma tradição narrativa, como recompor a experiência?

Questões afins aparecem nos escritos de Victor Turner. Em “Dewey, Dilthey e drama...”, escrevendo sob o signo de uma tragédia que atinge o mundo moderno – e se manifesta com força particularmente após a Revolução Industrial – Turner (1986: 42) fala de um *sparagmos*, ou desmembramento, de gêneros expressivos.¹⁸ Acompanhando a fragmentação das relações humanas, as formas de significar o mundo também se dispersam. Em meio a teias de significado que se fragilizam, ou se rompem, cai sobre o indivíduo a tarefa de encontrar o sentido das coisas. Observa-se o enfraquecimento da experiência liminar. Em “From liminal do liminoid...”, Turner (1982c) mostra como, em sociedades industriais, as atividades humanas se separam em esferas do trabalho e do lazer. Às margens das atividades consideradas mais importantes da vida social, surgem gêneros *liminóides*. O sufixo grego *oid* (derivado de *eidos* – “uma forma de”, ou “parecido com”) denota a semelhança. E a diferença (ver Turner, 1982c: 32). Expressões liminóides se caracterizam pela perda de poderes de recriação de universos sociais e simbólicos que se associam a experiências de liminaridade e *communitas*.

Em diversos escritos, Turner (1982f: 104-105, 108; 1987b: 22, 24) compara as performances ou formas expressivas geradas por uma experiência a espelhos mágicos. Creio que essa imagem é sugestiva para discutir a passagem do liminar ao liminóide. Se, na experiência liminar, temos algo como um grande espelho mágico – ou uma espécie de “espelhão” coletivo –, a experiência liminóide pode sugerir uma dispersão de espelhos. Ou, mesmo, um estilhaçamento.¹⁹ Chama a atenção, nesse caso, o amontoado de cacos.

A noção de *Erlebnis*, que Turner encontra em Dilthey, denota o empobrecimento. Ao mesmo tempo em que ela evoca algo do extraordinário, a ideia de *Erlebnis* também pode sinalizar a redução da experiência ao plano do indivíduo e da subjetividade humana. Uma concepção de experiência que se inscreve na temporalidade de uma tradição compartilhada, tal como a que se evoca com a palavra *Erfahrung*, se atenua, ou se dissolve (Gagnebin, 1994: 66).

Mesmo assim, há esperanças na *Erlebnis*. Em “Dewey, Dilthey e drama...”, Turner (1986: 35-36, tradução minha) descreve os momentos iniciais de uma estrutura de experiência:

Essas experiências que irrompem de ou interrompem comportamentos repetitivos e rotinizados se iniciam com choques de dor ou prazer. Tais choques são evocativos: eles invocam precedentes ou semelhanças com o passado consciente ou inconsciente – pois, assim como o usual, o inusitado também tem as suas tradições. Então as emoções de experiências passadas dão cor às imagens e aos esboços revividos pelo choque do presente.²⁰

Em “Sobre alguns temas em Baudelaire”, Benjamin também chama a atenção para o choque da experiência contemporânea. A partir de sua leitura de Freud (em *Além do princípio do prazer*), Benjamin (1995: 110) sugere que, na experiência vivida (*Erlebnis*), o choque tende a ser amortecido e aparado pela atividade do consciente. Assim se produz o esquecimento.

A discussão de Marcel Proust a respeito da memória involuntária marca o pensamento benjaminiano.²¹ Nas histórias que as pessoas contam para si sobre elas mesmas, através de suas reminiscências intencionais, algo se desfaz. Ao falar do tecido da memória, Benjamin evoca a bela imagem de Penélope da epopeia de Ulisses. À noite Penélope desfaz o que ela teceu ao longo do dia. Mas, talvez a memória, sugere Benjamin (1985b: 37), opere de modo inverso. “Pois aqui é o dia que desfaz o trabalho da noite”. Dos fundos da memória involuntária, e de suas oficinas noturnas, irrompem as imagens das histórias do esquecimento. Em um ensaio sobre Franz Kafka, Benjamin (1985d: 162) escreve: “Pois o que sopra dos abismos do esquecimento é uma tempestade”.

Retornamos à questão do *sparagmos*, ou desmembramento de formas de ação simbólica. Haveria aqui os indícios de um processo de esquecimento? Em “Dewey, Dilthey e drama...”, após a sua discussão de *sparagmos*, Turner (1986: 43) sugere uma oposição significativa entre os termos em inglês – *dismember* (desmembrar) e *re-member* (rememorar).²² Em outro texto, o autor (1982d: 86) escreve, numa frase que também parece evocar um trabalho de Penélope: “Desmembramento (*dismembering*) pode ser um prelúdio para re-memoração (*re-membering*)”.²³

Observa-se em Turner a atenção para os movimentos do inconsciente. Em *From ritual to theatre*, o autor escreve: “Eu iria mais longe que Dilthey e veria muitos atos como modos de expressar e realizar *propósitos e metas inconscientes*” (Turner 1982b: 15, ênfases do autor).²⁴

No ensaio sobre Hidalgo, Turner explora as dimensões inconscientes dos movimentos sociais. A história trágica de Hidalgo desperta dos fundos de uma memória coletiva um paradigma do martírio. Porém, mais do que o final trágico da história, chama a atenção o gesto de Hidalgo levantando a bandeira de Nossa Senhora de Guadalupe. Uma insurreição ganha os contor-

nos de uma experiência primária.²⁵ Questões não resolvidas vêm à superfície. Anseios sufocados ganham expressão. De imediato, aparentemente, esses anseios não se referem à *communitas*, ou ao espírito de comunhão entre indígenas, *criollos* e *gachupines*.²⁶ No gesto de Hidalgo, irrompe a Nossa Senhora de Guadalupe. Uma “mãe dolorosa” se transforma, e adquire as qualidades de Tonantzin – também conhecida (conforme registros de Sahagun) como mãe terra, senhora da guerra e mulher serpente.²⁷ Em Dolores ouve-se o grito de um parto – mas, é a própria mãe que renasce. Relampeia a imagem de mãe que insurge contra os que maltratam os filhos da terra. Na imagem de Nossa Senhora, revela-se a “mãe dolorosa” cujos filhos se encontram em *via crucis*. Dos seus fundos, vem o “grito de Dolores”. Ele vem de Tonantzin. Uma questão benjaminiana: seria esse grito uma expressão da vontade de interromper o curso da história? E fazer cessar os ciclos intermináveis de ritos sacrificiais? E as ondas sucessivas de massacres e sacrifícios? História como catástrofe. Haveria no gesto de Hidalgo, erguendo a bandeira de Nossa Senhora de Guadalupe, a expressão da memória involuntária de uma população formada por índios e *criollos*? Nas oficinas obscuras da memória fulgura, entre as suas obras, a imagem de Tonantzin. Nas dobras de outra, à luz do dia, ela se oculta. Como um corpo encoberto que fricciona a *persona* do sagrado ela se manifesta.

De acordo com Turner, o sentido de uma experiência é gerado, como visto, na medida em que conexões se estabelecem, fazendo com que o passado e o presente entrem (como diria Dilthey), em uma “relação musical”. Em Dolores, essa relação se estabelece na forma de um grito.

TERCEIRA AFINIDADE: FENÔMENOS LIMINÓIDES E NOVAS FORMAS NARRATIVAS

Na busca por formas de reconstituir uma experiência, uma terceira afinidade. Enquanto as atenções de Turner se dirigem às formas *liminóides* de ação simbólica, as de Benjamin se voltam às novas formas narrativas.

A apresentação de *Dramas, fields and metaphors* marca uma inflexão na antropologia de Victor Turner. Nem tanto pela discussão inicial das categorias enunciadas no título do livro, mas por um breve comentário introduzindo a noção do *liminóide*. Turner (2008b: 14; 1974b: 16) escreve:

Sugeriria que o que temos considerado como os gêneros “sérios” de ação simbólica – ritual, mito, tragédia e comédia (no seu “nascimento”) – encontram-se profundamente implicados nas visões cíclicas e repetitivas do processo social, enquanto os gêneros que surgiram desde a Revolução Industrial (as artes e ciências modernas), embora menos sérias aos olhos das pessoas comuns (pesquisa pura, entretenimento, interesses da elite), tiveram um maior potencial para mudar a maneira como os ho-

mens se relacionam um com os outros e o conteúdo dos seus relacionamentos. A influência destes últimos tem sido mais insidiosa. Porque eles estão fora das arenas de produção industrial direta, pois constituem os análogos “liminóides” dos fenômenos e processos liminares nas sociedades tribais e agrárias primitivas, seu próprio *outsiderhood* os libera da ação funcional direta nas mentes e no comportamento dos membros de uma sociedade. Ser o ator ou audiência é uma atividade *opcional* – a falta de obrigação e coação por normas externas lhes confere uma qualidade prazerosa que os torna capazes de serem absorvidos mais prontamente pela consciência individual. O prazer torna-se então, uma questão crucial no contexto das mudanças inovadoras.²⁸

Turner (2008b: 14-15; 1974b: 16) continua:

Neste livro, não abordei esta questão, porém, minha preocupação com sociedades complexas em mutação (Inglaterra do século XII, México do século XIX, Índia medieval, Europa e Ásia medievais e modernas enquanto palco de processos de peregrinação) aponta na direção desta formulação.²⁹

No ensaio sobre Hidalgo, não encontramos referências explícitas a processos liminóides. Ao contrário, a insurreição de Hidalgo é vista como parte de um período *liminar* da história mexicana. Trata-se, conforme diz o autor (Turner 1974d: 99; 2008d: 92), de um drama social que inaugura o rito de *passagem* de um povo submetido ao domínio colonial para uma condição de nação independente. Mas, elementos liminóides claramente se manifestam. Merece destaque a breve descrição das atividades do Clube Social e Literário de Querétaro, de qual participavam o Padre Miguel Hidalgo e outros conspiradores. Nesse clube *criollos* radicais discutiam doutrinas dos enciclopedistas e da Revolução Francesa, e, possivelmente, a aplicação de doutrinas de jesuítas (tais como as de Francisco Suarez) a questões de soberania política (Turner 1974d: 102-103; 2008d: 95). Observa-se que os conspiradores planejavam dar início à insurreição na festa da Virgem de Candelária, no dia 8 de dezembro, em San Juan de los Lagos. Mas, quando esses planos foram descobertos por autoridades espanholas ou *gachupines* (“esporas”), a insurreição irrompeu em Dolores. Foi ali, na paróquia de Hidalgo, que ocorreu o “Grito de Dolores”.

Ao falar de fenômenos liminóides, no prefácio de 1974, Turner deu mais ênfase a gêneros “menos sérios” de ação simbólica – incluindo, como exemplos, “pesquisa pura, entretenimento, interesses da elite”. No ensaio “From liminal to liminoid...”, Turner (1982c: 54-55) amplia o leque desses fenômenos, que passam a incluir “críticas sociais e manifestos revolucionários” – como os do Clube Social e Literário de Querétaro. Insurreições e revoluções têm afinidades com experiências liminóides (Turner 1982c: 45).

Em cinco itens, resumidos a seguir, Turner (1982c: 53-55) discute diferenças entre fenômenos liminares e liminóides. 1) Ao passo que *fenômenos liminares* tendem a predominar em sociedades tribais e agrárias caracterizadas, conforme o termo de Durkheim, por modos de “solidariedade mecânica”, *fenômenos liminóides* florescem em sociedades baseadas em princípios de “solidariedade orgânica”, com relações contratuais. 2) *Fenômenos liminares* tendem

a ser de natureza cíclica e coletiva. *Fenômenos liminóides*, por sua vez, geralmente se manifestam como produtos individualizados, mesmo que tenham efeitos coletivos ou afetem as “massas” sociais. Embora não sejam cíclicos, são continuamente produzidos, particularmente em tempos e espaços separados do trabalho e designados como sendo de “lazer”. 3) *Fenômenos liminares* “se integram centralmente ao processo social total, compondo um todo completo, e representando os seus aspectos necessariamente negativos e subjuntivos”. Em contrapartida, “*fenômenos liminóides* se desenvolvem à parte dos processos econômicos e políticos centrais, às suas margens, nas interfaces e nos interstícios das instituições”. Trata-se de fenômenos plurais, fragmentários e experimentais. 4) *Fenômenos liminares* tendem a se apresentar de modo parecido com as “representações coletivas” discutidas por Durkheim, como símbolos que têm um sentido intelectual e emocional comum para todos os membros do grupo. Eles refletem a história do grupo, a sua experiência coletiva ao longo do tempo. *Fenômenos liminóides*, porém, por serem mais individualizados, tendem a gerar símbolos de ordem mais pessoal ou psicológica do que objetiva e social. 5) *Fenômenos liminares* tendem a ser “eufuncionais”, reduzindo fricções na estrutura social, mesmo quando suscitam efeitos de inversão. *Fenômenos liminóides*, por outro lado, “frequentemente se associam a críticas sociais ou, até mesmo, manifestos revolucionários – livros, peças teatrais, pinturas, filmes etc. expondo injustiças, ineficiências ou quebras de padrões morais”.

Diante do enfraquecimento da experiência do liminar, Turner volta as suas atenções para as expressões liminóides. Por sua vez, em face da degradação da grande tradição narrativa, Benjamin toma interesse por novas formas narrativas. Em “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, Benjamin (1985e) explora, no cenário devastado de sua (nossa) época, as possibilidades para reconstituição da experiência que se abrem com o cinema e a fotografia. E se interessa por movimentos de vanguardas artísticas. No surrealismo, no dadaísmo, nas histórias de Kafka, nas pinturas de Klee, no teatro épico de Brecht, e em muitas outras manifestações artísticas de seu tempo, Benjamin encontra elementos que evocam a grande tradição narrativa. Gagnebin (1985: 12) escreve:

Essas tendências “progressistas” da arte moderna, que reconstroem um universo incerto a partir de uma tradição esfacelada são, em sua dimensão mais profunda, mais fiéis ao legado da grande tradição narrativa que as tentativas previamente condenadas de recriar o calor de uma experiência coletiva (“Erfahrung”) a partir das experiências vividas isoladas (“Erlebnisse”). Essa dimensão, que me parece fundamental na obra de Benjamin, é a de *abertura*.

Como exemplo dessa tradição, um trecho da narrativa de Heródoto, analisada por Benjamin em “O narrador”:

Heródoto não explica nada. Seu relato é dos mais secos. Por isso, essa história do antigo Egito ainda é capaz, depois de milênios, de suscitar espanto e reflexão. Ela se assemelha a essas sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje suas forças germinativas (Benjamin 1985f: 204).

No surrealismo, Benjamin (1985a: 32, 33) encontra um imperativo: “mobilizar para a revolução as energias da embriaguez”. E descobre na dialética do olhar uma *iluminação profana*: “De nada nos serve a tentativa patética ou fanática de apontar no enigmático o seu lado enigmático; só devassamos o mistério na medida em que o encontramos no cotidiano, graças a uma ótica dialética que vê o cotidiano como impenetrável e o impenetrável como cotidiano” (Benjamin 1985a: 33).³⁰

Chama a atenção o duplo estranhamento: em relação ao cotidiano e ao extraordinário (ou impenetrável) também. Seria uma pista importante para entender as dimensões subversivas apontadas por Turner nos fenômenos *liminóides*?³¹ As formulações do autor, acima referidas, merecem atenção. Turner diz: “fenômenos *liminóides* se desenvolvem à parte dos processos econômicos e políticos centrais, às suas margens, nas interfaces e nos interstícios das instituições”. Ao passo que *fenômenos liminares* “se integram centralmente ao processo social total”, os *fenômenos liminóides* ficam às margens. Ou seja, configura-se no *liminóide* a possibilidade de um duplo deslocamento, às margens das margens. Ao passo que o *fenômeno liminar*, enquanto experiência do extraordinário, tende a produzir o estranhamento em relação ao cotidiano, o *fenômeno liminóide* é capaz de produzir um duplo estranhamento, às margens inclusive da experiência do extraordinário. Se a expressão *liminar* frequentemente revela os usos das margens para fins de revitalizar processos centrais, o *fenômeno liminóide*, em suas manifestações mais críticas, se mantém às margens das margens.

Daí, acredito, a força do duplo deslocamento que se revela no ensaio de Turner: de Hidalgo para Nossa Senhora de Guadalupe, e de Nossa Senhora para Tonantzin. Em peregrinações e festas de louvor a Nossa Senhora, como Turner (1974e; 2008d) demonstra, o cotidiano se revela como extraordinário, numinoso e enigmático. Índios e *criollos*, como *personae* de um drama de proporções cósmicas, são iluminados como filhos da Virgem Mãe. Mas, não haveria no gesto de Hidalgo, e no “grito de Dolores”, às margens da festa, uma segunda iluminação que ocorre de modo inverso – a revelação de Nossa Senhora como mãe de *criollos* e índios? Tonantzin. Aqui quem faz o rito de passagem é a Nossa Senhora, saindo do espaço do sagrado para o cotidiano, ou lugar profano, vivido como *límen*. Em momentos como esses a própria santa se coloca em estado de risco, tornando-se mulher perigosa.³² Sob a luz profana, o seu corpo tem cor. Na ótica dialética, a mãe dos deuses provoca uma iluminação profana. E produz a inervação de um corpo social.

Nas vanguardas do início do século 20 – no dadaísmo, no surrealismo, no teatro épico de Brecht, e nos experimentos do cinema – Benjamin também descobre a ideia da montagem. Para fins deste ensaio, chama a atenção em seus escritos a noção de montagem em forma de choque, capaz de produzir efeitos de despertar (Bolle, 1994: 97). Segundo Eisenstein, a montagem envolve a justaposição de planos em conflito. “O que, então, caracteriza a montagem, e, conseqüentemente, sua célula – o plano? A colisão. O conflito de duas peças em si. O conflito. A colisão” (Eisenstein, 1990: 41). Aquém (ou além) do símbolo, uma montagem revela os resíduos, ruídos e aspectos não resolvidos da vida social. Em ilusórias totalidades, ela faz emergir a cesura. Os seus efeitos em um todo supostamente coeso ou harmonioso podem ser explosivos.

Talvez não haja diferença maior do que essa entre a antropologia de Victor Turner e o pensamento benjaminiano. Em ambos, o olhar se dirige aos momentos de interrupção. Em Turner a ruptura se transforma em transição reconstituindo e revitalizando o todo – tal como acontece num rito de passagem. No caso de Hidalgo, o próprio *continuum* da história se revitaliza. Em Benjamin (1985g: 230, 231), a “imobilização messiânica dos acontecimentos”. E, numa “configuração saturada de tensões”, uma imagem faz explodir o *continuum* da história.³³ Desconfia-se dos efeitos narcotizantes de uma história que se mantém através de suas vítimas sacrificiais – como Hidalgo, em cujos atos Turner (1974d: 122-124; 2008d: 113-115) detecta o retorno de um paradigma do martírio. Dos resíduos da história irrompem imagens que se articulam ao presente em forma de montagens carregadas de tensões.

Em Benjamin, as atenções se voltam às montagens. Em Turner, aos símbolos. No entanto, como o ensaio sobre Hidalgo revela, os símbolos têm os seus subterrâneos.³⁴ O culto a Nossa Senhora de Guadalupe se realiza no Morro de Tepeyac, sobre os escombros do antigo culto a Tonantzin, destruído pelos espanhóis. Seria Tonantzin uma manifestação do baixo corporal de Nossa Senhora de Guadalupe? Em seus lugares mais fundos e fecundos, os símbolos se decompõem em montagens.

Observa-se o percurso de Tonantzin no ensaio de Turner. Na página 105 da edição em inglês (ver página 98 da edição brasileira), a oito páginas do início do texto, ela aparece numa citação, conforme dito, tomando o leitor de assalto. Em páginas subsequentes há discussões sobre Nossa Senhora de Guadalupe – na página 106 (ver página 99), como símbolo capaz de evocar o passado indígena; na página 117 (ver página 108), como imagem que se contrapõe à da Virgem de Remédios; na página 122 (ver página 113), como nome que retorna, numa ironia da história, no fim trágico de Hidalgo em Nuestra Señora de Guadalupe de Baján; na página 141 (ver página 131), como símbolo que mobiliza índios e criollos; e, na página 150 (ver página 138), como símbolo sensorialmente perceptível – sem nenhuma menção explícita a Tonantzin. Porém, na página 151 (ver página 139), a duas páginas do final do ensaio, a

imagem de Tonantzin retorna. Informações referentes à citação da página 105 (ver página 98) são retomadas.

Nossa Senhora de Guadalupe tinha uma continuidade espacial com Tonantzin, a mãe dos deuses asteca. Seu culto tinha começado apenas 15 anos depois de o culto da Senhora asteca ter sido interrompido à força pela Conquista. Ademais, de acordo com a história conhecida por todo o México, em 1810, a Rainha dos Céus visitara a terra para encontrar-se com um índio catecúmeno, Juan Diego, e não com um espanhol, e muito menos com um religioso espanhol (Turner, 2008: 139).³⁵

Em seguida, uma formulação curta, em forma de montagem: “Maria-Tonantzin” (Turner, 1974d: 152; 2008d: 140).

Na virada da página, a montagem se desfaz. O ensaio termina com a discussão de Nossa Senhora de Guadalupe como um símbolo “criollo-indígena” (1974d: 153; 2008d: 141). Em lugar de Maria-Tonantzin, simplesmente Maria. A imagem de Tonantzin novamente se afunda.

O trabalho de unificação realizado por um símbolo pode produzir esquecimento? Ao explorar os subterrâneos do símbolo, Victor Turner suscita um efeito surpreendente. Um símbolo se transforma em montagem, e, com efeitos de despertar, uma imagem irrompe da memória involuntária. Haveria aqui uma afinidade eletiva entre um gesto e outro, de Victor Turner e de Miguel Hidalgo? Nos dois casos, uma bandeira se levanta. Acima de tudo, porém, chama atenção o duplo deslocamento – de Hidalgo para Nossa Senhora de Guadalupe, e de Nossa Senhora para Tonantzin.

PASSAGENS

Como dito, essa releitura do ensaio de Turner sobre Hidalgo surge de um salto: uma citação onde lampeja a imagem de Tonantzin. No ensaio de Turner, encontrei um momento originário, um remoinho onde surgem elementos que compõem uma antropologia da experiência e da performance. Em remoinhos resíduos também vêm à superfície, sugerindo antropologias que ainda não vieram a ser. Nas margens interiores da antropologia de Turner, o pensamento benjaminiano pode despertar interesse. E revelar alguns dos elementos mais surpreendentes (como as sementes de quais fala Heródoto) dos escritos de Turner.

Explorando afinidades entre Turner e Benjamin procurei reler o ensaio do primeiro sobre Hidalgo. Mais do que conclusões, permanecem as questões.

1. Haveria na antropologia de Victor Turner uma constatação, ainda que não declarada, da insuficiência da noção de experiência que se revela na *Erlebnis*? Seria a ideia de *Erfahrung* mais apropriada para expressar os anseios que se revelam nos seus esboços de uma antropologia da experiência? No ensaio sobre Hidalgo chama a atenção a profundidade de uma experiência coletiva. E a força de imagens que se manifestam como resíduos do seu esfacelamento.

2. No *sparagmos*, ou desmembramento de formas de ação simbólica, sobre qual fala Victor Turner, se manifesta a história de um esquecimento. E os choques de um espanto cotidiano. Seria Tonantzin uma imagem que irrompe da memória involuntária provocando, com efeitos de pasmo, o despertar de uma bela adormecida?

3. Quando passado e presente entram em uma “relação musical”, diz Dilthey, gera-se o sentido de uma experiência. Em Dolores essa relação se estabelece na forma de um grito. Assim irrompe da paisagem sonora uma das vozes emudecidas do passado, provocando a inervação dos sentidos de um corpo social. As atenções do antropólogo se voltam aos movimentos surpreendentes do mundo sensível – e aos sussurros, ruídos e gritos que se alojam em camadas do inconsciente sonoro.

4. Chama a atenção o duplo deslocamento que se revela no ensaio de Turner: de Hidalgo a Nossa Senhora de Guadalupe, e de Nossa Senhora a Tonantzin. Em processos *liminares*, elementos estruturalmente arredios contribuem para a revitalização de processos estruturantes. Haveriam nas formas *liminóides* elementos que emergem às margens de processos *liminares*? Seriam eles capazes de suscitar, às margens das margens, conforme os requisitos de uma ótica dialética, um duplo estranhamento, em relação ao cotidiano e ao extraordinário também?

5. Em subterrâneos das formas expressivas, símbolos se decompõem em montagens carregadas de tensões. Assim se manifesta Maria-Tonantzin. Uma imagem do passado se articula ao presente em um momento de perigo. No gesto de Hidalgo observa-se a força irruptiva capaz de fazer explodir o *continuum* da história.

Como dito anteriormene, a proposta de explorar afinidades entre Benjamin e Turner pode causar estranheza. Em Turner, um efeito de cura se produz em momentos de ruptura e crise, revitalizando o *continuum* da história. Em Benjamin, busca-se a explosão do *continuum*. Em ambos, o foco no *límen*. No ensaio “Liminaridade e *communitas*”, Turner (1977b) se detém no segundo momento do modelo de rito de passagem de Van Gennep, a experiência do liminar. Ali se encontra a possibilidade de *communitas*. Em Benjamin, o liminar adquire as feições de um espantoso cotidiano. Não há nada surpreendente no espantoso. No entanto, nas histórias de Nikolai Leskov – que levam as sementes da grande tradição narrativa – Benjamin (1985f: 216) encontra um princípio que irá nortear a sua própria obra: a *apocatastasis*, o dogma rejeitado de Orígenes de que todas as almas serão admitidas ao paraíso. “Somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos” (Benjamin 1993f: 223).³⁶ Na citação que deu origem a esse ensaio, como uma assaltante das passagens, apareceu Tonantzin.

John C. Dawsey é professor titular e livre-docente do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) e Coordenador do Núcleo de Antropologia, Performance e Drama (Napedra). É autor de *De que riem os boias-frias? Por uma antropologia benjaminiana* (no prelo).

NOTAS

- * Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por apoios recebidos para o desenvolvimento desta pesquisa.
- 1 “The cult of Our Lady of Guadalupe and the pilgrimage to Tepeyac – the hill near Mexico City on which the ‘Brown Virgin’ of Guadalupe is said first to have appeared to the Aztec Indian catechumen Juan Diego about ten years after the Spanish Conquest, and the hill, incidentally, on which the pre-Hispanic goddess Tonantzin had been worshipped before Cortés arrived – seem [...] to have been born, grown up, and triumphed with the support of the episcopate, in the face of [...] the turbulent hostility of the Friars Minor of Mexico”. Trata-se de uma citação do livro *The spiritual conquest of Mexico*, de Robert Ricard (1966: 191).
 - 2 A imagem da lontra se inspira num dos fragmentos mais conhecidos de “Infância em Berlim”, de Benjamin (1993b: 93-94).
 - 3 Ou, melhor, em 1970. O texto foi apresentado pela primeira vez no Departamento de Antropologia de Brandeis University, em abril de 1970. Antes dessa data, Turner já havia publicado *Schism and continuity in an African society*, em 1957; *The forest of symbols*, em 1967; *The drums of affliction*, em 1968; e *The ritual process*, em 1969.
 - 4 “If I were, therefore, to make a serious anthropological study of the complete process of the Hidalgo Insurrection....”. A tradução da edição brasileira (2008: 126) atenua o caráter subjuntivo da frase, preferindo a versão “se meu objetivo for” à “se meu objetivo fosse”.
 - 5 Benjamin (1993c: 85) escreve: “A crítica da obra é muito mais sua reflexão, que, evidentemente, pode apenas levar ao desdobramento do germe crítico imanente a ela mesma”. E diz, também: “Está claro: para os românticos, a crítica é muito menos o julgamento de uma obra do que o método de seu acabamento” (Benjamin 1993c: 77).
 - 6 Em *From ritual to theatre*, Turner (1982b: 18) escreve: “Em Charlottesville, Virginia, onde agora leciono na universidade, a frase ‘Sr. Jefferson teria aprovado isso’, representa o selo final de aprovação para qualquer ato. Imagino

de modo correlativo que o ‘Professor Dilthey teria aprovado’ as tentativas de um punhado de antropólogos e de pesquisadores e praticantes do teatro de gerar uma antropologia e um teatro da experiência que busca ‘compreender outros povos e suas expressões a partir da experiência e autocompreensão e da interação constante de ambas’”. [“In Charlottesville, Virginia, where I now teach at the university, the phrase ‘Mr. Jefferson would have approved of that’, is the final seal of approval for any action. I imagine correlatively that ‘Professor Dilthey would have approved’ of attempts being made by a handful of anthropologists and theatre scholars and practitioners to generate an anthropology and theatre of experience which seek to ‘understand other people and their expressions on the basis of experience and self-understanding and the constant interaction between them’”]. A citação dentro da citação vem de Dilthey (2010: 218).

- 7 Dilthey escreve: “Se, portanto, a compreensão exige a presença de nossa própria experiência mental, isso pode ser descrito como uma projeção de si em alguma dada expressão. A partir dessa empatia ou transposição surge a forma mais elevada de compreensão em que está ativa a totalidade da vida mental – re-criação ou re-vivência. A compreensão como tal se move em direção inversa à sequência dos eventos. Mas a empatia plena precisa que a compreensão se mova de acordo com a ordem dos eventos para que possa manter passo com o curso da vida. Dessa maneira a empatia ou transposição se expande. A re-experiência segue a linha dos eventos. Progredimos com a história de um período, com um evento no exterior ou com processos mentais de uma pessoa próxima” (Dilthey 2010: 226, tradução minha). [“If, therefore, understanding requires the presence of one’s own mental experience this can be described as a projection of the self into some given expression. On the basis of this empathy or transposition there arises the highest form of understanding in which the totality of mental life is active – recreating or re-living. Understanding as such moves in the reverse order to the sequence of events. But full empathy depends on understanding moving with the order of events so that it keeps step with the course of life. It is in this way that empathy or transposition expands. Re-experiencing fol-

lows the line of events. We progress with the history of a period, with an event abroad or with the mental processes of a person close to us” (Dilthey, 2010: 226).]

- 8 A empatia de Turner, me parece, se dirige particularmente às personagens nas quais se manifesta o “poder do fraco”, e, nos casos de Hidalgo e Thomas Becket (ver Turner 1974c; 2008c), os paradigmas do martírio.
- 9 Arquivo N3,4 de *Passagens*. “The history that showed things ‘as they really were’ was the strongest narcotic of the century” (Benjamin, 1999: 463).
- 10 O termo *criollo* se refere a descendentes de espanhóis nascidos nas Américas (ver Turner, 1974c: 101; 2008c: 94). De acordo com Turner (1977b: 126-127), *communitas* envolve uma experiência de comunhão, em que um vínculo mais fundo se estabelece entre pessoas sem a mediação dos papéis por elas desempenhados na estrutura social. Em momentos de suspensão desses papéis, ou de antiestrutura, a experiência de *communitas* pode irromper.
- 11 Rudolf A. Makkreel (1975: 147) escreve: “*Erlebnis* frequentemente se traduz como ‘experiência vivida’ para distingui-la da experiência mais ordinária designada por *Erfahrung*” (tradução minha). [“*Erlebnis* is often translated as ‘lived experience’ to distinguish it from the more ordinary experience designated by *Erfahrung*”].
- 12 Embora a noção de *Erlebnis* se refira particularmente à “experiência vivida” de um indivíduo, Dilthey não deixa de salientar como esse indivíduo é um ser social, e participa de uma experiência coletiva. Em sua leitura de Dilthey, Turner (1987d: 84) salienta justamente essa dimensão coletiva da experiência. “Para Dilthey a experiência consiste de um sistema que, embora coerente, apresenta múltiplas facetas, já que depende da interação e interpenetração da cognição, do afeto, e da volição. Ela inclui não apenas as nossas observações e reações, mas também a sabedoria acumulada da humanidade, que se expressa não somente nos costumes e na tradição, mas também nas grandes obras de arte (aqui, me refiro à sabedoria e não ao conhecimento, que é cognitivo em sua essência). Há um corpo vivo e crescente de experiência, uma tradição de *communitas*, digamos, que incorpora a resposta de

nossa mente coletiva inteira toda a nossa experiência coletiva. Adquirimos essa sabedoria não através do pensamento abstrato solitário, mas pela participação imediata e vicária através de gêneros performativos em dramas socioculturais” (tradução minha). [“For Dilthey experience is a many-faceted yet coherent system dependent on the interaction and interpenetration of cognition, affect, and volition. It is made up of not only our observations and reactions, but also the cumulative wisdom (not knowledge, which is cognitive in essence) of humankind, expressed not only in custom and tradition but also in great works of art. There is a living and growing body of experience, a tradition of *communitas*, so to speak, which embodies the response of our whole collective mind to our entire collective experience. We acquire this wisdom not by abstract solitary thought, but by participation immediately or vicariously through the performance genres in socio-cultural dramas”.]

- 13 Analisei essa questão em “Victor Turner e antropologia da experiência” (Dawsey, 2005).
- 14 Benjamin (1985g: 228-229) escreve: “O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida. Em Marx, ela aparece como a última classe escravizada, como a classe vingadora que consuma a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados. Essa consciência, reativada durante algum tempo no movimento espartaquista, foi sempre inaceitável para a social-democracia. Em três decênios, ela quase conseguiu extinguir o nome de Blanqui, cujo eco abalara o século passado. Preferiu atribuir à classe operária o papel de salvar gerações futuras. Com isso, ela a privou das suas melhores forças. A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados”.
- 15 Tzvetan Todorov (1991: 129) escreve: “Sem entrar em detalhes, e para dar somente uma ideia global (apesar de não nos sentirmos totalmente no direito de arredondar os números em se tratando de vidas humanas), lembraremos que em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 milhões habitam as

Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: às vésperas da conquista, sua população é de aproximadamente 25 milhões; em 1600, é de 1 milhão. Se a palavra genocídio foi alguma vez aplicada com precisão a um caso, então é esse.”

- 16 Todorov (1991: 139-140) escreve: “[...] caberia aqui falar em sociedades de sacrifício e sociedades de massacre, de que os astecas e os espanhóis do século XVI seriam, respectivamente, os representantes. O sacrifício é, nessa ótica, um assassinato religioso: faz-se em nome da ideologia oficial, e será perpetrado em praça pública, à vista e conhecimento de todos. A identidade do sacrificado é determinada por regras estritas. Não deve ser estrangeiro demais, afastado demais [...]. Os sacrificados provêm de países limítrofes [...]. Nem semelhante nem totalmente diferente [...]. O sacrifício é executado em praça pública, e evidencia a força dos laços sociais e seu predomínio sobre o ser individual. O massacre, ao contrário, revela a fragilidade desses laços sociais, o desuso dos princípios morais que asseguravam a coesão do grupo [...]. Quanto mais longínquos e estrangeiros forem os massacrados, melhor: são exterminados sem remorsos, mais ou menos assimilados aos animais. [...] A ‘barbárie’ dos espanhóis nada tem de atávico, ou de animal; é bem humana e anuncia a chegada dos tempos modernos”. Em relação às sociedades de *massacrifício*, Todorov (1991: 248-249) diz: “Num outro plano ainda, a experiência recente é desencorajadora: o desejo de ultrapassar o individualismo da sociedade igualitária e de chegar à sociabilidade própria das sociedades hierárquicas encontra-se, entre outros, nos Estados totalitários. [...] Esses Estados, certamente modernos, não podendo ser assimilados nem às sociedades de sacrifício e nem às sociedades de massacre, reúnem, no entanto, certos traços das duas, e mereceriam a criação de uma palavra mista: são as sociedades de *massacrifício*. Como nas primeiras, professa-se uma religião de Estado; como nas últimas, o comportamento está fundamentado no princípio karamazoviano do ‘tudo é permitido’. Como no sacrifício, mata-se inicialmente em casa; como no caso dos massacres, oculta-se e nega-se a exis-

tência dessas matanças. Como lá, as vítimas são escolhidas individualmente; como aqui, são exterminadas sem nenhuma ideia de ritual. O terceiro termo existe, mas é pior do que os dois precedentes; quê fazer?”

- 17 Michael Taussig (1993) discute os usos da obscuridade epistemológica na política da representação da cultura do terror.
- 18 A referência à Revolução Industrial pode evocar, no ensaio sobre Hidalgo, uma discussão a respeito de relações de trabalho e formas de produção nas Américas, anteriores à Revolução Industrial, na época da *conquista*. Escrevendo sobre os “maus-tratos”, que, junto ao “assassinato direto” e às doenças, levaram à diminuição da população no México, Todorov (1991: 130) escreve: “Por ‘maus-tratos’ entendendo basicamente as condições de trabalho impostas pelos espanhóis, particularmente nas minas, mas não só nelas. Os conquistadores-colonizadores não têm tempo a perder, devem enriquecer imediatamente; conseqüentemente, impõem um ritmo de trabalho insuportável, sem nenhuma preocupação com a preservação da saúde e, portanto, da vida, de seus operários; a expectativa de vida média de um mineiro da época é de vinte e cinco anos. Fora das minas, os impostos são tão despropositados que levam ao mesmo resultado. [...] Paralelamente ao aumento da mortalidade, as novas condições de vida também provocam uma diminuição da natalidade. ‘Eles não mais se aproximam das esposas, para não engendrar escravos’, escreve o mesmo Zumarraga ao rei; e Las Casas explica: ‘Assim, marido e mulher não ficavam juntos e nem se viam durante oito ou dez meses, ou um ano; e quando, ao cabo desse tempo, se encontravam, estavam tão cansados e abatidos pela fome, tão prostrados e enfraquecidos, tanto uns quanto as outras, que pouco se preocupavam em manter comunicações maritais”.
- 19 Analisei o “estilhaçamento do espelho mágico”, em registro benjaminiano, em outros ensaios (ver Dawsey, 2005; 2009).
- 20 “These experiences that erupt from or disrupt routinized, repetitive behavior begin with shocks of pain or pleasure. Such shocks are evocative: they summon up precedents and likenesses from the conscious or unconscious past – for the unusual has its traditions as well as the usual.

Then the emotions of past experiences color the images and outlines revived by present shock”.

- 21 Benjamin traduziu a obra de Proust, *Em busca do tempo perdido*.
- 22 Turner (1986: 43) escreve: “Mas o ritual e a sua progênie, notadamente as artes performativas, derivam do cerne subjuntivo, liminar, reflexivo e exploratório do drama social, onde as estruturas da experiência em grupo (*Erlebnis*) são replicadas, *desmembradas*, *re-memoradas*, *refabricadas*, e, de forma muda ou vocal, significadas – até mesmo quando, como acontece frequentemente em culturas declinantes, ‘o significado é que não há significado’” (tradução e ênfases minhas). A seguir, a versão em inglês: “But ritual and its progeny, notably the performance arts, derive from the subjunctive, liminal, reflexive, exploratory heart of social drama, where the structures of group experience (*Erlebnis*) are replicated, *dismembered*, *re-membered*, *refashioned*, and mutely or vocally made meaningful – even when, as is so often the case in declining cultures, ‘the meaning is that there is no meaning’” (ênfases minhas).
- 23 “Dismembering may be a prelude to re-membering”.
- 24 “I would go further than Dilthey and see many acts as expressing and fulfilling *unconscious purposes and goals*”.
- 25 Turner (1974c: 110; 2008c: 102) escreve: “Um processo primário não se desenvolve a partir de um modelo cognitivo, consciente; ele surge da experiência cumulativa de povos cujas necessidades materiais e espirituais mais profundas há muito tempo não podem ser legitimamente expressadas por causa de uma elite controladora do poder que opera de uma forma análoga à da ‘censura’ de Freud nos sistemas psicológicos. De fato, em certas situações revolucionárias, pode existir uma relação empírica entre a deposição de uma autoridade política no plano social e a liberação de controles repressivos no plano psicológico”. [“A primary process does not develop from a cognitive, conscious model; it erupts from the cumulative experience of whole peoples whose deepest material and spiritual needs and wants have for long been denied any legitimate expression by power-holding elites who operate in a manner analogous to that of Freud’s ‘censorship’ in

psychological sustems. Indeed there may well be an empirical relationship in certain revolutionary situations between the overthrow of a political authority at the social level and liberation from repressive controls at the psychological level”.]

- 26 O termo *criollo*, como visto anteriormente, se refere a descendentes de espanhóis nascidos nas Américas (ver Turner, 1974c: 101; 2008c: 94). O termo *gachupin*, que quer dizer “espora”, se refere aos espanhóis (ver Turner, 1974c: 107; 2008c: 100).
- 27 Bernardino de Sahagun (1999) discute as diferentes facetas de Tonantzin. Referindo-se a Cihuacóatl como a deusa principal dos mexicas, ele afirma em duas ocasiões que ela era conhecida como Tonantzin. Ver González & González (2008: 59).
- 28 “I would suggest that what have been regarded as the “serious” genres of symbolic action – ritual, myth, tragedy, and comedy (at their “birth”) – are deeply implicated in the cyclical repetitive views of social process, while those genres which have flourished since the Industrial Revolution (the modern arts and sciences), though less serious in the eyes of the commonality (pure research, entertainment, interests of the elite), have had greater potential for changing the ways men relate to one another and the content of their relationships. Their influence has been more insidious. Because they are outside the arenas of direct industrial production, because they constitute the “liminoid” analogues of liminal processes and phenomena in tribal and early agrarian societies, their very outsiderhood disengages them from direct functional action on the minds and behavior of a society’s members. To be either their agents or their audiences is an optional activity – the absence of obligation or constraint from external norms imparts to them a pleasureable quality which enables them all the more readily to be absorbed by individual consciousnesses. Pleasure thus becomes a serious matter in the context of innovative change”.
- 29 “In this book I have not taken up this point, but my concern with complex societies in change (twelfth-

- century England, nineteenth-century Mexico, medieval India, medieval and modern Europe and Asia as settings for pilgrimage processes) points toward this formulation”.
- 30 Benjamin (1985: 23) comenta: “Nem sempre o surrealismo esteve à altura dessa iluminação profana, e à sua própria altura”.
- 31 Turner (1982c: 41) diz: “As fases *liminares* da sociedade tribal invertem mas não subvertem, geralmente, o *status quo*, a forma estrutural da sociedade [...]. Mas gêneros supostamente de ‘entretenimento’ da sociedade industrial frequentemente são subversivos [...]” (tradução minha). [“The *liminal* phases of tribal society invert but do not usually subvert the *status quo*, the structural form of society [...]. But supposedly ‘entertainment’ genres of industrial society are often *subversive* [...]”.]
- 32 Em outro ensaio, de modo semelhante, discuti o rito de passagem de Nossa Senhora Aparecida, que também se torna “mulher perigosa” (ver Dawsey, 2006).
- 33 Benjamin (1985g: 230) escreve: “A consciência de fazer explodir o *continuum* da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação”.
- 34 Em *The ritual process*, Turner (1977a: 52) menciona diferentes propriedades dos símbolos, entre quais a *polarização do significado*. A noção de montagem, me parece, propicia uma análise dessa polarização.
- 35 “Our Lady of Guadalupe had spatial continuity with the Aztec mother of the gods, Tonantzin. Her cult began only fifteen years after the Aztec Lady’s cult had been forcibly discontinued by the Conquest. Moreover, according to the tale known over all Mexico by 1810, the Queen of Heaven had visited with a simple Indian catechumen, Juan Diego, not with a Spaniard, still less with a Spanish religious” (Turner 1974c: 151-152).
- 36 Benjamin (1993f: 223) escreve: “O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável,

em cada um dos seus momentos. Cada momento vivido transforma-se numa *citation à l'ordre du jour* – e esse dia é justamente o do juízo final”. Dilthey, Turner e Benjamin compartilham a suspeita de que o sentido só pode surgir com a morte. Turner (1987d:97) escreve: “Portanto, o sentido da vida de um homem, e de cada momento dele, se manifesta aos outros apenas quando essa vida termina. O sentido dos processos históricos [...] não é e não será conhecido até que eles cheguem ao fim, talvez até que a própria história chegue ao fim, se um fim houver” (tradução minha). [“Thus, the meaning of a man’s life, and of each moment in it, becomes manifest to others only when his life is ended. The meaning of historical processes [...] is not and will not be known until their termination, perhaps not until the end of history itself, if such an end there will be”.] De uma perspectiva messiânica (benjaminiana) da história, talvez a crítica de Turner (1974d: 118; 2008d: 110) à figura de Hidalgo – “por ter apostado todas as suas fichas nos índios e desistido da posição intermediária dos criollos, a liminaridade criativa que talvez fosse a fonte da sua anterior liderança profética e carismática [...]” – seja precoce. Chama a atenção o inacabamento das histórias: cem anos após a morte de Hidalgo, a sua imagem ressurgiu no movimento sísmico da Revolução Mexicana (Turner 1974d: 113; 2008d: 105).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barthes, Roland. (1984). *A câmara clara*. Trad. J. C. Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Benjamin, Walter. (2006). *Passagens*. Organizado por Willi Bolle. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Benjamin, Walter. (1999). *The arcades project*. Trad. por Howard Eiland e Kevin McLaughlin. Cambridge, MA/Londres: Belknap Press of Harvard University.
- Benjamin, Walter. (1995). Sobre alguns temas em Baudelaire. In: *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, p. 103-150.
- Benjamin, Walter. (1993a). Rua de mão única. In: *Obras escolhidas II: rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, p. 9-70.
- Benjamin, Walter. (1993b). Infância em Berlim por volta de 1900. In: *Obras escolhidas II: rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, p. 71-142.
- Benjamin, Walter. (1993c). *O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão*. São Paulo: Iluminuras/Edusp.
- Benjamin, Walter. (1985a). O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia. In: *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 21-35.
- Benjamin, Walter. (1985b). A imagem de Proust. In: *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 36-49.
- Benjamin, Walter. (1985c). Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 114-119.
- Benjamin, Walter. (1985d). Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 137-164.
- Benjamin, Walter. (1985e). A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 165-196.
- Benjamin, Walter. (1985f). O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 197-221.

- Benjamin, Walter. (1985g). Sobre o conceito da história. In: *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 222-234.
- Bolle, Willi. (1994). *A fisionomia da metrópole moderna: representação da história de Walter Benjamin*. São Paulo: Edusp.
- Dawsey, John C. (2009). Por uma antropologia benjaminiana: repensando paradigmas do teatro dramático. *Mana*, 15/2, p. 349-376.
- Dawsey, John C. (2006). Joana Dark e a mulher lobisomem: o rito de passagem de Nossa Senhora. *Religião & Sociedade*, 26/2, p. 103-119.
- Dawsey, John C. (2005). Victor Turner e antropologia da experiência. *Cadernos de Campo*, 13, p. 163-176.
- Dilthey, Wilhelm. (2010 [1914]). *Selected writings*. Organizado por Hans Peter Rickman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dilthey, Wilhelm. (2006). *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Eisenstein, Sergei. (1990). *A forma do filme*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gagnebin, Jeanne Marie. (1994). *História e narração em W. Benjamin*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP/Ed. Unicamp.
- Gagnebin, Jeanne Marie. (1985). Prefácio. In: Benjamin, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 7-20.
- Gonzáles, Ondina E. & Gonzáles, Justo L. (2008). *Christianity in Latin America: a history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Makkreel, Rudolf A. (1975). *Dilthey: philosopher of the human studies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ricard, Robert. (1966). *The spiritual conquest of Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Sahagun, Bernardino de. (1999). *Historia general de las cosas de Nueva España, 1540-1585*. México: Editorial Porrúa. Tradução inglesa: *A history of ancient Mexico*. Nashville: Fisk University Press, 1932.
- Schechner, Richard. (1981). Restoration of behavior. In: *Between theater and anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 35-116.

Taussig, Michael. (1993). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Todorov, Tzvetan. (1991). *A conquista da América: a questão do outro*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.

Turner, Victor. (2008a) *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF.

Turner, Victor. (2008b). Apresentação. In: *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, p. 11-17.

Turner, Victor. (2008c). Paradigmas religiosos e ação política: Thomas Becket no Concílio de Northampton. In: *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, p. 55-90.

Turner, Victor. (2008d.) Hidalgo: a história enquanto drama social. In: *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, p. 91-144.

Turner, Victor. (2008e). Peregrinações como processos sociais. In: *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, p. 155-214.

Turner, Victor. (2005 [1986]). Dewey, Dilthey e drama: um ensaio em antropologia da experiência. *Cadernos de Campo*, 14/13, p. 177-186.

Turner, Victor. (2005 [1967]). *Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF.

Turner, Victor. (1996 [1957]). *Schism and continuity in an African society: a study of Ndembu village life*. Oxford/Washington D.C.: Berg.

Turner, Victor. (1989 [1967]). *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.

Turner, Victor. (1987a). *The anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications.

Turner, Victor. (1987b). Images and reflections: ritual, drama, carnival, film, and spectacle in cultural performance. In: *The anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications, p. 21-32.

Turner, Victor. (1987c). Social dramas in Braziliam Umbanda: the dialectics of meaning. In: *The anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications, p. 33-71.

Turner, Victor. (1987d). The anthropology of performance. In: *The anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications, p. 72-98.

Turner, Victor. (1985). *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.

Turner, Victor (org.). (1982). *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.

Turner, Victor. (1982a). *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova York: PAJ Publications.

Turner, Victor. (1982b). Introduction. In: *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova York: PAJ Publications, p. 7-19.

Turner, Victor. (1982c). Liminal to liminoid, in play, flow, ritual: an essay in comparative symbology. In: *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova York: PAJ Publications, p. 20-60.

Turner, Victor. (1982d). Social dramas and stories about them. In: *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova York: PAJ Publications, p. 61-88.

Turner, Victor. (1982e). Dramatic ritual/ritual drama: performative and reflexive anthropology. In: *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova York: PAJ Publications, p. 89-101.

Turner, Victor. (1982f). Acting in everyday life and everyday life in acting. In: *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova York: PAJ Publications, p. 102-123.

Turner, Victor. (1977a [1969]). *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turner, Victor. (1977b [1969]). Liminality and communitas. In: *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press, p. 94-130.

Turner, Victor. (1974a). *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.

Turner, Victor. (1974b). Preface. In: *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, p. 13-19.

Turner, Victor. (1974c). Religious paradigms and political action: Thomas Becket at the Council of Northampton.

In: *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, p. 60-97.

Turner, Victor. (1974d). Hidalgo: history as social drama. In: *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, p. 98-155.

Turner, Victor. (1974e). Pilgrimages as social processes. In: *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, p. 166-230.

Turner, Victor. (1968). *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Oxford University Press.

Turner, Victor W. & Bruner, Edward (orgs.). (1986). *The anthropology of experience*. Urbana/Chicago: The University of Illinois Press.

Turner, Victor & Turner, Edith. (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture*. Nova York: Columbia University Press.

TONANTZIN: VICTOR TURNER, WALTER BENJAMIN E ANTROPOLOGIA DA EXPERIÊNCIA

Resumo

A partir dos escritos de Victor Turner sobre antropologia da experiência e da performance, revisitamos o seu ensaio sobre Hidalgo e a Revolução Mexicana de Independência. Nas margens interiores dessa antropologia encontramos algumas das afinidades entre Turner e Walter Benjamin. Três delas se evidenciam: 1) ao realizarem uma arqueologia da experiência, Turner encontra a experiência do liminar, e Benjamin a grande tradição narrativa; 2) ao discutirem transformações que acompanham o capitalismo industrial, Turner fala de um *sparagmos*, ou desmembramento das formas de ação simbólica; Benjamin da ruína da experiência e do estilhaçamento da tradição; e 3) na busca por formas de reconstituir uma experiência, as atenções de Turner se dirigem às formas *liminóides* de ação simbólica, e as de Benjamin às novas formas narrativas. Emergem questões. No fundo de cada uma delas, lampeja a imagem de Tonantzin. E a força de alguns dos elementos mais surpreendentes do pensamento de Turner.

Palavras-chave

Victor Turner; Walter Benjamin; Tonantzin; Experiência; Performance.

TONANTZIN: VICTOR TURNER, WALTER BENJAMIN AND ANTHROPOLOGY OF EXPERIENCE

Abstract

In this exercise, Victor Turner's essay on Hidalgo and the Mexican Revolution of Independence is revisited in light of his writings on the anthropology of experience and performance. On the internal margins of this anthropology, affinities between Turner and Walter Benjamin are found, three of which are particularly evident: 1) while carrying out an archaeology of experience, Turner discovers liminal experience, and Benjamin, the great narrative tradition; 2) in their discussions of transformations which accompany industrial capitalism, Turner speaks of the *sparagmos*, or dismemberment of forms of symbolic action; and Benjamin, of the ruins of experience and the shattering of tradition; and 3) in search of ways to reconstitute meaningful experience, Turner's attentions are directed toward *liminoid* forms of symbolic action; and Benjamin's, toward new narrative forms. As the image of Tonantzin flashes up, questions emerge, bringing to the surface some of the more surprising elements of Turner's thought.

Keywords

Victor Turner; Walter Benjamin; Tonantzin; Experience; Performance.

DRAMA, RITUAL E PERFORMANCE EM VICTOR TURNER

Na obra de Victor Turner, o tema do ritual se ergue como um elemento propulsor a ligar e religar suas diferentes fases e interesses multifacetados.¹ O tema irrompe de modo marcante já em *Schism and continuity in an African society* (Turner, 1996) [*Cisma e continuidade em uma sociedade africana*, doravante SC], seu livro de estreia no cenário antropológico, resultante da tese de doutoramento realizada nos anos 1950 sob a égide do Instituto Rhodes-Livingstone e a orientação de Max Gluckman, a partir de pesquisa junto aos Ndembu.² A aparição do ritual como foco de interesse nesse livro é, de certo modo, inesperada, pois ela ocorre não só na contramão da ênfase mais estritamente sociológica da pesquisa, como a própria notável originalidade e heterodoxia do conceito de drama social ali forjado tende a sombreá-la.³

Está certo que ritual já era assunto central na discussão dos sistemas políticos africanos (Fortes & Evans-Pritchard, 1950), e também para Max Gluckman (1963; 1974) entre tantos outros.⁴ Mas Turner estava especificamente interessado na simbolização ritual, assim como Audrey Richards (1982) e Monica Wilson (1954; 1957). Em muitos trechos de *Schism and continuity*, Turner reiterou a promessa de um livro vindouro integralmente dedicado ao que ele chamava então de “estrutura cultural do ritual Ndembu” (Turner, 1996: 303). Esse impulso, de certo modo ali reprimido, geraria efetivamente o conjunto de artigos e ensaios que, escritos entre 1957-1958 e 1964, logo seriam reunidos em *Floresta de símbolos* (2005), *Drums of affliction* (1968) e *Revelation and divina-*

tion (1975a).⁵ Em *Schism and continuity*, entretanto, um ritual e um símbolo ritual já detêm a atenção do autor: Chihamba e Kavula.

Chihamba é um dos mais importantes rituais de cura Ndembu presenciados e analisados por Victor Turner, sempre em companhia de sua esposa Edith.⁶ Kavula, por sua vez, é um personagem liminar que surge, seja como ser imaginado em narrativas exegéticas, seja como artefato manipulado no ritual.⁷ Chihamba parece ter se imposto por si mesmo ao autor e com ele se rompem – ou se suspendem por um momento – os próprios pruridos de Turner em empreender uma análise “cultural” [sic] do ritual. O breve exame do simbolismo do Chihamba (Turner, 1996: 303-307) fulgura, assim, como um momento ele mesmo intersticial em *Schism and continuity*. Pois, mesmo “tentando isolar tanto quanto possível as relações e os processos sociais de seu invólucro cultural”, e renovando a promessa de um futuro livro devotado a esse assunto específico, Turner concede a si mesmo, nesse pequeno trecho, permissão para fazer um pouco dessa análise. Afinal “algum tipo de relato das principais características culturais do ritual Chihamba é necessário, se queremos apreender claramente as suas implicações sociológicas” (Turner, 1996: 303). Naquele momento, talvez nem ele mesmo se desse conta da força criativa dessa liminaridade mútua, e de que o tal “invólucro cultural” que ali reluzia por meio dos símbolos rituais logo se tornaria o coração de sua matéria antropológica.⁸

Kavula e Chihamba reaparecerão mais tarde, com particular intensidade, em *Revelation and divination* [RD] (Turner, 1975a). Embora o artigo “Chihamba the white spirit: A ritual drama of the Ndembu”, que compõe o primeiro capítulo, tenha sido originalmente publicado em 1962, esse livro, como bem indica sua densa introdução, marca um novo momento na trajetória intelectual de Turner. Nele, o ritual Chihamba e o personagem Kavula funcionam a um só tempo como redenção e revelação, e permitem, a nós leitores, observar com nitidez a distância que separa o pesquisador aprendiz do antropólogo maduro e transformado pela própria experiência de vida junto aos Ndembus. No início de suas pesquisas, Turner (1953: 336) acreditou que abordaria as danças e os rituais de um povo iletrado e analfabeto situado “na retaguarda da história” que criara, entretanto, “uma estrutura religiosa harmoniosa e consistente”. Em RD, o autor nos confessa o quanto suas pesquisas o haviam transformado: “Decifrar as formas rituais e descobrir o que gera as ações simbólicas pode ser mais próximo de nosso crescimento cultural do que nós supusemos” (Turner, 1975a: 31).

Nesse ínterim, entre meados dos anos 1950 e o final dos anos 1960,⁹ realizaram-se as ricas análises simbólicas empreendidas a partir da etnografia dos rituais que consagraram Turner na disciplina (Lenclud, 1992). Especialmente em *Floresta dos símbolos* [FS] (Turner, 2005), publicado originalmente em 1967, encontramos os dois seminais artigos que concentram as formulações e fecun-

dos insights teóricos acerca das simbolizações rituais: “Símbolos no ritual Ndembu” (1965) e “Betwix, between: o período liminar nos ritos de passagem” (1964). Mas há também *O processo ritual* [PR] (1974), publicado originalmente em 1969, que elabora a ousada transição do conceito de liminaridade àquele de *communitas*.¹⁰ Liminaridade, como a entendeu Van Gennep (1977), é uma fase peculiar na sequência padronizada dos rituais de passagem. Seus atributos simbólicos característicos, entretanto, levariam Turner à formulação do conceito de *communitas*, e a liminaridade tornar-se-ia uma das possíveis manifestações da *communitas*: uma forma de relacionamento humano primordial sempre contraposta à forma estruturada e hierarquizada do relacionamento social feito de posições bem demarcadas. Ora, essa metamorfose conceitual exprimia também a decidida incorporação do mundo ocidental e de uma ampla perspectiva comparativa nas preocupações do autor; e o material etnográfico Ndembu passaria, doravante, a dialogar com aquilo que Turner denominaria um pouco depois de “gêneros simbólicos em sociedades de larga escala” (Turner, 1982: 24): movimentos milenaristas, os hippies, os fracos e marginalizados, as ordens medicantes. Essa amplitude comparativa prossegue com *Dramas, campos e metáforas* (2008), publicado originalmente em 1974, que estende, por sua vez, o conceito de drama social para materiais históricos e contemporâneos ocidentais, examinando processos revolucionários, crises políticas e peregrinações cristãs.

Vistos retrospectivamente, o ritual Chihamba e o personagem mítico Kavula fazem, assim, irromper, no livro de estreia de Victor Turner, seu profundo interesse pelos símbolos e por sua ação na experiência social. Em RD (Turner, 1975a), Chihamba e Kavula funcionam também como operadores de uma despedida e como prenúncio de uma nova passagem. Depois desse livro, aprofundam-se as incursões cada vez mais decididas do autor para além das fronteiras disciplinares, em especial na área da experimentação teatral, que conduziriam a *From ritual to theatre. The human seriousness of play* (Turner, 1982), seu último livro autoral publicado em vida.

Com suas aparições intensas e pontuais, Chihamba e Kavula parecem condensar feixes de interesses teóricos que se ramificam pelos meandros da obra de Victor Turner. Buscando seu inquieto movimento, talvez possamos também nos movimentar, com alguma liberdade, por entre as noções de drama social, de símbolo ritual e de performance, três fulcros das contribuições centrais de Victor Turner à teoria antropológica.

SOBRE O ESTILO DE VICTOR TURNER

Não se trata, então, de buscar nessa obra uma sistematicidade que insiste em se desmanchar, malgrado as remissões e repetições compulsivas do autor a seus próprios livros e ideias que acompanham a expansão de seus interesses.¹¹ Muito menos de buscar definições. Com relação a esses dois aspectos – sistematicidade teórica e definições boas para usar e fazer pensar – Victor Turner oscila: o brilho de seus *insights* e ideias convive, por vezes, com um grande ecletismo e mesmo inconsistências. Quando não apreendido de modo mais orgânico e dinâmico, nosso autor pode nos confundir e mesmo induzir à rigidez ou a equívocos. Um bom exemplo disso é a surpreendente pobreza, bem indicada por Grimes (1990: 141), da definição de ritual que, nunca revista por Turner, abre o já mencionado artigo “Símbolos no ritual Ndembu”: “Por ‘ritual’, entendo o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” (Turner, 2005: 49).¹² O próprio Turner estava longe de operar dentro dos estreitos e problemáticos limites teóricos dessa definição. O conceito de símbolo ritual foi talvez o mais densamente elaborado pelo autor (Cavalcanti, 2012), justamente nesse artigo. Esse conceito – centrado na ideia dos símbolos como propulsores da ação social e pessoal na arena pública, e baseado nas propriedades simbólicas de multivocalidade, complexidade associativa e abertura para diversos campos semânticos, ambiguidade, polaridade sensorial e ideológica¹³ – está na base da proposta turneriana de uma simbologia processual e comparativa (Turner, 1975b: 155): uma abordagem focada nos “símbolos individuais, em seus campos semânticos e destino processual na medida em que se movimentam através do cenário de uma performance ritual específica e reaparecem em outros tipos de ritual, ou mesmo se transferem de um gênero para o outro, por exemplo, do ritual para um ciclo mítico, para um épico, para um conto [...]” (Turner, 1982: 22, ênfase do autor). Entretanto, malgrado esses esforços de sistematização, as teorias turnerianas do ritual permanecem, como também já indicou Grimes (1990), assistemáticas.¹⁴

O inegável interesse dessa obra parece situar-se, assim, não apenas em seus fulcros conceituais, mas, especialmente, em seu “sense of ritual” (Grimes, 1990), ou seja, em sua apreensão teórico-existencial do ritual. Com seu interesse pelos rituais e pelas simbolizações, Victor Turner nos trouxe uma incomparável apreensão do sentido do vivido na experiência social.

Como já assinalou DaMatta (2005: 25), entre os anos 1950-1960 Mary Douglas (1976), Edmund Leach (DaMatta, 1983) e Victor Turner renovaram os estudos dos rituais ao tomar como foco a ambiguidade, os estados intermediários, as contradições, o paradoxo em uma antropologia até então preocupada com a padronização. Entre eles, contudo, Victor Turner seria aquele que

manteve o foco de interesse permanente e intenso nos símbolos em movimento e nos sistemas de ação. Turner navegou decididamente na torrente durkheimiana oriunda da visão do ritual como a própria sociedade em ato (Turner, 2005: 69; 1987: 77), como o lugar por excelência de um tipo de experiência na qual o poder transformador e criativo das representações coletivas se realiza na consciência dos sujeitos (Durkheim, 1996).

No cenário da antropologia da segunda metade do século XX, Victor Turner pode ser contraposto de forma interessante a Claude Lévi-Strauss. Não só por reproduzirem, de certo modo, e cada um à sua própria maneira, a longa disputa da primazia conceitual entre mito e rito na literatura antropológica, mas também pelo contraste nos estilos. Lévi-Strauss é o arquiteto de sinfonias teóricas cujos temas anunciados sempre respondem uns aos outros, perseguindo-se e desdobrando-se metodicamente. Turner, pelo contrário, embrenhou-se, e muitas vezes perdeu-se, por entre as colunas vivas de suas florestas de símbolos. Porém não é gratuito que justamente no “Finale” de *O homem nu*, o quarto volume de suas *Mitológicas*, Lévi-Strauss devote uma longa reflexão a responder às críticas de que ele desconsideraria, em sua obra, a importância da vida afetiva (Lévi-Strauss, 2011: 643-670). Ora, essas críticas provêm da antropologia social britânica, com os autores que justamente tomaram o ritual e a ação simbólica como foco de interesse (entre eles Meyer Fortes, Edmund Leach e Thomas Beidelman), e Lévi-Strauss parece deter-se especialmente em Victor Turner (1968; 1974; 2005) cuja antropologia, efetivamente, transforma a ideia de uma “sujeição ao vivido” (Lévi-Strauss, 1976) em um compreender-se com o vivido. Ritual, em Victor Turner, conduz a uma espécie de redenção pela imersão na experiência vital compartilhada, onde o tempo vira fluxo, finitude, aflições, sofrimento, cura, contradições, e sempre empatia e afeições. Turner nos interpela desde esse lugar, nos convidando a compartilhar de sua própria experiência da *communitas*, a forma primordial, nos diria ele mais tarde, do relacionamento humano (1975a). Em sua dimensão de performance autoral, os textos de Victor Turner são sempre, eles mesmos, gestos dramáticos.

DRAMA SOCIAL

Como sabemos, o conceito de drama social foi formulado por Victor Turner em *Schism and continuity* (1996: 91-94). A noção tem muitos aspectos e sua face mais evidente, e talvez mais difundida, é a sociológica que percebe e integra o conflito como um mecanismo produtor da dinâmica e da unidade da vida social. Max Gluckman (1990) saudou a inovação trazida pelo conceito, que permitia a análise processual da vida social. A noção fornecia ao etnógrafo, efetivamente, uma moldura a um só tempo analítica e descritiva de seu material.

No plano descritivo, por conflito compreendiam-se as brigas e querelas que, de tempos em tempos, eclodiam das mais diversas maneiras no dia a dia da vida aldeã dos Ndembu. Geradas pelo rompimento de alguma conduta esperada entre os atores sociais, essas brigas se desdobravam, como descobriu Turner, em um processo que obedecia sempre a uma seqüência padronizada de ações englobadas pelas quatro conhecidas fases do drama social:

1. crise: tudo começa com o reconhecimento de uma crise que irrompe no cotidiano tornando manifestas tensões latentes inerentes às relações e interações sociais.
2. ampliação da crise: os sujeitos/atores atingidos atuam e acionam suas redes de parentela, relações de vizinhança e amizade; a crise se amplia gradualmente, atingindo novas esferas e envolvendo cada vez mais atores.
3. regeneração: alguns dos sujeitos/atores envolvidos mobilizam-se em prol de soluções e esforços de conciliação que implicam sempre a realização de ações rituais e amplos rituais coletivos.
4. rearranjo ou cisão: se bem-sucedidos, os esforços da fase anterior implicam um rearranjo e redefinições de posições e relações e, se malsucedidos, configuram o rompimento do grupo aldeão, traduzido na sua cisão que segue as clivagens de parentesco e na criação de uma nova aldeia organizada, contudo, segundo os mesmos princípios estruturais.

Esse modelo descritivo é também analítico e agrega tanto dimensões mais estritamente sociológicas como acopla, de modo criativo, as determinações socioestruturais das condutas sociais a margens de escolhas e atuação subjetivas e individualizadas. Os atores sociais dos dramas analisados por Victor Turner logo se tornam personagens vívidos, cheios de traços peculiares e características, qualidades e defeitos, muito pessoais.¹⁵ Mais do que isso, a experiência vivida por eles no desenrolar do drama é subjetivada, produz reflexividade, e pode modificar o próprio sujeito e seu grupo. Todas essas características seriam mais tarde transpostas por Turner para a ideia de performance (Turner, 1987b).¹⁶

No plano sociológico, o conceito de drama social considera como conflito a tensão latente produzida na vida social pela atuação constante de princípios estruturais contraditórios. Esses princípios, que não são apreendidos diretamente pela consciência dos atores, pressionam, entretanto, sua conduta em direções divergentes. É justamente a ideia de latência de conflitos, e de sua dimensão por vezes inconsciente, que instaura o lugar crítico da simbolização ritual na obra subsequente de Turner. Porém, por ora, é preciso chegar perto dos dados etnográficos para compreender os dramas vividos pelos Ndembu e o papel que Turner atribuirá ao ritual nesse processo.

ALGUMA ETNOGRAFIA

A base político-residencial das aldeias Ndembu organizava-se pelo princípio da matrilinearidade que norteava o ideal de continuidade e permanência da vida aldeã através da sucessão de diferentes gerações de chefes. Essa almejada continuidade, entretanto, não era objetivo facilmente alcançado na experiência social concreta. Nos anos 1950, o padrão temporal médio de duração de uma aldeia seria de seis gerações e, de um total de 64 aldeias levantadas na mostra quantitativa empreendida por Turner, apenas uma aldeia perdurava há doze gerações. A aldeia Mukanza, base do estudo de caso realizado, existia então há nove gerações (Turner, 1996: 83).¹⁷

As razões dessa dificuldade são atribuídas por Turner à associação contraditória existente na organização social Ndembu entre o princípio da matrilinearidade (a definição da ascendência por linha materna, via irmão da mãe) e a regra de casamento virilocal (as mulheres, ao se casarem, deslocavam-se para a aldeia dos maridos). A vigência das duas regras impunha a um grupo de irmãos uterinos a separação residencial dos parentes com os quais convivera na infância. Via de regra, esse hipotético grupo de irmãos, em função do casamento virilocal de sua mãe, terá crescido na aldeia de seu pai, ou seja, no seio da matrilinearidade que comanda a rede de parentesco de seu pai. Ao se casarem, os homens desse grupo de irmãos tenderão a levar as esposas para outra aldeia, aquela de sua própria matrilinearidade. Essa mudança residencial no ingresso da idade adulta fazia com que o grupo de irmãos tendesse a entrar em conflito de lealdade com a nova aldeia como um todo, constituindo uma primeira provável “unidade de fissão” a ameaçar a unidade aldeã (Turner, 1996: cap. VII). Por sua vez, as irmãs desse mesmo grupo hipotético – que, quando casam, deslocam-se para a aldeia do marido – manteriam, mesmo depois de casadas, um forte laço com seus irmãos. Com seus filhos, elas formam uma base potencial importante para os grupos de apoio político a um homem/irmão sênior e aspirante à liderança aldeã. É interessante observar desde já que, embora essa tensão perpassasse todas as esferas da vida Ndembu, é o primeiro casamento de uma jovem que revela “abertamente a incompatibilidade existente entre a matrilinearidade e a virilocalidade” e o ritual Nkang’a (rito de puberdade feminino) seria aquele que enfrentaria de modo mais explícito essas tendências conflitantes inerentes à estrutura social Ndembu (Turner, 2005: 201).

Em *Schism and continuity*, com o estudo dos episódios alinhados nos primeiros cinco dramas sociais analisados, Turner desvendou a forte tensão existente entre as duas principais linhagens – Nyachitang’a e Malabu – cuja aliança selava a unidade da aldeia Mukanza. Essa aliança consolidara-se no casamento do chefe da aldeia Mukanza Kabinda (sênior da linhagem Nyachitang’a) com Nyamukola (sênior da linhagem Malabu). Sandombu é um

dos membros seniores da mesma linhagem Nyachitang'a do chefe da aldeia, que tinha como segunda esposa justamente a filha do casal Mukanza e Nyamukola. Sandombu é o personagem que abre o primeiro drama narrado por Turner – “Um dia, em 1947, Sandombu caçou um antílope...” – e quem introduz o conflito que movimenta o enredo dos dramas: a aspiração dos homens seniores à chefia da aldeia (Turner, 1996: 95).

No drama V, o último dos dramas sociais analisados no capítulo V, intitulado “Sandombu injuria e é injuriado (minhas próprias observações)” (Turner, 1996: 157-168), a sequência de ações se inicia com o conflito de Sandombu com sua segunda esposa. No calor dos desentendimentos, Sandombu teria acusado sua sogra, Nyamukola (da linhagem Malabu) de ter passado um feitiço a sua filha para que esta, por sua vez, o enfeitiçasse. Enquanto tudo isso acontecia, entretanto, num episódio de conflito entre a aldeia Mukanza e uma aldeia vizinha, o mesmo Sandombu, que já penara como ator dos diversos conflitos narrados nos outros dramas, defendeu ágil e publicamente a sua própria aldeia. Outro adulto da aldeia Mukanza, membro da linhagem Malabu (a mesma de Nyamukola) defendeu, então, Sandombu, que se retratou publicamente e pagou à sua sogra apenas uma multa. A crise exposta desembocará, assim, não no aprofundamento da tensão e na eventual fratura da unidade da aldeia, mas em realinhamentos. Ora, a regeneração final é promovida justamente pela realização do ritual Chihamba, examinado no capítulo X, intitulado “A função politicamente integrativa do ritual” (Turner, 1996: 288-317).¹⁸

DO DRAMA SOCIAL AO RITUAL

Ao formular o conceito de drama social, Victor Turner fez a contradição entre o princípio da matrilinearidade e a regra de virilocalidade funcionar como o motor de um destino visto como inevitavelmente trágico da vida aldeã Ndembu. O autor criou, como observei em outra ocasião (Cavalcanti, 2007), um suspense na narrativa etnográfica que faz com que, a cada conflito presenciado ou relatado, a sombra da cisão ameace a aliança sobre a qual repousa a unidade da aldeia Mukanza: “A situação em uma aldeia Ndembu é muito próxima àquela do drama grego em que testemunhamos o desamparo do ser humano perante o destino: nesse caso, entretanto, o destino são as necessidades do processo social” (Turner, 1996: 94). A ideia orgânica e propriamente dramatúrgica do drama social (Geertz, 2007; Langer, 1953) no qual uma fase gesta a outra desde dentro, as ações respondendo-se umas às outras e desdobrando-se em novas ações, trouxe certamente a temporalidade processual como uma dimensão central para a apreensão do dinamismo da vida social. Porém, é preciso notar que, sempre situado em um processo social mais am-

plo, o conceito de drama social opera a partir da construção de uma moldura temporal especial e de ordem narrativa, não se trata apenas de sequências particulares de ações e reações encadeadas: o ritmo dos acontecimentos é dado por sua forma narrativa e está sempre sobredeterminado pelo destino final antecipado, não importando quão cedo ou tarde ele se realizará, ou mesmo se ele, afinal, se realizará ou não.¹⁹

Dentro dessa sequência de episódios e atores submetidos à dinâmica de um conflito socioestrutural, a realização de um ritual abre uma espécie de brecha, não só na vida social Ndembu, como na própria reflexão do autor. Por essa brecha insinua-se uma outra dimensão da temporalidade por onde o símbolo ritual escapa e atua. Na liminaridade ritual, através da simbolização, o tempo ganha a intensidade e a qualidade transformadora e reflexiva, produzindo a experiência pelos sujeitos da fusão entre ação e consciência (Turner, 1982; 1987b) que será também mais tarde um dos elementos na conceituação turneriana da performance.

Em seu primeiro trabalho sobre os Lunda-Ndembus (Turner, 1953), o interesse de Turner pelos rituais já é explícito, e ele nos apresenta uma útil descrição das diferentes modalidades rituais encontradas.²⁰ Haveria os inúmeros rituais de aflição, relacionados à associação do infortúnio e da doença com a ação de espíritos dos mortos. (Mais tarde, em *The drums of affliction* [1968: 52] Turner nos dirá mesmo que, entre os Ndembu, os rituais de aflição eram a forma característica do culto dos ancestrais.) Dentre as principais formas da aflição, já se destaca Chihamba, termo usado também para denominar o próprio ritual, que abarca tanto homens como mulheres e trata de desordens reprodutivas ou da doença de modo geral. Haveria também os ritos de crise de vida:²¹ Mukanda, a iniciação masculina; Nkang'a, a iniciação feminina; e os funerais.²²

Assim como ocorreu com as acusações de feitiçaria entre os Azande (Evans-Pritchard, 2005), a atividade ritual pontuava a vida cotidiana dos Ndembu e era um assunto recorrente entre os aldeões. Turner logo se daria conta de que era preciso descobrir “o modo como os ndembos [sic] sentem seu próprio ritual e o que pensam a respeito dele” (Turner, 1974: 25) e seria levado à convicção de que, no estudo dos ritos, estava “a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas” (Wilson, 1954 apud Turner, 1974: 19).

Em *Schism and continuity*, Turner nos conta ter assistido a 31 performances de 15 tipos de ritos de aflição, ritos que visam transformar uma perturbação em poder curativo: “o adepto aplaca o espírito ofendido” em um processo que trata de “trazer o ancestral ofendido de volta à memória” (Turner, 1996: 298); e detalhará, no capítulo X, o ritual Chihamba assistido em seu segundo período de permanência.²³ Chihamba era considerado “um ritual muito pesado”; “um espírito que se manifesta no Chihamba pode matar a

pessoa afligida”; “uma manifestação específica do espírito ancestral” (Turner, 1996: 303); “uma espécie de compêndio de todos os infortúnios que podem acontecer a alguém” (Turner, 1996: 304). Turner indica que os 71 adeptos/candidatos participantes eram de 20 aldeias diferentes, pertencentes, por sua vez, a sete regiões diferentes. Registra também o grande número de espectadores nas fases públicas do ritual, que teria chegado a 400 pessoas em uma das noites (Turner, 1996: 312-313). A principal paciente/iniciante no ritual relatado era Nyamukola, a esposa do chefe Mukanza Kabinda que havia sido foco das tensões indicadas no drama V, mencionado acima. E o principal patrono do ritual era justamente Sandombu, o genro que a acusara de desejar enfeitiçá-lo por meio de sua filha (Turner, 1996: 309).

Nesse culto emerge o personagem/artefato Kavula, que não é, entretanto, o espírito ancestral (a ser nomeado e rememorado) que aflige o paciente/candidato a adepto, mas um espírito que tem existência independente (Turner, 1996: 304). Na noite do primeiro dia da terceira fase do Chihamba, Kavula (um adepto sênior disfarçado) atua como um palhaço. Com voz gutural, ele escarnece e fala indecências para os candidatos/pacientes na casa do principal paciente/parente do culto em questão, no caso, a casa de Nyamukola e do chefe da aldeia. Nessa ocasião, Kavula faz estranhas perguntas a todos os candidatos/pacientes e atribui a cada um nomes rituais característicos e exclusivos (Turner, 1996: 304). No dia seguinte, se faz uma armação móvel em um lugar secreto na mata próxima da aldeia. Essa armação, uma espécie de boneco, será agora Kavula.²⁴ Uma corda é amarrada a esse artefato e um adepto sênior o manipula, fazendo-o dançar. Tratados como “escravos de Kavula”, vestindo-se de andrajos, todos se ajoelham e rastejam diante da imagem branca de Kavula (isto é, tornada branca, por um lençol ou uma pele animal embranquecida pela mandioca). Kavula é, nesse momento, “aquele que tudo sabe e que devemos louvar”: “Um por um eles rastejam em direção à cobertura de folhas que circunda a imagem branca de Kavula, batendo a cabeça no chão conforme avançam, primeiro para um lado e depois para o outro. As mulheres espremem seus seios para aleitar o chefe enquanto avançam. Kavula, nesse momento, é comparado a Mwantiyanvwa [o ancestral originário]” (Turner, 1996: 304). Ao alcançar o ancestral/artefato, cada paciente/candidato é, então, instruído a matar Kavula, batendo em sua cabeça com um chocalho (um chocalho de forma especial e especialmente esculpido para o adepto/paciente). Os candidatos são, em seguida, levados embora pelos adeptos seniores. Quando voltam, não mais encontram o lençol branco, e o pequeno altar está cheio do sangue de uma galinha sacrificada. Os adeptos seniores dizem aos candidatos que eles mataram Kavula. A capacidade de cura é adquirida depois de “matar” Kavula.

O SÍMBOLO EM AÇÃO

O estudo desse ritual legitima-se, em um primeira instância, pelo viés sociológico. A vida social Ndembu, cheia de clivagens e conflitos, seria extremamente instável, divórcios seriam frequentes, e Turner menciona diversas vezes o acentuado individualismo dos Ndembu, homens e mulheres em seu ir e vir constante por entre diferentes aldeias e grupos de parentesco. Turner dialoga e contrapõe-se, todo o tempo, a Meyer Fortes e Evans-Pritchard,²⁵ pois entre os Ndembu, nos diz o autor, as instâncias políticas seriam pouco operantes para garantir sua unidade.

Do ponto de vista de sua organização social, como a afiliação às associações de culto é individualizada, como essas associações são elas mesmas transitórias, e como em cada uma delas há indivíduos das mais diversas aldeias e de diferentes matrilineagens, a realização de um ritual, por si só, reforçaria os laços de pertencimento mútuo dos Ndembu. O argumento sociológico é fecundo, pois são justamente as relações multifacetadas entre grupos e pessoas que favorecem o sentido de pertencimento a um mesmo povo, um subgrupo dentro da grande nação Lunda. A unidade de pertencimento é alcançada não apesar do conflito, mas através do conflito: “Assim a fissão e a mobilidade, ao mesmo tempo em que desfazem aldeias, entrelaçam a nação, que não dispõe de nenhuma autoridade política efetiva e geral” (Turner, 1996: 289).

Esse entrelaçamento, no entanto, não se dá automaticamente no plano das relações sociais *tout court*, é um efeito produzido pelos símbolos rituais, que não enfatizariam esta ou aquela matrilineagem, nem a ocupação comum de localidades particulares. Enfatizariam sempre, nos diz Turner, os interesses que todos os Ndembus teriam em comum para além de suas muitas clivagens: nos rituais, “a aflição de cada um é preocupação de todos” (Turner, 1996: 302). Os infortúnios comuns da humanidade tornam-se ocasiões para a reafirmação dos valores comuns aos Ndembus como um todo” (Turner, 1996: 301). A unidade dos Ndembu não seria assim política, mas moral (Turner, 1996: 289-290): trata-se, em suma, de uma “comunidade de sofrimento”, como assinalaria, no prefácio de 1957, Max Gluckman (Turner, 1996: XIX).

Ao longo desse capítulo X, Turner oscila bastante, qualificando o ritual inúmeras vezes como um mecanismo de compensação diante de tamanha fraqueza e fragmentação política. A própria profusão de tipos e a frequência de performances rituais (Turner utiliza aqui a noção de modo descritivo) são vistas muitas vezes como “confissões de fracasso no poder dos mecanismos seculares em regenerar e absorver os conflitos que emergem dentro e entre os grupos locais e de parentesco” (Turner, 1996: 289).²⁶ Suas reflexões, entretanto, deslocam também radicalmente a compreensão da natureza do vínculo social, que passa a depender da produção simbólica.

Na interpretação do ritual em geral, elaborada a partir da experiência dos rituais Ndembu, emerge, entretanto, um forte *bias* cultural, bem indicado por DaMatta (2000), pois o ritual em Victor Turner, ao tornar manifestos, por meio simbólico, conflitos latentes, parece sempre trabalhar em prol da construção da unidade do grupo.²⁷

Mas há também aqui um poderoso amálgama de ideias que não cesaram de se desdobrar. Entre elas está o início do gradual deslocamento da visão do ritual como integrando uma fase específica de um processo social à consideração do ritual em si como um processo (Turner, 2005: 49; 1974). A multiplicidade de rituais encontrada entre os Ndembu, por sua vez, conduz à fecunda ideia de que “Em cada tipo de ritual Ndembu, um grupo ou categoria diferente transforma-se no elemento social em foco” (Turner, 2005: 53). Diferentes aspectos e valores da vida social são assim perspectivados através de diferentes processos rituais (DaMatta, 1979).

Em Chihamba há, especialmente, Kavula, a um só tempo símbolo ritual em ação, liminaridade e performance, dependendo de como quisermos vê-lo. Na exegese nativa, nos diz Turner, Kavula seria um estranho ser sobrenatural, nomeado por um termo arcaico para designar o relâmpago, ligado também ao termo existente para a chuva, a mandioca e outros grãos cultivados. Na sequência do Chihamba, Kavula opera como um ser liminar, que articula os temas da destruição e da morte àqueles da renovação e da cura, e nos contextos narrativo e ritual transita entre um e outro domínios semânticos. Kavula é um símbolo ambivalente, nos diz Turner, que preside sobre a fertilidade, simboliza a um só tempo tanto a autoridade benevolente (o avô que faz brincadeiras jocosas com os netos, e pode retirar a doença e o infortúnio), como o lado mais opressivo da autoridade ancestral em uma sociedade cheia de conflitos de parentesco e com senhores e escravos (Turner, 1996: 305). Kavula reúne os conhecidos atributos do símbolo ritual formulados por Victor Turner (2005). Torna manifesto um conflito latente através do jogo esquecimento/memória da ancestral ofendida; agrega os polos sensorial e ideológico dos símbolos dominantes; condensa valores e imagens, desloca afeições, expressa e resolve a ambivalência. Apenas depois de matar Kavula o adepto/paciente está habilitado para a cura: o símbolo vincula ao grupo e elabora a ligação do sujeito com a sua própria experiência, e por isso ele pode transformar.

Ao mesmo tempo, Kavula é performance num sentido mais próximo à teatralização, é disfarce e manipulação de artefato, produção de cenas e condutas que, mesmo que prescritas e transmitidas entre seniores e noviços, têm sua eficácia ligada à vivência ritual. Esse tempo intersticial (simbólico e teatralizado) sem destino antecipado, ainda que almejado, aproxima-se do tempo-fluxo que, para Turner (1982: 55-59), se bem o entendo, justamente aproximaria as noções de liminar (uma fase específica dos rituais nas socie-

dades de pequena escala) e de liminóide (os gêneros culturais e simbólicos das sociedades de grande escala). Tratar-se-ia, afinal, aqui como lá, de “símbolos na ação social, na práxis, não inteiramente postos a uma distância segura da condição humana plena [...]. A simbologia comparativa deve aprender a ‘abraçar multidões’ e gerar uma saudável prole intelectual com esse abraço” (Turner, 1982: 55).

O simbolismo do Chihamba retornará na obra de Turner para exame detido nos dois primeiros capítulos de RD (Turner, 1975a) “Chihamba, the white spirit” e “Some notes on the symbolism of Chihamba” (publicados respectivamente em 1962 e 1961), e servirá de base para o experimento transcultural no terceiro capítulo, onde a brancura de Kavula será comparada a outros símbolos de brancura na literatura e religiões ocidentais, em especial, o Canto XXI do Paraíso de Dante Alighieri, a imagem de Jesus Cristo como o cordeiro de Deus, e *Moby Dick*, a fantástica baleia branca de Herman Melville. Nesse novo momento intelectual, como esclarece Turner (1975a: 16), Chihamba associa-se ao sentido de totalidade dos Ndembus, entendido agora não mais em sua dimensão sociológica, mas como expressão da retomada da conexão direta dos sujeitos com a unidade do fluxo da experiência, epifania, verdadeira revelação. Chihamba e Kavula condensam assim um feixe de interesses teóricos que se desdobram nos conceitos de drama social, de liminaridade e *communitas*, do símbolo ritual eficaz e, finalmente, da performance vista como ponto de chegada da experiência social, apreendida como um processo.

NO UMBRAL DA PERFORMANCE

Depois de *Revelation and divination* (1975a), Turner rumaria decididamente para o diálogo com o teatro experimental através do contato com o diretor Richard Schechner (Dawsey, 2011). Os ensaios de *From ritual to theatre* expressam esse encontro e falam sobre a viagem pessoal de descoberta do autor “desde os estudos antropológicos tradicionais da performance ritual para um vívido interesse no teatro moderno” (Turner, 1982: 7).²⁸ E Turner logo celebraria a realização de seu desejo de uma “antropologia liberada” (Turner, 1987b: 72). Seus estudos navegam agora na ampla confluência do interesse pela performance vindo tanto do campo artístico (Glusberg, 2009; Lopes, 2003) como do movimento conceitual de diversos campos de conhecimento como a linguística (Austin, 1962; Peirce, 1969; Searle, 1969), a literatura oral (Zumthor, 2009), a etnomusicologia (Seeger, 1994), estudos de folclore (Bauman, 1977) e a própria antropologia (Malinowski, 1972; Tambiah, 1968; 1973).²⁹

De fato, em muitos temas do multifacetado campo artístico da performance – como a valorização da simultaneidade de formas expressivas e de um tempo interno ao desenrolar de uma experiência; a obra tornada viva

através do corpo presente do artista, ou mesmo a obra que é o próprio corpo do artista, e deve ser vivida junto com o público; valor da fisicalidade dessa presença mútua e das formas não verbais ou discursivas na apreensão do sentido da experiência estética; a busca de uma relação mais direta com a vida social (Glusberg, 2009) – ressoa muito daquilo que foi abarcado pelos estudos dos rituais na tradição antropológica desde Robertson Smith (2005). E tudo isso soa especialmente próximo da sensível trilha aberta por Van Gennep (1997) e reconfigurada na antropologia de Turner.³⁰ Vindo de um longo percurso, Turner parece responder a esse novo apelo com uma aspiração universalista, e mesmo redentora, acerca da condição humana, e também com uma profunda ânsia de interligar os diferentes temas de sua obra e de vinculá-los a uma base filosófica mais nítida.³¹

A leitura dessa última fase de Victor Turner, inaugurada com *From ritual to theatre* (1982), é particularmente difícil pelo fato de boa parte dela ter sido editada postumamente (Turner, 1985; 1986; 1987). *On the edge of the bush. Anthropology as experience* (1985) foi editado por Edith Turner. O texto “Dewey, Dilthey and drama: an essay in the anthropology of experience” (1986)³² integra a coletânea póstuma intitulada *The anthropology of experience*, que Turner organizara com Bruner, reunindo trabalhos apresentados em um simpósio no encontro anual da Associação Americana de Antropologia, em 1980. *The anthropology of performance* (1987a), por sua vez, foi editado por Richard Schechner, que elaboraria ele mesmo um modelo de análise de performances culturais inspirado nas ideias de Victor Turner (Schechner, 1987; 2011; Schechner & Appel, 1990. Ver, também, a respeito, Silva, 2005). Os dois livros póstumos reúnem tanto textos antigos como trabalhos ensaísticos de natureza “francamente exploratória”, como Turner já anunciara anteriormente (1982: 55) e, embora organizados com propósitos muito distintos, alguns de seus textos se repetem ou se recobrem.³³

Nesse contexto, a metamorfose do conceito de drama social, no artigo “The anthropology of performance” (Turner, 1987b), é especialmente notável. Turner vê nesse conceito um prenúncio da “virada pós-moderna”, compreendida como uma reação à preocupação geral com a adequação e com a congruência que teriam presidido sua formação em antropologia. Pois com o drama social, nos diz o autor, emergiria justamente seu interesse pelo não harmônico, pelo discrepante, por regras situacionalmente incompatíveis entre si, pela natureza aberta e processual da vida social, em suma. Nesse texto, depois de discutir diferenças entre suas concepções e aquelas de Schechner e Goffman, de enfatizar a relevância dos sinais não verbais na comunicação animal e humana, Turner dá um surpreendente salto acrobático. Assumindo todos os riscos possíveis, e reagindo à crença em ordenações predeterminadas que movimentariam a tradição filosófica ocidental de Platão aos estruturalismos antropológicos (Turner, 1987b: 84), Turner reafirma a

communitas como um princípio ontológico, uma espécie de lei e fonte de toda ordenação: “O individualismo extremo apenas compreende parte do homem. O coletivismo extremo apenas compreende o homem como parte. *Communitas* é a lei implícita da completude (*wholeness*) advinda de relações entre totalidades” (Turner, 1987b: 84). Mas, embora a *communitas* quase nunca se realize, pois que intrinsecamente dinâmica, é dela que provêm os processos e deles as possibilidades de ordenações. Turner volta, então, a seu chão: “E performances, particularmente performances dramáticas, são manifestações por excelência do processo social humano” e, por isso, a unidade de análise capaz de apreender esse processo é o drama. O drama social torna-se, agora, “a unidade empírica do processo social de onde derivaram e continuam a derivar os variados gêneros da performance cultural” (Turner, 1987b: 92)³⁴ ou a “unidade espontânea da performance social humana, pois ele abole a distinção entre fluxo e reflexão [...] uma vez que, no drama social, torna-se urgente refletir acerca da causa e do motivo da ação que perturba o tecido social” (Turner, 1987b: 90). Ao tomar o drama social como uma unidade espontânea, ou empírica, Turner parece abraçar um evolucionismo insustentável e naturaliza seu próprio conceito, empobrecendo-o ao retirar dele, em especial, sua moldura narrativa, ela sim, dramática.

Turner prosseguirá, ainda, desenhando, com o recurso a Dilthey, sua visão da performance como um processo no qual uma experiência se consuma e o sentido pode ser apreendido sempre de modo relativo, “malgrado todas as tentativas de cristalização do sentido do vivido” (Turner, 1987b: 98). Nessa perspectiva, a forma final da escrita de um texto pode ela mesma ser vista como uma performance em que uma experiência se consoma e passado e presente se encontram. A obra de Turner não cessa de desdobrar-se, e ancestrais, afinal, nos inquietam, e mesmo por vezes nos afligem. Como no ritual Chihamba, seniores e neófitos somos sempre instados a encenar a morte de Kavula, não o ancestral exatamente, mas um ser liminar que convida a expressar e refletir. Essa incursão de leitura pela obra fecunda de Victor Turner, nosso ancestral antropológico, talvez possa ter, ela também, caráter regenerativo e aberto.

Recebido em 14/08/2013 | Aprovado em 22/09/2013

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti é doutora em Antropologia pelo Museu Nacional/UFRJ, e professora do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ). É autora de *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção da pessoa no espiritismo* (1983), *O rito e o tempo: ensaios sobre o carnaval* (1999), *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile* (2006). *Reconhecimentos: Antropologia, folclore e cultura popular* (2012), seu livro mais recente, foi premiado com Menção Honrosa no concurso ANPOCS de Obras Científicas, de 2013.

NOTAS

- 1 A antropologia brasileira dialogou intensamente com Victor Turner desde os anos 1960 (ver as entrevistas de Roberto DaMatta e Yvonne Maggie, neste volume). Ver, entre outros, DaMatta (1979; 2000), Maggie (2001), Leopoldi (1978), Vogel, Mello & Barros (1998), Cavalcanti (2006), Silva (2005), Dawsey (2005), Steil (1996). Três livros de Victor Turner foram traduzidos para o português: *O processo ritual* (1974); *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu* (2005) e *Drama, campos e metáforas* (2008). As traduções dos livros não publicados em português citadas neste artigo foram feitas por mim.
- 2 A pesquisa sobre os Lunda-Ndembus, mais comumente designados como Ndembus, foi realizada no quadrante mais ao norte e mais tradicional da porção ocidental do distrito Mwinilunga, na região Noroeste da antiga Rodésia do Norte, atual Zâmbia. A pesquisa ocorreu entre dezembro de 1950 e fevereiro de 1952, e entre maio de 1953 e junho de 1954. Para a liderança exercida por Max Gluckman no chamado grupo de Manchester e para a história do Instituto Rhodes-Livingstone, ver Engelke (2004) e Schumaker (2004; 2001).
- 3 A originalidade sociológica do conceito de drama social foi saudada pelo próprio Max Gluckman (1990). Geertz (1997) renovou seu enfoque quando, ao discutir o uso de metáforas conceituais no pensamento antropológico, indicou sua natureza propriamente dramatúrgica. Em Cavalcanti (2007), discuti a dimensão ficcional e poética dessa noção.
- 4 Como sabemos, a genealogia da noção de ritual confunde-se com a própria história da antropologia (Cavalcanti & Gonçalves, 2009).
- 5 Em 1955, Turner vinculou-se à Universidade de Manchester, na Inglaterra, no Departamento liderado também por Gluckman. Durante esse período, a estadia no Centro de Estudos Avançados em Ciências Comportamentais da Universidade da Califórnia, entre 1961-1962, serviu como porta de entrada no mundo acadêmico norte-americano, onde ele assumiu, em fevereiro de 1964, posto na Universidade de Cornell. Na Universidade de Chicago, para onde Turner iria em 1968, ele trabalhou com uma dupla vinculação,

- ligando-se tanto ao departamento de antropologia como ao Comitê de Pensamento Social, instância multidisciplinar que lhe teria permitido mais liberdade intelectual (Engelke, 2004). Em 1977, ele foi para a Universidade de Virginia, onde, até sua morte, em 1983, foi professor de antropologia da religião. Para mais detalhes da biografia de Turner, ver Babcock (1984). Ver, também, Manning (1990).
- 6 Edith Turner (Engelke, 2004; 2008) foi, desde o primeiro momento, uma ativa colaboradora de Turner. Depois de sua morte, em 1983, ela editou a coletânea de artigos de Turner, *On the edge of the bush. Anthropology as experience* (1985). Voltou à África em 1985, e publicou *The spirit and the drum: a memoir of Africa* (1987).
 - 7 Kavula já havia sido mencionado no contexto da breve descrição desse mesmo ritual de cura na última página do primeiro artigo de Turner sobre os Ndembu, "Lunda rites and ceremonies" (1953: 56).
 - 8 Como assinalou Peirano (1993), o sistema simbólico e sistema social tornam-se coextensivos nos trabalhos de Turner. A divisão entre social e cultural permaneceria, entretanto, firme ao longo de sua obra e está na base, por exemplo, da distinção entre as ideias de liminal e liminóide (Turner, 1982: 21-60). Essa divisão, contudo, perdeu relevância na antropologia, sobretudo a partir da obra de Claude Lévi-Strauss, com o aprofundamento da perspectiva durkheimiana e do conceito maussiano do fato social total. A sociedade é, afinal, um fato da consciência, uma representação simbólica e cultural. Ver a respeito Sahllins (1976). Para a crítica contemporânea ao próprio conceito de sociedade ver Ingold (1994).
 - 9 Vale mencionar a coleção *Symbol, myth, and ritual*, organizada por Victor Turner na Universidade de Cornell. Abrangendo o que Turner chamava de antropologia simbólica e simbologia comparativa (ver Turner, 1975b), o conjunto editado é notável, com pesquisas de Barbara Babcock, Mircea Eliade, Raymond Firth, Ronald Grimes, Frank Manning, Roy Wagner, entre muitos outros.
 - 10 O par conceitual *communitas*/estrutura teve grande impacto na antropologia das religiões (De Boeck & Devish, 1994; Delfem, 1991; Weber, 1995). No Brasil, para uma visão crítica, ver Steil (1996), entre outros. No campo das humanidades de

modo geral, vale citar seu proveitoso uso por historiadores como Lonsdale (1993), Le Roy Ladurie (1979), entre outros.

- 11 A definição e discussão do drama social e de suas fases, por exemplo, será retomada inúmeras vezes. Entre elas, em Turner (2008: 33-37; 1968: 89; 1987a: 74-75). A cada novo interesse Turner preocupa-se em retomar, sob ângulos diversos, seus pontos de partida. Como em Turner (1982: 24): “No meu caso, fui levado na direção do estudo dos gêneros simbólicos em sociedades de larga escala por algumas implicações do trabalho de Arnold Van Gennep (que se baseava principalmente em dados de sociedades de pequena escala) em seus Ritos de passagem, publicados pela primeira vez na França, em 1908”.
- 12 Essa definição retorna em vários momentos da obra de Turner. Ver, por exemplo, Turner (1968: 15). Assim como a oposição rígida entre ritual e cerimônia – aquele associado aos processos de transição e transformação e esta a ações confirmatórias. Comentando a obra de Turner, Grimes (1990: 141) chamou a atenção, entre outros problemas trazidos por essa definição, para a suposição da prioridade da crença sobre o ritual e para a desconsideração das instâncias de disjunção e dissonância entre ritual e crença (Grimes, 1990, p. 142-144). A ideia do símbolo ritual como unidade última do comportamento ritual (Turner, 2005: 49), por sua vez, deixa também de fora muito do que ocorre nos rituais concretos.
- 13 Vale lembrar também a metodologia de exegese dos símbolos em três níveis de significado: o exegético (o entendimento nativo), o operacional (as diversas formas de uso) e o posicional (a relação de um símbolo com outros, tanto dentro de um ritual específico como em diferentes rituais) (Turner: 2005).
- 14 Ver, por exemplo, o belo exercício comparativo de análise do simbolismo das cores nos rituais Ndembu, o capítulo 3 de FS (Turner, 2005); e também, em DA (Turner, 1968), a ideia de uma morfologia dos rituais de aflição, apresentada no capítulo 3.
- 15 Veja-se, por exemplo, a simpatia confessa de Max Gluckman por Sandombu (1996: XIX).
- 16 A dimensão conceitual da noção de rito de passagem só seria efetivamente valorizada por Turner com o já men-

cionado artigo “Betwix, between...”, de 1964 (Turner, 2005). O conceito de drama social, entretanto, com sua ênfase na sequencialidade e na natureza processual da vida social, com a imbricação entre o plano individual e coletivo, parece já bastante afim daquele de rito de passagem (Van Gennep, 1977). Belmont (1979: 69) assinala como a relação do padrão sequencial dos ritos de passagem com a expressão dramática das emoções pretendidas já havia sido percebida por Van Gennep.

- 17 Mukanza, ficamos sabendo com Engelke (2004: 26), é o nome fictício da aldeia Kajima, tema do primeiro artigo autoral de Edith Turner que, escrito em 1954, só viria a ser publicado em 1987 (Turner, E., 1987).
- 18 Essa relação é feita pelo próprio Turner: “Eu indiquei muitas conexões entre as ações e veículos simbólicos em Chihamba e aspectos da estrutura e da dinâmica social Ndembu. Também devotei todo um capítulo de meu livro, *Cisma e continuidade*, o capítulo X, a um estudo detalhado dos principais efeitos sociais de uma performance específica do Chihamba na aldeia Mukanza e no seu campo de relacionamentos interaldeias” (Turner, 1975a: 19).
- 19 O autor antevê que a aldeia Mukanza clivar-se-ia em duas – com Kasonda (sub-linhagem Malabu) e Sandombu (sub-linhagem Nyachitang’a) fundando cada qual sua própria aldeia; e com Sakazao (sub-linhagem Malabu) assumindo a chefia da aldeia Mukanza. Vale informar que nada disso, como comenta Turner no Prefácio à edição de 1968 (Turner, 1996, p. XXIII), veio a ocorrer. Mukanza Kabinda foi um chefe longevo e morreu em 1967. Foi sucedido, sem maiores conflitos, por Kasonda. A aldeia Mukanza manteve sua integridade por mais uma geração.
- 20 Na introdução de Floresta dos símbolos (Turner, 2005), esse apanhado é brevemente retomado. Uma visão de conjunto dos rituais Ndembu é também esboçada na introdução de *The drums of affliction* (Turner, 1968).
- 21 A compreensão do potencial heurístico da noção de rito de passagem só se expressaria, como vimos, mais tarde (Turner, 2005). A atenção que esse conceito despertou na antropologia social inglesa foi assinalada pela coletânea organizada por Max Gluckman (1962), que reuniu textos de Daryll Forde, Meyer Fortes, Victor Turner e do próprio Gluckman.

- 22 O material relativo a esses rituais se espalharia pela obra de Turner. Nkang'a, ritual de puberdade feminino, emerge no primeiro capítulo de FS (Turner, 2005) e é abordado também no cap. VII de DA (Turner, 1968). Em FS, há também Mukanda, rito de circuncisão, e Wubinda, culto de caça, abordados respectivamente nos capítulos VII e VIII; e Ihamba, rito de aflição masculino, ligado aos rituais de caça que, enfocado no capítulo X, retorna como foco dos capítulos centrais de DA. Isoma e Wubwaang'u, ritos de cura femininos, são o foco analítico respectivamente do primeiro e do segundo capítulos de PR (Turner, 1974). Essa pulverização faz da obra de Turner também um emaranhado de referências intercruzadas.
- 23 Turner (1975a: 41) nos diria mais tarde que Muchona desempenhava, junto com outros curadores, um papel importante nesse ritual. Sobre Muchona, ver em especial o capítulo VI, de FS (Turner, 2005).
- 24 Kavula é masculino e o espírito ancestral que aflige é sempre feminino. Toda a teatralização do Kavula é atribuição masculina (Turner, 1996: 307).
- 25 Os textos de referência são Fortes (1945; 1949), Evans-Pritchard (1948) e Fortes & Evans-Pritchard (1940). Vale observar que também esses autores, cada qual à sua maneira, ampliariam nas fases subseqüentes de suas carreiras o interesse pela dimensão simbólica da vida social. Ver, em especial, Fortes (1987) e Evans-Pritchard (1956).
- 26 Para uma utilização das teorias turnerianas de ritual tanto no exame da possessão pentecostal como dos projetos teatrais de Grotowski, ver Alexander (1991). Para a influência de Turner no campo das performances culturais, ver St. John (2008).
- 27 Ou ainda: "o ritual compensa as deficiências da estrutura política ou de parentesco em uma sociedade lábil" (Turner, 1996: 303).
- 28 Resumindo um argumento complexo, na leitura de DaMatta (2000), para Victor Turner a experiência da liminaridade estaria associada à coletivização e seria positivada por essa razão, sem que o autor se desse conta de que estaria buscando nisso um contraponto à própria ideologia individualista de seu sistema cultural. Para DaMatta, a experiência da liminaridade pode assumir conotações distintas e, em

um sistema holístico e relacional como o brasileiro, ela pode elaborar justamente a individualização, promovendo um “eu” e não um “nós” essencial. Isso parece especialmente verdadeiro no ambiente dos processos rituais e festivos da cultura popular contemporânea, onde o talento de muitos artistas populares emerge individualizando-os em ambientes profundamente relacionais e mesmo clientelísticos. Ver, por exemplo, o caso de Seu Betinho, Herberth Mafra Reis, o Pai Francisco de um Bumba-meu-boi de Zumbumba, em São Luís do Maranhão, foco do trabalho de Carvalho (2011).

- 29 Para um apanhado de diferentes teorias do drama e da performance no campo antropológico e artístico, ver Silva (2005). Para a vertente performativa na antropologia, ver Peirano (2002). Ver, também, Travassos (2006).
- 30 Vale notar que no âmbito das performances artísticas se faz presente também uma certa nostalgia primitivista que apela diretamente aos estudos antropológicos: “Ao atualizar a função mediadora do corpo, as performances [artísticas] remetem a numerosas cerimônias primitivas e, em particular, à magia” (Glusberg, 2009: 103).
- 31 Wilhem Dilthey (2010) e John Dewey (2010) ocupam lugar de relevo nessa busca. Dawsey (2005) propôs sugestiva leitura da presença desses dois filósofos nesse momento da obra de Turner como figuras regeneradoras.
- 32 Este texto está traduzido na *Cadernos de Campo*, 14/13, 2005, p. 177-185.
- 33 Embora o escopo de *On the edge of the bush* [EB] (Turner, 1985) seja bem mais amplo do que *The anthropology of performance* [AP] (Turner, 1987a), esses dois livros póstumos reproduzem por vezes os mesmos textos. É o caso de “The anthropology of performance” (8º capítulo de EB e o terceiro artigo de AP); ou de “Body, brain, and culture” (o 11º capítulo de EB e o último artigo de AP). Em cada um dos livros, encontram-se versões diferentes do diálogo de Victor Turner com a pesquisa de Yvonne Maggie (2001); e em AP está o artigo “Carnival in Rio” que registra o diálogo de Turner com Roberto DaMatta (1979). Por sua vez, muito do texto de Turner “Dewey, Dilthey, and drama”, publicado em 1986, está contido no capítulo 9, intitulado “Experience and performance: towards a new processual anthropology”, de EB.

- 34 Turner (1987b: 93-94) ressalta que uma fase em especial do drama social – a fase regenerativa (aquela onde se realizam rituais) – seria a fonte geradora das performances e narrativas culturais (do ritual ao filme e ao teatro; do mito ao romance), nela passado e presente se encontrariam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexander, Bobby C. (1991). *Victor Turner revisited: ritual as social change*. Atlanta: Scholars Press.
- Austin, John. (1962). *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Babcock, Barbara A. (1984). Obituary: Victor W. Turner (1920-1983). *The Journal of American Folklore*, 97/386, out./dez., p. 461-464.
- Belmont, Nicole. (1979). *Arnold Van Gennep. The creator of French ethnography*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- Bauman, Richard. (1977). *Verbal art as performance*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- Carvalho, Luciana Gonçalves de. (2011). *A graça de contar. Um Pai Francisco no bumba meu boi do Maranhão*. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. (2012). Luzes e sombras no dia social. O símbolo ritual em Victor Turner. *Horizontes Antropológicos*, 18/37, jan./jun., p. 103-131.
- Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. (2007). Drama social, notas sobre um tema de Victor Turner. *Cadernos de Campo*, 16/16, dez., p. 127-138.
- Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. (2006). *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro & Gonçalves, José Reginaldo S. (orgs.). (2009). Apresentação. In: *As festas e os dias. Ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 7-10.
- DaMatta, Roberto. (2007). Conversa com Roberto DaMatta. Entrevista por Carmen Rial e Lia Zanota Machado. In: 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, p. 259-281.

- DaMatta, Roberto. (2000). Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, 6/1, p. 7-29.
- DaMatta, Roberto (org.). (1983). *Edmund Leach*. Rio de Janeiro: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais)
- DaMatta, Roberto. (1979). *Carnavais, malandros e heróis. Por uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Dawsey, John Cowart. (2011). Schechner, teatro e antropologia. *Cadernos de Campo*, 20/20, p. 207-211.
- Dawsey, John Cowart. (2005). Victor Turner e a antropologia da experiência. *Cadernos de Campo*, 13/14, p. 163-176.
- De Boeck, Filip & Devish, René. (1994). Ndembu, Lunda and Yaka divination compared: from representation and social engineering to embodiment and worldmaking. *Journal des Religions Africaines*, XXIV/2, p. 1-23.
- Deflem, Mathieu. (1991). Ritual, anti-structure, and religion: a discussion of Victor Turner's processual symbolic analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30/1, p. 1-25.
- Dewey, John. (2010). *Arte como experiência*. São Paulo: Martins Fontes.
- Dilthey, Wilhem. (2010). *Filosofia e educação*. São Paulo: Edusp.
- Douglas, Mary. (1976). *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- Durkheim, Émile. (1996). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- Engelke, Mathew. (2008). An interview with Edith Turner. In: St. John, Graham (org.). *Victor Turner and contemporary cultural performance*. Nova York: Berghahn Books, p. 275-276.
- Engelke, Mathew. (2004). The endless conversation: Fieldwork, writing, and the marriage of Victor and Edith Turner. In: Handler, Richard (org.). *Significant others: interpersonal and professional commitments in anthropology*. Wiconsin: The University of Wiconsin Press, p. 6-49.
- Evans-Pritchard, Edward E. (2005). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1956). *Nuer religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1948). *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fortes, Meyer. (1987). *Religion, morality and the person: essays on Tallensi religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortes, Meyer. (1949). *The web of kinship among the Tallensi*. Londres: Oxford University Press.
- Fortes, Meyer. (1945). *The dynamics of clanship among the Tallensi*. Londres: Oxford University Press.
- Fortes, Meyer & Evans-Pritchard, Edward E. (orgs.). (1940). *African political systems*. Londres: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford. (1997). *O saber local*. Petrópolis: Vozes.
- Gluckman, Max. (1996). Preface. In: Turner, Victor. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press, p. XV-XX.
- Gluckman, Max. (1990). O material etnográfico na antropologia social inglesa. In: Zaluar, Alba (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, p. 64-76.
- Gluckman, Max. (1974). Ritos de rebelião. *Cadernos de Antropologia*, n. 4. Brasília: Ed. UnB.
- Gluckman, Max. (1963). *Order and rebellion in tribal Africa*. Londres: Cohen & West.
- Gluckman, Max (org.) (1962). *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Grimes, Ronald L. (1990). Victor Turner's definition, theory and sense of ritual. In: Ashley, Kathleen (org.). *Victor Turner and the construction of cultural criticism: between literature and anthropology*. Indiana: Indiana University Press, p. 141-146.
- Glusberg, Jorge. (2009). *A arte da performance*. São Paulo: Perspectiva.
- Ingold, Tim (org.). (1994). Introduction to social life. In: *Companion encyclopedia of anthropology*. Londres/Nova York: Routledge, p. 735-755.
- Langer, Susanne. (2003 [1953]). *Sentimento e forma*. São Paulo: Perspectiva.
- Lenclud, Gérard. (1991). Turner, Victor Witte. In: Bonte, Pierre & Izard, Michel (orgs.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 721-722.
- Leopoldi, José Sávio. (1978). *Escola de samba, ritual e sociedade*. Petrópolis: Vozes.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. (1979). *Le carnaval des romans*. Paris: Gallimard.

Lévi-Strauss, Claude. (2011). *O homem nu*. Mitológicas 4. São Paulo: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, Claude. (1976). *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Lonsdale, Steven H. (1993). *Dance and ritual play in Greek religion*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Lopes, Antonio Herculano. (2003). Performance e história (ou como a onça, de um salto, foi ao Rio do princípio do século e ainda voltou para contar a história). *Percevejo*, 11/12, p. 5-16.

Maggie, Yvonne. (2001). *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.

Malinowski, Bronislaw. (1972). O problema do significado em linguagens primitivas. In: Ogden, Charles K. & Richards, Ivor A. (orgs.) *O significado do significado*. Rio de Janeiro: Zahar.

Manning, Frank E. (1990). Victor Turner's career and publication. In: Ashley, Kathleen (org.). *Victor Turner and the construction of cultural criticism: between literature and anthropology*. Indiana: Indiana University Press, p. 170-177.

Peirano, Mariza (org.). (2002). A análise antropológica dos rituais. In: *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 17-40.

Peirano, Mariza. (1993). As árvores Ndembu, uma re-análise. *Anuário Antropológico*, 1990. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 9-64.

Peirce, Charles. (1990). *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.

Richards, Audrey. (1982 [1956]). *Chisungu: a girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia*. Londres: Routledge.

Sahlins, Marshall. (1976). *Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press.

Searle, John. (1969). *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Seeger, Anthony. (1994). Music and dance. In: Ingold, Tim (org.). *Companion encyclopedia of anthropology*. Londres/Nova York: Routledge.

Schechner, Richard. (2001). Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral. *Cadernos de Campo*, 20, jan./dez., p. 213-236.

Schechner, Richard. (1987). Preface: Victor Turner's last adventure. In: Turner, Victor. *The anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications, p. 7-20.

Schechner, Richard & Appel, Willa (orgs.). (1990). *By means of performance. Intellectual studies of theatre and ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schumaker, Lyn. (2004). The director as significant other. Max Gluckman and Team Fieldwork at the Rhodes-Livingstone Institute. In: Handler, Richard (org.). *Significant others: interpersonal and professional commitments in anthropology*. Wiconsin: The University of Wisconsin Press, p. 91-130.

Schumaker, Lyn. (2001). *Africanizing anthropology*. Durham/Londres: Duke University Press.

Silva, Rubens Alves. (2005). Entre "artes" e "ciências": as noções de performance e drama no campo das ciências sociais. *Horizontes Antropológicos*, 11/24, p. 35-65.

Smith, Robertson. (2005 [1894]). *Lectures on the religion of the Semites*. Londres: Adamant Media Corporation. (Elibron Classic Series)

St. John, Graham (org.). (2008). Introduction. In: Victor Turner and contemporary cultural performance. Nova York: Berghahn Books, p. 1-37.

Steil, Carlos. (1996). *O sertão das romarias: um estudo antropológico do santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes.

Tambiah, Stanley. (1973). Form and meaning of magical acts. In: Horton, Robin & Finnegan, Ruth (orgs.). *Modes of thought*. Londres: Faber and Faber, p. 199-229.

Tambiah, Stanley. (1968). The magical power of words. *Man*, 3/2, p. 175-208.

Travassos, Elizabeth. (2006). A noção de performance e a mistura de gêneros. Comunicação apresentada na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, GT Ritos da Cultura Popular.

Turner, Edith. (1987). *The spirit and the drum: a memoir of Africa*. Tucson: Arizona University Press.

Turner, Victor. (2008). *Drama, campos e metáforas*. Niterói: EdUFF.

Turner, Victor. (2005 [1967]). *Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF.

Turner, Victor. (1996 [1957]). *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press.

Turner, Victor. (1987a). *The anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications.

Turner, Victor. (1987b). The anthropology of performance. In: *The Anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications, p. 72-98.

Turner, Victor. (1986). Dewey, Dilthey and drama: an essay in the anthropology of experience. In: Turner, Victor & Bruner, Edward M. (orgs.). *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, p. 33-44.

Turner, Victor. (1985). *On the edge of the bush: Anthropology as experience*. Tucson: Arizona University Press.

Turner, Victor. (1982). *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova York: PAJ Publications.

Turner, Victor. (1975a). *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, Victor (1975b). Symbolic studies. *Annual Review of Anthropology*, 4, p. 145-161.

Turner, Victor. (1974 [1969]). *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.

Turner, Victor. (1968). *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Oxford University Press.

Turner, Victor. (1953). Lunda rites and ceremonies. *The Occasional Papers of the Rhodes-Livingstone Museum*, 10, p. 335-388. University of Zambia by Manchester University Press.

Turner, Victor & Bruner, Edward M. (1986). *The anthropology of experience*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

Turner, Victor & Turner, Edith. (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture*. Nova York: Columbia University Press.

Van Gennep, Arnold. (1977 [1909]). *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.

Vogel, Arno; Mello, Marco Antonio da S. & Barros, José Flávio P. (1998). *Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

Weber, Donald. (1995). From limen to border: a meditation on the legacy of Victor Turner. *American Cultural Studies*, 47/3, p. 525-536.

Wilson, Monica. (1957). *Rituals of kinship among the Nyakyusa*. Oxford: Oxford University Press.

Wilson, Monica. (1954). Nyakyusa ritual and symbolism. *American Anthropologist: New Series*, 56/2, Parte 1, p. 228-241.

Zumthor, Paul. (2009) *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva.

**DRAMA, RITUAL E PERFORMANCE
EM VICTOR TURNER**

Resumo

Este estudo da obra de Victor Turner toma como ponto de partida seu profundo interesse pelos símbolos e por sua ação na experiência social. Ritual é o tema que abarca esse interesse, desdobrando-se de diversos modos nas sucessivas fases de sua trajetória intelectual. Nesta incursão, Chihamba, um ritual de cura Ndembu, e o personagem mítico Kavula – que emergem já em seu primeiro livro *Schism and continuity in an African society* (1996 [1957]) – são tomados como fio condutor para a apreensão dos conceitos de drama social, de símbolo ritual e de performance, três fulcros das contribuições centrais de Victor Turner à teoria antropológica.

Palavras-chave

Drama; Ritual;
Performance;
Victor Turner;
Antropologia.

**DRAMA, RITUAL AND PERFORMANCE
IN VICTOR TURNER'S WORK**

Abstract

This study of Victor Turner's work takes as a starting point his deep interest in symbols and its effect on social experience. Ritual is the theme that embraces Turner's interest, unfolding in many ways throughout the successive phases of his intellectual career. Chihamba, a healing Ndembu ritual, and the mythical character Kavula – that already appear in his first book *Schism and continuity in an African society* (1996 [1957]) – are used as guidelines for the apprehension of the concepts of social drama, ritual symbol, and performance, three clusters of Victor Turner's main contributions to anthropological theory.

Keywords

Drama; Ritual;
Performance;
Victor Turner;
Anthropology.

SOCIOLOGIA DA CRÍTICA, INSTITUIÇÕES E O NOVO MODO DE DOMINAÇÃO GESTIONÁRIA

Tradução de Philippe Dietman

QUE RETORNO DE QUAL CRÍTICA?

Em *Le nouvel esprit du capitalisme*, escrito em colaboração com Eve Chiapello entre 1995 e 1999, portanto há mais de dez anos, procuramos compreender como a crítica, em particular a crítica do capitalismo, muito intensa nos anos 1965-1975, foi praticamente silenciada nos anos 1985-1995 (ver Boltanski & Chiapello, 1999). Mas, ao final deste trabalho, levando em conta, notadamente, os movimentos de greve de 1995, mas também a proliferação de associações que desenvolviam atividades críticas em vários domínios, pensávamos poder identificar sinais de uma reviravolta de tendência – se assim se pode dizer –, após o declínio dos anos 1985-1990, um retorno e uma renovação da crítica.

Podemos certamente dizer, dez anos depois, que este retorno aconteceu efetivamente. No mundo artístico e intelectual, as obras orientadas à crítica proliferaram nos últimos anos, tanto na área da filosofia ou da sociologia, quanto, por exemplo, no teatro. No domínio do emprego, o movimento contra o Contrato de Primeiro Emprego (CPE)¹ em 2006, e no mundo acadêmico, o movimento contra a reforma da Universidade e do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) em 2008-2009, não tiveram o mesmo sucesso, mas estive-

ram longe de ser insignificantes. Nas empresas, movimentos de greves e revoltas tenderam amplamente a serem retomados ao longo dos últimos cinco anos, conforme demonstrado por vários estudos em sociologia do trabalho, mesmo que esses movimentos, na maioria dos casos, tenham sido pouco divulgados nos meios de comunicação. No campo estritamente político, vários indicadores apontam na mesma direção, da rejeição no referendo sobre a Europa de 2005,² até a formação de novos partidos posicionados à esquerda do Partido Socialista, partidos esses que querem ser radicalmente críticos.

No entanto, as diferenças em relação aos anos 1965-1975 são óbvias. A principal diferença me parece ser a seguinte: ela nem está associada a um nível diferente de intensidade, o que poderia ser chamado de *desejo de crítica*, nem a uma marginalização dos atores da crítica. Por volta do ano de 1968, a intencionalidade crítica era assumida por indivíduos ou minorias, como ainda é o caso hoje. Mas, nos anos 1960-1975, a crítica *produzia efeito*. De alguma forma ela impactava o mundo social e o espaço político. Mas, parece que hoje em dia o aumento da crítica não é acompanhado por um aumento, no mesmo grau, do *poder* da crítica, como se ela não tivesse mais impacto sobre a realidade. Talvez seja apenas uma impressão, mas, ainda que seja, ela é compartilhada por muitos.

Parece-me que esta situação precisa ser examinada, e as questões que ela levanta podem orientar nossa atenção em duas direções. Podemos olhar para a crítica e indagar suas formas atuais: ela seria obsoleta, não teria programa político e não apresentaria alternativas claras etc. É um discurso que se ouviu muito na Europa nos últimos anos. No entanto, parece-me mais interessante olhar na outra direção, ou seja, analisar as mudanças que ocorreram nos dispositivos de governança – sejam eles públicos ou privados, o que hoje é mais ou menos a mesma coisa – isto é, nos dispositivos que permitem aos responsáveis conter a crítica e manter inalteradas as principais assimetrias sociais existentes, ou mesmo ampliá-las. Em um trabalho como este, atenção particular deveria ser dada – a meu ver – à conjunção entre duas orientações cujos contornos e usos são relativamente diferentes, ou até divergentes.

Por um lado, verifica-se a instrumentalização da ciência econômica por líderes políticos e econômicos. Esta instrumentalização consiste – numa explicação rápida – em dar-lhe visibilidade pública e torná-la a principal ferramenta capaz de escolher, entre tudo o que acontece, os eventos relevantes, e também em dar-lhes significado, encaixando-os em um quadro unificado e associando-os a certos mecanismos. Os economistas dizem diariamente nas arenas públicas, particularmente nos meios de comunicação ou nos debates de especialistas, qual é o estado do Planeta, visto pelo prisma dos seus próprios sistemas contábeis. Esta disciplina, neste sentido, substituiu a história como o principal instrumento para a formulação de uma narrativa abrangente. E o tipo de trama que ela pratica apela, fundamentalmente, não apenas – como na história – à noção de *causalidade*, mas, sobretudo, de *necessidade*.

A segunda orientação pode ser caracterizada pelo fortalecimento e o aperfeiçoamento das técnicas de *management* e das ferramentas de gestão. Estas últimas, desenvolvidas inicialmente no quadro das grandes empresas, foram agora importadas pelas esferas pública e política. Mas devem ser ressaltados três pontos. O primeiro é que não se pode ignorar tudo que o aperfeiçoamento das técnicas de gestão e, mais amplamente, dos modos de governabilidade que elas possibilitam, deve às contribuições das ciências sociais. Não só, é claro, a economia, mas também, e, talvez, sobretudo no caso da gestão, a sociologia, a economia e as ciências cognitivas. O segundo ponto diz respeito à orientação destas técnicas em direção à eficiência prática. Ao contrário do economismo, elas não enfatizam a necessidade, mas o agir e o poder de agir sobre a vontade, sobre a autonomia e sobre a liberdade, uma vez que esta se opõe à necessidade. Enfim, o terceiro ponto diz respeito ao uso político que é feito destas técnicas. Ao contrário da economia, as técnicas e ferramentas de gestão não são divulgadas publicamente, notadamente nos meios de comunicação. Elas não estão colocadas na trama. São reservadas aos atores e especialmente àqueles que estão em posições de poder, os “responsáveis”. É a sua liberdade de ação que elas permitem otimizar. Os subordinados as conhecem principalmente por intermédio das medidas fragmentadas às quais eles estão submetidos e das orientações que devem aplicar.

A CAIXA DE FERRAMENTAS

O esboço de análise que vou apresentar é baseado em algumas das noções produzidas em um livro recente, *De la critique* (Boltanski, 2009), para tentar especificar o que eu chamaria de diferentes sistemas políticos de dominação. Para ser breve, lembrarei a seguir apenas alguns pontos deste trabalho.

O *primeiro ponto* diz respeito ao nível das reivindicações. Uma pergunta persistiu no pensamento crítico, da Escola de Frankfurt até a sociologia crítica francesa da década de 1970: saber por que os explorados aceitam uma situação que, especialmente nos regimes políticos que reivindicam o legado da Revolução Francesa, está claramente em contradição com as exigências afirmadas de liberdade e igualdade. Proponho uma resposta, não em termos de internalização das ideologias dominantes, ou seja, de *ilusão*, mas em termos de *realismo*. Os explorados num registro econômico, ou os dominados num registro categorial ou simbólico, não têm necessariamente ilusões sobre a natureza injusta ou assimétrica da ordem social. Longe disto. Mas eles autolimitam suas reivindicações com base em suas avaliações das possibilidades que as mesmas têm de serem reconhecidas e assim, serem mais ou menos satisfeitas, dentro da realidade.

Um *segundo ponto* pretende esclarecer o que se deve entender por *realidade* e introduzir uma distinção, que desempenha um papel central neste con-

texto, entre *realidade* e *mundo*. A realidade é entendida no sentido da realidade socialmente construída por uma rede de formatos de provas, regras, rotinas, formas simbólicas e objetos. Mas essa realidade, que é o resultado de uma seleção e uma representação, não inclui o mundo, isto é, “tudo o que acontece”.

Disto decorrem duas proposições: a primeira consiste em distinguir diferentes tipos de críticas, mais ou menos reformistas e mais ou menos radicais. A crítica *reformista* não questiona o contexto da realidade como um todo e particularmente os formatos das provas existentes. Mas ela se dedica, seja a denunciar realizações locais que não estão em conformidade com os seus tipos (o termo sendo entendido no sentido da oposição entre *token* e *tipo*), seja a denunciar incoerências entre diferentes elementos que constituem a realidade, levando a modificar alguns formatos sem afetar o todo. A crítica *radical*, dizendo rapidamente, questiona a *realidade da realidade*. Ela vai buscar no *mundo* elementos que permitem desconstruir as convenções até então admitidas e, assim, desestabilizar a realidade como um todo.

Uma segunda consequência da oposição entre *realidade* e *mundo* é que o grau de robustez da realidade não é de uma grandeza estável. Ele depende da conjuntura histórica. De fato, o nível de realismo dos atores e, por conseguinte, as suas aspirações, também são variáveis. As aspirações que, por realismo, podem ser moderadas quando a realidade parece muito robusta, tendem a aumentar quando a realidade passa a se desfazer. Tal processo caracteriza os períodos de rápida mudança e, claro, os períodos chamados de revolucionários.

Um terceiro ponto diz respeito à relação entre o trabalho de *manutenção* da realidade e o trabalho de *questionamento* da realidade. A ideia principal é que o trabalho de manutenção da realidade é desempenhado pelas instituições. O foco é colocado (como explicado por Searle, 1998) sobre as funções semânticas das instituições. Elas defendem e reforçam a relação estabelecida entre “formas simbólicas” e “estados das coisas”. Elas confirmam que o que é, realmente é, e, assim, garantem a confirmação *da realidade da realidade*. É o motivo pelo qual as instituições são descritas, neste contexto, como *instâncias de confirmação*. Ao contrário, essa relação entre formas simbólicas e estado das coisas é desestabilizada e questionada pela crítica, pelo menos quando a mesma toma formas radicais. Em contrapartida (por razões que demorariam demais para serem detalhadas aqui), a crítica não pode ser, estritamente falando, institucionalizada, mesmo que os dispositivos críticos possam ser implementados. Por causa dessa assimetria, as instâncias críticas são consideradas portadoras de algum tipo de limitação em relação às instâncias institucionais.

Mas, em vez de remeter as instituições ao descrédito (o que é uma tendência do pensamento crítico) estou tentando mostrar que elas desempenham, intrinsecamente, funções positivas de *segurança semântica* e funções negativas de *violência simbólica*.

Um *quarto ponto* diferencia tipos de provas (um conceito introduzido no livro que escrevi com Laurent Thévenot, *De la justification*). Sejam *provas de verdade* que encenam os arranjos simbólicos que fortalecem as instituições (como, por exemplo, cerimônias); *provas de realidade*, que confrontam, de acordo com formatos predeterminados, as aspirações dos atores à realidade, na forma em que ela é construída em uma sociedade determinada; ou, ainda, *provas existenciais*, por meio das quais elementos que não são reconhecidos como parte da realidade construída, são tirados do mundo. É assim, em grande parte a partir das provas existenciais, que surgem as formas de subjetivação que irão alimentar a crítica radical (ver Boltanski & Thévenot, 1992).

Finalmente, um *quinto ponto* pretende explicitar a ambiguidade das instituições e relatar a possibilidade mesma da crítica. Centra-se na contradição imanente à vida institucional, que eu chamo de *contradição hermenêutica*. Esta contradição – sobre a qual não cabe me alongar aqui – trata da tensão entre a natureza obrigatoriamente incorpórea das instituições (que são entes sem corpos) e a natureza necessariamente corporal dos porta-vozes que permitem às instituições intervir na realidade. Esta tensão é redobrada quando se trata das regras editadas pelas instituições cujo caráter semântico está ameaçado pelas condições pragmáticas de sua implementação.

Em resumo, aqui estão alguns elementos da caixa de ferramentas. Utilizando essas ferramentas, vou tentar agora distinguir esquematicamente o que pode ser chamado de diferentes sistemas políticos de dominação associados não só a diferentes formas de manutenção das assimetrias sociais fundamentais, mas também a diferentes formas de enfrentar as críticas. Trata-se de tipos ideais que podem se combinar de diversas formas.

A violência física desempenha um papel central no primeiro caso, o da *dominação pelo terror*. Esta é a maneira mais simples de exercer uma dominação. Um segundo caso pode ser caracterizado por uma grande distância entre o que se prega *oficialmente* e o que é realizado *de fato*. Pode ser aplicado, para este segundo modo de dominação, o termo de *ideológico* e este é certamente aquele no qual a ideia de crítica como operação de *desvelamento* cabe melhor. Identificarei, finalmente, um terceiro modo de dominação que eu chamo de *gestonário* (tomando emprestado o termo de Albert Ogién [1995]). Vou sugerir a ideia de que esse modo de dominação caracteriza, pelo menos como tendência, as formas de governança que se implementam nas democracias capitalistas contemporâneas. Interesse-me, particularmente, por este terceiro modo e a forma como ele tende a limitar o poder de crítica.

A DOMINAÇÃO PELO TERROR

É possível identificar os efeitos da dominação mais simples em situações-limites associadas a contextos em que o medo desempenha um papel fundamental. As pessoas estão, aqui, total ou parcialmente privadas de liberdades elementares. Profundas assimetrias são mantidas ou criadas estabelecendo uma violência explícita, e principal, mas não exclusivamente, física. No entanto, me parece preferível, no caso deste tipo, para o qual a escravidão funciona como paradigma, falar de *opressão*. Mas pode-se também invocar a *opressão*, em certos casos menos extremos, em que a manutenção de uma *ortodoxia* é obtida por meio de uma violência, notadamente um terror policial, para reprimir a crítica.

Em situações de *opressão*, as pessoas dificilmente podem reconhecer algo em comum, considerando as outras relações além daquelas que são levadas em conta pelas classificações oficiais. Como mostrado na literatura sobre a escravidão (sem mesmo mencionar o caso extremo dos campos de concentração), o coletivo crítico é impossível ou muito difícil de se formar. A sua fragmentação prevalece. Não só a crítica é excluída, mas também o é a possibilidade de *questionar* o que está acontecendo, o que se constitui, talvez, no primeiro movimento de crítica (“aqui, não se fazem perguntas”). Crítica e questionamento sendo impossíveis, aqueles que exercem a dominação não precisam *justificar* suas ações.

Pelas mesmas razões, estas situações podem também, em larga medida, fazer economia de amplas implementações ideológicas. A ideologia neste caso visa, sobretudo, sustentar a moral dos agentes que exercem diretamente a violência física. De fato, o exercício da violência é uma tarefa relativamente difícil de se executar friamente, e a longo prazo, sem apoio ideológico, se é que podemos dizer, sem apoio “moral”. Mas neste tipo de contexto, pode-se fazer economia de uma ação ideológica intensa visando os dominados – o que é sempre custoso –, já que a coordenação das ações não exige o consentimento, mas é obtida diretamente pela violência ou por sua ameaça e pelos dispositivos utilizados. Da mesma forma, e por razões semelhantes, as instâncias de confirmação são reduzidas ao mínimo. Considerando a impossibilidade de questionar sobre o que é, a presença de instâncias para confirmar se o que é, é realmente, é inútil.

Em tais situações, a crítica é muitas vezes silenciosa e tácita. Qualquer gesto imprevisto, seja um gesto de desobediência ou, sobretudo, um gesto de solidariedade, mesmo realizado em segredo, pode ser considerado uma manifestação crítica.

DOMINAÇÃO PELA IDEOLOGIA E DISTÂNCIA ENTRE O OFICIAL E O EXTRAOFICIAL

Em um modo de dominação pela ideologia (que pode, aliás, se as circunstâncias o exigirem, recorrer ao terror), a crítica parece, até certo ponto, possível. Mas os atores nunca sabem o quanto ou quão longe eles podem ir sem que os custos da crítica se tornem exorbitantes. Aqueles que exercem o poder expõem publicamente as razões de suas decisões e ações e, portanto, afirmam submeterem-se às exigências de justificação. Nestes contextos, a principal diferença se dá entre o *oficial* e o *extraoficial*. De fato, as justificativas *oficiais* não são confrontadas com a realidade. Existe algo parecido com provas de realidade encaixadas em formatos. Mas é difícil (e às vezes perigoso) controlar a conformidade do andamento e do resultado das provas implementadas localmente, aqui e agora, com o formato ao qual elas deveriam corresponder.

Da mesma forma, as demandas da justiça (meritocrática ou social) podem ser reconhecidas oficialmente como, por exemplo, os requisitos de reversibilidade dos estados de grandeza³ (“igualdade de oportunidades”) ou, ainda, de separação das formas de avaliação das capacidades visando dificultar a “acumulação das desvantagens”, mas elas tendem a permanecer confinadas às declarações, sem serem acompanhadas dos dispositivos que permitiriam colocá-las em prática. As justificativas se degradam em meros *pretextos*, e tomam a forma de *palavras verbais* – como dizem, ironicamente, aqueles a quem se destinam.

Estes últimos, longe de serem enganados, frequentemente desenvolvem interpretações realistas, isto é, sem ilusões, da condição que lhes é imposta. Nestes contextos, um saber extraoficial é constituído a partir de experiências cotidianas, saber este que é proibido de se tornar público. As provas existenciais conseguem dificilmente ser compartilhadas e transformadas em reivindicações. Os esforços para criar ou manter as margens de autonomia se expressam na forma de um arranjo individual ou em pequenos grupos. Os atores, para reduzir as restrições que pesam sobre eles, desenvolvem uma competência interpretativa específica para identificar espaços de liberdade, aproveitando as falhas nos dispositivos de controle.

Isto significa também que as pessoas “comuns”, que sofrem os efeitos da dominação, não perdem nem seu senso de justiça, nem seu desejo de liberdade, nem a justeza das suas interpretações no que diz respeito ao que acontece na realidade ou, por assim dizer, a sua *lucidez*. Mas essa lucidez pessoal – que assume a forma de ceticismo – raramente leva a uma ação coletiva.

Confrontado com este ceticismo e para alcançarem credibilidade, as instâncias encarregadas de apoiar certo estado do que é e do que vale, buscam reduzir as disposições à crítica de duas maneiras. Por um lado, confirmam repetidamente a ordem estabelecida através da demonstração espetacular de conjuntos simbólicos, tais como rituais, cerimônias, desfiles, concessão de con-

decorações, discursos, comemorações etc. (ou seja, por “provas da verdade”). Por outro lado, quando isto não é suficiente, aquelas instâncias apelam às autoridades detentoras dos meios de violência (geralmente dependentes do Estado) de forma a manter a sua dominação por meio da repressão.

Em geral, a dominação pela ideologia (acompanhada ou não por uma dose de terror) é orientada de forma quase obsessiva para a manutenção de uma realidade que já existe, que deve ser protegida contra interferências que poderiam levar em conta experiências conectadas com o mundo. Em decorrência disto, uma crítica reformista pode ser julgada aceitável (mesmo que não seja realmente posta em prática), mas não uma crítica radical. O objetivo procurado pode então ser caracterizado pela *recusa da mudança* e as medidas tomadas têm algo a ver com o *estado de guerra* contra o inimigo interno perpétuo.

Em situações como esta, a crítica, quando consegue se organizar e ser ouvida, pode facilmente revelar a distância entre o oficial e o extraoficial; entre os valores oficialmente proclamados e os atos. Ela também pode denunciar a hipocrisia dos dominantes. Ou, ainda, denunciar a sua relutância em mudar e seu conservadorismo ou passadismo. Foram temas que alimentaram a crítica no século XIX e na primeira metade do século XX.

MODOS DE DOMINAÇÃO GESTIONÁRIA

Nas últimas décadas do século XX foram se desenvolvendo outras formas de dominação compatíveis com as sociedades hipercapitalistas e baseadas politicamente na democracia eleitoral. Uma das características desses sistemas não é apenas ter rompido com um modelo de dominação utilizando o terror, mas também ter quase enterrado as ideologias (o tema do “fim das ideologias”). Neste caso, a aproximação entre o exercício do poder e a condução de uma guerra, ou a ideia mesmo de dominação, podem parecer sem fundamento.

Nestes contextos políticos, os fatos e as ações realizadas em um espaço público estão sujeitos a explicações e até a discussões, e as pretensões antagonistas das pessoas estão sujeitas às *provas de realidade*, pelo menos quando as disputas ocorrem no espaço público. Há procedimentos para organizar as relações entre as instituições e a crítica que deve ser ouvida (se não necessariamente satisfeita), pelo menos quando ela se manifesta de maneira considerada compatível com as convenções legítimas. Portanto, é precisamente a introdução de um novo tipo de relacionamento entre as instituições e a crítica e, de alguma forma, a incorporação disso nas rotinas da vida social, que caracterizam esses dispositivos.

No entanto, neste tipo de contexto histórico, podem-se identificar os efeitos de dominação de outra natureza, compatíveis com as exigências de uma sociedade capitalista – democrática. Uma das suas características é garantir uma forma de dominação que insista na *mudança*.

Estas formas de dominação, que podem ser chamadas de *gestionárias* – para recordar a importância que têm as disciplinas de gestão – são adaptadas às modalidades de exploração que fazem economia da força física, mas também de algum grau de persuasão. A exploração se aproveita da instrumentalização de diferenciais para gerar lucro, e estes podem ser de natureza diversa. Trata-se, em primeiro lugar, do diferencial de propriedade. Mas também pode ser, por exemplo, o diferencial de mobilidade, do qual Eve Chiapello e eu tentamos mostrar a importância crescente no *Le nouvel esprit du capitalisme*. Num quadro gestor, os processos de dominação estão associados com a manutenção duradoura de uma ou várias assimetrias profundas, no sentido em que os *mesmos* se beneficiam de todas as provas (ou quase), enquanto para outros – sempre também os *mesmos* – as provas sempre têm resultados adversos (ou quase).

Mas a manutenção dessas assimetrias não é assumida por indivíduos facilmente identificáveis. Uma das propriedades mais relevantes da dominação gestora é, de fato, ser sem sujeitos. Ela é baseada em dispositivos dos quais indivíduos ou grupos podem tirar maior ou menor proveito, dependendo das estratégias que eles adotam. Portanto, diferentes pessoas podem, em diferentes momentos, controlar esses dispositivos, o que torna difícil a identificação pela crítica dos detentores do poder de agir. Porém, mesmo que materializados em indivíduos, estes dispositivos continuam a ser mais ou menos impessoais. A questão de saber *quem* são os dominantes muitas vezes tem um caráter problemático.

Por outro lado, as medidas implementadas não aparecem nem como se elas fossem o resultado de ações realmente intencionais, nem mesmo como sendo necessariamente desejáveis *em si*. Elas não se definem, com prioridade, por referência a um universo de valores antagonistas ou concorrentes, entre os quais as escolhas deveriam ser feitas e com relação aos quais as ações deveriam ser justificadas. Este modo de governança remete a uma lógica completamente diferente, que é a da causalidade. É sempre a *necessidade*, no sentido da *necessidade causal*, que determina as medidas tomadas, e fornece uma explicação em vez de uma justificação.

Quando a manutenção ou o aumento das assimetrias é questionado pela crítica, o que acaba acontecendo, a defesa da ordem das coisas existente dá lugar a explicações que se apoiam principalmente em dois tipos de motivos. Em nível macro, são invocadas as evoluções atribuídas a um espaço independente e neutro, no qual as vontades individuais não têm nenhum controle. Trata-se, geralmente, da ciência, da tecnologia e, claro, da economia como ciência e como técnica. Em nível micro, as explicações invocam, sobretudo, a ação das pessoas que, na maioria das provas, não são mostradas verdadeiramente em vantagem porque, por exemplo, supõe-se que bebem, se drogam ou não querem realmente trabalhar. Esta forma de “culpar a vítima”⁴ equivale a deslocar para a “responsabilidade individual” o peso das restrições que são

apresentadas, no nível macro, como as forças objetais sobre quais as vontades individuais não têm influência. Duas figuras estão assim combinadas. Por um lado, a figura da necessidade, no que ela tem de inexorável; por outro, a figura da liberdade, declinante no registro da autonomia e da meritocracia.

A ROBUSTEZ DA REALIDADE

Uma das características dos efeitos da dominação gestionária é fornecer menos abertura à crítica do que a dominação pelo terror, ou até mesmo pela ideologia. No caso de sistemas que funcionam pela ideologia, a sociologia crítica pode recorrer à temática da *ilusão* para explicar a aceitação aparentemente mais ou menos passiva das assimetrias por aqueles que estão pagando o preço. Espera-se deles a adesão a uma ordem ideológica, porque eles a teriam internalizado ou até mesmo incorporado, o que, em outras palavras, significa que eles *desejam* o que os oprime – um argumento que remete à temática da neurose e pode facilmente se apoiar em esquemas psicanalíticos. Ou, ainda, eles não acreditam, mas acreditam que os outros acreditam. Ou eles não acreditam, e eles sabem que os outros também não acreditam, e que os outros também sabem que eles mesmos não acreditam, embora todos cooperem para manter a ilusão de uma crença, por medo de ver a realidade entrar em colapso se esta descrença tacitamente compartilhada se tornasse um saber comum (como nas análises inspiradas do famoso artigo de Octave Mannoni, “*Eu sei, mas mesmo assim...*”, 2006 [1964]).

Mas para entender um sistema de dominação gestionária, estas análises sutis são de pouca utilidade. Em um sistema desse tipo, não é solicitado aos atores e, especialmente aos mais dominados entre eles, se renderem à ilusão, porque não se pede a eles para aderirem à ordem estabelecida de forma entusiasmada. Pede-se a eles que sejam *realistas*. Ser realista, quer dizer, aceitar as restrições, notadamente econômicas, tais como elas são, não porque sejam boas ou justas “em si”, mas porque não podem ser diferentes do que são.

Para um tipo de mudança, não é mais, então, a temática da autonomia que é privilegiada, mas aquela da dependência causal. Autonomia e dependência formam uma dupla que se substituem mutuamente, dependendo do contexto. “A serialidade como ligação de impotência” – para retomar as palavras de Sartre em *Crítica da razão dialética* (Sartre, 1906: 352), prevalece sobre a temática da ação voluntária. Cada indivíduo particular, independentemente de sua importância ou grandeza, não é mais tratado como o elo de uma série causal que predeterminaria as suas ações. Não se pede a ele nada além de se conscientizar da sua própria impotência. E é precisamente esta forma bem particular de “conscientização”, que deve lhe servir de *realismo*.

Uma das contribuições do trabalho de sociologia pragmática da crítica desenvolvida ao longo dos últimos vinte anos tem sido de mostrar que os ato-

res não eram abusados (pelo menos certamente não tanto quanto sugere a sociologia crítica dos anos 1960-1970) e que, por tudo o que se referia ao curso normal das suas atividades, e as injustiças que podiam sofrer em sua vida cotidiana, eles não tinham realmente ilusão. Mas ela também mostrou que esta lucidez não lhes dava o sentimento de ter condição de mudar a realidade.

Como entender este conjunto paradoxal de lucidez desencantada, até mesmo de desgosto e de sentimento de impotência, muitas vezes resultando em um afastamento da esfera de ação política e, principalmente a falta de interesse, não só pelo exercício militante, mas até mesmo por essa forma mínima de atividade política que consiste em votar? Pode ser que seja necessário, para dar-lhe significado, colocar temporariamente entre parênteses interpretações com as quais estamos familiarizados. Por exemplo, aquelas que invocam o medo ou a covardia, as crenças e as esperanças ilusórias, a desinformação e o desvio das insatisfações para bodes expiatórios, alimentados pelas mídias, ou “a ascensão do individualismo”, um tema que constituiu a última “grande narrativa” sócio-histórica ainda disponível após a grande faxina operada pelo pós-modernismo. Tais interpretações, que, em última análise, se baseiam finalmente na psicologia social, contornam o que deveria nos interessar em primeiro lugar, ou seja, a *realidade*.

Mas, em um sistema de política gestionária, o *realismo* ocupa o centro do dispositivo de dominação. Ele constitui, ao mesmo tempo, o princípio de justificação no qual os dominantes se apoiam e a virtude que eles exigem dos dominados. Mas não se trata apenas de um discurso, ou por assim dizer, uma ideologia. O que caracteriza um sistema deste tipo é, de fato, a sua capacidade de ligar não apenas *idealmente*, mas também *nos fatos*, os elementos diversos que compõem a realidade para torná-los intimamente interdependentes. Ou, ainda, sua capacidade de constituir uma realidade em que *tudo se encaixa*, ou seja, uma realidade cuja força teria uma dimensão absoluta. A realidade considerada como algo externo, que seria independente das relações sociais (ou, por assim dizer, em termos marxistas, fetichizada) pode então ser, não apenas evocada, mas mostrada em suas manifestações mais tangíveis. Pode-se atribuir a ela uma vontade própria e mostrar como a mesma se manifesta, especialmente quando é capaz de punir aqueles que pensarem que dela podem escapar.

A este respeito, governantes e governados, dominantes e dominados enfrentam o mesmo problema. Eles são, todos, supostos servidores da realidade. A todos eles se pede para serem *realistas*. Mas esta igualdade de princípio encobre uma profunda assimetria. A fetichização da realidade esconde o que a constitui como tal. Ou seja, a rede de regras, leis, formatos de provas, normas, modos de cálculo e controle, que têm, na maioria das vezes, mas em graus variados, uma origem institucional. Mas um dos principais diferenciais entre dominantes e dominados é justamente a posição assimétrica que ocupam em relação às instituições e, conseqüentemente, às regras que as instituições fixam.

Espera-se dos dominados que eles considerem as instituições como se fossem entes quase sagrados e ajam seguindo as regras *ao pé da letra* – isto é, obedecem às instruções fragmentadas –, qualquer interpretação da regra sendo, no caso deles, considerada uma *transgressão*. Ao contrário, os dominantes podem adotar uma relação prática, e de alguma forma dessacralizada, com as instituições simplesmente porque *eles as fazem*. Por outro lado, os *objetivos* que lhes foram atribuídos, ou melhor, que eles se atribuem, sendo amplos e vagos, podem, e até devem, interpretar as regras, isto é, na sua linguagem, se isentar de seguir a *regra ao pé da letra*, mas com a condição de permanecer no *espírito da regra*. Isso justamente para ficar mais perto da realidade.

A NECESSIDADE COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO

Uma das características dos dispositivos gestionários é garantir, se for possível por meios formalmente pacíficos, uma forma de dominação que – como já foi dito – não só não impede a mudança, mas que se exerce mesmo *por meio da mudança*. Eles não agem tentando impedir a mudança a fim de manter a qualquer custo uma ortodoxia, como nas sociedades em que a ordem é mantida pelo terror ou pelo martelamento ideológico. Em vez disso, eles intervêm valorizando, acompanhando e orientando a mudança (ver Bourdieu & Boltanski, 2008 [1976]; Boltanski, 2008). Neste sentido, eles estão ligados com o capitalismo como uma forma histórica subsistindo tacitamente por um conjunto de repetições e diferenças, mas defendendo a mudança por ela mesma, enquanto fonte de energia.

Portanto, estes dispositivos não são prioritariamente orientados para a manutenção das qualificações e dos formatos das provas estabelecidas, mas eles intervêm para mudar alternadamente, por vezes os *formatos das provas*, às vezes a *realidade*, construída e validada pelo desfecho das provas, e, por vezes, o *mundo*. Essas diversas intervenções só conseguem escapar da acusação de serem conduzidas por um desejo de dominação e de realizarem-se de forma *relativamente impecável* se elas são incorporadas em um processo de acompanhamento de uma *mudança* permanente, apresentado ao mesmo tempo como inevitável e desejável.

Mas é particularmente através dessa *pluralidade de intervenções* que a crítica se encontra desarmada. De fato, torna-se difícil para ela, não só fazer valer que as provas da realidade não concordam com os formatos oficiais, mas, sobretudo, tirar do mundo as experiências que escapam à realidade, como ela é construída, de modo a questionar a validade das definições e das qualificações estabelecidas.

É o motivo pelo qual os “responsáveis” ficam repetindo que é preciso querer a mudança, mas porque ela é imposta a eles como uma força externa

à sua vontade. Essa abordagem, por mais estranha que se pense, da *vontade* – ou seja, da liberdade – e da *necessidade*, que é frequentemente associada aos regimes totalitários que reivindicam uma filosofia determinista da história, no entanto, constitui um lugar-comum dos modos de governança do capitalismo avançado. A mudança em questão não é tanto uma mudança atual, mas anunciada. Esta ainda não é conhecida, ou o é de forma incompleta. Portanto, é necessário apelar para os *experts* em ciências sociais e aos centros de cálculos e previsão para conceber agora esta mudança que será imposta a todos, mais tarde, inevitavelmente.

Esta ênfase sobre a necessidade é necessária para legitimar a ação política num quadro formalmente orientado para o bem comum, quando é dada ao mesmo uma denotação democrática. De fato, em tal contexto, uma ação é ilegítima quando se pode qualificá-la de *arbitrária*, mostrando que ela está submetida à vontade de um indivíduo ou grupo que assumiria as decisões sozinho. Invocar forças impessoais e inexoráveis permite subordinar a vontade dos atores, em posição dominante, às leis inscritas na natureza das coisas.

Deve-se notar uma característica particularmente especial deste modo de governança. Trata-se do caráter *instrumental*, estritamente *gestionário* das intervenções, e suas justificativas. As medidas adotadas encontram seu princípio de necessidade por estarem de acordo com um quadro, muitas vezes contábil ou juridiscional, sem exigir uma ampla utilização de discursos ideológicos, nem a realização de rituais ou cerimônias valorizando a coerência de uma ordem no nível simbólico. As provas de verdade (como definidas acima), cujo papel é tão importante no caso das formas de dominação orientadas para a manutenção de uma ortodoxia, tornam-se mais ou menos obsoletas. No caso da dominação pela mudança, tudo está realizado sem aparato, nem *afetação de grandeza*. O caráter técnico das medidas torna difícil, ou até inútil, a sua transmissão para um público amplo. Nada, ou quase nada, vem para garantir a coerência do conjunto a não ser precisamente o quadro contábil e/ou juridiscional geral ao qual as medidas específicas devem se ajustar. É o que Laurent Thévenot (1997) chama de “governo pelas normas”.

OS MOMENTOS DE CRISE

No entanto, estes longos períodos durante os quais a governança pela mudança é efetuada por meio de uma série de medidas bastante setorizadas, bastante técnicas, bastante discretas ou até opacas, são pontuados por *momentos de crises* que desempenham um papel crucial no sistema de dominação gestonária. A crise é, de fato, o momento por excelência em que o mundo está incorporado à realidade, que se manifesta, então, como se fosse dotada de uma existência autônoma, que nenhuma vontade humana, nem a da classe dirigente, a tivesse

laboriosamente moldado por meio de uma série pouco coerente na aparência, de pequenas intervenções que não pareciam realmente destinadas a terem consequências gerais. Portanto, a crise é o momento em que a existência de uma realidade autônoma – de alguma forma *propriamente dita* – se mostra de modo indiscutível. Ela ocorre principalmente na forma *econômica* (por exemplo, em momentos de recessão ou – como foi recentemente no caso da América Latina – a hiperinflação), como financeira (estouro das bolhas do mesmo nome), ou como social (por exemplo, em tempos marcados por um aumento significativo nos números que os especialistas em “insegurança”, produzem, interpretam e disseminam). Essas crises podem ser identificadas, sendo qualificadas de *econômicas*, *financeiras*, *sociológicas*, ou seja, sendo associadas às disciplinas do mesmo nome, relacionadas às chamadas “ciências” ditas “sociais”. Esta é a maneira como, de acordo com uma concepção positivista, a natureza, e seus distúrbios, se apresentam para as chamadas “ciências”, ditas “exatas”.

Estas crises têm um efeito aparentemente paradoxal. Questionam as relações simbólicas sobre as quais está baseada a ordem social e introduzem uma incerteza radical sobre a qualificação dos objetos e as relações entre eles, ou seja, sobre o seu *valor*. Por exemplo, nas crises de hiperinflação a possibilidade de uma “predição” tende a “desaparecer” porque a “relação entre os indivíduos e os bens” está profundamente perturbada em razão da “incoerência dos sistemas de equivalência” (ver Kessler & Sigal, 1997). Mas esses momentos de desorganização – que seriam enfrentados, em um regime de dominação autoritária, pela reafirmação da ortodoxia, por rituais reparadores e pela designação, ou a exclusão ou a morte de bodes expiatórios – são também aqueles que dão a oportunidade a um regime de dominação gestionária de reafirmar seu controle.

Tais momentos de crise desempenham pelo menos quatro papéis diferentes que podem ser organizados em sequência. Primeiro, eles inocentam a classe dominante, especialmente em sistemas políticos baseados na autoridade de especialistas, o que lhes permite escapar de uma crítica desconstrucionista. De fato, o que se expressa em uma crise não é uma realidade *tal como ela é*, isto é, ao contrário de uma realidade *construída*; uma realidade nua, habitada por suas próprias forças, indiferente às vontades daqueles que estão lá para orientar os outros por meio de seu “saber”, da sua “experiência” e de seu “senso da responsabilidade”?

Em segundo lugar, eles deixam, assim, óbvia e visível na cena pública, de qualquer maneira inatacável, a existência dessa *necessidade* invocada pelos responsáveis para servir de apoio sólido às suas ações. Ao mesmo tempo, esses momentos de crise são também, em terceiro lugar, a oportunidade de dar novamente a esses responsáveis o cheque em branco que eles pedem para agir. Quem melhor do que eles poderia ser capaz de proteger, tanto quanto possível, os seres humanos da realidade, aquela mesma que, após sua reificação, parece lhes escapar e lhes atacar?

Finalmente, em quarto lugar, eles dão razão aos responsáveis, quando os mesmos, ao intervirem – “retomando o controle das coisas” – reafirmam a sua capacidade de enfrentar a desordem, ou seja, de transformar a incerteza em risco,⁵ mas apenas se mostrando *realistas*, isto é, modelando a sua vontade sobre a vontade objetiva das forças que enfrentam. É de fato, reconhecendo modestamente o poder dessas forças (isto é, sua própria impotência relativa), que eles podem afirmar utilizá-la a serviço do bem comum, a fim de controlar e esgotar a crise ao acompanhá-la. É certo que, na maioria das vezes, esses tipos de *pharmakon* podem parecer piores do que a doença. Mas, mesmo assim são como “remédios” e só isso importa, especialmente pelos efeitos “pedagógicos” que eles exercem, mostrando, para os atores “comuns”, o caráter imperioso das “leis da economia” ou da “sociedade”, e a competência dos especialistas.

Isto significa, por conseguinte, que em um regime de dominação gestio-nária, baseado na valorização e na exploração da mudança, os momentos de *pânico*, de *desorganização*, de *desamparo moral*, de *salve-se quem puder*, ou seja, também de individualismo frenético, desempenham um papel importante. Eles se juntam com os períodos aparentemente calmos, propícios à multiplicação de intervenções pontuais sobre a realidade ou técnicas sobre o formato das provas, que, em se acumulando – de uma maneira nunca completamente controlada –, moldam a realidade de uma forma como ela poderia ser vista novamente, com o caráter de uma necessidade implacável, ao longo de uma próxima crise.

O PONTO DA INDISTINÇÃO ENTRE A REALIDADE E O MUNDO

Um sistema de dominação gestio-nária, como todo arranjo político-social é baseado em instituições. Mas essas instituições apoiam-se em uma forma de autoridade – aquela dos especialistas – que pretende se situar no ponto de indistinção entre a *realidade* e o *mundo*. A vontade que os porta-vozes das instituições expressam se apresenta, então, como sendo nada além da vontade do próprio mundo na representação necessariamente modelizada, dada pelos especialistas. Mas estes modelos sendo, ao mesmo tempo, os instrumentos da ação, são suscetíveis de produzir modificações profundas na textura do mundo. Estas modificações mantêm relações de retroação com as representações do que é, sobretudo porque essas representações têm, na maioria das vezes, um caráter previsionário.

De fato, aqueles que moldam ou se apossam dessas representações têm também o poder de torná-las reais, porque eles dispõem de meios, notadamente jurídicos ou regulamentares, sem falar dos meios estritamente policiais, de modificar os contornos da realidade. No entanto, a modificação permanente dos formatos que enquadram e formam a realidade não precisa mais ser atribuída a uma vontade distinta da vontade de forças impessoais. Os *responsáveis*

– para utilizar o nome dado hoje aos dominantes –, porque estão encarregados de um todo cujos objetivos não são de ninguém em particular, não são mais responsáveis por nada, embora eles estejam encarregados de tudo. Assim, o lugar do político não é mais apenas um “lugar vazio”, na acepção de Claude Lefort (1986), ou seja, um lugar sem fundamento, como ainda era o caso quando os líderes eram intimados a embasar sua autoridade em uma instância absoluta, sempre empurrada para cima. Este é um lugar inatingível, porque se confunde com uma totalidade da qual ninguém pode afirmar operar a totalização, nem parar a transformação. É bem neste tipo de totalidade que as ciências vão buscar seus objetos. Mas é também por isso que não faz parte de sua vocação inspirar políticas, e ainda menos construir o político.

A ENTRADA EM JOGO DA CRÍTICA

Tal situação não deixa muito espaço à crítica, pelo menos à crítica política, já que a crítica se encontra desprovida pelos poderes dominantes dessa exterioridade que constitui o mundo, sobre a qual ela podia se apoiar para tentar questionar a realidade. De fato, a crítica é facilmente absorvida nos dispositivos de dominação em que ela é reinterpretada nas formas que lhe foram dadas nas instâncias científicas e técnicas que servem de interlocutores às instituições. Ela, então, entra nas disputas entre expertise e contra-expertise, nas quais a contra-expertise está necessariamente dominada, e na maioria das vezes derrotada, uma vez que só pode procurar alcançar a expertise, isto é, se tornar admissível ou simplesmente audível, se submetendo aos formatos de provas estabelecidas por esta última. Ou seja, adotando os formalismos e, de uma forma geral, os modos de codificação da realidade.

É o mesmo no que diz respeito às restrições exercidas pelas jurisdições em vigor (especialmente no caso das lutas sociais, o direito trabalhista). O reconhecimento oficial de instâncias críticas – que é, como vale lembrar, uma conquista das lutas sociais –, tende então a obstruir a expressão de novas injustiças, e o surgimento de formas inovadoras de protesto.

Esta forma de controlar a crítica ao incorporá-la é reforçada pelo fato de que a dominação pela mudança reivindica, ela mesma, a crítica – da qual priva aqueles que querem se opor a ela. Mas é uma crítica interna, construída à imagem das discussões científicas que se instauram apenas entre aqueles que detêm a autoridade necessária, justificada por suas competências, ou melhor, por seus títulos, para fornecer uma opinião pertinente. No entanto, o que caracteriza essas “brigas de especialistas” é precisamente que aqueles que estão competindo concordam sobre o essencial e só entram em conflito em pontos marginais. Isto é, provavelmente, o que se quer dizer quando, com admiração, se qualificam esses debates como “aguçados”.

Diante de um sistema de dominação deste tipo, a crítica, quando não é apenas desarmada, encontra-se profundamente alterada. A forma como ela se aproveita da contradição hermenêutica tomará um novo caminho. Por exemplo, em um sistema político-semântico no qual as instituições que dizem *qual é a situação do que é* estão incluídas em arquiteturas baseadas em formas de representação do corpo político (ou do “povo”), a contradição muitas vezes se manifestará na forma de uma suspeita com relação aos representantes (o que podemos chamar de forma *rousseauiana* da contradição hermenêutica). Ao contrário, em um sistema político-semântico baseado na expertise, a contradição se manifestará na forma de um conflito entre o *realismo* versus o *construcionismo*. A dificuldade então se concentrará na questão de saber se o especialista mostra bem as coisas “tais como elas são”, com uma transparência que excluiria qualquer mediação e conferiria aos “fatos” uma necessidade implacável, ou se ele os faz passar pelo filtro de uma construção “de sua própria criação” de forma “arbitrária”, de tal modo que se poderia muito bem apresentá-los de outra forma. Mas torna-se muito tentador e bastante fácil desqualificar a suspeita crítica tachando-a de “niilista” ou até de “negacionista”, desvios que são, de fato, o gênero de ameaça em um sistema deste tipo, que assedia a crítica.

Esta preocupação da crítica, no entanto, não é sem fundamento. Ela é reforçada pela intuição do novo papel propriamente político dado às empresas de descrição da realidade em um modo de dominação deste tipo. Tomemos – buscando apoio no trabalho de Alain Desrosières (2003) – o exemplo do *benchmarking*, uma técnica vinda da gestão, cujo papel vem crescendo, e agora chegou às operações de descrição estatísticas relevantes dos Estados (ver Bruno & Didier, 2013). Em suas formas clássicas, que prevaleceram até a década de 1980, o estatístico, dentro de seu instituto, devia, pelo menos idealmente, ficar o mais longe possível da realidade que ele estava encarregado de descrever, de acordo com uma concepção positivista da ciência baseada sobre a separação radical entre sujeito e objeto do conhecimento. É precisamente em uma reversão dessa posição que está baseada a utilização que a estatística faz do *benchmarking*. Os rankings, construídos sobre a base dos indicadores estatísticos codificados, visam a expressar todas as diferenças qualitativas em diferenças quantitativas favorecendo a comparação e a concorrência. São formas de descrição cujo objetivo explícito e reivindicado consiste em incentivar os atores a mudar seu comportamento a fim de melhorar sua posição hierárquica nos rankings, de acordo com uma lógica que é a da maximização do indicador. A descrição, inseparável da avaliação do que está descrito, assume explicitamente a existência de relações de retroação entre o sujeito e o objeto do conhecimento, e as implementa de forma estratégica para aumentar a eficácia das medidas que visam modificar os contornos da realidade. Torna-se então tentador suspeitar, por trás de qualquer apresentação de resultados numéricos, de um tipo de *manipulação*.

A CRÍTICA REFORMISTA *VERSUS* A CRÍTICA RADICAL

Lembrei, no início deste artigo que, quando Eve Chiapello e eu publicamos *Le nouvel esprit du capitalisme*, julgávamos provável o retorno da crítica. Mas também prevíamos a possibilidade de que, a partir das mudanças do capitalismo ocorridas durante os anos de 1980-1990, surgisse o que, retomando a conceituação desenvolvida com Laurent Thévenot em *De la justification* (Boltanski & Thévenot, 1992), chamamos de uma *Cité*. Quer dizer, neste caso, uma nova esfera de justificação do capitalismo capaz de introduzir dispositivos de justiça no mundo conexcionista que se implementava durante este período. Nós a chamamos de *cité por projeto*. Pensávamos captar evidências indo nesse sentido, indicando claramente que o seu estabelecimento não tinha nada de fatal, mas dependeria, em grande parte, da intensidade das pressões que uma crítica em fase de reconstituição faria pesar sobre o capitalismo.

O livro se abria neste sentido, em uma perspectiva reformista. Não que, como se imagina, a chamada “*cité por projeto*” tenha correspondido ao nosso próprio ideal político e social. Mas, pelo menos no sentido em que creditamos ao capitalismo do nosso tempo uma capacidade reformista que poderia ter se manifestado sem passar pelos dramas que, dos anos 1930 aos anos 1950, tinham acompanhado a instauração de um sistema político e econômico conhecido como “Estado-providência”. Mas, deve-se notar que nada disso aconteceu. A “*cité por projeto*” permaneceu no limbo, e o capitalismo, longe de se reformar, viu a sua violência se intensificar e as suas contradições crescerem ao longo dos dez anos que se seguiram, até chegar à crise que marcou o ano de 2008 e os seguintes.

As formas de crítica que têm uma orientação reformista e as que têm uma orientação radical não diferem de maneira absoluta pelos princípios que as fundamentam. Elas têm raízes, uma e outra – para dizer rapidamente –, no espírito do Iluminismo e nos mesmos requisitos de liberdade e igualdade, de modo que se pode ver em uma crítica radical uma forma de passagem ao limite do liberalismo. Mas elas diferem uma da outra por duas concepções da realidade, e ao mesmo tempo, por duas formas diferentes de imaginar o possível. A posição reformista baseia-se na crença segundo a qual os componentes da realidade são suficientemente independentes uns dos outros para que alguns deles possam ser melhorados progressivamente sem que os contornos da realidade sejam radicalmente transformados, pelo menos de uma só vez e em bloco. Isto implica, notadamente, uma relativa independência do que se pode chamar a forma Estado com relação às formas possíveis do capitalismo.

Ao contrário, as posições oriundas da crítica radical que podem ser chamadas revolucionárias negam essa possibilidade. Elas se concentram na interdependência dos componentes da realidade e, portanto, sobre a quase impossibilidade de modificar certos elementos – pelo menos, elementos importantes – sem alterar tudo, de uma só vez. São maneiras de pensar sobre a totalidade.

Esta diferença está relacionada com oposições de natureza antropológica. O reformismo aposta nas propriedades integradas aos equipamentos cognitivos e morais dos seres humanos, como o fato, por exemplo, de serem dotados de razão ou terem sentimentos altruístas. Inversamente, as posições radicais são bastante sistêmicas, e é provavelmente por isso que elas se apoiaram tão frequentemente nas ciências, entendidas em um sentido positivista, e, particularmente, nas ciências históricas e sociais em que o foco estava posto nos processos, escapando das vontades individuais, tais como as leis da história, estruturas, sistemas, dispositivos etc.

Mas as últimas décadas do século XX foram marcadas por uma espécie de inversão de posições. A partir de meados da década de 1970, são as forças sociais ligadas à defesa do capitalismo, ou seja, usadas para tirá-lo da crise que vinha enfrentando ao longo dos anos 1960-1970, que adotam uma posição científica e sistêmica. A referência à necessidade mudou de campo. Ninguém, ou quase ninguém no campo da crítica, invoca mais as restrições implacáveis dos “modos de produção” ou o “materialismo histórico”. Em contrapartida, é se apoiando nas concepções não menos implacáveis da “Ciência”, com C maiúsculo, que governam os dirigentes dos países democráticos capitalistas.

Deve ser enfatizado – novamente – o fato de que não se trata de um discurso ou de uma ideologia, mas de uma transformação que afeta a realidade. As mudanças do capitalismo durante o período considerado tiveram amplamente como efeito a instauração de uma realidade na qual os elementos se encontraram efetivamente colocados em uma interdependência cada vez mais estreita. A crise que o capitalismo conheceu nos anos 1960-1970 foi marcada principalmente por uma erosão dos lucros e uma estagnação da produtividade. Esses fenômenos foram, na época, atribuídos, pelo menos em parte, a um excesso de políticas reformistas postas em prática durante o período anterior. Mas os novos quadros do capitalismo que, gradualmente, se construíram nos anos de 1970-2000, resultaram, ao liberar o capitalismo dos controles do Estado e ao aumentar a interdependência dos elementos que compõem a realidade, em tornar o reformismo *realmente* muito difícil de ser alcançado. Testemunhas disso são as dificuldades e as renúncias do que é chamado, a partir dos anos 1980, de a “segunda esquerda”, que abandona a referência ao movimento trabalhador com a pretensão de conciliar a social democracia com a dependência com relação aos mercados.

A situação atual na França, e, talvez, em diferentes países da Europa, apresenta analogias com aquela que analisava Karl Polanyi, em meados dos anos 1940, quando mostrava em *La grande transformation* (1983), como os excessos do liberalismo econômico tinham contribuído para favorecer o crescimento, frente ao desenvolvimento das desigualdades, de uma oposição antiliberal, mas nacionalista, xenofóbica e autoritária. Pode ser observado, atualmente, na França e, talvez, de modo mais geral, na Europa, no discurso de muitos atores

intelectuais e/ou políticos, muitas vezes vindos da esquerda, uma passagem gradual da crítica do neoliberalismo para posições nacionalistas e xenofóbicas. Estas últimas são inspiradas, principalmente, pela hostilidade pelo externo, com relação aos países chamados “emergentes”, cujo crescimento assusta, e dentro do país contra os trabalhadores de origem estrangeira, especialmente do Magreb, acusados de ameaçar os “valores nacionais”. Diante de uma situação como essa, a reconstrução da crítica social é confrontada com uma dupla exigência. Ela deve, por um lado, continuar a crítica das formas atuais do capitalismo e se interrogar sobre os meios de torná-la eficaz. Mas ela deve, também, por outro lado, reforçar a crítica às posições nacionalistas, xenofóbicas e moralistas, mesmo quando estas pretendem, como é agora frequentemente o caso, justificar o seu excesso em direção ao autoritarismo em nome da defesa do “povo”. O termo é utilizado, neste contexto, estritamente para se referir aos cidadãos considerados autóctones, e para distingui-los das multidões que sofrem, da mesma maneira, a dominação das formas atuais do capitalismo.

Recebido em 04/08/2013 | Aprovado em 20/09/2013

Luc Boltanski é Directeur d'Études da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris. Fundador, com Michael Pollak e Laurent Thévenot, em meados da década de 1980, do Groupe de Sociologie Politique et Morale (GSPM). É autor de inúmeros livros, entre os quais *Le nouvel esprit du capitalisme* (com Eve Chiapello, 1999), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation* (2009) e *Enigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes* (2012).

NOTAS

Este artigo resultou de uma conferência proferida no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ em agosto de 2013, a qual contou com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), do IFCS e do Colégio de Altos Estudos da UFRJ. [N.E.]

- 1 O CPE (Contrat de Premier Emploi) era um projeto visando atender os jovens de menos de 26 anos, muito contestado e que foi retirado em 2006 [N.T.].
- 2 Proposta de um Tratado Constitucional Europeu rejeitada por parte significativa dos membros da União Europeia.
- 3 A fórmula é utilizada em *De la justification* para analisar o que suponha a exigência de igualdade de oportunidades (ver Boltanski & Thévenot, 1992).
- 4 Conforme a expressão de William Ryan (1988).
- 5 Com relação à diferença entre a incerteza probabilista e o risco radical, ver Knight (1985 [1921]).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Boltanski, Luc. (2009). *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard.

Boltanski, Luc. (2008). *Rendre la réalité inacceptable. A propos de "La production de l'idéologie dominante"*. Paris: Demopolis.

Boltanski, Luc & Chiapello, Eve. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

Boltanski, Luc & Thévenot, Laurent. (1992). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.

Bourdieu, Pierre & Boltanski, Luc. (2008 [1976]). *La production de l'idéologie dominante*. Paris: Demopolis/Raisons d'Agir.

Bruno, Isabelle & Didier, Emmanuel. (2013). *Benchmarking: l'Etat sous pression statistique*. Paris: La Découverte.

Desrosières, Alain. (2003). Historiciser l'action publique. L'Etat, le marché et les statistiques. In: Laborier, Pascale & Trom, Danny. *Historicités de l'action publique*. Paris: PUF, p. 207-221.

Kessler, Gabriel & Sigal, Sylvia. (1997). *Survivre: Réflexion sur l'action en situation de chaos. Comportements et représentations face à la dislocation des régulations sociales: l'hyperinflation en Argentine. Cultures & Conflits*, 24-25, p. 37-77.

Knight, Franck. (1985 [1921]). *Risk, uncertainty and profit*. Chicago: University of Chicago Press.

Lefort, Claude. (1986). *Permanence du théologico-politique?* In: *Essais sur le politique*. Paris: Seuil, p. 275-329.

Mannoni, Octave. (2006 [1964]). *Je sais bien mais quand même... Incidence*, 2, p. 167-190.

Ogién, Albert. (1995). *L'esprit gestionnaire*. Paris: Ed. de l'EHESS.

Polanyi, Karl. (1984 [1983]). *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard.

Ryan, William. (1988). *Blaming the victim*. Nova York: Vintage Books.

Thévenot, Laurent. (1997). *Un gouvernement par les normes. Pratiques et politiques des formats d'information*. In: Conein, Bernard & Thévenot, Laurent (orgs.). *Cognition et information en société. (Raisons Pratiques, 8)*. Paris: Ed. de l'EHESS, p. 205-242.

Sartre, Jean-Paul. (1906). *Critique de la raison dialectique*. Livre I. Paris: Gallimard.

Searle, John. (1998). *La construction de la réalité sociale*. Paris: Gallimard.

SOCIOLOGIA DA CRÍTICA, INSTITUIÇÕES E O NOVO MODO DE DOMINAÇÃO GESTIONÁRIA

Palavras-chave

Sociologia da crítica;
Dominação gestionária;
Instituições; Sistemas
políticos de dominação;
Realidade e mundo.

Resumo

O artigo retoma questões já tratadas pelo autor, principalmente em *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999), escrito em colaboração com Eve Chiapello, para destacar a importância de refletir sobre o papel e os limites da crítica. Reconhecendo, embora, que a postura crítica não desapareceu, o autor questiona o poder da crítica, diante da chamada “dominação gestionária” de nossos dias. Nesta, diferentemente do que ocorre na dominação pelo terror ou pela ideologia, a legitimidade dada pela ciência, as estratégias de *management* e as novas ferramentas de gestão, garantem às formas de governança – pública ou privada – dispositivos que permitem conter a crítica e manter inalteradas as principais assimetrias sociais existentes.

SOCIOLOGY OF CRITIQUE, INSTITUTIONS AND THE NEW MODEL OF MANAGERIAL DOMINATION

Keywords

Sociology of critique;
Managerial domination;
Institutions; Political
systems of domination;
Reality and world.

Abstract

The article deals with issues already addressed by the author and Eve Chiapello in *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999), to highlight the importance of reflecting on the role and limits of criticism. While recognizing that the critical attitude has not disappeared, the author questions the power of criticism, before the so-called “managerial domination” of our days. In this case, unlike what happens with the domination by terror or by ideology, the legitimacy given by science and new management strategies and tools, support forms of governance – public or private – that prevent criticism and maintain unchanged the major existing social asymmetries.

ENTRE O UNIVERSALISMO E A CONDIÇÃO CONTEXTUAL: CONCEPÇÕES E LIMITES DO HUMANISMO SECULAR DE EDWARD SAID

Para o campo das ciências sociais, a relevância da obra de Edward Said pode ser situada em um entendimento original da relação entre as dimensões da política e da cultura, sobretudo no exame de modos pelos quais formas de identificação social e política se manifestam e se impõem, de um lado, e podem ser contestadas, de outro. Ainda que a cultura reflita um poder estruturado, é também um campo dinâmico que incorpora conflitos de significação através dos quais a ordem social se reproduz e é experimentada. Assim, o âmbito cultural não aparece como sistema fechado de significados, mas imerso em práticas de conflito que acabam por configurar a possibilidade de uma pluralidade de significações. Na medida em que as relações entre política e cultura são tomadas como instâncias não estáveis, observa-se tanto uma estrutura consistente quanto instabilidade política, o que pode ser melhor entendido a partir dos mecanismos de representação que refletem poder e, por vezes, processos de resistências. Tais mecanismos fundamentam-se em relações definidas entre saber e poder, tendo o conhecimento e os intelectuais papel fundamental em sua manutenção ou questionamento.

Um dos desafios centrais assumidos por Said é questionar verdades científicas e filosóficas, mostrando as regras que governam suas construções. Propõe uma crítica, então, a argumentações totalizantes e essencializadoras e busca, paralelamente, definir bases para uma reflexão comparativa e abrangente. Por um lado, o autor (Said, 2007b: 27-29) ressalta os problemas da su-

posição da “soberania do sujeito” do humanismo tradicional, definida por uma filosofia do sujeito que circunscreve o pensamento em si mesmo, sem conexões com os contextos sociais delimitados pela própria ação dos homens. Nesse sentido, Said recupera aspectos da tradição teórica – sobretudo do estruturalismo e pós-estruturalismo, mas também, como assinala, de Marx, Kuhn e Freud, por exemplo – que aponta o necessário envolvimento da percepção em sistemas de pensamento, de modo a notar paradigmas e epistemes que dominam as áreas do conhecimento e impõem regras de formação de conceitos e da linguagem teórica. Por outro lado, Said questiona tendências de um anti-humanismo – como o refletido em teorias pós-modernas – que supõem a inviabilidade de grandes narrativas de crítica e emancipação, sugerindo, diferentemente, uma prática cognitiva voltada para a reconstrução de parâmetros universais.

Said (2007b) defende um novo humanismo que, baseado nas potencialidades da reflexividade e liberdade modernas, supere circunstâncias particulares em benefício de uma compreensão cosmopolita, já que seria “possível ser crítico ao humanismo em nome do humanismo” (Said, 2007b: 29) desde que estivéssemos atentos aos abusos da experiência do eurocentrismo e do imperialismo. Como demonstrado na expressão política de novas identidades sociais e na presença marcante de teorias feministas, étnicas, de novas sexualidades, assim como dos novos estudos culturais e pós-coloniais, não faria mais sentido a defesa de essencialismos, a exaltação de virtudes do passado ou a tese da intangibilidade de cânones. Portanto, questiona-se um humanismo centrado em postura apolítica e não mundana que se atém a ressaltar virtudes de uma grande tradição ou defender leis gerais e naturais, reivindicando, em seu lugar, outro humanismo com potencial racional de avaliar, comparar e revelar questões e fatos criados por forças sociais concretas.¹

O “humanismo secular” de Said articula-se com uma nova concepção analítica que busca ir além do provincianismo e de contraposições hierarquizadas. A proposta, neste ponto refletindo aspectos centrais da reflexão pós-colonialista, nega afirmações fixas e excludentes, enfatizando o papel das minorias e a fluidez de identidades que se opõem aos discursos hegemônicos, não mais capazes de representar a dinâmica complexa da contemporaneidade. Além disso, tal proposta contrapõe-se à antimodernidade do humanismo clássico, principalmente às exclusões elitistas que normalizam um tipo de identidade, selecionam regras, interpretações, autores e leitores privilegiados, além de reproduzirem uma imagem cognitiva pretensamente apolítica (Said, 2007b: 60). Said (1993: xiii; 2005: 40) expõe o humanismo que critica por meio das teses de Matthew Arnold, escritas ainda na segunda metade do século XIX, exemplares do desconforto de várias tendências teóricas em relação ao movimento de universalização de direitos, de urbanização e de mercantilização. O temor central daquelas reflexões seria a queda de padrões e cânones

que serviam de referência de pensamento e conduta, sobretudo para a pequena elite que deveria reproduzi-los. Arnold referia-se, particularmente, às dificuldades de se governar a sociedade com a ascensão política das massas, tendo os intelectuais papel essencial em difundir as grandes obras e ideias das diversas sociedades nacionais. Tais suposições, entretanto, ressalta Said, logo se ampliaram para além da esfera nacional, a fim de abarcar ideais de um universalismo objetivista.² O papel do intelectual, nessa perspectiva, seria reproduzir certa “consciência do mundo”, tornando a cultura instrumento de elevação e refinamento.

O novo humanismo proposto por Said, diferentemente, não deveria expressar transcendência em relação às especificidades de cada sociedade, buscando definir uma direção secular e materialista, ressaltado o fato de que as ações e a história não são elaborados por processos naturais, nem por forças coletivas impessoais e abstratas (Said, 2007b: 35). Um dos problemas mais evidentes do humanismo tradicional seria a defesa restrita de valores europeus, que evidenciam, na verdade, circunstâncias geoestratégicas da política internacional. Não por acaso, nas obras tidas por referenciais da humanidade há poucas referências a questões de gênero, colonialismo, escravidão ou racismo, temas que problematizariam as valorizações eurocentradas (Said, 2007b: 61-62). Nesse sentido, a crítica secular em relação às representações nacionais ou transcendentais do humanismo tradicional deve ter em conta a multiculturalidade e o necessário cosmopolitismo da condição social. A questão da identidade nacional, especialmente, torna-se problemática, sendo papel do intelectual mostrar que as fronteiras refletem um objeto construído, por vezes inventado, o que implica contestar suas imaginações binárias e estáticas. Para além de seu caráter normativo, o problema central do “orientalismo”, por exemplo, seria exatamente conceber uma realidade complexa e dinâmica como uma essência homogênea portadora, em geral, de traços negativos.

Fundamental seria questionar o conhecimento pautado por oposições binárias, mostrando novos alinhamentos sociais desconectados de fronteiras e noções essencialistas. Segundo Said (2007b: 68), um caso exemplar de análise crítica a essencializações seria o questionamento dos estudos afro-americanos em relação a concepções identitárias nacionais. Tal direção cosmopolita, dependente de uma reflexividade secular e comparativa, aparece contraposta à tendência resultante do imperialismo e do nacionalismo em separar, classificar e hierarquizar culturas distintas. Por conseguinte, a concepção de identidade requer redefinição, principalmente a imaginação da existência, tida por uma realidade autoevidente, de um “nós” e um “eles”, cada qual bem definido e transparente. Em parte devido ao próprio movimento econômico e social do imperialismo, paradoxalmente, as culturas não podem ser pensadas como entidades exclusivas, sendo caracterizadas pela interdependência, pelo hibridis-

mo e heterogeneidade. Por isto, o que Said denomina “modelo da partilha”, baseado em separatismos e nacionalismos que definem rubricas redutoras, aparece cognitivamente e politicamente problemático. A tarefa política central, e do intelectual em particular, seria universalizar os conflitos e as crises, resgatando-se certo legado da filologia de se ter hospitalidade em relação ao outro não familiar.

Nota-se, portanto, que a concepção de humanismo secular de Said diferencia-se de recepções de sua teoria, e do pós-colonialismo em geral, que definem novas dicotomias ou binarismos entre teorias eurocêntricas e periféricas. Diferentemente de outras análises já elaboradas sobre o autor, o exame aqui empreendido pode sinalizar que suas teses, quando supõem metodologia comparativa e a apropriação crítica de trabalhos exemplares do pensamento ocidental, não sugerem a valorização exclusiva de perspectivas periféricas, que deveriam, então, ser contrapostas às formas de pensamento do “Centro”. Tanto uma perspectiva quanto a outra teriam suas limitações referentes à inserção em contextos e tempos diferentes, que não indicam, todavia, planos epistemológicos mais ou menos vantajosos. Contestar as representações e essencialismos teóricos requer refletir criticamente e criativamente sobre diversas tradições intelectuais, sem marcar fronteiras e partilhas valorativas.

Busco mostrar, entretanto, que a tarefa crítica fundamentada por Said não é simples, nem desprovida de tensões. Por um lado, defendo que sua proposta cosmopolita explícita de forma original e profícua relações do saber com o poder, se contrapondo a tendências de padronização do imaginário, sobretudo as nacionais. Por outro, argumentarei que há dois pontos centrais que parecem necessitar melhor reflexão na definição cosmopolita do humanismo secular de Said. Em primeiro lugar, debato até que ponto Said consegue se desvincular, de fato, da tradição humanista à qual busca se contrapor. Sustento que, supondo uma razão livre que pode se afirmar autonomamente, se reproduzem algumas proposições do humanismo clássico, além de uma concepção enviesada de cosmopolitismo. Em segundo lugar, considero bases discursivas e de solidariedade social de arranjos políticos nacionais que seriam potencialmente produtivas e que não teriam sido observadas por Said, dimensões ainda não satisfeitas em organizações transnacionais.

A fim de desenvolver tais argumentos, apresento, inicialmente, a discussão da relação entre o conhecimento, desejo e poder proposta por Said, expondo as dificuldades que formas de resistência e pensamentos libertários ou cosmopolitas devem enfrentar. Posteriormente, mostro as características centrais do humanismo secular definido pelo autor, sobretudo as contraposições de certo papel do intelectual e do exílio em relação a identidades coesas e fechadas, particularmente as nacionais. Por fim, busco analisar algumas imprecisões e tensões da crítica de Said, além de notar virtudes de sua reflexão na

abordagem da cultura e da política. A intenção central aqui definida é defender que a proposta cognitiva de Said depende de uma epistemologia comparativa que, a despeito de proposições teóricas fecundas, por vezes pode gerar problemas e direções ambíguas. Na medida em que sua argumentação se situa entre o universalismo e a singularidade, entre a comparação cosmopolita e a diferença, a proposta de Said pode acabar reproduzindo alguns problemas da perspectiva humanista tradicional.

CONHECIMENTO E PODER: SABER, DESEJO E REPRESENTAÇÕES

Segundo Said, o humanismo cosmopolita³ não se forma em um ambiente intelectual desprovido de imperativos. Para além das influências do humanismo tradicional, notam-se condicionamentos epistêmicos exercidos por certas relações conjunturais entre saber e poder, o que revela estruturas de pensamento que condicionam as práticas reflexivas por meio de modos pre-determinados de apreensão. Um pensamento crítico, por sua vez, deve questionar os fundamentos das representações hegemônicas, algo complexo tendo em conta que estas são geradas por vontade de saber que se desdobra em várias instituições e busca controlar as práticas dos indivíduos. Tais representações, bem-sucedidas socialmente, reproduzem identificações pre-determinadas e fixas, dentre as quais se destaca o imaginário nacional que tantos problemas pode gerar a uma reflexão cosmopolita.

Nota-se que as primeiras obras de Said são, de forma explícita, devedoras da noção foucaultiana de discurso (Said, 2007a: 29). Quando define o orientalismo como estilo de dominação, o autor quer justamente observar o deslocamento encadeado da descrição e observação de sociedades para a colonização e governo das mesmas. A importância da concepção de discurso refere-se ao fato de possibilitar perceber que os fatos ou objetos analisados aos quais o pensamento se refere não são realidades inertes, mas entidades que, em grande parte, são vinculadas a um imaginário e vocabulário que lhes dão realidade e presença, pois “as realidades de poder e autoridade – assim como as resistências oferecidas por homens, mulheres e movimentos sociais a instituições, autoridades e ortodoxias – são as realidades que tornam os textos possíveis, que os entregam aos leitores, que solicitam a atenção dos críticos” (Said, 1983: 5, tradução minha).

Tal incorporação da dimensão discursiva em Said demarca, mesmo implicitamente, a trajetória de toda a sua obra. Em várias passagens (ver Said, 2007a: 40-41; 1993: xii), o autor questiona teses que vinculam, diretamente ou exclusivamente, o saber a interesses ou posições econômicas específicas. Mesmo atentando para a importância da dimensão econômica, Said não supõe a determinação desta sobre o plano das ideias, de modo que os discursos

envolveriam, além das intenções instrumentais, intercâmbios com vários tipos de poder, como o político, cultural, intelectual e moral. Tais intercâmbios não obedeceriam a uma relação causal, sendo a articulação entre conhecimento e política definida por circunstâncias históricas múltiplas. A “luta pela geografia” que define práticas imperialistas e de poder seria complexa e interessante por não se restringir a aspectos militares ou realistas, mas envolver ideias, imagens e representações, sobretudo as que supõem povos e territórios que precisam e pedem dominação (Said, 1993: 9). Uma reflexividade secular deveria, portanto, buscar questionar as representações hegemônicas elaboradas nas esferas institucionalizadas do saber, o que pressupõe não separar uma esfera cultural vista como apolítica em relação a outra esfera, tida verdadeiramente por política. O orientalismo, por exemplo, teria sido resultado da realidade cultural das sociedades europeia e norte-americana, articulada, então, aos interesses de apropriação exclusiva de novos mercados e ampliação das fronteiras para os excedentes de capital. Assim, o orientalismo seria, antes,

a elaboração não só de uma distinção geográfica básica [...], mas também de toda uma série de “interesses” que, por meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica, a descrição paisagística e sociológica, o Orientalismo não só cria, mas igualmente mantém; é, mais do que expressa, uma certa *vontade* ou *intenção* de compreender, em alguns casos controlar, manipular e até incorporar o que é um mundo manifestadamente diferente (Said, 2007a: 40-41, grifos do autor).

Tal passagem, que articula o conhecimento a uma volição, é representativa de um dos temas centrais de Said: o vínculo entre saber, e da cultura em geral, em relação ao desejo e ao poder. É este vínculo – um “exercício de força cultural” (Said, 2007a: 74) baseado em estudos e governo – que busca inserir, por exemplo, o Oriente em aulas, no tribunal, na prisão e nos manuais. De modo geral, a cultura, entendida como sistema de descrição e representação do mundo – incluídos tanto o saber popular quanto as disciplinas científicas e especializadas –, tem como um dos seus objetivos centrais o prazer (Said, 1993: xii). No mesmo sentido, quando a cultura se reflete em saberes institucionalizados, pode-se perceber prazer no uso do poder, desejo de observar e controlar (Said, 1993: 131). Mesmo a ação de resistência teria por parâmetro uma vontade, ou “contra-vontade”, que pode transformar, por sua vez, movimentos libertários em conservadores, algo exemplificado, segundo Said (2001a: 188-189), em vários arranjos políticos nacionalistas pós-independência. Nesses casos, a vontade é transformada em desejo de ter alguma identidade ou estabelecer uma política identitária, em si mesma controversa. Assim, em vez de um desejo de resistir e compreender que tem em vista o alargamento de horizontes, manifesta-se a busca de conhecimento por razões de controle e dominação (Said: 2007a: 15).

A relação entre a vontade de saber e o poder é um dos aspectos centrais da apropriação de Said da obra de Foucault, desdobrando-se na reflexão da relação dos sistemas de pensamento com certas instituições. Os discursos e disciplinas de tais sistemas criam coerções produtivas, e não meros mecanismos inibidores ou repressivos. O que importa aqui destacar, particularmente, é que os discursos tanto manifestam o desejo quanto são objetos de desejo (Foucault, 2001: 10). Neste sentido específico, o desejo reflete uma “vontade de verdade”, um procedimento de exclusão e supressão do “falso” que se apoia sobre uma base institucional que circunscreve a dimensão da reflexão em torno de certas categorias. Tal vontade, por vezes, expressa aproximações e presenças constantes definidas por exames e investigações, de modo que, através da dupla incitação do prazer e do poder, os controles vigilantes são reforçados pelos prazeres e pelas emoções que incitam (Foucault, 1993: 44-45). Fundamental observar em tal apropriação da relação entre vontade, saber e poder de Foucault – notando-se ainda uma clara inspiração nietzschiana do tema, tendo em conta noção similar de vontade interna que se reflete em relações de forças e desejo de poder – o registro de processos políticos de afirmação de verdades, que definem, se deve notar, tanto a configuração de poder gerada pelas representações quanto os problemas que a alternativa de um pensamento crítico e secular deve enfrentar.

Dado que os discursos são objeto de desejo, já que envolvem poder, pode-se perceber também algo imanente na luta para desafiar arranjos representativos hegemônicos. Outro aspecto central na argumentação de Said é a ênfase na capacidade de resistência e de reflexão crítica que o conhecimento pressupõe, algo que se revela como desejo de se opor a certos tipos de dominação. Se há uma relação direta entre o saber e a sistematização de representações que condicionam a vida dos indivíduos, também há a potencialidade de o trabalho teórico e imaginário criar saídas para as manifestações de poder e imperialismo. Said faz uma crítica das análises que supõem uma ordem dominante que determinaria as condições do pensamento. A própria perenidade do trabalho crítico indicaria a viabilidade de formas de pensamento autônomas e alternativas. Como salientado na obra de Raymond Williams (apud Said, 1983: 240), nenhum contexto de poder esgotaria a experiência social, de modo que é neste espaço intermediário que pode se situar um pensamento crítico, voltado para a observação de resistências e dos limites das representações teóricas, algo a ser notado tanto nos âmbitos especializados do conhecimento quanto nas margens das sociedades.

Deve-se notar que a crítica de Said a teorias totalizantes inclui a percepção de certos problemas presentes na obra de Foucault (Said, 1983: 243-247; 2001b: 138-139). A despeito dos elogios que faz ao pensador francês em vários trabalhos, Said assinala a sua incapacidade de prever saídas e resistências.⁴ O fundamento de tal imprudência teórica seria a transposição efetuada por

Foucault de contextos e estudos circunscritos – delimitados espacial e temporalmente – para o exame da sociedade como um todo ou de qualquer realidade social: “é quando a linguagem de Foucault se torna geral [...] que o seu avanço metodológico se transforma em uma armadilha teórica” (Said, 1983: 244, tradução minha). Nesse sentido, o principal problema da teoria foucaultiana seria a celebrada – e tantas vezes mal interpretada – tese de que o “poder está em todo lugar”, o que torna a relação saber-poder soberana, saturada e inquestionável.

É a possibilidade da crítica, vinculada às instâncias de resistência e conflito que permeiam as sociedades mesmo com a força das representações e de pensamentos homogeneizadores, que sugere uma nova abordagem do pensamento e do papel dos intelectuais. Estes podem inscrever-se politicamente nas brechas dos processos hegemônicos da representação. Ressaltando a possibilidade de intervir nas formas de hierarquização e classificação identitária, Said aponta para as ambivalências da relação cultura-política, no sentido de tanto revelar o poder das representações quanto o potencial de emancipação. Embora o conhecimento se vincule à vontade e ao poder, as capacidades reflexivas, se críticas, não tendem necessariamente a uma impotência ou distanciamento improdutivo. Uma das saídas de Said é valorizar uma nova forma de conhecimento cosmopolita e secular, em que a condição de exilado serviria, metaforicamente, para retratar a capacidade de desafiar fronteiras ou identidades predeterminadas. Dentre as identificações contestadas, destacam-se as nacionais, representações paradigmáticas dos essencialismos que devem ser refutados por nova perspectiva humanista.

O HUMANISMO SECULAR COMO COMPARAÇÃO E A QUESTÃO NACIONAL

Se tivéssemos que destacar uma questão específica de Said a respeito das potencialidades de um conhecimento que consiga unir o desejo do saber a uma perspectiva crítica e libertária, um dos temas obrigatórios seria a relação entre um intelectual virtuoso e o questionamento de identidades fechadas, em especial a nacional. O desejo de interpretar e conhecer deveria, então, ser canalizado de modo a fundamentar o questionamento às representações hegemônicas. Fazendo referência ao conceito de “pensamento identitário” de Adorno, o autor (Said, 2007b) vincula o imaginário nacional ao imperialismo, à tese de grandes civilizações em confronto e aos entusiasmos religiosos, tendências antisseculares e antidemocráticas. Nada mais significativo ao desafio do padrão universal buscado por Said do que a problemática do intelectual, sujeito inscrito de modo medular em laços históricos e nacionais. Assim, o pensamento deveria resgatar a formação histórica das sociedades, definidas, ao contrário do que frequentemente se veicula, por identidades

diversas e heterogêneas, ainda mais visíveis na contemporaneidade caracterizada por vastos fluxos migratórios e demandas políticas de novas identidades. Reproduzir discursos nativistas que reivindicam autenticidade e coesão acarretaria limitações rígidas e possível exclusão de vários grupos sociais (Said, 2007b: 70).

Buscar desvencilhar-se dos hábitos rígidos do nacionalismo requer também questionar representações tradicionais de unidades identitárias que seriam culturalmente coesas. Na medida em que a nação é um objeto construído, por vezes inventado, o intelectual deve ressaltar suas tensões e conflitos, destacando que o processo de identificação é problemático em si mesmo, dado que tende a violar outras identidades minoritárias presentes em um mesmo contexto social (Said, 2001b: 130). Deve-se, portanto, negar a direção do humanismo clássico que toma a dimensão cultural como fonte de identidade, pregando retornos a tradições nacionais inertes. O problema de tal postura intelectual é a proposição de códigos rigorosos de conduta que diferenciam, explícita ou implicitamente, um “nós” e um “eles”, quase sempre com algum grau de xenofobia (Said, 1993: xiii).

Said (1993: 213-214) representa os problemas do condicionamento nacional por meio das interpretações e versões pós-coloniais de *A tempestade*, de Shakespeare, sobretudo as latino-americanas. Em relação à escolha de tomar Caliban ou Ariel como referenciais de conduta, Said mostra como a melhor alternativa, indicada, por exemplo, nas obras de Frantz Fanon e Roberto Retamar, é destacar a conexão efetuada por Caliban entre a sua história nacional e a história de dominação de vários outros territórios e nações. A questão é constituir um novo imaginário que descarta o retorno a um nativo subordinado e servil a Próspero, baseando-se na subjetividade complexa de Caliban, que se volta ou para o desenvolvimento futuro e híbrido ou para a descoberta, problemática, de uma essência pré-colonial. Nesse sentido, representa-se a alternativa de se construir uma postura intelectual consciente dos perigos da xenofobia e de concepções homogeneizadoras. Said recupera, portanto, o argumento geral de Fanon (1979) de que o espaço da nação nunca seria horizontal, o que indica a necessidade de se contestar teorias orgânicas de coesão e totalidade social. A resistência cultural de novas imaginações nacionais, sobretudo as pós-independência, deveria constituir memória comunal original e outra formulação histórica, indicando o potencial de representações coletivas abertas e autocríticas, fundamentadas em um “desequilíbrio oculto” que gera, constantemente, reflexividade e renovação (Fanon, 1979: 188). O importante é que tais representações não devem ser presas a particularismos que buscam descobrir a “verdade de um povo”.

Segundo Said (2005: 35), entretanto, todo pensamento reflete o dilema entre o alinhamento e a solidão, ou, de forma mais geral, entre a inscrição do pensamento em uma realidade social que lhe é anterior e a possibilidade

de parâmetros críticos universais. O conhecimento envolveria uma “formação estratégica” (Said, 2007a: 50), dado que os textos estão relacionados a um conjunto específico de produção textual, públicos e instituições condizentes com um poder referencial que, em parte, direciona as reflexões. Ao lado da possibilidade de um conhecimento cosmopolita e plural, haveria um nível cognitivo caracterizado pela “mundanidade” (Said, 2007b: 71 e 84-85) que condiz com certa “contaminação” e envolvimento, sobretudo em relação ao poder e a interesses específicos, algo que o orientalismo teria sido exemplar como resultado de um interesse do Ocidente em relação ao Oriente. A questão nacional já expressa tal problema intelectual, dada a conveniência do uso de determinada língua na prática do conhecimento. Além disso, Said (2005) nota como o dilema envolve a contraposição referente aos papéis de intelectual profissional e intelectual público. Diferindo das proposições de Gramsci, o autor questiona vínculos de classe ou defesas de interesses particularistas. Na medida em que o pensamento deve confrontar dogmas e ortodoxias, deveria haver independência em relação a quaisquer grupos, corporações ou governos, sob pena de se reproduzir um pensamento “corporativo” (Said, 2005: 43) ou “profissional” (Said, 2005: 78). Enquanto o intelectual corporativo apenas reproduz aspectos de uma identidade desproblematizada, o profissional sintetiza o pensamento apropriado e comercializável que encontra sua legitimidade na figura do especialista.

Em contraponto ao nacionalismo e a representações intelectuais redutoras, a condição de exílio, segundo Said, seria exemplar em manifestar a capacidade fecunda da multiculturalidade em criar novos tipos de conexões. Em vez de gerar esquecimento ou expatriados, o exílio significa uma forma exemplar de mediação, pois estimula experiências que atravessam fronteiras culturais e desafiam limitações nativistas. A condição do exílio constitui, então, uma alternativa ao legado negativo do imperialismo em difundir crenças exclusivistas e inertes. Além disso, a condição cognitiva do exilado seria exemplar para o rompimento de cadeias representativas que geram um *alter ego* concorrente, baseado no estabelecimento e reprodução de identidades opostas, os “outros”, que seriam inexoravelmente díspares (Said, 2007a: 441).

O exilado tem de enfrentar um estado intermediário em que não é nem devidamente integrado ao seu novo lugar, nem completamente livre do antigo, de modo que vive, necessariamente, de envolvimento e distanciamentos, o que previne tanto um pensamento corporativo quanto profissional. Tal como expresso nos exemplos de Adorno, Auerbach e C. L. R. James, o essencial é que, sobretudo em contraposição às limitações da nação, o exílio reflita uma dissonância em relação ao contexto social vivido, de modo que não se perca em suas próprias dificuldades, como a distância de textos, tradições e continuidades que constituem a rede da cultura (Said, 1983: 6). O “judeu não-judeu”, tal como definido por Isaac Deutscher, com sua utopia de uma

sociedade internacional de iguais, desvinculada da ortodoxia de nacionalismos judeus ou não-judeus, também representaria a fecundidade de uma situação desalojada e diaspórica que se volta para a pluralidade e para o cosmopolitismo (Said, 2004: 80-82).

Said (2005: 60), porém, toma tal situação não como uma condição real, mas metafórica, não se referindo exclusivamente a condições reais de deslocamento e migração. O exílio seria representativo da uma condição cognitiva que está além da geografia e de suas predeterminações identitárias, envolvendo um trabalho intelectual transnacional que se articula a um pensamento e interpretações efetivamente seculares (Said, 2001b: 131). Contrariamente à unidade e coesão que perpassam os ideais da nação e as representações de identidade de grupos e classes, o exílio condiz com uma fragmentação e descontinuidade que, longe de acarretarem dificuldades, são fecundas. Assim, a condição exilada não supõe um grande retorno a origens supostamente perdidas que se contrapõem a “outros”.

O exílio exposto por Said reflete a crítica das amarras que a dimensão cultural, com seus padrões esquematizados de representações e suas divisões entre algo que lhe é intrínseco ou extrínseco, impõe aos indivíduos. A cultura, neste sentido, aparece como esfera de um exercício de poder difuso, a refletir padrões de autoridade e interdição, um “ambiente, processo e hegemonia nos quais os indivíduos (em suas condições particulares) e seus trabalhos estão encaixados, como se supervisionados, pelo alto, por uma superestrutura e, na base, por toda uma série de atitudes metodológicas” (Said, 1983: 8, tradução minha). É contra a força da reprodução da hegemonia cultural, baseada, sobretudo, na imposição de uma ideia de pertencimento e localização que se reflete no imaginário nacional, que a prática intelectual deve resistir. Tal resistência, porém, só se pode efetivar caso seja parcialmente transcendido o conjunto de representações reproduzido pelo Estado-nação e pela cultura nacional. A crítica envolve certa distância, de modo a se questionar a dimensão confortável, quase religiosa, que a cultura provê quando nos separa e nos distingue de “outros”. A consciência crítica, mais particularmente, deve atentar para o fato de estar situada entre duas tentações (Said, 1983: 16-26), a primeira relacionada com vínculos de “filiação” de nascimento e nacionalidade, e a segunda articulada a sistemas de pensamento construídos e adquiridos por “afiliação” que, não obstante, representam apenas uma substituição compensatória da autoridade e hierarquias das ligações filiais naturalizadas.

Dada a incapacidade de um distanciamento completo dos valores e normas culturais, Said desenvolve a proposta de uma metodologia comparativa como forma de desenvolver a consciência crítica. O caráter positivo da condição de exílio provém da possibilidade de uma base epistemológica que compara diversas perspectivas. O exílio seria, portanto, a condição ideal de

se buscar uma justaposição de horizontes para produzir uma tomada de posição secularista em que vários lados e tendências de uma questão são levados em conta, pois “a tarefa do humanista não é apenas ocupar uma posição ou um lugar, nem simplesmente pertencer a algum local, mas antes estar ao mesmo tempo por dentro e por fora das ideias e valores circulantes que estão em debate na nossa sociedade, na sociedade de alguma outra pessoa ou na sociedade do outro” (Said, 2007b: 101). Tal justaposição pode possibilitar profícua comparação entre alternativas teóricas, além de questionar tradições de pensamento que se portam como dogmas culturais quando apropriadas por instituições e grupos ou outros contextos sociais (Said, 1983: 246-247). O interessante seria medir a distância temporal e espacial das teorias, assim como perceber resistências em relação às mesmas em contextos diversos. A recepção envolve, então, um tratamento provisório dos textos, buscando elucidar questões obscuras e suas estruturas de sentimento (Said, 2007b: 85).

A perspectiva comparativista reflete uma epistemologia descentralizadora que, por intermédio de um espírito diaspórico, pode revelar como as histórias são quase sempre híbridas e descontínuas. Said (2004) exemplifica tal direção com Freud em *Moisés e o monoteísmo*, que teria percebido como a própria identidade judaica não teve início em si mesma, dado que teria sido fundada por um não-judeu, além de se basear no monoteísmo egípcio. Tal percepção só poderia ser possível por um pensamento em perspectiva que, distanciado da episteme e métodos hegemônicos, se dispõe a examinar comparativamente outras histórias, no caso uma história não-europeia e não-judaica. Os reflexos políticos de não se assumir tal perspectiva histórica seriam notórios, envolvendo o esquecimento e subordinação de identidades em benefício de outras tidas por centrais ou superiores. A comparação, portanto, é uma etapa necessária para a desconstrução das narrativas de partilha reproduzidas nos discursos nacionalistas, possibilitando uma saída a noções que manifestam incompatibilidades “naturais” e histórias separadas.

Said, neste sentido, alia a sua noção de diáspora a outras reflexões (ver Hall, 2009: 25-48) que não sugerem conceitos baseados em fronteiras de separação entre identidades, mas que observem formas sincretizadas de imaginação fundamentadas em significados relacionais. O pensamento exilado reflete perspectivas diaspóricas da cultura que subvertem imagens homogeneizantes, sobretudo as nacionais com suas narrativas de origem, mas também as multiculturalistas que supõem processos coesos de identificação. Tal direção pode ser percebida em Paul Gilroy (2008: 15), que propõe, metaforicamente, uma abordagem não apenas relacionada com a terra – solo das culturas nacionais –, mas com o mar que se movimenta, conecta pontos distantes e indica culturas mais fluidas e menos fixas, o que expressa um “desejo de transcender tanto as estruturas do Estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional” (Gilroy, 2008: 65). Pode ser notada

também nos argumentos de Homi Bhabha (1994) a respeito de hibridismos que ocupam um “terceiro espaço”, desvinculado das clivagens culturais tradicionais. Além de modos transversais e híbridos de relacionamento social, o olhar em exílio possibilitaria observar adequadamente formas de dominação que não se restringem a fronteiras nacionais.

Segundo Said (2005: 25), um pensamento secular teria “vocação para representar”, articulando uma mensagem intencionalmente dirigida a um público amplo, não demarcado *a priori*. A universalidade de tal procedimento contrapõe-se tanto ao papel de funcionário do pensador profissional quanto ao comprometimento corporativo em rela o a uma associa o ou grupo político. O essencial   nunca reduzir o ceticismo em prol do conformismo, da mesma forma que transformar o desejo de compreensão em manifesta es de desejo de controle e domina o. Said propõe um entendimento analítico baseado na coexistência e “alargamento de horizontes” (Said, 2007a: 15), algo que pode ser bem representado na utopia geral da universidade como campo, em certo sentido, de integra o e suspensão de dispositivos de poder e de separatismos (Said, 2001a: 190).

ENTRE A REFLEXIVIDADE E AS CONDI ES HISTÓRICAS: HUMANISMO COSMOPOLITA E SEUS LIMITES

Buscando defender um conhecimento comprometido com a crítica e com a liberdade, Said (2005: 31; 2007a: 463) critica argumentos pós-modernos que concebem a substitui o de grandes narrativas por jogos de linguagem ou situa es locais que refletiriam o inexorável caráter contingente e não histórico das novas rela es sociais. Além disso, particularmente em rela o ao campo dos estudos literários, o autor questiona algumas alternativas desconstrucionistas que se desconectam de tendências emancipatórias ou as celebra es nostálgicas de um passado fixo presente nas formas tradicionais do humanismo. Como resposta a tais tendências, busca-se a reconstru o das potencialidades do esclarecimento, destacando o imperativo político e histórico do próprio fazer teórico.

A perspectiva secular de Said não propõe, porém, um roteiro político predeterminado e ordenado, preferindo seguir a crítica do pensamento pós-colonialista a temporalidades desenvolvimentistas ou a tipos de “domestica o da política” (ver Chakrabarty, 2008) que tiram dos homens a responsabilidade de direcionarem de forma autônoma seu futuro. Said constrói, antes, uma argumenta o mais crítica do que propositiva, indicando especialmente os perigos de os movimentos libertários se circunscreverem ao fomento de identidades fechadas e seus pressupostos de homogeneidade e separatismo. Quando se articula a dimensão da identidade com a da liberdade ou resistência,

aquela “não pode ser pensada nem trabalhada em si mesma; ela não pode se constituir nem sequer se imaginar sem aquela quebra ou falha original radical que não será reprimida” (Said, 2004: 82). Assim, como sugere um autor próximo, “ao aderir à diáspora, a identidade pode ser [...] levada à contingência, à indeterminação e ao conflito” (Gilroy, 2008: 19). Em vez de demarcar as saídas precisas que os movimentos de resistências têm de seguir, Said prefere ressaltar a abertura que as imaginações culturais e políticas devem expressar. Neste sentido específico, o autor parece seguir análise similar a de Homi Bhabha (1994) a respeito da ambivalência das identidades, sobretudo de representações nacionais ou nativistas.⁵ Torna-se relevante observar o caráter instável das representações, sobretudo devido à imposição da temporalidade do entre-lugar (*in-between*), referente à heterogeneidade da população, a suas minorias e a seus locais tensos de diferença cultural. A questão essencial é que, até mesmo em momentos de resistência, a narrativa pedagógica das identidades, constituindo teorias de homogeneidade e horizontalidade, tende a ocultar a instabilidade da significação cultural.

Especificamente em relação ao pensamento crítico, cabe notar, entretanto, algumas tensões na tendência universalista do cosmopolitismo de Said. Ainda que haja, por vezes, referências às circunstâncias sociais que, necessariamente, cercam o pensamento, delimitando-o espacial e temporalmente, um problema reside em teses otimistas do autor sobre a possibilidade de um “desvendamento genuíno” (Said, 2007a: 19) ou de uma tentativa de “falar a verdade ao poder” (Said, 2005: 15). Said não é preciso na definição dessas noções, apontando certos princípios morais que serviriam de norte na tomada de decisões, objetivando uma “mudança no clima moral” (Said, 2005: 102). Por vezes, porém, chega a ser categórico, lançando mão de afirmações de que o intelectual deve “pesar cuidadosamente as alternativas, escolher a certa [...] onde possa fazer o maior bem e causar a mudança *correta*” (Said, 2005: 104, grifos meus). Tal imprecisão demonstra dificuldades em definir precisamente a tensão entre a subjetividade e padrões políticos e intelectuais objetivos. Para quem relaciona as teses do pensamento pós-colonialista a reflexões desconstrucionistas, e particularmente a Derrida, tais tensões, que revelam um sentido objetivista, seriam problemáticas, pois parecem reproduzir certo modelo “metafísico” (seguindo linguagem derridariana). Problemas similares também podem ser percebidos nos momentos em que Said defende um pensamento direcionado à liberdade humana (ver Said, 2005: 31). Eles se referem, especialmente, à contradição em buscar um “conjunto de princípios mais universal e racional” (Said, 2005: 92) e, paralelamente, criticar propostas de universalização de valores baseadas na suposição de uma imparcialidade cognitiva superior e em uma postura sentimentalista em relação à humanidade (Said, 2001b: 132-133).

As imprecisões da resposta de Said envolvem a temática do secularismo que propõe. Por um lado, há claramente uma tentativa do autor de se

separar de tendências cômodas que sugerem um porto seguro para o pensamento, baseado na revelação ou em textos inquestionáveis, tal como se expressa no âmbito religioso. A falibilidade seria inerente ao conhecimento, e o novo humanismo, tendo como exemplo as proposições epistemológicas de Vico, sempre portaria algo de provisório, incompleto e discutível, ou o que pode ser percebido como uma “falha trágica” (Said, 2007b: 31). O secularismo sugere, então, liberdade e pluralidade de opinião, o que trai ideais de objetividade e autoridade intelectual. Além disso, Said (1983: 226-247; 2007b: 45-46) assinala a relação das ideias com determinados contextos sociais, o que determinaria, inclusive, vieses na recepção da obra dos autores.⁶ O conhecimento cosmopolita trataria o cânone, por exemplo, de modo original, tal como expresso em seu sentido musical, sendo concebido como forma contrapontística que torna as leituras e interpretações abertas a novas combinações e significados. A reapropriação do passado deveria ser vinculada diretamente às condições presentes, instituindo uma releitura que não segue regras fixas, mas que se volta para a problematização de nossa própria condição, sempre aberta a diferentes direções sociais e políticas, o que, por sua vez, possibilita o desenvolvimento de identidades alternativas e princípios baseados em outro espaço que não o vivido (Said, 2007b: 105).

Por outro lado, Said adverte (2005: 94-95) que criticar as pretensas verdades do Ocidente, baseadas num ideal de objetividade científica que legitimou, e continua a legitimar, condições imperiais, não significa aceitar a incompatibilidade ou incomensurabilidade de diferentes visões do mundo. A intolerância e o dogmatismo produzem exclusões e injustiças que devem ser questionadas pelo novo pensamento secular. O desafio, portanto, deve ser buscar novos critérios de comparação, inclusive que observem características de outras culturas que estão, de forma similar, mas não explicitamente, presentes em nossas próprias realidades sociais. A questão é criticar tentativas de universalizar valores circunscritos a particularismos, como o orientalismo mostrou, definindo um conceito de justiça que admita, sem hierarquizações ou preferências, diferenças, algo que poderia ser exemplificado nas discussões de direitos humanos, normas internacionais de guerra, além das institucionalizações globais de direitos tais como os dos trabalhadores, de imigrantes e da infância (Said, 2005: 97-100). Mais uma vez a tensão revela-se, baseada na relação entre tais normas universais e as condições particulares de cada país ou grupo social, tendo em conta seus interesses reais mais imediatos. Cabe notar que tal tensão se manifesta desde suas primeiras obras, como em *Orientalismo*, em que analisa o tema das representações ou “re-presenças” ocidentais sobre o Oriente a partir da suposição de que estas estariam distanciadas de uma realidade, de fato, dos países e sociedades examinados (Said, 2007a). Nos momentos em que discute as ficções ocidentais e seus deslocamentos ou exclusões dos fatos concretos, o pressuposto, em-

bora implícito, é que haveria um Oriente a ser devidamente analisado, ainda que o próprio Said em várias passagens, refletindo certa ambivalência, argumente contra essa possibilidade.

Por conseguinte, cabe perguntar até que ponto a proposta de Said consegue, de fato, se desvincular de uma tradição humanista que aposta na necessidade de aprimoramento humano com base em um pressuposto de pensamento autônomo (ver Bauman, 1998). Na medida em que Said, embora apontando limites, ainda crê nas potencialidades de uma razão livre e na capacidade de resistir e de se afirmar de forma autodeterminada, permanecem algumas suposições do projeto humanista clássico – e talvez não seja à toa que o autor continue, com base no mesmo conceito, a propor outra espécie de humanismo.⁷ Assim, a incorporação das temáticas da resistência e da liberdade – e cabe notar, no momento em que Said assinala certos limites em relação à obra de Foucault – parece constituir uma armadilha no sentido de supor certo privilégio do sujeito e uma aposta na busca por verdades. Consequentemente, é importante perguntar se o discurso do humanismo cosmopolita não se vincula, ao fim e ao cabo, a uma utopia marcadamente ocidental, o que implica pensar na possibilidade, seguindo os próprios termos de Said, de constituir representações que acabem por beneficiar novas narrativas de colonização.

Outra questão controversa do pensamento de Said diz respeito à falta de uma reflexão mais precisa sobre as condições estruturais de uma condição cosmopolita. Ainda que possa parecer injusta tal observação dado o vínculo disciplinar de Said com o campo da crítica literária, parece necessário aliar suas concepções a uma argumentação mais marcadamente histórica, voltada para o exame de novos fatos sociais que acarretam a desconexão entre nação, Estado e sociedade, o declínio de formas específicas de integração social e soberania ligadas aos Estados nacionais e o concomitante fortalecimento de relações cosmopolitas (Habermas, 2002: 121-145). Há duas questões, neste sentido, que podem ser incorporadas. Em primeiro lugar, cabe destacar a conexão de condutas cosmopolitas com o surgimento de novos problemas e riscos compulsórios de dimensões globais, o que, por sua vez, gera respostas diferenciadas por parte dos agentes. Assim, seguindo algumas proposições de Ulrich Beck (2004), por exemplo, podem-se verificar variações de cosmopolitismos vigentes, desde um passivo, relacionado com a inconsciência dos agentes da articulação de suas vidas em relação a culturas estrangeiras e aos riscos não esperados da interdependência, até um ativo – ou “perspectiva cosmopolita” – que emerge da reflexividade de que somos parte de uma lógica civilizatória de fato mundial (Beck: 134-137). Em sentido similar, observar a diferença de um “cosmopolitismo consumista”, predominante e baseado na circulação de bens culturais e pessoas, perante um fundamentado na relação consistente entre solidariedades locais e uma sociedade civil internacional

(Calhoun, 2002: 889). O essencial, portanto, é mostrar processos e estruturas que tornam epistemologias nacionais não capazes de acompanhar mudanças sociais, de modo a não pressupor, exclusivamente, um cosmopolitismo abstrato ou normativo-filosófico, “*a noble ring in a plebeian age*” (Beck & Sznaider, 2006: 6).

Em segundo lugar, é importante perceber também variações nas formas nacionais constituídas na modernidade, de modo a não se pressupor uma direção necessariamente negativa ou contraposta a quaisquer modelos de imaginação nacional. Torna-se relevante, então, estar atento aos contextos sociais que envolvem os atores cosmopolitas, o que implica pensar em relações de localidade, tradição e nacionalidade que nem sempre são limitadoras, sendo bases de solidariedade social e discursos públicos que não encontram sustentação em instituições transnacionais contemporâneas (Calhoun, 2002: 875; 879-880). Ainda que a ação envolva um tipo de imaginação de cultura homogênea e coesa, é importante não descartar a dimensão de soberania popular que também se relaciona com tal imagem (Breuilly, 2000: 175; Hobsbawm, 2000: 273; Smith, 2009: 61-80). Paralelamente, importa observar, mesmo com suas notórias limitações, formas de responsividade e controle que se constituíram no âmbito nacional, ao contrário da relativa ausência de influência e autoridade que a maior parte das populações exercem em relação a novas entidades supranacionais (Skrbis, Kendall & Woodward, 2004: 123-125). Assim, pode ser questionável, e não factível, relacionar diretamente o cosmopolitismo a um “estrangeiro universal” desvinculado de esferas políticas formais ou instituições (Baneth-Nouailhetas, 2006: 71). A análise de Habermas (2002: 131-134), por exemplo, a respeito da tensão entre universalismo e particularismo que marca a experiência nacional expressa um tipo de abordagem profícua da questão na medida em que sustenta que o cosmopolitismo, caso prevaleça uma autocompreensão igualitária da comunidade jurídica, pode estar presente *dentro* das fronteiras nacionais. Tal compreensão cosmopolita (em seu sentido nacional) correria perigo apenas quando a coesão dos cidadãos for atribuída a um princípio originário tido por natural e presente desde sempre em determinado território e população.

Não obstante tais limites, a teoria de Said e, particularmente, a sua crítica ao pensamento humanista tradicional, apesar das imprecisões assinaladas, parece fecunda, em primeiro lugar, no sentido de apontar para as relações complexas entre a cultura e a política, sobretudo para a reflexão de um sentido pós-nacional das relações políticas. Parece, de fato, incoerente separar as dimensões da cultura e da política, com uma esfera cultural isolada tida por estática e outra política que, de fato, seria o verdadeiro local da luta de interesses, de modo que “a cultura é exonerada de qualquer envolvimento com o poder, as representações são consideradas apenas como imagens apolíticas a serem analisadas e interpretadas como outras tantas gramáticas

intercambiáveis, e o divórcio entre passado e presente é assumido como fato” (Said, 1993: 57). Tal como exposto por Gayatri Spivak (2006: 359), a cultura requer uma definição que revele um conjunto não preciso nem rígido de premissas que se encontram ativas e em movimento, ainda que constituam, em certo nível, crenças e suposições organizadas. A cultura não pode ser tida por uma instância monolítica ou estanque que determinaria os sujeitos, constituindo-se como conjunto de recursos e meios para a ação política. A definição pós-colonialista de cultura expressa por Said, que reconhece a importância das proposições de Raymond Williams (1979: 87-100), provê meios analíticos de exame de processos de hegemonia sem supor determinismos nas relações entre as esferas econômica, política e cultural. Se há condicionamento entre tais dimensões, este, como definido por Williams, se situa como uma “fixação de limites” que revela tanto “pressões” quanto elementos “residuais” ou “emergentes” da cultura.

Em segundo lugar, a tentativa de Said de reconstruir o esclarecimento, por meio de suas concepções de cosmopolitismo e sua epistemologia comparativa, pode ser relevante por tomar o conhecimento como processo, de modo que não há um sentido reflexivo com causas e efeitos, início e fim predeterminados, mas sim um “processo de incessante revelação, descoberta, auto-crítica e liberação” (Said, 2007b: 41). Além disso, na medida em que busca explicitar as relações saber-poder, a fecundidade de tal procedimento revela-se no momento em que se concebe novo modelo crítico de cosmopolitismo baseado na perspectiva da diferença e da condição colonial, em oposição a cosmopolitismos tradicionais da teologia, da filosofia ocidental e da economia política que fundamentaram representações imperialistas (Mignolo, 2000). A crítica do novo humanismo cosmopolita serviria, então, como contraponto a tendências de padronização e essencialização do imaginário, o que tende a provocar imagens de identidades rígidas e fixas. Nesse sentido, a proposta cognitiva de Said alcança mais consistência como crítica do que como referencial normativo. Na verdade, o que se expressa é certa ambivalência do conhecimento, a servir tanto para a predeterminação do movimento social e político quanto para a sua abertura. Said expressa posição positiva em relação ao último sentido, de modo que a vontade de saber possa se transformar em vontade crítica a perceber os limites e contratempos dos processos de identificação e representação política.

Recebido em 29/07/2013 | Aprovado em 02/10/2013

Bruno Sciberras de Carvalho é doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e professor do Departamento de Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Suas áreas de interesse são teoria política e teoria social. É autor de *A escolha racional como teoria social e política: uma interpretação crítica* (2008).

NOTAS

- 1 A reconstrução da capacidade racional do conhecimento proposta por Said, na medida em que se baseia na comparação de perspectivas e horizontes, dá atenção especial a grande parte da reflexão ocidental, o que mostra que o pós-colonialismo do autor está longe de descartar de modo simplista ou indistinto o pensamento construído nos grandes centros em benefício de reflexões constituídas nas periferias.
- 2 A fim de mostrar tal desenvolvimento do humanismo em direção a um paradigma universalista, Said (2005) enfoca proposições do crítico francês Julien Benda acerca dos intelectuais, expostas, sobretudo, no trabalho *A traição dos intelectuais*.
- 3 A seguir, passarei a tratar “humanismo secular” e “humanismo cosmopolita” como sinônimos. Ambas as concepções fundamentam uma perspectiva crítica que deve ser contraposta a representações identitárias fechadas, que assumem, segundo o autor, aspectos quase religiosos. A postura intelectual secular deve questionar sentimentos de pertencimento predeterminados – manifestados exemplarmente nas identidades nacionais –, buscando revelar o caráter histórico, complexo e mediado dos artifícios humanos. Fundamentalmente, importa observar que a crítica secular pressupõe, necessariamente, um posicionamento cosmopolita que possa romper com conexões identitárias homogeneizadas e rígidas.
- 4 Said (2001b: 132-133) faz crítica similar ao argumento de Gayatri Spivak, tida como referência nos estudos pós-colonialistas, sobre a impossibilidade de o subalterno falar. Apesar de frequentemente apontar os perigos dos nacionalismos e suas direções nativistas em vários processos de resistência, Said enumera, em várias obras, sobretudo após *Cultura e imperialismo*, exemplos de movimentos sociais e políticos originais que conseguiram imprimir novos imaginários em países periféricos.
- 5 Entretanto, ao contrário da suposição de Bhabha (1994: 2-3) de uma relativamente livre articulação das diferenças culturais fundada em “entre-lugares”, contraposta aos aparelhos pedagógicos, Said prefere usar o termo “resistência” para indicar os processos políticos de questiona-

- mentos das representações hegemônicas. Tal indicação de Said sugere que as representações, manifestadas por relações de poder constituídas historicamente, dificilmente podem ser desbaratadas de forma simples. No mesmo sentido, embora incorporando postulados críticos similares, Said também distancia-se das suposições libertárias performáticas e não textuais esboçadas por Gilroy (2001).
- 6 Said (1983: 226-247) trata, por exemplo, de como a teoria de Lukács teria sido domesticada em sua recepção, via Lucien Goldmann, no contexto intelectual francês. Tal domesticação, perceptível na passagem da concepção de uma “consciência insurrecional” para “visão trágica”, seria resultado da especificidade de situações sociais que implicam pressões e limites para o pensamento.
 - 7 Sobre as relações e oposições entre o humanismo e o pensamento pós-colonialista em geral, ver Gikandi (2004).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baneth-Nouailhetas, Émilienne. (2006). Le postcolonial: histoires des langues. *Hérodote: Revue de Géographie et de Géopolitique*, 120, p. 48-76.
- Bauman, Emily. (1998). Re-dressing colonial discourse: post-colonial theory and the humanist project. *Critical Quarterly*, 40/3, p. 79-89.
- Beck, Ulrich. (2004). Cosmopolitan realism: on the distinction between cosmopolitanism in philosophy and the social sciences. *Global Networks*, 4/2, p. 131-156.
- Beck, Ulrich & Sznaider, Natan. (2006). Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda. *British Journal of Sociology*, 57/1, p. 1-23.
- Bhabha, Homi. (1994). *The location of culture*. Londres: Routledge.
- Breuilly, John. (2000). Abordagens do nacionalismo. In: Balakrishnan, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Calhoun, Craig. (2002). The class consciousness of frequent travelers: toward a critique of actually existing cosmopolitanism. *The South Atlantic Quarterly*, 101/4, p. 869-897.

Chakrabarty, Dipesh. (2008). La historia subalterna como pensamiento político. In: *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Madri: Traficantes de Sueños.

Fanon, Frantz. (1979). *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Foucault, Michel. (2001) *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.

Foucault, Michel. (1993). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

Gikandi, Simon. (2004). Poststructuralism and postcolonial discourse. In: Lazarus, Neil (org.). *The cambridge companion to postcolonial literary studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilroy, Paul. (2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34.

Habermas, Jürgen. (2002). *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola.

Hall, Stuart. (2009). *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Hobsbawm, Eric. (2000). Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: Balakrishnan, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Mignolo, Walter. (2000). The many faces of cosmopolis: border thinking and critical cosmopolitanism. *Public Culture*, 12/3, p. 721-748.

Said, Edward. (2007a). *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Said, Edward. (2007b). *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras.

Said, Edward. (2005). *Representações do intelectual. As conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras.

Said, Edward. (2004). *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo.

Said, Edward. (2001a). Culture and imperialism. In: Viswanathan, Gauri (org.). *Power, politics, and culture. Interviews with Edward Said*. Nova York: Vintage Books.

Said, Edward. (2001b). Criticism and the art of politics. In: Viswanathan, Gauri (org.). *Power, politics, and culture. Interviews with Edward Said*. Nova York: Vintage Books.

Said, Edward. (1993). *Culture and imperialism*. Nova York: Vintage Books.

Said, Edward. (1983) *The world, the text, and the critic*. Cambridge: Harvard University Press.

Skrbis, Zlatko; Kendall, Gavin & Woodward, Ian. (2004). Locating cosmopolitanism: between humanist ideal and grounded social category. *Theory, Culture & Society*, 21/6, p. 115-136.

Smith, Anthony. (2009). *Ethno-symbolism and nationalism: a cultural approach*. Nova York: Routledge.

Spivak, Gayatri. (2006). Culture alive. *Theory, Culture & Society*, 23/2-3, p. 359-360.

Williams, Raymond. (1979). *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.

**ENTRE O UNIVERSALISMO E A CONDIÇÃO CONTEXTUAL:
CONCEPÇÕES E LIMITES DO HUMANISMO
SECULAR DE EDWARD SAID**

Resumo

O trabalho analisa o “humanismo secular” de Edward Said, que busca ir além do provincianismo e de contraposições hierarquizadas que caracterizariam o humanismo tradicional. Refletindo aspectos da abordagem pós-colonialista, questionam-se identidades fixas e excludentes, destacando as minorias e a fluidez de identidades opostas a representações hegemônicas. Tendo em conta virtudes cognitivas de um novo humanismo, Said faz referências à condição de exílio, exemplares em manifestar a capacidade fecunda de se criar novos tipos de conexões e percepções sociais. O artigo busca mostrar virtudes e limites do conhecimento cosmopolita proposto por Said, destacando alguns impasses de sua teoria em relação a aspectos da tradição humanista.

Palavras-chave

Edward Said; Humanismo secular; Pós-colonialismo; Cosmopolitismo; Nação.

**BETWEEN UNIVERSALISM AND
CONTEXTUAL CONDITION: CONCEPTS AND LIMITS
OF THE SECULAR HUMANISM OF EDWARD SAID**

Abstract

The paper analyzes the “secular humanism” of Edward Said, who tries to go beyond provincialism and hierarchical oppositions that characterize the traditional humanism. Reflecting aspects of post-colonialists approaches, Said questions notions of fixed or exclusionary identities and emphasizes the minorities and the fluidity of identities opposed to hegemonic representations. Taking into account cognitive vantages of a new humanism, Said makes references to the condition of exile that would be exemplary to express the ability to create new types of social connections and insights. The article points out virtues and limits of the cosmopolitan knowledge proposed by Said and it highlights some impasses of his theory in relation to aspects of the humanist tradition.

Keywords

Edward Said; Secular humanism; Post-colonialism; Cosmopolitanism; Nation.

BENJAMIN E KRACAUER: ELEMENTOS DE UMA EPISTEMOLOGIA DE “TRAPEIROS”

Em 14 de abril de 1926 foi publicada no *Frankfurter Zeitung* uma seleção de aforismos de Walter Benjamin sob o título “Pequena iluminação” [*Kleine Illumination*]. O título, bem como a intermediação para a publicação dos textos, foi obra de seu amigo, Siegfried Kracauer, então funcionário do prestigiado jornal alemão. Em agradecimento, Benjamin escreve numa carta de 20 de abril de 1926:

[...] por isso eu estou hoje já aqui com meu mais sincero agradecimento, não apenas pela colocação amigável e refletida de minhas coisas, mas também pela insistência e sucesso com que você soube ganhar para elas seus amigos na redação, não por último, porém, pelo título, que você concebeu. É algo maravilhoso para alguém que escreve ver-se e reconhecer-se em algum lugar organizado filologicamente de forma tão admirável, como ocorreu no caso desse título dado por você. Não posso de forma alguma mudá-lo, ele foi cunhado completamente a partir do centro dessas coisas, como eu nunca poderia ter encontrado melhor (Benjamin, 1987: 17).

Os aforismos publicados são onze daqueles que posteriormente fariam parte do volume sob o título de *Rua de mão única*. O belo título “Pequena iluminação”, que tanto agradou Benjamin, não me parece simplesmente casual ou obra de uma inspiração repentina; ao contrário, o fato de ele ser “cunhado completamente a partir do centro dessas coisas” pode ser melhor compreendido caso tenhamos em mente a preocupação em comum dessas duas “personalidades” (volto a esse ponto mais abaixo) em relação às coisas pequenas

ou a uma espécie de fenomenologia do detalhe: ao “fantasmagórico”, aos “cacos”, ao “extremo”, ao “ornamento”, ao “hieroglífico” – constelações conceituais que aparecem ora na obra de um, ora na de outro. A figura do trapeiro [*Lumpensammler*], cuja presença Benjamin destacou exaustivamente em suas análises da poesia de Baudelaire, parece-me então apropriada para nomear esse tipo de procedimento, pois as formas de analisar a sociedade no caso dos nossos autores implicaram aquele mesmo “passo” cambiante do colecionador de trapos que “se detém a cada instante para recolher o lixo no qual tropeça” (Benjamin, 1991, GS I: 583).

Uma discussão sobre essa especificidade procedimental extrapola, certamente, o âmbito de um artigo. Contudo, gostaria, ainda assim, de apontar algumas indicações da questão. Valho-me, para tanto, sobretudo da correspondência trocada pelos autores; do artigo que Kracauer escreveu em 1928, intitulado “Sobre os escritos de Walter Benjamin”; das resenhas que Benjamin escreveu para o livro “Os empregados”, intituladas “Um outsider faz-se notar” (1930) e “S. Kracauer, os empregados” (1930).¹ De todo modo, a discussão não poderá ser conduzida totalmente sem referência a algumas outras de suas obras. Tais referências serão feitas, no entanto, de maneira reconhecidamente insuficiente, dado que a principal intenção é recolher elementos que contribuam para a percepção da mencionada inclinação aos objetos “marginais” e para tentativas de compreensão de tal inclinação, tanto em Kracauer como em Benjamin. A hipótese é de que não se trata simplesmente de um traço excêntrico, mas de uma adequação procedimental ao presente histórico.

Ressalvo que, neste artigo, procuro apontar para essa espécie de constelação. No entanto, isto não significa que não tenha havido consideráveis divergências entre os autores analisados. Aspectos dessas divergências podem ser encontrados, por exemplo, nas cartas que cada um trocou com Theodor Adorno, um interlocutor comum entre eles. Mas, por ora, deixo as polêmicas teóricas e/ou pessoais de lado, pois me interessa, sobretudo, o aspecto característico e peculiar das afinidades eletivas relacionadas a um determinado procedimento epistemológico.

No artigo “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”, Carlo Ginzburg analisa o que ele chama de um “modelo epistemológico” que teria emergido nas ciências humanas por volta do final do séc. XIX. Segundo tal modelo, os “resíduos”, os “dados marginais”, enfim, “pormenores normalmente considerados sem importância, ou até triviais, ‘baixos’” (Ginzburg, 1989: 149-150) forneceriam acesso “aos produtos mais elevados do espírito humano” (no caso específico de Sigmund Freud e a psicanálise, por exemplo). Não é meu objetivo aqui detalhar a discussão de Ginzburg e sua remontagem histórica desse “paradigma”, no entanto, apenas o menciono rapidamente porque justamente essa espécie de “modelo epistemológico” é o que aproxima, a meu ver, Benjamin e Kracauer.

No caso destes autores, não acredito que as raízes de tal modelo possam ser delegadas exclusivamente a Freud. Embora seja possível tecer similaridades entre os procedimentos, observo que Kracauer tinha ressalvas com relação ao método psicanalítico, e Benjamin, ao menos em sua interpretação da obra de Kafka, também se afasta cautelosamente da psicanálise.²

Por outro lado, ambos foram alunos de Georg Simmel, que Ginzburg, curiosamente, não menciona em seu artigo, mas que praticou, no âmbito da sua filosofia e sociologia, uma espécie de epistemologia que procurava apresentar “as relações que existem entre fenômenos mais externos, realistas, casuais e a potência mais ideal da existência, a mais profunda corrente da vida singular e a história” (Simmel, 2009 [1900]: 16).

Talvez esse contato em comum tenha sido um dos grandes responsáveis para a concepção de uma espécie de *crítica materialista singular* nos nossos autores. Um materialismo menos apegado à ideia de totalidade e mais afeito aos elementos marginais, no qual a “significância do tipo vital” pode se formar a partir do “insignificante”, do “mais baixo” ou da “banalidade” (Simmel, 1994 [1910]: 211). De modo específico, embora terrivelmente resumido (considerando que este não é o ponto em discussão), poderíamos formular da seguinte forma: se, nas palavras de um contemporâneo de ambos, a “atitude existencial” da sociologia seria a “luta de classes”,³ Benjamin e Kracauer procuraram as configurações dessa situação existencial, sobretudo no que o último chamou de “manifestações de superfície” e não apenas na determinação da infraestrutura econômica.

A recepção de Simmel feita por Kracauer está registrada no livro escrito por este último e publicado de forma completa apenas recentemente, na nova edição de seus escritos coligidos.⁴ O texto foi escrito ainda no período considerado por muitos comentadores como a juventude intelectual de Kracauer, mas revela uma acuidade de leitura e uma capacidade de síntese do pensamento múltiplo do autor de *Filosofia do dinheiro*, que dificilmente pode ser encontrada entre outros de seus intérpretes. De acordo com o “corte transversal” estabelecido por Kracauer para interpenetrar essa obra, “Todas as manifestações da vida espiritual estão em incontáveis relações uma com as outras, nenhuma é separável do contexto no qual se encontra com as outras” (Kracauer, 2004 [1919]: 150).

Em conformidade com essa percepção epistemológica do mundo, seria possível identificar uma dupla tarefa simmeliana: 1) descobrir “os fios que se entrelaçam entre os fenômenos” (tarefa que é, em si mesma, infinita) e 2) “apreender o múltiplo como totalidade”, pois “do princípio de que tudo está em relação com tudo, resulta imediatamente a unidade do mundo” (Kracauer, 2004 [1919]: 156).

Creio que a crítica cultural desenvolvida por Kracauer e Benjamin em seus textos alguns anos depois contempla, em alguma medida, essa dupla

dimensão, embora talvez possamos reconhecer que os dois se dedicaram muito mais àquela primeira tarefa do que à segunda. Nesses trabalhos, o diagnóstico do presente, como processo de pensamento que separa para conhecer e transformar, sobressai a tentativa de apresentar uma totalidade articulada.⁵ Além disso, ambos os autores receberam muitas outras influências que de alguma forma contribuíram para cunhar seus procedimentos de atenção ao detalhe.

Benjamin, embora não tenha escrito nenhum texto de fôlego exclusivamente sobre Simmel, testemunhou explícita e implicitamente a influência que recebeu do antigo professor em diferentes momentos. Os rastros dessa influência aparecem, por exemplo, em sua leitura das grandes cidades modernas vinculada à alteração das formas de percepção e sentido. A ideia de que a visão, por exemplo, é mais sobrecarregada do que o ouvido no âmbito das grandes cidades aparece no texto *A Paris do Segundo Império em Baudelaire* (Benjamin, 1991 [1938], vol. 1: 539 e ss.) e corresponde ao procedimento epistemológico que tenta acompanhar os grandes processos sociais em suas consequências marginais ou micrológicas. Essa historicização radical da percepção, que alguns intérpretes benjaminianos leem como uma de suas maiores contribuições para as ciências humanas e sociais, não teria sido possível sem o conhecimento que o autor tinha da obra de Simmel que, na virada para o século XX, contribuiu de forma decisiva para operar uma guinada da filosofia para a dimensão concreta da vida social.

Em seu estudo sobre a concepção de modernidade em Simmel, Kracauer e Benjamin, David Frisby destaca justamente o ponto em comum relativo à presença da caracterização de moderno efetivada por Baudelaire: “transitório”, “fugitivo”, “contingente”. O estudo reconhece a relevância da obra de Simmel nos dois últimos autores e pontua algumas recorrências na obra dos três pensadores, tais como o interesse pela dimensão de descontinuidade temporal e espacial típica das grandes cidades, pelas configurações estéticas e também o apego, que de igual modo compartilhavam, a uma forma determinada de teoria social que “não começa de uma análise da sociedade como um todo, ou de uma análise estrutural ou institucional”, antes, “os três autores partem dos fragmentos aparentes da realidade social” (Frisby, 1986).

Há, certamente, diferenças nas respectivas formas de como desenvolvem esses seus projetos de análise social, mas essa dimensão de perda de totalidade (ao menos daquela que se poderia obter de uma visada imediata) e a valorização do fragmentário aparecem nos três. Limito-me, no entanto, aos dois autores aqui analisados.

No caso específico de Kracauer, a perspectiva já pode ser reconhecida em uma discussão que desenvolveu sobre a *Sociologia como ciência*, livro que publicou em 1921, cuja tese central é a de que a quebra com a ideia de “uma

época de sentido pleno”, vinculada às visões religiosas do mundo, implicou o surgimento de um sujeito “que antes estava incluído na dança das configurações que preenchem o mundo”, mas agora “ascende sozinho do caos como portador único do espírito, e diante de sua vista abre-se o império imenso da realidade” (Kracauer, 2006: 12) A tal sujeito cabe agora “avaliar a realidade ou pesquisar seu nexos de existência” (Kracauer, 2006: 13). Mas tal tarefa deve levar em conta o nível micrológico, pois, conforme a famosa formulação presente no texto *O ornamento da massa* [1927] “o lugar que uma época ocupa no processo histórico deve ser determinado de modo mais convincente a partir da análise de suas discretas manifestações de superfície do que dos juízos da época sobre si mesma” (Kracauer, 2012 [1927]: 612): esta é a perspectiva que prevaleceria nos trabalhos escritos pelo autor durante a República de Weimar.

No que tange a Walter Benjamin, lembro apenas como exemplo desta subtração à tentativa de abarcar a totalidade de maneira imediata a sua fixação no objeto particular como procedimento para articular constelações sociais. Este traço, que Adorno, ao discutir os textos sobre Baudelaire, considerou pouco dialético, por isto uma renúncia à teoria que poderia esbarrar no positivismo, Benjamin tinha como a forma privilegiada de tornar “vivo” na nossa “experiência histórica” o objeto ou os bens culturais que nos são transmitidos como se fossem uma rigidez fechada (Adorno & Benjamin, 1995: 380). Ou seja, Benjamin toma a construção do objeto na “perspectiva histórica” como uma forma de atualizá-lo. Se as mediações teóricas ficam em segundo plano nessa perspectiva, também se deve ao fato de o autor desconfiar da ideia de totalidade.

Até aqui mencionei apenas a convergência que se refere ao procedimento de investigação de Kracauer e Benjamin. Ainda falta mencionar a familiaridade de perguntas que estava por detrás da imensa lista de objetos de interesse que compartilharam: cinema, literatura, a Paris do século XIX, memória, fotografia e, mais especificamente, no âmbito de cada um desses domínios, Charles Chaplin, Franz Kafka, Marcel Proust, o romance policial, as passagens subterrâneas etc. Mas, antes, gostaria de recuar um pouco a discussão para tentar expor algumas observações relacionadas à constelação de amizade entre os dois autores.

Utilizei propositalmente acima o termo *personalidade* para me referir aos dois intelectuais. O conceito, tão caro ao pensamento alemão no século XVIII e início do XIX, já foi definido como “o caminho da cultura” (Simmel apud Waizbord, 2000: 119) ou “o esforço para a unidade a partir do interno” (Weber, 1986: 521). Para Kracauer, que escreveu dois ensaios sobre o tema amizade: “Sobre a amizade” (1917) e “Pensamentos sobre a amizade” (1921), a personalidade é uma condição indispensável para a constituição desse tipo de relação:

Apenas elas [personalidades] podem ser verdadeiramente amigas. Amizade ideal é, como nós antes de tudo queremos dizer, o encontrar-se de dois homens, de acordo com sua essência total resumida em eu-consciente (Kracauer, 1980: 38).

Pois bem, embora correndo o risco de lidar com uma contradição difícil de ser solucionada (conforme procurarei explicitar um pouco mais adiante), insisto em utilizar o conceito, mesmo que necessite reforçar as aspas, pois creio que ele ajuda a entender as constelações histórica, subjetiva e social que contribuem para as convergências das obras dos autores.

PONTO DE VISTA SUBJETIVO

Não se sabe exatamente quando e onde Walter Benjamin e Siegfried Kracauer se conheceram, mas, de acordo com informação no volume de cartas entre os dois autores, o primeiro encontro teria se dado entre o fim de 1922 e no decorrer do ano de 1923. A amizade, que não se desenvolveu sem perturbações, prevaleceria até a morte de Benjamin, em 1940. Durante o exílio de ambos em Paris, a partir de 1933, o contato se intensificou.

Quando Kracauer menciona a condição de personalidade como um pressuposto necessário para a amizade, ele certamente tem consciência das limitações do termo, que alguns anos mais tarde irá chamar de “conceito estúpido e idealista” (Kracauer, 2011 [1931]: 674). No entanto, a amizade, de acordo com a citação acima, requer o esforço de formação da unidade correspondente à personalidade. Ou seja, apenas aqueles que se esforçam por configurar em si mesmos um campo de liberdade e independência face ao mundo da “cultura das coisas” (para utilizar um conceito de Simmel) são capazes de se relacionar nos termos ideais de uma amizade. Nessa característica Kracauer fundamenta a diferença entre amor e amizade: o amor “objetiva a mistura de toda a vida, enquanto o sentido da amizade está em harmonia com a personalidade” (Kracauer, 1980: 39). Embora a distinção não possa ser rigorosamente delineada, o amor caracteriza-se por esse elemento de perder-se no outro, enquanto a “amizade verdadeira consiste no cultivo de disposições (*Gesinnungen*) semelhantes e pressupõe desenvolvimento conjunto nos âmbitos do conhecimento típico” (Kracauer, 1980: 45 e ss.).

Do ponto de vista subjetivo, podemos afirmar, embora com cautela, que a relação entre os autores pode ser ancorada nessa perspectiva de sujeitos que, na contramão da história de coisificação e alienação reforçada de maneira radical após os anos 1930 com a ascensão do nazifascismo e diante de inúmeras dificuldades materiais, buscavam, na medida do possível, conservar os fragmentos de suas personalidades.⁶

Certamente o termo é, portanto, anacrônico, no caso desses dois pensadores: fragmento e personalidade, de acordo com o sentido dado a esse

último conceito (busca de unidade), são termos contraditórios. Mas é justamente esse “limiar” (para utilizar outra categoria relevante para seus modos de exposição) entre paradoxos que cunha suas obras de modo tão peculiar. Dito de outro modo, Benjamin e Kracauer procuraram nos rastros das novas formas sociais de fruição estética elementos que correspondessem ao que, na *atualidade* (conceito caro ao autor de *O ornamento da massa*), configuraria o humano [*Mensch*]. Unidade é exatamente o contrário dessa nova forma de *Mensch*, que, de acordo com a caracterização que Kracauer faz de Chaplin, “é sempre descontínuo, intercalado no organismo apenas em fragmentos” (Kracauer, 2011 [1926], 6.1: 270).

A correspondência entre os amigos não é muito extensa, sendo que apenas quatro cartas endereçadas a Benjamin chegaram à posteridade. Mas sabemos também que durante o exílio em Paris (após 1933) os encontros entre os autores eram muito frequentes. Os dois vivenciaram juntos a situação desesperadora de tentativa de conseguir os documentos necessários para sair da França e, pouco tempo antes do suicídio de Benjamin, em setembro de 1940, encontravam-se quase diariamente em Marselha. Kracauer narraria posteriormente, em uma carta de 1947, a lembrança daqueles dias:

Ele [Benjamin] acreditava que seu mundo estava aniquilado e medos pânticos asfixiaram nele a esperança; apenas Lili [esposa de Kracauer], a quem ele era muito afeiçoado, podia ainda dar-lhe apoio naquela época. Pouco tempo após ele, tentamos também novamente atravessar a fronteira espanhola, fomos enviados de volta e acampamos em Perpignan, onde ficamos sabendo que ele, que também não tinha sido aceito, tinha se suicidado. Nós mesmos estivemos muito perto de fazer o mesmo em Perpignan; eu, em todo caso. (Carta a E. e F.T. Gubler) (Belke & Renz, 1994: 96).

ALGUMAS INDICAÇÕES SOBRE O CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL

Mas, conforme já adiantei, o termo *personalidade* deve, sob outro ponto de vista, ser utilizado no mínimo muito cautelosamente. De acordo com a minha tentativa de interpretação, o que mais aproxima Benjamin e Kracauer é justamente a radicalidade com que romperam com as definições clássicas do humano e seu caráter privado para se dedicar a uma reflexão, em grande medida desprovida de melancolia, sobre os novos sujeitos que se configuram na esteira das novas técnicas, tais como o cinema, a fotografia etc. Nessa reflexão, conceitos sociológicos ainda caros à sociologia e à filosofia até o início do século XIX, tais como povo, espírito, cultura, formação, interioridade, autenticidade etc. são substituídos por massa, distração.⁷ Menciono, mesmo que muito resumidamente, que tal mudança conceitual não é simplesmente fortuita (como poderia parecer ao olhar contemporâneo), pois o que estava em jogo era, em alguma medida, a contestação de uma certa

tradição predominantemente humanista e ligada aos valores burgueses que caracteriza o pensamento alemão até então, e que muitos coetâneos se recusaram a assimilar.⁸

Essas transformações no próprio modo de conceber o humano podem ser acompanhadas a partir do modo específico como ambos discutiram o tema da distração [*Zerstreuung*], ou seja, os novos modos de fruição estética.

Em um pequeno artigo de 1926, “Culto da distração”, Kracauer discute como o cinema e outras formas de entretenimento se relacionam com a vida nas grandes cidades e com as massas. Resumidamente, podemos dizer que a distração possuiria duas facetas: por um lado, ela tem a dimensão de alienação, na medida em que é um complemento à rotina dos trabalhadores, que desvia seus pensamentos da sua condição objetiva e impossibilita, assim, qualquer ação que pudesse conduzir a uma nova forma de organização social; por outro lado, a *Zerstreuung*, que pode ser traduzida tanto por *distração* como *dispersão*, é a única forma estética capaz de expor a atual forma de organização social. Assim, Kracauer reclama para a distração o seu “significado”, ou seja, que ela exponha a desagregação [*Zerfall*], em vez de “colar as peças posteriormente e as oferecer como criação madura”:

O fato de que as apresentações que pertencem à esfera da distração sejam uma mistura aparente tão semelhante ao mundo da massa da grande cidade; de que elas prescindam de todo nexos objetivo, exceto do cimento de sentimentalidade, a qual apenas oculta a carência, para torná-la visível; de que tais apresentações intermedieiem a milhares de olhos e ouvidos exata e francamente a desordem da sociedade – isto a capacita [a esfera da distração] a provocar e manter viva aquela tensão que deve preceder a mudança necessária. Não raro nas ruas de Berlim se é assaltado pela intuição de que um dia tudo arrebente repentinamente em dois. Os divertimentos, para os quais o público é impelido, também deveriam agir assim (Kracauer, 2011: 211).

Num mundo onde a “intimidade”, a “privacidade”, a “profundidade”, em suma, os valores tipicamente burgueses perdem seu conteúdo, é necessário reconhecer a legitimidade, embora criticamente, das novas formas de cultura popular.

Benjamin certamente leu o artigo de Kracauer e, em seu famoso artigo “A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”, escrito entre 1935 e 1936 e com versão publicada em 1936, após inúmeras negociações, na revista do Instituto de Pesquisa Social (*Zeitschrift für Sozialforschung*), desenvolve, de modo muito semelhante, uma discussão sobre a distração e sua capacidade de apontar “para a dispersão, o desmanche, a desagregação (*Zerfall*)” (Gagnabin, 2005b: 264). Benjamin tem também em mente o perigo dos usos dos conceitos e valores idealistas pelos movimentos totalitários. Por isso sua discussão em relação à obra de arte e à reprodutibilidade técnica apoia-se em conceitos que se “se diferem de outros, na medida em que são completamente inutilizáveis para os objetivos do fascismo. Por outro lado, eles são úteis

para a formulação de exigências revolucionárias na política da arte” (Benjamin, 1991: 435). Trata-se, pois, de abrir mão de critérios como de autenticidade (enquanto dado originário, único e portador de autoridade), eternidade e culto, por exemplo, para destacar o estágio de desagregação do mundo contemporâneo.

Uma discussão dos dois artigos não cabe nos limites deste texto, mas minha intenção é apenas apontar para a forma como o tema da distração/dispersão, que, por si só, já testemunha a valorização do elemento fragmentário na epistemologia dos autores, faz parte da constelação histórico-social que ajuda a entender a convergência de suas discussões. E, se em tal constelação já não é possível utilizar o termo personalidade como conceito capaz de abarcar o comportamento dos sujeitos contemporâneos, é necessário, por outro lado, reunir em si mesmo as características correspondentes a ele para confrontar algumas tradições de pensamento de então.

* * *

Após esses apontamentos breves, retomo as perguntas que mencionei acima como aquelas que estariam por detrás das preocupações de Benjamin e Kracauer. Naquela mesma carta de 20 de abril de 1926, em que Benjamin agradece a colocação dos textos sob o título de “Pequena iluminação”, menciona uma série de artigos de Kracauer sobre objetos cotidianos publicados por aquele período no *Frankfurter Zeitung*, tais como “O piano”, “Monóculo” e “Falso declínio do guarda-chuva”. De acordo com a descrição de Benjamin: “Eles pintam o declínio da classe pequeno-burguesa em uma descrição notavelmente ‘amável’ de sua herança” [...] (Benjamin, 1987: 17).

É a pintura desse declínio, sem perder de vista os outros inúmeros processos que estão por trás dele, e também suas consequências, que configura a grande questão em comum no caso desses dois autores. Ou seja, ambos estavam preocupados em acompanhar a passagem histórica de um mundo ainda pautado em valores mais ligados à interioridade, à formação [*Bildung*], ao “homem verdadeiro”, à tradição, à eternidade, à concentração e à atenção para um mundo de valores provisórios, marcado pelas massas, pelo público, pela distração, pela desintegração [*Zerfall*], por uma “guinada para fora”, conforme afirmou certa vez Kracauer.

E qual a melhor maneira de observar um mundo que se desintegra, senão a partir de suas ruínas, de seus escombros?

É assim que “os empregados” [*die Angestellten*], que, no original alemão compreende uma parcela específica dos trabalhadores, que não pode ser ligada nem à burguesia, nem ao proletariado, tornam-se um dos temas centrais dos textos de Kracauer para o *Frankfurter Zeitung*. Sua inclinação radical ao concreto, ao cotidiano, faz com que ele perceba esse grupo como um daque-

les “extremos” a partir dos quais “a realidade pode ser deduzida” (Kracauer, 2006 [1929]: 213). Assim, telefonistas, secretárias, vendedores, datilógrafas, empregados dos setores de transportes, estenotipistas etc. ganham visibilidade a partir da exposição de suas *vidas cotidianas*. Não cabe aqui uma descrição detalhada da pesquisa, mas, para me manter nos propósitos deste artigo, cito o final da resenha de Benjamin do livro:

Assim este autor está lá no final, por direito, como um solitário [Einzelner]. Um descontente [Mißvergnügter], não um líder. Não um fundador, um desmancha-prazeres. E se queremos imaginá-lo totalmente por si na solidão do seu ofício e esforço, então vemos: um trapeiro matutino na alvorada que perfura, com sua bengala, os trapos de conversas e farrapos de falas, para, resmungando e teimoso, um pouco embriagado, lançá-los no seu carro, não sem deixar esvoaçar aqui ou ali no vento matinal, de maneira trocista, uma ou outra dessas chitas desbotadas: “humanidade”, “interioridade”, “profundidade”. Um trapeiro, matutino – na alvorada do dia da revolução (Benjamin, 1987: 112).

A bela analogia com esse trapeiro solitário certamente foi recebida com grande entusiasmo por Kracauer. Mais de duas décadas mais tarde (em 28 de agosto de 1954), numa carta a Adorno, em que se discute o artigo deste último sobre Franz Kafka, ele mencionaria a comparação com um “trapeiro que chega ao raiar do dia e cata o lixo”. Para Kracauer, é justamente o que faria também o escritor tcheco em sua literatura: “Kafka compreende o ‘sistema’ a partir de seus detritos (tal como alguém que revolve o lixo e compõe, somente para si, a partir dos trapos e entulhos desprezados, figuras belas)”⁹ (Adorno & Kracauer, 2008: 469).

Essa imagem do catador ou trapeiro, à primeira vista tão triste, não o é, ao menos não exclusivamente. Pistas desta questão estão já nas citações acima: na palavra “trocista” utilizada por Benjamin e, na expressão “figuras belas” de Kracauer. Mais um forte indício da convergência de pensamento desses autores é o de que, remexendo nesses objetos marginais reveladores de processos sociais e históricos mais amplos, eles encontram espaço para uma espécie de utopia, que tem uma dupla função: em primeiro lugar, a de não olhar de maneira saudosista para a formação social que poderíamos chamar (de maneira terrivelmente resumida) de mais *comunitária* e que se desintegra; em segundo lugar, a função de pensar as possibilidades oferecidas pelo mundo a partir da forma como ele é hoje. Esta dupla dimensão compreende a despedida de um mundo de “tradição doente”, mas ainda “todo-poderosa”. Se tal despedida é marcada pela “desorientação” provocada pelo enfraquecimento de valores sólidos, ela configura também a possibilidade de emancipação e liberdade daquele poder onipotente (ver, nesse ponto, leitura da interpretação benjaminiana de Kafka presente em Gagnebin, 1994: 66 e ss.).

Pontualmente, a problemática pode ser exemplificada, no caso de Kracauer, com a discussão desenvolvida no seu mais famoso ensaio, *O ornamen-*

to da massa [1927]. Ali fica bem clara a perspectiva de que “o processo conduz a atravessar por meio do ornamento da massa, não voltar dele para trás” (Kracauer, 2011, 5.2: 623). O argumento do autor é essencialmente iluminista, pois, para esse autor, a massa é justamente a possibilidade de libertar os indivíduos daquela configuração orgânica e unitária da natureza típica das “doutrinas mitológicas” e também do discurso fascista – embora a problemática não apareça diretamente, ela está em pauta e é reforçada pela opção de utilizar sem ressalvas o termo massa no lugar da ideia de povo [Volk], que estava na ordem do dia dos discursos contemporâneos. O autor aponta para duas dimensões do ornamento da massa: a positiva se refere a essa potencialidade de retirar o homem da sua “resplandescência orgânica” (ligada a essa dimensão da ideia de uma *Kultur* orgânica, ou comunidade integradora), mas a negativa se refere ao fato de que esse processo não é conduzido até o final, pois o homem passa de uma configuração natural para aquela inerente à abstratividade do pensamento econômico capitalista, que implica anonimidade. De maneira que falta ao processo que institui o ornamento da massa incluir o “fundamento humano”. De todo modo, o ornamento teria de deixar “alegremente” atrás de si uma “ligação orgânica da natureza”. Por isto a reflexão de Kracauer sobre ele reconhece sua “legitimidade parcial”.

De maneira similar, embora sob um ponto de vista relativamente diferente, a visada de Benjamin sobre a reproduzibilidade técnica da obra de arte também reconhece uma dimensão positiva inerente à possibilidade de “descolar o reproduzido do âmbito da tradição”, colocando a “massificação no lugar do acontecimento único”. Nessa discussão, aparece de maneira pontual o problema que mencionei logo acima: para além do “valor de culto”, da aura vinculada à “autenticidade” da obra de arte única, Benjamin aposta no “valor artístico” que se vincula à reproduzibilidade como possibilidade de se questionar a autoridade da “tradição”. Essa potencialidade poderia conferir liberdade de apreciação e de concessão de sentidos aos indivíduos que se deparam com as novas formas artísticas. Por um lado, perde-se, portanto, aquilo que conferia um sentido mais universal ao “culto” da arte, sua significação religiosa, por exemplo – aqui a dimensão de desorientação. Por outro, possibilita-se uma autonomia potencial, pois a “reproduzibilidade técnica” permite “à reprodução encontrar o receptor em sua respectiva situação” (Benjamin, 1991: 438).

Embora tanto Siegfried Kracauer como Walter Benjamin estejam construindo suas reflexões fora do âmbito estritamente acadêmico, esse duplo caráter da nova ordenação do mundo social e seus reflexos sobre as manifestações artísticas e seu público não pode deixar de ser referido às discussões animadas pela sociologia alemã durante a República de Weimar em torno do par conceitual tornado célebre após a publicação da obra de Ferdinand Tönnies *Comunidade e sociedade* [*Gemeinschaft und Gesellschaft*], e também da opo-

sição (igualmente clássica do pensamento alemão de então) entre cultura [Kultur] e civilização [Zivilisation]. Grosso modo, se comunidade e cultura representavam uma configuração social orgânica, solidária, na qual, conforme a já mencionada interpretação da obra de Simmel feita por Kracauer, uma unidade de pensamento possibilitaria a formação de uma personalidade plena, sociedade e civilização implicam a perda de sentidos conjuntos, mas, simultaneamente, e de forma paradoxal, a possibilidade de maior autonomia individual.

Benjamin e Kracauer apostaram de forma decisiva nessa dimensão do individual. Em “Experiência e pobreza”, Benjamin formula a dicotomia de uma forma na qual podemos reconhecer aquela dupla função que mencionei mais acima:

Em suas construções, figuras e histórias a humanidade se prepara para sobreviver à cultura, caso assim tenha que ser. E o principal disto é que ela o faz rindo. Talvez esse riso soe aqui e ali bárbaro. Bom. Se, no entanto, o singular der às vezes um pouco de humanidade para aquela massa, ela o devolverá um dia com juro e juro sobre juro (Benjamin, 1991 [1933], vol. 2: 219).

Para pensar essa dimensão contraditória da modernidade, tanto Charles Chaplin como Franz Kafka têm um lugar especial nas reflexões de nossos autores. Suas obras seriam similares a contos de fadas [Märchen]. A analogia aparece, curiosamente ou não, tanto em Benjamin como em Kracauer. Assim como nos contos de fadas, “Chaplin é bom e delicado e tem atenção a todas as criaturas” (Kracauer, 2004 [1928], 6.2: 34) e, para Benjamin, é justamente essa atenção às criaturas marginais (crianças, animais – conforme cita expressamente Kracauer em relação a Chaplin – e os condenados, os seres deformados do mundo do escritor tcheco que tanto despertam o interesse do autor de *Passagens* etc.) que seria uma das marcas características de Kafka. A semelhança das citações fala por si:

Se Kafka não rezava – o que não sabemos – era, no entanto, extremamente característico nele aquilo que Malebranche chama “a prece natural da alma”: a atenção. E nela ele incluía todas as criaturas, como os santos em suas preces (Benjamin, 1991 [1934], vol. 2: 432).

Incluir em suas reflexões “todas as criaturas”: essa também é a intenção de Benjamin e Kracauer. A exigência benjaminina de uma “história dos vencidos” e a ideia “de que nada que alguma vez aconteceu deve ser dado como perdido pela história” (Benjamin, 1991 [1940], vol. 1: 696) e a pretensão inovadora da sociologia kracaueriana, por exemplo, de “introduzir a discussão pública”, na medida em que seu trabalho “fale realmente” dos empregados, “que apenas com dificuldade podem falar sobre si mesmos” (Kracauer, 2008 [1929], p. 214) podem ser inseridas nessa perspectiva, dado que tanto “os vencidos” como os “empregados berlinenses” (de acordo com a investigação de Kracauer) fazem parte daquele grupo de “criaturas marginais”.

* * *

Ruínas, cujos destroços erguem-se contra o céu, aparecem às vezes duplamente bonitas em dias claros, quando a mirada em suas janelas ou extremidades superiores encontra as nuvens que passam. A destruição fortalece a eternidade desses destroços por meio do espetáculo transitório que ela inaugura no céu (Benjamin, 1987: 93).

A resenha de Kracauer, datada de 1928, *Sobre os escritos de Walter Benjamin*, se refere a dois textos “Origem do drama barroco alemão” e “Rua de mão única”. De acordo com o articulista:

Apesar de suas diferenças temáticas, ambas as obras estão unidas [*zusammengehören*] como expressão de um pensamento, que permanece estranho ao [*pensamento*] do tempo. Antes, os escritos talmúdicos e os tratados da Idade Média são seus parentes genealógicos. Pois, assim como neles, sua forma de exposição é a interpretação. Suas intenções são de modo teológico (Benjamin, 1987: 101).

O procedimento “monadológico” de Benjamin estaria em posição contrária à do “sistema filosófico” e sua generalização de conceitos (e, nesse ponto, não podemos esquecer que, numa certa ocasião, Benjamin, por sua vez, teria chamado Kracauer de “inimigo da filosofia”, por conta do seu procedimento antissistemático e sua aversão ao idealismo) (Adorno, 1986: 390).

De acordo com a resenha, a intenção de Benjamin seria “despertar o mundo de seu sonho”, por isso os textos presentes em “Rua de mão única” seriam “ricos em detonações”. As “pequenas partículas”, que, nesses textos, “se tornam visíveis”, apontam para essencialidades. Nessa característica estaria a peculiaridade do seu tipo de materialismo: para Kracauer, para quem a dialética teria como principal tarefa se afastar da “filosofia de totalidade” por meio de uma guinada em direção aos elementos mais concretos, cotidianos e pontuais da realidade social, o esquívamento da “essencialidade pura” concede grande valor aos aforismos benjaminianos.

Diante destes dois textos, Kracauer muito provavelmente também se identificou de forma especial com o procedimento benjaminiano de trabalhar com os resquícios do passado. Ele, que numa carta a Ernst Bloch datada de 29 de junho de 1926 menciona que o grande postulado da filosofia da história deveria ser que “nada deve ser esquecido e nada inesquecido deve permanecer sem transformação” (Bloch, 1985: 281), finaliza do seguinte modo a resenha:

Seu material próprio é o acontecido [*Gewesene*]; dos destroços resulta para ele o conhecimento. Aqui não é de modo algum a salvação do mundo vivo que é tomada como tarefa, antes, o meditante salva fragmentos do passado [...]. Se ele também não se demora no “reino dos vivos”, busca das gravações das vidas vividas os significados lá depositos, que esperam insistentemente por receptores (Benjamin, 1987: 105).

Se Benjamin prioriza, nesses textos, um mundo de esquecidos, do “acontecido” e seus “destroços”, não é, no entanto, por conta de uma espécie

de saudosismo. Em determinado ponto, Kracauer aponta explicitamente para a questão central que mencionei acima: “a soma de aforismos [‘Rua de mão única’] denuncia conscientemente o fim da época individualista, ingenuamente burguesa” (Benjamin, 1987: 104): novamente aparece nessa atenção ao detalhe, nesse procedimento epistemológico que dos destroços constrói o conhecimento, a tentativa de colher rastros de um mundo que se desintegra, não para reintegrá-lo, mas, ao contrário, para que esses rastros “*inesquecidos*” possam ser transformados.

Em seu agradecimento pela resenha, Benjamin escreve:

Tenho novamente agora grande alegria por sua resenha e quero escrever-lhe e agradecer-lhe por isso. Ela é, entre as existentes, a única que não apenas ilumina e expõe isto ou aquilo, mas conseguiu conceder-me um posto em uma ordenação. E como se deveria juntar a ela um selo de sorte, ela foi publicada exatamente no dia do meu aniversário (Benjamin, 1987: 65).

* * *

Esses “trapeiros” perceberam, ao colher as “heranças” de uma determinada configuração social, que na “alvorada do dia da revolução” era necessário abdicar de “um humano que foi expulso do pensamento contemporâneo, um humano que por direito não existe mais” (Kracauer, 2011 [1931], 5.3: 577). Trata-se, caso se queira assim formular, de um projeto político, em última instância. Mas um “projeto político” que não se realiza mais sobre as bases daquele humano consciente de sua individualidade, identidade, de sua *personalidade*. Deste modo, talvez a dimensão política do pensamento dos autores só possa ser melhor entendida caso tenhamos em mente a condição necessária para sua formulação: entender primeiro a forma que toma o mundo social sob seus pés.

Por isto procurei sublinhar, a partir desta espécie de epistemologia dos detalhes em Benjamin e Kracauer, sobretudo suas intenções de elaborar uma crítica do presente a partir das condições dadas, e não as idealizadas. Se, portanto, “quem quer mudar, deve estar informado sobre o que há para mudar” (Kracauer, 2011 [1927], 5.2: 623), então é necessário substituir o lamento em relação à totalidade de sentido perdida e a postura recriminativa das “pessoas cultas” diante dos fenômenos próprios do período da civilização ou sociedade, por uma constatação de que tais fenômenos “conferem forma a um material já dado”. Para entender este novo “sistema”, tanto Kracauer como Benjamin (que bem poderiam ter também como mestre em comum, ao lado de Georg Simmel, o escritor Franz Kafka¹⁰) lançam mão de um olhar sobre os limites, os detalhes e os detritos.

Recebido em 08/12/2012 | Aprovado em 15/07/2013

Patrícia da Silva Santos é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (USP), onde é bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Realizou estágio na Ludwig-Maximilians-Universität (bolsista do programa CAPES/DAAD/CNPq). É autora de *Racionalidade moderna e Franz Kafka* (2007). Suas principais áreas de interesse são: teoria social, sociologia alemã e sociologia da cultura.

NOTAS

- 1 Todos esses textos estão reunidos no volume *Walter Benjamin. Briefe an Siegfried Kracauer, mit vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin* (1987). As traduções, salvo indicação, são de minha autoria.
- 2 Kracauer menciona, em uma carta de 1960, seu ceticismo na época de juventude em relação a Sigmund Freud (Belke & Renz, 1994: 41). Na sua leitura de Kafka, Benjamin afirma “os dois equívocos fundamentais na tentativa de se aproximar do mundo de Kafka são a interpretação imediatamente natural e a interpretação imediatamente histórica: uma é representada por meio da psicanálise, a outra por Brod” (Benjamin, 1991, vol. 2: 198).
- 3 Ernst Lewalter apoia sua afirmação antes na postura weberiana e sua leitura do “capitalismo como o poder fatídico da vida moderna” do que na esperança “ingênua” que Marx teria depositado no proletariado (Lewalter, 1931: 463 e ss.).
- 4 Apenas o primeiro capítulo havia sido publicado em “O ornamento da massa”, disponível recentemente em tradução brasileira (Kracauer, 2009).
- 5 Aqui tenho em mente a distinção de Gagnebin entre “dois traços essenciais do pensamento dialético”: “O primeiro traço seria então essa concepção do pensamento como processo mediatizado e infinito de transformação; o segundo, a codeterminação recíproca entre particular e universal, a concepção de uma totalidade articulada, na qual partes e todo se definem mutuamente” (Gagnebin, 2005a: 92).
- 6 Mesmo sem entrar em detalhes, as polêmicas causadas pelos textos tanto de Kracauer como de Benjamin destinados à publicação na revista do *Instituto de Pesquisa Social* e as discussões decorrentes (nem sempre prazerosas de ler) podem ser acompanhadas na correspondência entre esses autores e Theodor Adorno, por exemplo. Creio que essas discussões dão uma ideia desse limiar contraditório entre sustentação da personalidade e condições históricas (Adorno & Kracauer, 2008; Adorno & Benjamin, 1994).
- 7 A literatura a respeito dos impasses da sociologia alemã na virada do século XX é extensa. Cito, por exemplo, Berking, que articula a crise da sociologia de então a partir

de um confronto entre *Massa e espírito*, que o pensamento sociológico produzido durante a República de Weimar teria dificuldade em superar. Os modelos diletos dessa elite sociológica, tais como personalidade, formação, cultura, povo são confrontados pelos processos de massificação (Berking, 1984).

- 8 Mitzman defende, por exemplo, a ideia de que a sociologia alemã seria marcada por suas raízes românticas (Mitzman, 1966).

Um exemplo específico da dificuldade de formular as crises resultantes desse mundo de “passagem” é o caso de Thomas Mann, que, conforme Argelès descreve, teria fundado suas posições políticas em função da defesa da ideia alemã de cultura e comunidade (em oposição à civilização e sociedade) e por isso, sobretudo durante a República de Weimar, teria permanecido tributário de um conservadorismo político e social, que acreditava na educação como algo que deveria vir de cima: “Eu entendo democracia principalmente não como uma demanda e um colocar-se na mesma posição por baixo, mas como bem, justiça e simpatia por cima” (Mann apud Argelès, 1994: 229).

- 9 Devo ao professor Leopoldo Waizbort a indicação da passagem e tomo aqui emprestada a sua tradução.
- 10 Nesse sentido, numa carta de 5 de dezembro de 1934 a Benjamin, Adorno mencionaria: “Até agora, todos nós permanecemos devedores de Kafka pela palavra solucionadora, Kracauer em maior medida” (Adorno & Benjamin, 1994).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor. (1986). Der wunderliche Realist. In: *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 388-408.
- Adorno, Theodor & Kracauer, Siegfried. (2008). *Briefwechsel 1923-1966*. Organizado por Wolfgang Schopf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor & Benjamin, Walter. (1994). *Briefwechsel 1928-1940*. Organizado por Henri Lonitz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Argelès, Daniel. (1994). Thomas Manns Einstellung zur Demokratie. Der Fall eines progressiven Konservativen.

- In: Gangl, M. & Raulet, G. (orgs.). *Intellektuellendiskurse der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage*. Frankfurt/M.: Campus, p. 221-232.
- Belke, Ingrid & Renz, Irina. (1994). *Siegfried Kracauer 1889-1966*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft.
- Benjamin, Walter. (1991). *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (vol. 1, 2 e 3).
- Benjamin, Walter. (1987). *Briefe an Siegfried Kracauer, mit vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin*. Marbach am Neckar: Marbach Schriften.
- Berking, Helmut. (1984). *Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik*. Berlin: Wissenschaftlicher Autoren-Verlag.
- Bloch, Ernst. (1985). Briefwechsel: Siegfried Kracauer-Ernst Bloch 1921-1966. In: *Briefe 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 258-406.
- Frisby, David. (1986). *Fragments of modernity: theories of modernity in the work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gagnebin, Jeanne Marie Gagnebin. (2005a). Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago.
- Gagnebin, Jeanne Marie. (2005b). Atenção e dispersão: elementos para uma discussão sobre arte contemporânea entre Benjamin e Adorno. In: Duarte, Rodrigo; Figueiredo, Virgínia & Kangussi, Imaculada (orgs.). *Theoria aesthetica. Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, p. 253-266.
- Ginzburg, Carlo. (1989). Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kracauer, Siegfried. (2009). *O ornamento da massa*. São Paulo: Cosac Naify.
- Kracauer, Siegfried. (2004-2012). *Werke 1, 5 e 6*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kracauer, Siegfried. (1980). *Über die Freundschaft: Essays*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lewalter, Ernst. (1931). *Die Moral der Soziologie. Ein Versuch über die Grundfragen der gegenwärtigen Soziologie*.

In: *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, ano 7, p. 452-465.

Mitzman, Arthur. (1966). Anti-progress, a study in the Romantic roots of German sociology. *Social Research*, 33, p. 65-85.

Simmel, Georg. (2009). *Philosophie des Geldes*. Colônia: Anaconda Verlag.

Simmel, Georg. (1994). *Soziologie der Mahlzeit*. In: *Das Individuum und die Freiheit. Essais*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Waizbort, Leopoldo. (2000). *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34.

Weber, Max. (1986). Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr, p. 512-535.

**BENJAMIN E KRACAUER:
ELEMENTOS DE UMA EPISTEMOLOGIA DE “TRAPEIROS”**

Resumo

Proponho discutir a inclinação de Siegfried Kracauer e Walter Benjamin para objetos de investigação marginais ou detalhes e articular essa espécie de procedimento epistemológico como resultado de uma adequação ao presente histórico e também como um posicionamento em relação às discussões sociológicas contemporâneas aos autores. A correspondência entre ambos e as resenhas que escreveram um sobre a obra do outro são o principal material para a discussão. Embora não sistematicamente, menciono também algumas obras dos autores para indicar como sua análise social privilegia objetos cotidianos e/ou fragmentos da vida social e algumas implicações desse procedimento.

Palavras-chave

Siegfried Kracauer;
Walter Benjamin;
Epistemologia; Detalhe;
Presente histórico.

**BENJAMIN AND KRACAUER:
ELEMENTS OF AN EPISTEMOLOGY OF “RAGPICKERS”**

Abstract

I propose to discuss Siegfried Kracauer's and Walter Benjamin's penchant to deal with marginal objects of investigation or details and to articulate this kind of epistemological procedure as a result of an adaptation to the historical present as well as a positioning concerning sociological discussions contemporary to the authors. The letters between both of them and the reviews that each one wrote on the works of the other are the main material for the discussion. Although not systematically, I mention also some works of the authors to indicate how their social analyze privilege everyday objects and/or fragments of the social life and some implications of this procedure.

Keywords

Siegfried Kracauer;
Walter Benjamin;
Epistemology; Detail;
Historical present.

JEAN-BAPTISTE DEBRET: UM OLHAR FRANCÊS SOBRE OS PRIMÓRDIOS DO IMPÉRIO BRASILEIRO

BIOGRAFIA E CARREIRA DE UM JOVEM ARTISTA FRANCÊS

Jean-Baptiste Debret nasce em 1768, em Paris, e morre em 1848 nesta cidade. Torna-se, muito jovem, aprendiz do pintor mais famoso da época, Jacques-Louis David, que o levará para Roma, cidade onde o jovem irá aperfeiçoar o aprendizado das técnicas e do estilo neoclássico. Casa-se, em 1786, com uma sobrinha de David, Marie-Sophie Demaison e ganha o Segundo Prêmio de Roma, em 1791. No entanto, vê o início promissor de sua carreira ameaçado pelas turbulências revolucionárias das quais irá participar intensamente. Debret chega a assistir à execução de Luís XVI no local que se tornará conhecido como Place de la Concorde.

Durante as grandes agitações políticas da França dos anos 1793-1794, David é inteiramente absorvido por suas atividades dentro da falange jacobina, o que o leva por duas vezes à prisão. A ameaça externa pesa sobre a República. O governo revolucionário mobiliza milhares de soldados contra as tropas de coalizão das monarquias da Europa que marcham em direção a Paris. Mas o jovem Debret escapa do recrutamento, ingressando, sob recomendação de seu “tio” David, na Escola Central de Obras Públicas, criada em 1794. Jean-Baptiste Debret aprimora sua formação científica nesta instituição, que em breve se chamará Escola Politécnica (Lei 15 Fructidor ano III)² e na qual, mais tarde, irá se tornar professor de desenho. Nos anos seguintes, ele trabalha com arquitetos,

decoradores e cenógrafos que organizam festas e celebrações relacionadas à efervescência social e política do período revolucionário, uma experiência que lhe será das mais úteis quando, mais tarde, no Rio de Janeiro, se posiciona a favor das reviravoltas que transformarão a colônia portuguesa em Império do Brasil.

Debret trabalha por vários anos ao lado de David, aparentemente dirigindo o ateliê dedicado à glória do Consulado e, depois, do Império. Quando o Império naufraga e Napoleão é exilado em Santa Helena, David, demasiadamente envolvido com o sistema imperial, é obrigado a exilar-se também, em 1815. Sem trabalho, Debret junta-se a um grupo de artistas e profissionais malvistas na Corte francesa no momento da Restauração da monarquia. Liderados por Joaquim Lebreton, reúnem-se, ao lado de Debret, os arquitetos Charles Simon Pradier e Grandjean de Montigny, bem como os irmãos Taunay, Auguste-Marie, o escultor, e Nicolas Antoine, o pintor de paisagem. Essa equipe vai organizar no Brasil, a pedido da Corte portuguesa, uma Academia de Belas Artes. Jean-Baptiste Debret tornou-se rapidamente o artista oficial da Corte e permanece no Brasil até a abdicação de Dom Pedro I, em 1831.

Depois de envolver-se profundamente com a política do período revolucionário francês, Debret é contratado pela monarquia portuguesa no exílio em sua própria colônia. O Príncipe Regente, futuro D. João VI, tenta, por este artifício, mostrar ao mundo a instalação e fortalecimento da sua Corte, e, assim, afirmar a sua legitimidade, ainda que Napoleão o tenha expulsado, alguns anos antes, de Lisboa. Movidos pela necessidade, os franceses, mais tarde denominados de a “Missão Francesa” tiveram que se adaptar a uma situação material, técnica e ideológica completamente diferente daquela que haviam vivido na França. Essas condições paradoxais terão um impacto fundamental não só sobre a produção de Debret, como sobre a recepção do seu trabalho.

A PRODUÇÃO DE UMA OBRA BIFRONTAL

D. João VI acabava de aceder à coroa. Ele havia operado uma reviravolta econômica, política e simbólica fundamental: a ex-colônia, fechada a tudo e a todos desde os primórdios da colonização no século XVI, havia aberto seus portos (1808), estabelecido instituições políticas locais e se autoproclamado Reino, em 1815, num ato que significava uma autonomia em relação a Portugal. É no coração dessa efervescência cultural e política que desembarcam os franceses, entre eles, Jean-Baptiste Debret, pintor de história, que se estabelece no Rio de Janeiro em 1816.

Na França, nos séculos XVII e XVIII, a pintura de história era considerada como a forma artística mais ambiciosa e mais perfeita. Ela consistia em representações de temas nobres, provenientes de fontes bíblicas, mitológicas

ou históricas, entre elas os eventos contemporâneos de importância nacional. Estes temas, extraídos de fatos ocorridos na Roma Antiga e, posteriormente, nos eventos recentes da Revolução Francesa e do Império de Napoleão, fizeram de Jacques-Louis David o pintor exemplar daquela época. Debret faz parte dessa tradição. Durante quinze anos, ele fornecerá à Corte os retratos e as cenas históricas que glorificavam os monarcas. No estilo neoclássico, herdado de David, o pintor representará os diversos eventos marcantes da vida da Corte brasileira, as figuras importantes e os símbolos que constituem a nova entidade política. Aparentemente, foi ele que desenhou a nova bandeira do Brasil, com as atuais cores verde e amarelo.

Fora dessa atividade “oficial” e do ensino privado, Debret dedica a maior parte do tempo que lhe sobra a um outro tipo de obra, considerada inferior na hierarquia dos gêneros da pintura, mas que constitui, hoje em dia, o maior motivo para o seu reconhecimento. Essa outra vertente é totalmente orientada para a representação fiel e documental da vida cotidiana, aquela vivida sobretudo nas ruas do Rio de Janeiro, capital do Império, das primeiras décadas do século XIX. Esta atividade secundária, quase secreta na medida em que o pintor não lhe dá nenhuma publicidade, aparece, em todos os aspectos, como um exercício de contraponto. A Corte e a cidade, a pintura de história e a pintura de gênero³, a óleo e em aquarela, tudo se opõe nas duas séries de obras que ele realiza. Debret produz, portanto, uma obra que tem duas caras, estilística, temática e ideologicamente dupla. Esta segunda faceta de seu trabalho só será revelada a partir de 1836, quando, de volta à França, ele publica em Paris, entre 1834 e 1839, os três volumes de sua *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (Debret, 1940).

As condições sociais de sua produção explicam, em grande parte, essa dualidade: de um lado, o pintor de história, cuja competência profissional o rei paga para tornar pública a glória e o esplendor da Corte; de outro lado, o filho da revolução, que tem o seu olhar tanto voltado para o povo quanto para a Corte, e passa a dar vida ao universo cotidiano e ao espaço desconhecido da rua, por meio dos quais ele destila uma crítica mordaz aos próprios códigos da representação social que usa também para figurar o universo cortesão.

Não se sabe nada sobre a maneira como Debret viveu essa oposição, esse paradoxo. Ele não deixou nenhum testemunho sobre este assunto, mas não devemos nos esquecer que é o mesmo homem, tanto o emigrante em situação precária, quanto o amigo do Imperador Pedro I, ao lado do qual ele soube encontrar “seu” lugar. Podemos dizer que em Debret se desenvolvem duas vidas e duas carreiras que desembocam em duas histórias contraditórias: uma, a primeira história, sobre o sucesso de um pintor que transitava pelo poder na Paris imperial, formado como pintor de história no espírito do neoclassicismo e chefe do ateliê de David, carreira que continuaria no Brasil a serviço do rei D. João VI e, em seguida, de D. Pedro I quando este último herdasse o trono de seu pai e transformasse o reinado em império.

Outra história será a do artista que passa das turbulências da Revolução de 1789 ao Consulado republicano, e deste ao Império sob o domínio de Napoleão numa Paris em ebulição, e que se vê, depois da queda de seu protetor, emigrando para um Reinado improvável no fim do mundo, imerso em um país escravocrata, recém-saído de um atraso político e cultural particularmente marcante, já que essa colônia portuguesa havia permanecido, até 1808, praticamente alijada de influências externas de qualquer ordem por causa do fechamento dos portos a qualquer navio que não fosse português. O Brasil era um mundo extremamente exótico para aquele típico parisiense que ele foi durante os primeiros 47 anos de sua vida. Debret fará o retrato dessa sociedade, aos seus olhos radicalmente clivada, feita por portugueses arcaicos e preguiçosos – estes são seus termos – e repleta de escravos negros explorados. Porém, a longa presença desses escravos no Brasil já havia feito surgir uma sociedade intermediária de mestiços com os quais eles formam a parte dinâmica da nação emergente, como Debret gosta de ressaltar. Sem dúvida, essas duas histórias contêm, cada uma delas, parte da verdade que é delicada de distinguir do mito. Elas constituem o aspecto produtivo de uma obra que é, pelos acasos da história, colocada exatamente na fronteira entre dois mundos.

Sobre a produção artística de Debret, é necessário distinguir não apenas as modalidades da inserção profissional de um pintor de história, mas também a natureza do trabalho documental que ele realiza, particularmente no plano da imagem, e que extravasa, evidentemente, para a natureza e a qualidade do seu trabalho. Contrariamente aos outros viajantes, ele não percorre as grandes plantações do Nordeste escravocrata, nem a mítica Amazônia, nem o Mato Grosso e suas florestas densas. Então, de onde retira as informações sobre os tipos e as etnias indígenas, seus modos de vida, suas indumentárias, seus jogos e seus costumes? É evidente que ele toma emprestado da literatura existente, tanto para as informações que farão parte do seu texto, quanto para os desenhos e aquarelas que fará sobre os Bororos e outros, a exemplo dos Nambiquara. Desse ponto de vista, Debret está com um atraso de mais de 40 anos sobre a ética e a prática científica dos viajantes – incluindo Cook, Bougainville e, sobretudo, La Pérouse, cujas exigências de precisão etnográfica, técnica e científica não fariam feio num livro de antropologia contemporânea. Debret faz das populações autóctones um retrato de segunda mão.

Essa atitude negligente tem, sem dúvida, a sua razão de ser no interesse quase exclusivo que Debret dedica à rua e à população carioca. Se ele trata, no primeiro volume da sua obra, de índios, é unicamente para entrar no modelo que dominava o mercado do livro da época: *a viagem pitoresca*. Qual editor de *Viagem pitoresca* iria aceitar publicar um livro sobre o Brasil sem índios, sem plumas e sem selvagens? Debret se rende a essa exigência do mercado editorial e é bom lembrar que tal exigência era particularmente florescente nesta época: tanto na França quanto na Inglaterra, durante o meio século corrente,

já haviam sido propostos em torno de 350 relatos desse tipo tendo o exotismo como atrativo.

Apesar dessa precaução, o livro como um todo apresentava para o público da época uma aspereza inegável devido à onipresença dos escravos de origem africana, nos volumes II e III, tema pelo qual não havia interesse, exceto para os abolicionistas. É também provável que graças às boas e antigas relações que David havia estabelecido com o impressor Firmin Didot, Debret tenha conseguido realizar inteiramente o seu ambicioso projeto brasileiro.

Dessas circunstâncias deriva uma consequência estética importante: como Debret não teve contato com as populações que descreve, ele se mostra mais tímido e menos preciso na sua caracterização. Ao contrário, ele se recupera na descrição minuciosa dos objetos, testemunhas dessas culturas, trazidos pelos viajantes e que podem ser consultados no Rio de Janeiro. Constatamos que na falta de uma memória *de visu*, ele apela a uma memória aprendida, divulgada com certa complacência na maioria dessas obras, e que poderíamos, com uma só palavra, qualificar de “românticas”: os selvagens sempre adquirem aparências e atitudes nas quais se reconhece a iconografia habitual na representação dos povos primitivos que uma imprensa à escuta do nacionalismo nascente divulgava depois da febre revolucionária em toda a Europa. Em todos os lugares, busca-se o típico, que é também exótico e pitoresco.

Estes elementos estéticos “românticos”, do primeiro volume de *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, entram, evidentemente, em conflito com o padrão artístico neoclássico que havia alimentado a iconografia solene da epopeia revolucionária, o que produz certo ecletismo nos modos de representação nessa primeira parte de sua obra. Isso chama a atenção para as diferenças com os dois volumes seguintes dedicados à vida cotidiana no Rio de Janeiro. Lá, ao contrário, reina uma perfeita coerência da forma estética, das circunstâncias representadas e do texto explicativo que o acompanha e esclarece.

Debret retoma, de certa maneira, o seu ofício de pintor de história: não enfeitava mais como devia fazer para o seu patrão imperial, tampouco para agradar o seu público amante das viagens pitorescas: ele desenha e pinta diretamente em frente ao seu objeto e tema, na rua, “sur le motif”, como se dirá mais tarde, quando os pintores de paisagem saem de seus ateliês para pintar diretamente os motivos de seu interesse. Daí a importância que ganham em seu trabalho os croquis preparatórios, onde ele capta as atitudes e as cores, e o fato de que toda a obra preparatória é inteiramente feita em aquarela, técnica da rapidez e do gesto preciso.

As páginas dos seus blocos de croquis são bem esclarecedoras sobre essa atenção minuciosa ao detalhe. Num bloco guardado na Biblioteca Nacional de Paris, um dos raros testemunhos brasileiros que ficaram na França, constatamos, em relação aos costumes dos brasileiros, o quanto atentamente o pintor observa a matéria das roupas, couro ou algodão, a composição das

cores, as formas de um sapato. Ele nota as diversas marcas no gado que vê passar, e fixa em três croquis separados a composição complexa de um boneco seguro na mão de um escravo carregando um saco de café. Os gestos, as técnicas, os rituais são memorizados, bem como os mais ínfimos detalhes que são também objeto de uma descrição textual, breve, nos cadernos de anotações, desenvolvidas na sua obra final.

De volta ao ateliê, o artista recompõe uma primeira vez os elementos retirados da rua, o que permitiu que Júlio Bandeira e Pedro Corrêa do Lago (2008), autores do catálogo *raisonné* da obra brasileira de Debret, falassem em “aquarela finalizada”, designando por este termo o primeiro trabalho de formação do que foi captado ao vivo na rua.

Para chegar às litografias finais da *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, Debret colocará em prática um segundo trabalho de composição. As diferenças entre as “aquarelas finalizadas” e as pranchas litográficas aparentemente não são relevantes. Elas testemunham, no entanto, uma preocupação de composição cenográfica e têm relação tanto com a organização da página do livro, o jogo entre a imagem principal e as imagens secundárias, quanto com a enenação, a própria teatralidade, haja vista o conteúdo informativo da ação representada. Debret tem o maior cuidado em restituir para o seu leitor/espectador uma verdadeira ação coletiva, um pedaço de vida capturado em uma casa ou na rua. Testemunham o movimento que anima, a maior parte do tempo, os personagens captados, que um fotógrafo como Cartier Bresson teria chamado de o “momento decisivo”.

Debret capta os gestos, ele não deixa escapar as mímicas. A psicologia de seus personagens importa à verdade de seu papel social, de sua contribuição à vida cotidiana do Brasil, tanto quanto as suas vestimentas. É por isso que a aquarela que o pintor maneja com tanta habilidade lhe permite antecipar o que a fotografia obterá com o instantâneo. Não é por acaso que Debret, numa correspondência ao seu aluno e amigo Araújo Porto Alegre, lhe aconselha fervorosamente conceder a esta nova mídia a importância que ela havia imediatamente tomado a seus olhos desde 1842.

A RECEPÇÃO DE UMA OBRA VINDA DE LONGE

Vejamos agora o que acontece com a obra quando ela é publicada após o retorno do pintor à França, sob a Monarquia de Julho (1830-1848). Para compreender esta recepção é conveniente entender em qual medida a viagem pitoresca e histórica no Brasil é uma obra que vem duplamente de um “outro lugar”. Primeiro, em relação ao Brasil, onde Debret reconstrói com um olhar francês antecipatório aos livros brasileiros o surgimento da nação, agora independente da colônia portuguesa. E também em relação à França, para quem o

Brasil, este país distante e ainda totalmente desconhecido, só parece ser abor-dável pelo ângulo exótico.

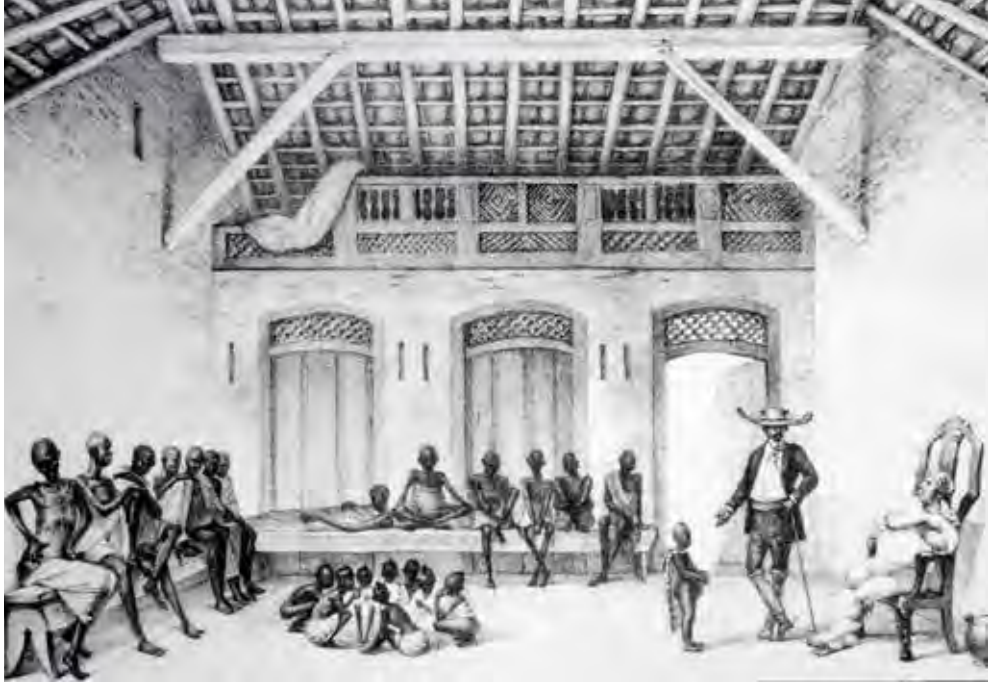
Quando é lançado o primeiro volume de *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (1834) Debret o presenteia ao jovem soberano do Brasil, que tinha apenas 8 anos de idade. Seu pai abdicara do trono em seu favor em 1831, mesmo ano em que o pintor voltou para a França. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) é oficialmente responsável por receber o livro.⁴ Lembramos que este primeiro volume se refere aos habitantes autóctones da terra brasileira, os que eram chamados na Europa de “índios” ou “selvagens”. Ele inclui 48 ilustrações, das quais 36 são dedicadas às populações autóctones, 12 à natureza, mais um mapa e um retrato do autor, não numerado. Este volume, adornado por litografias de grande qualidade de Charles Motte (um dos maiores litógrafos e editores franceses do início do século XIX), e coloridas a guache, é bem recebido pelos peritos do IHGB e entra facilmente para as coleções imperiais.

O segundo volume publicado pelos irmãos Firmin Didot,⁵ em 1835, é composto por 49 pranchas litográficas, feitas, desta vez, pelos irmãos Thierry. Ele é dedicado à vida urbana do Rio, essencialmente sob o ângulo do lugar que ocupavam os escravos na vida cotidiana e no trabalho na cidade. Uma Comissão do IHGB examina este segundo volume na mesma reunião que o primeiro, mas o parecer que ela emite é bastante diferente.

Depois de algumas críticas de ordem histórica, em que são ressaltados os erros e as imprecisões do texto relativas à época do descobrimento do Brasil, a Comissão refuta a tese de Debret, segundo a qual, antes da chegada do rei D. João VI, o Rio de Janeiro havia progredido pouco desde os distantes dias do descobrimento do Brasil. O documento ressalta que no campo da arquitetura e da educação muito havia sido feito antes da chegada da Família Real, o que era digno de admiração. Depois de algumas precisões históricas adicionais e um pouco de ironia sobre uma imagem mostrando um funcionário público em que o artista destaca o ridículo, a Comissão vem a tratar da questão séria: a representação da escravidão. Duas imagens são recriminadas: *O mercado da rua do Valongo* [ver p. 516], sobre o qual Debret diz ser um “verdadeiro armazém onde os escravos são mantidos ao chegarem da África” (Debret (1940: 229), e *Feitor castigando negros* [ver p. 516].⁶

A propósito da primeira imagem, a Comissão considera que o contraste entre o comerciante de escravos barrigudo, sentado em uma cadeira, com as mangas da camisa arregaçadas, e os corpos famélicos dos escravos desembarcados dos navios é caricatural e mentirosa. Para sustentar este ponto de vista, ela menciona outra representação da Rua do Valongo tirada de *Diário de uma viagem ao Brasil* [*Journal of a voyage to Brazil*] de Maria Graham (1824) que é feita “com seriedade e veracidade” (Revista Trimensal de Historia e Geographia, 1841: 98) [ver p. 518].

As duas imagens são realmente muito diferentes e produzem efeitos de sentido quase opostos. Debret representa um espaço fechado, um armazém



Jean-Baptiste Debret, Mercado da rua do Valongo (Prancha 1 23).



Jean-Baptiste Debret, Feitor castigando negros (Prancha 2 25).

onde se impõe o contraste entre a quantidade de escravos famintos, de um lado e, de outro, um vendedor saciado mostrando o artigo a um comprador. A prancha não tem nada de uma cena pitoresca, ela apresenta a essência da escravidão: uma mercadoria humana e uma troca mercadológica. Ao contrário, a imagem do livro de Maria Graham (1824) acontece na rua onde ocorrem várias cenas de compra de escravos, agregando inúmeros personagens de diferentes ocupações, de tal forma que o fenômeno do tráfico de escravos pareça anedótico e pitoresco. Seu autor, o pintor viajante inglês Augustus Earle (c. 1793–c. 1838) passou três anos no Rio de Janeiro, entre 1820 e 1824, antes de continuar sua viagem para Tristão da Cunha, Cabo da Boa Esperança e Calcutá. O caráter pouco polêmico dessa imagem não impede Maria Graham de expressar claramente seu horror pela condição dos escravos no Brasil. Outra imagem da escravidão que a dilui em uma atmosfera urbana ou portuária em vez de chamar a atenção do espectador sobre a lógica implacável dos traficantes é a de Moritz Rugendas, *Marché aux nègres* (Diener & Costa, 2002: 177) [ver p. 519].

O redator da Comissão se prende ao efeito de focalização realizado pela imagem de Debret. Ele acusa o pintor de caricaturar a realidade, e ironiza que suas figuras de escravos “parecem uns esqueletos próprios para se aprender anatomia” (Revista Trimensal de Historia e Geographia, 1841: 98). O argumento passava da questão da verdade dos maus-tratos aos escravos ao péssimo tratamento pictórico: acredita-se que Debret é um pintor desajeitado que não sabe como representar um corpo. Na verdade, ele provavelmente teria concordado com o fato de que suas figuras são famélicas. A única questão é saber se este fato resulta das condições dramáticas da travessia do Atlântico ou de uma incapacidade do artista.

Percebemos bem o constrangimento da Comissão. Este é igualmente visível a propósito da segunda imagem, a qual é objeto de críticas específicas: *Feitor castigando negros*. O relatório critica Debret pelo fato de que: “A atitude do Paciente é tal que causa horror. Pode ser que M. Debret presenciasse semelhante castigo, porque em todas as partes há senhores bárbaros; mas isto não é senão um abuso” (Revista Trimensal de Historia e Geographia, 1841: 98). O argumento é muito perverso e torto. Ele joga, de um lado, com o fato de que, numa outra passagem do seu livro Debret escreveu que a crueldade dos portugueses para com os escravos foi menor do que a de outras nações. Neste aspecto, é acusado de incoerência. De outro lado, o relatório invalida mais uma vez a obra de Debret usando de uma estratégia que consiste em aproximar o pintor dos comandantes de navios negreiros franceses, que seriam bem mais cruéis que os portugueses por terem jogado escravos ao mar para escapar de seus perseguidores ingleses.

Assim, depois de desqualificar o historiador, o pintor e o cidadão francês, a Comissão finalmente fala da imagem: “A atitude do paciente é tal que causa horror”. Num primeiro momento, o leitor entende que é o paciente (o escravo),

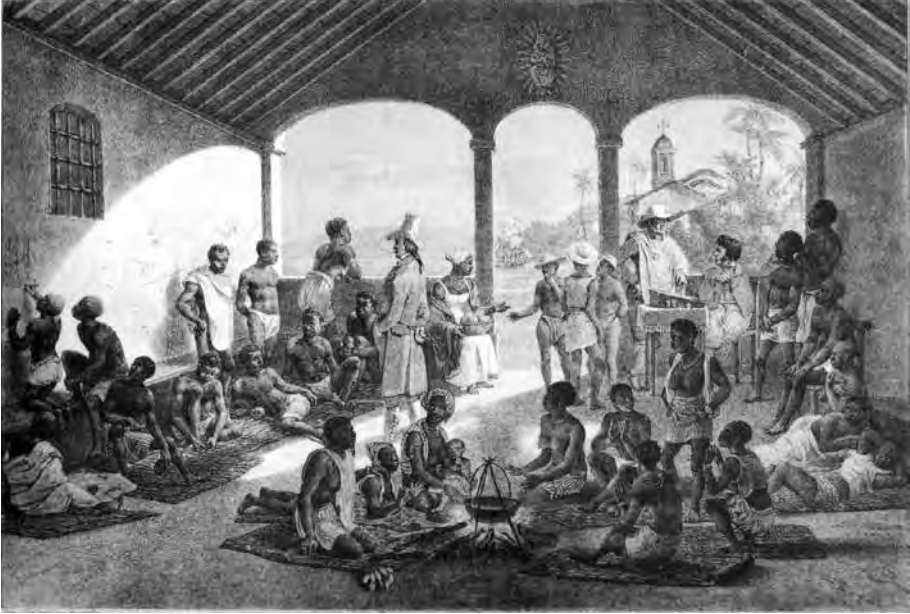


Gravura de Augustus Earle, *O mercado do Valongo* (Graham, 1824).

esta bola de carne negra, entrevado, sem poder se mexer sob os golpes do feitor, que é causa do horror. É ele que transmite uma atitude que horroriza quem a vê, quando na realidade é a sua situação, ou a violência dos golpes, que horroriza, violência que podemos bem imaginar, visto o impulso que toma o braço do feitor. Esta inversão desloca o sentimento de horror do carrasco para o sofrimento da vítima.

Vale lembrar que, quando a Comissão delibera, o Brasil já havia oficialmente condenado, sob pressão britânica, a prática do tráfico. A escravidão ainda não fora abolida, o que aconteceria apenas em 1888, mas os navios negreiros continuam a atravessar o Atlântico de forma clandestina e perigosa. O momento não é mais de defesa da escravidão. A Comissão também usa somente de ironia e alusão ao concluir seu relatório: “A Comissão se limitando unicamente a essas observações porque julga que não seria nem oportuno nem político de entrar no exame de algumas passagens sobre o caráter dos habitantes do Brasil em geral, especialmente na página 18, conclui que este segundo volume é de pouco interesse para o Brasil [...]” Sem dizer nada sobre o que está nesta famosa página, se não é por alusão, o resultado não será menor e sem apelo: o segundo volume será rejeitado em 31 de outubro de 1840.⁷

Este breve relato sobre a primeira recepção de *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, de Jean-Baptiste Debret, explica, por um lado, porque o livro foi esquecido durante um século, até que o crítico Sérgio Milliet o traduza e o livro



Moritz Rugendas, *Marché aux nègres*

se torne uma das fontes históricas e iconográficas mais importantes do Brasil do século XIX. Talvez, na década de 1930, a obra de Gilberto Freyre, ao reabilitar a contribuição dos escravos africanos para a cultura brasileira, tenha sido relevante para o entendimento do esforço de Debret em tentar mostrar que na cidade em que viveu durante 15 anos, os principais atores da vida econômica eram esses diferentes grupos de escravos. Mercadoria humana desembarcada, negros libertos, “escravos de ganho” ativos em toda a cidade, os trabalhadores africanos no Rio de Janeiro aos quais Debret dedica sua atenção detalhada e constante, são homens e mulheres cuja integração lenta a uma população local, cada vez mais miscigenada, dará força ao advento da nação brasileira.

Recebido em 03/09/2013 | Aprovado em 02/10/2013

Jacques Leenhardt é professor na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Filósofo e sociólogo de formação, pesquisa e escreve sobre arte, literatura e paisagem, em particular da América Latina. Crítico de arte (Presidente de honra da Associação Internacional de Críticos de Arte – AICA), organizou numerosas exposições. É autor de diversas publicações e atualmente prepara uma nova edição do livro de Jean-Baptiste Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, a ser publicado em 2014 pela Imprensa Oficial de São Paulo, e pela primeira vez na França depois de sua edição original pela Imprimerie Nationale.

NOTAS

- 1 Jacques Leenhardt está preparando uma nova edição brasileira do livro emblemático de Jean-Baptiste Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, para a Imprensa Oficial de São Paulo (2014).
- 2 Em 1792, durante a Revolução Francesa, o calendário gregoriano foi substituído pelo calendário republicano baseado em fenômenos da natureza. Teve vigência de 1792 a 1805. A Lei que criou a Escola Politécnica é de 15 de setembro de 1793.
- 3 Denomina-se pintura de gênero aquela que surge no século XVII nos Países Baixos e se caracteriza pela descrição de cenas rotineiras da vida cotidiana, pela riqueza de detalhes, precisão e apuro técnico. [N.E.]
- 4 *Revista Trimensal de Historia e Geographia* ou *Jornal do Instituto Historico Geographico Brasileiro*, fundado no Rio de Janeiro sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional debaixo da immediata proteção de D. M. I. o Senhor D. Pedro II, Tomo Terceiro, Rio de Janeiro, 1841, p 95-99. Disponível em <<http://www.ihgb.org.br/rihgb.php>>. Acesso em 22 out. 2013.
- 5 Os três volumes de *Viagem pitoresca e histórica do Brasil*, de Jean Baptiste Debret, foram publicados em Paris, por Firmin Didot Frères, Imprimeurs de l’Institut de France. Os dois primeiros em 1834 e 1835, e o terceiro em 1839.
- 6 A função do “feitor” corresponde a um gerente de uma exploração agrícola. Ele é encarregado pelo proprietário da produção, da comida, bem como da ordem.
- 7 Os pareceres de autoria de Bento da Silva Lisboa e J. D. de Ataíde Moncorvo, que contemplam apenas os dois primeiros volumes de *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, foram emitidos o primeiro em 18 de julho de 1840 e o segundo em 31 de outubro de 1840, mas publicados na *Revista Trimensal de Historia e Geographia*, Tomo Terceiro, em 1841.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bandeira, Júlio Bandeira & Lago, Pedro Corrêa do. (2008). *Debret e o Brasil. Obra completa 1816-1831*. Rio de Janeiro: Capivara.

Debret, Jean-Baptiste. (1834-1839). *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. Paris: Firmin Didot Frères, Imprimeurs de l'Institut de France. (Tradução brasileira de Sérgio Milliet, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Círculo do Livro, 1940).

Diener, Pablo & Costa, Maria de Fátima. (2002). *Rugendas e o Brasil*. São Paulo: Capivara, p. 177.

Graham, Maria. (1824). *Journal of a voyage to Brazil and residence there during the years 1821, 1822, 1823*. Londres: Longman, Hurst, Rees, Orme et al..

JEAN-BAPTISTE DEBRET: UM OLHAR FRANCÊS SOBRE OS PRIMÓRDIOS DO IMPÉRIO BRASILEIRO

Palavras-chave

Jean-Baptiste Debret;
Viagem pitoresca e histórica ao Brasil; Escravidão;
Recepção; Instituto
Histórico e Geográfico
Brasileiro.

Resumo

O artigo trata da recepção de *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* de Jean-Baptiste Debret, obra rejeitada no Brasil por uma comissão do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1840, pelo caráter crítico com que retrata a escravidão. O pintor francês, malvisto durante o período da Restauração da monarquia, vem para o Brasil a pedido da Corte portuguesa. A condição paradoxal de Debret, que viveu intensamente as mudanças revolucionárias ocorridas na França e posteriormente fica a serviço da monarquia portuguesa, terá impacto sobre a produção e recepção desta obra. Debret cria no Brasil uma obra bifrontal, de dupla face estilística, temática e ideológica.

JEAN-BAPTISTE DEBRET: A FRENCH LOOK AT THE ORIGINS OF THE BRAZILIAN EMPIRE

Keywords

Jean-Baptiste Debret;
Viagem pitoresca e histórica ao Brasil; Slavery;
Reception; Brazilian
Historic and Geographic
Institute.

Abstract

The paper addresses Jean-Baptiste Debret's *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, which was rejected by a Brazilian Historic and Geographic Institute's commission in 1840 on the basis of its critical depiction of slavery. The French painter, with a bad reputation during the Restoration, came to Brazil at the request of the Portuguese Court. The paradoxical condition of Debret, who has intensely experienced the revolutionary changes in France and later has been engaged by the Portuguese Monarchy, will impact his production and the reception of that work. Debret has created in Brazil a dual work, with two stylistic, thematic, and ideological faces.

O LUGAR DAS IDEIAS: ROBERTO SCHWARZ E SEUS CRÍTICOS

O trabalho de Roberto Schwarz a respeito de Machado de Assis tem algumas fontes principais. Além de desenvolver sua investigação a partir da interpretação de Antonio Candido sobre a literatura brasileira, nutre-se, como revela no Prefácio do seu segundo livro sobre o romancista oitocentista, *Um mestre na periferia do capitalismo*, de uma tradição contraditória identificada com Lukács, Benjamin, Brecht e Adorno e de uma “interpretação do Brasil” produzida por alguns trabalhos de ciências sociais realizados na Universidade de São Paulo (USP), especialmente por jovens professores e alunos que se reuniram, no final da década de 1950 e início da década de 1960, para estudarem *O capital*.²

Significativamente, a análise do crítico mais jovem sobre Machado começa onde o crítico mais velho terminou seu estudo sobre a formação da literatura brasileira. Estabelecido finalmente um sistema literário no Brasil, com a presença de produtores (escritores), de linguagem e de público (leitores), tornava-se possível aparecer o escritor capaz de internalizar na sua obra as condições da sociedade que a produziu.

Já no que se refere às duas outras grandes influências de nosso autor, apesar da inspiração marxista comum a ambas, sua principal realização é saber articulá-las. De certa crítica literária marxista deriva principalmente a sugestão de prestar atenção à relação entre “forma literária e processo social”.³ O marxismo uspiano inspira, por sua vez, o projeto de entender a particulari-

dade brasileira, ligada a um quadro maior, por assim dizer mundial, como indica a aparente estranha combinação entre “capitalismo e escravidão” sugerida pelo título de outro trabalho saído do seminário de *O capital*. Portanto, para o crítico brasileiro não se trata simplesmente de aplicar Lukács, Benjamin, Brecht ou Adorno ao Brasil. Como deixa claro numa entrevista a respeito do primeiro autor, seu projeto é mesmo o oposto: “a preocupação de Lukács é básica no meu trabalho – como termo diferencial. Acho muito produtivo explicar em que sentido a sua construção é inadequada para a América Latina” (Schwarz, 2001-2002: 21). Melhor, busca inspiração nos procedimentos utilizados por alguns críticos marxistas nos seus estudos a respeito do desenvolvimento do romance na Europa para entender os feitos e as agruras do romance numa formação social bastante distinta, a brasileira. Nesse sentido, a realização de Schwarz é análoga ao feito que destaca em Machado de Assis, o de saber bem combinar o que se pode chamar de uma forma europeia com a matéria brasileira.

Refletindo essas balizas teóricas, os escritos do crítico sobre o romancista assumem, como indica Paulo Arantes (1992), um ponto de vista dialético, que enfatiza as contradições presentes na formação social do país.⁴ Tal tipo de análise provocou e continua a provocar intensa controvérsia.

Procuo, com base nessas referências, chamar a atenção no artigo para os autores, especialmente os cientistas sociais, que, segundo Schwarz, mais o inspiraram e, ligado a isso, as polêmicas suscitadas por suas teses. Indo além da visão do crítico a respeito do Brasil, interessa-me destacar como certas tensões alimentam sua própria análise de Machado. Mais importante, num momento em que parece se perder de vista boa parte das contradições das quais são feitas as sociedades, inclusive a brasileira, acredito que uma interpretação como esta continua a oferecer vantagens em relação a outras explicações que lidam com ideias.

INFLUÊNCIAS E CONTROVÉRSIAS

A relação da investigação de Schwarz com a pesquisa anterior de Candido é direta. *Formação da literatura brasileira* se encerra em Machado, autor estudado em *Ao vencedor as batatas* e em *Um mestre na periferia do capitalismo*. Mais especificamente, o primeiro livro se fecha com a análise de “Instinto de nacionalidade” (1873), artigo que considera como o ponto alto atingido pela crítica romântica brasileira.⁵ De maneira significativa, o ensaio apresenta o programa que permitiria que valores universais encontrassem a realidade local, preocupação que orienta os trabalhos dos dois críticos do século XX.

Schwarz (1999) interpreta *Formação da literatura brasileira* dentro de um quadro maior, de trabalhos brasileiros sobre a “formação”.⁶ Indica como, de

maneira geral, a questão subjacente a eles é a passagem de uma situação de subordinação colonial para a aspirada autonomia nacional. Nessa referência, segundo defendera Caio Prado Jr., se trataria de estabelecer um quadro social mais integrado, questão que Candido traduz na formação de um sistema literário com a presença de produtores (escritores), linguagem e público (leitores).

Em termos mais específicos, “a história dos brasileiros no seu desejo de ter uma literatura” (Candido, 1993: 25) se revelaria em dois “momentos decisivos”: o Arcadismo e o Romantismo. Tal perspectiva, destaca Schwarz, afasta o estudo de Candido de uma simples investigação evolutiva da literatura brasileira para a busca, em termos menos evidentes, da articulação entre escolas literárias muito distintas. Mais importante, seria um elemento extraliterário, a Independência, que possibilitaria a aproximação entre o universalismo do Arcadismo e o localismo do Romantismo, o que refletiria o próprio caráter “empenhado” de nossa literatura.

Em outra orientação, Schwarz indica as diferenças do livro de Candido em relação a outros que trataram do problema da “formação” no Brasil. A principal delas é que o crítico lida com um processo que se completa com o estabelecimento, em meados dos anos 1870, de um sistema literário.⁷ As demais formações, com especial peso para a econômica, não chegam a se realizar plenamente. Em outras palavras, apesar de não se chegar a criar uma nação integrada no Brasil, estabelece-se uma literatura brasileira. Em termos ainda mais fortes, é possível argumentar que os dois processos estão relacionados, não sendo mero acaso que os romances maduros de Machado apareçam quando o sistema literário brasileiro já está formado. A realização de Machado é precisamente a de internalizar na sua obra as condições de uma sociedade mal formada. Portanto, ainda em outras palavras, pode-se considerar que a formação se realiza na forma (Ricupero, 2008).⁸

No que se refere às influências exercidas pelos professores de ciências sociais de Schwarz, ela é melhor percebida num ensaio específico, “As ideias fora do lugar”. Pode-se destacar, em particular, o impacto exercido na sua interpretação sobre os romances de Machado da análise de Maria Sylvia Carvalho a respeito dos homens livres pobres na região da “antiga civilização do café”, o Vale do Paraíba, e dos trabalhos de Fernando Henrique Cardoso sobre as relações entre centro e periferia capitalista.⁹ Os estudos dos dois sociólogos compartilham uma análise da sociedade brasileira que enfatiza seus aspectos contraditórios, podendo mesmo ser considerados complementares (Arantes, 1992; Schwarz, 1999). No entanto, ao tratarem das tensões subjacentes aos fenômenos que estudam, enfatizam diferentes dimensões, em orientações que, por vezes, se chocam.¹⁰

“As ideias fora do lugar” é o primeiro capítulo do primeiro livro de Schwarz a respeito de Machado, *Ao vencedor as batatas*, que foi publicado em 1977, tendo sido defendido, no ano anterior, como tese de doutorado na Uni-

versidade de Paris III, Sorbonne.¹¹ Apesar dos trabalhos de Schwarz a respeito de Machado serem melhor compreendidos lidos em conjunto, como é recomendado explicitamente no início de *Um mestre na periferia do capitalismo*, mas já era indicado no começo e no final de *Ao vencedor as batatas*, mediante a promessa de se continuar o estudo, o ensaio “As ideias fora do lugar” costuma ser entendido de maneira autônoma. Tal abordagem se deve, em boa medida, ao fato de que o ensaio tenha sido publicado anteriormente, em 1972 e 1973, como artigo, em francês, em *L’Homme et la Société* e em português nos Estudos CEBRAP.¹² Também, em grande parte, em razão de sua história editorial o trabalho provocou intensa controvérsia.

Mais especificamente, os críticos costumam tomar o título, “As ideias fora do lugar”, como a tese e não como o problema do qual parte a análise. Assim, apesar das reiteradas explicações de Schwarz, não se costuma perceber que o autor lida com um sentimento de despropósito bastante difuso no século XIX e posteriormente em relação à vida ideológica brasileira.¹³ Em termos mais sistemáticos, tal avaliação a respeito do lugar das ideias no Brasil é desenvolvida por autores conservadores oitocentistas, como Paulino José Soares de Sousa, o visconde do Uruguai, além de Silvio Romero, Oliveira Vianna, escritores próximos ao Instituto Superior de Estudos Brasileiro (ISEB), como Alberto Guerreiro Ramos e Wanderley Guilherme dos Santos e pode ser identificada com o que Gildo Marçal Brandão (2007) chama da linhagem do idealismo orgânico do pensamento político-social brasileiro.¹⁴

De maneira mais precisa, costuma-se entender o liberalismo, em especial, como uma “ideia fora do lugar”. Tal caracterização é derivada do quadro político surgido da Independência brasileira, em que o Estado nacional que se tentou montar tomou emprestadas instituições do liberalismo europeu, ao passo que manteve da colônia a estrutura socioeconômica baseada na grande exploração em que o trabalho escravo produz bens para o mercado externo. Mas enquanto os idealistas orgânicos enfocam o primeiro polo da equação, considerando inadequadas as instituições liberais, Schwarz enfatiza a diferença entre a estrutura socioeconômica brasileira e a dos países que nos servem de modelo.

A partir daí, contrasta o significado assumido pelo liberalismo no Brasil com a Europa. O liberalismo, no seu contexto original, onde trabalho livre e igualdade perante à lei correspondiam às aparências, encobrindo a exploração, funcionaria de fato como uma ideologia, ao passo que, na nova situação, em que prevaleceriam as relações materiais de força da escravidão, que deixariam a exploração às claras, ele passaria a ser o que Schwarz chama de ideologia de segundo grau. Mais especificamente, o liberalismo seria incorporado às práticas e ideias que regulavam as relações dos homens livres entre si, espaço onde transcorreria a vida ideológica, já que, naturalmente, os escravos estavam excluídos dela. As relações entre senhores e dependen-

tes seriam marcadas, como mostrara *Homens livres na ordem escravocrata*, pelo favor, até porque essa seria uma forma de eles se diferenciarem dos escravos. Nesse quadro, o liberalismo, que proclama o trabalho livre e a igualdade jurídica, se combinaria com a dominação pessoal, o paternalismo, o clientelismo e o favor, alimentados pela escravidão. Consequentemente, ocorreria uma inversão: proclamações originalmente universalistas passariam a defender interesses particularistas, o que caracterizaria uma verdadeira comédia ideológica, em que “com método, atribui-se independência à dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio etc.” (Schwarz, 1992: 18).¹⁵

Por outro lado, a referência ao liberalismo não deixaria de ter base real, já que o país estaria ligado, à sua maneira, à ordem burguesa que o estabeleceu. No entanto, a forma de o Brasil se integrar ao capitalismo mundial seria muito particular. Na verdade, seria a escravidão que forneceria os braços para a lavoura que, segundo David Ricardo e as crenças da época, nos garantiria um lugar na divisão internacional do trabalho. Por mais paradoxal que possa parecer, seria uma instituição bárbara como a escravidão que nos abriria o caminho para a civilização. Verdadeira personificação de tal situação é o personagem do cunhado Cotrim em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que “abriga na sua pessoa um comerciante respeitável e um contrabandista flagelador de africanos” (Schwarz, 1990: 181). Os resquícios coloniais não podiam ser facilmente associados ao atraso, ao passo que o novo, relacionado com a nação independente, não seria necessariamente moderno. Na verdade, o lugar que nos cabia na divisão internacional do trabalho, reforçaria aspectos vindos da colônia. Em outras palavras, se criaria uma situação propícia ao que Schwarz (1990) chama de “desenvolvimento moderno do atraso”.

Mesmo assim, o lugar do Brasil no capitalismo internacional estabeleceria uma posição privilegiada para a compreensão desse modo de produção no seu conjunto. Aqui, Schwarz retoma as sugestões de *O capital* no capítulo sobre “A teoria moderna da colonização”, em que Marx nota que o grande mérito de E. G. Wakefield não teria sido “ter descoberto algo novo sobre as colônias, mas ter descoberto nas colônias a verdade sobre as condições capitalistas da metrópole” (Marx, 1982: 256): a escravidão *sans phrase* do Novo Mundo revelando o que seria realmente o trabalho livre, forma de escravidão disfarçada que prevalecia na metrópole. Como já indicara a literatura russa, as normas e os progressos burgueses seriam levados, num novo ambiente, a realizar papéis deslocados e opostos ao que afirmavam em seu contexto original, indicando seus aspectos mais grotescos e ridículos.¹⁶ O desencontro entre ideias e lugar estimularia, portanto, tanto resultados cômicos como uma perspectiva crítica. Num outro registro, se entenderia por que Machado de Assis seria um “mestre na periferia do capitalismo”.

Exemplo de como Schwarz entende o lugar do universalismo e do localismo no chamado cânone literário é um ensaio recente, “Leituras em competição”. Nele, parte da recepção mais recente de Machado no centro capitalista, em que finalmente passa a ser reconhecido como um dos grandes romancistas da literatura universal, o que traz, entretanto, a contrapartida do “desaparecimento da particularidade histórica” (Schwarz, 2012: 22) que alimentou a sua obra. O crítico serve-se, em especial, de uma crônica pouco conhecida do escritor, “O punhal de Martinha”, que retoma o tema clássico narrado por Tito Lívio do suicídio de Lucrecia, motivado pelo ultraje de Sexto Tarquínio. Reelabora-o, com base numa notícia de jornal, no ambiente baiano da cidade de Cachoeira, onde Martinha, de fato, fura João Limeira em razão de suas importunações. Nesse jogo, a brasileira, que se vinga com as próprias mãos, ou melhor, punhal, aparentemente leva vantagem sobre a romana, que recorre a pai e a marido para consumir a desforra. A narração, em prosa clássica pastichada, é feita por um literato do Rio de Janeiro que, no final da crônica, proclama: “Mas não falemos mais em Martinha”, isto é, do Brasil, o que, a essa altura, já se tornou uma impossibilidade. Em outras palavras, o lugar do universalismo e do localismo é desafiado, seja na sua referência histórica, assim como geográfica e mesmo literária. Há um denominador cultural comum que possibilita aproximar Lucrecia e Martinha, sendo sugerido que a romana não está necessariamente situada em posição privilegiada diante da brasileira. Mais importante, Martinha torna possível dessacralizar Lucrecia, o que abre caminho para uma visão crítica em relação ao universalismo e ao localismo. Em outras palavras, da periferia se pode questionar o que é tomado como pressuposto no centro.

No entanto, os críticos de Schwarz voltam suas baterias, desde a década de 1970, não tanto contra sua interpretação da literatura, mas para a discussão que faz quanto ao papel do liberalismo no Brasil oitocentista. Em termos gerais, defendem que o argumento não faz sentido, já que se certas ideias, no caso liberais, não fossem funcionais, ou melhor, adequadas ao Brasil, não haveria como persistirem. Afirmam, em especial, que o liberalismo não é incompatível com a escravidão, como provariam os escritos de alguns de seus principais representantes, como John Locke, Adam Smith, Jean Baptiste Say.

Nessa linha, tanto Carlos Nelson Coutinho (1976; 1990) como Alfredo Bosi (1992), sugerem que entre as ideias e o lugar apareceriam, como uma espécie de filtro, os interesses das classes presentes na sociedade. Mais especificamente, interesses de classe fariam com que certas ideias se tornassem funcionais ou adequadas a determinadas sociedades. Os dois autores também coincidem ao buscarem relacionar a tese das “ideias fora do lugar” a um determinado contexto histórico.

Coutinho argumenta que o desencontro entre ideias e ambiente social tenderia a desaparecer, quando com a abolição da escravidão e a industria-

lização o Brasil se torna efetivamente capitalista: “as ideias importadas vão cada vez mais ‘entrando em seu lugar’” (Coutinho, 1990: 41). A partir daí, a estrutura de classes da sociedade brasileira se tornaria, de maneira geral, análoga à estrutura de classe de outras sociedades capitalistas. Consequentemente, as contradições ideológicas brasileiras se aproximariam das contradições ideológicas da cultura universal.

Bosi, por sua vez, identifica a análise de Schwarz a respeito das tensões presentes no liberalismo brasileiro com o final do Império, período de crise em que Machado produziu parte considerável de sua obra e em que setores da classe dominante se identificariam com a norma liberal moderna ao mesmo tempo que procurariam racionalizar o uso do trabalho escravo.¹⁷ No entanto, em sentido diverso, ao longo da maior parte do século XIX, a combinação entre escravidão e liberalismo faria sentido para a parcela mais considerável dos grandes proprietários rurais brasileiros: “uma proposta moderna e democrática é que teria sido [...] uma ideia extemporânea” (Bosi, 1992: 202). Já na Independência, o liberalismo, diferente do que teria ocorrido na Inglaterra e na França, não teria se identificado com interesses de classe em conflito, mas com as reivindicações dos colonos que se chocavam com os projetos recolonizadores da metrópole. Em resumo, comércio livre poderia muito bem conviver com trabalho escravo. Em termos mais amplos, onde prevaleceu um sistema de *plantation* voltado para a produção agroexportadora, como nas Antilhas, no velho Sul dos EUA e no Brasil, o liberalismo teria se combinado com a escravidão.

Ao responder a Bosi, Schwarz (1999) admite que o argumento de que interesses de classe funcionariam como filtro entre ideias e lugar representa um avanço intelectual, indicando que o segundo elemento da sua fórmula não é inteiramente passivo. Por outro lado, defende que o sentimento de despropósito indicado pela tese das “ideias fora do lugar” não desaparece. Mais sério, ao se enfatizar a dimensão local, como sugerem Coutinho e Bosi, se poderia perder de vista a referência ao capitalismo internacional, na qual o trabalho escravo não deixa de ser uma anomalia, mesmo que funcional.

Mas entre as críticas a Schwarz, a de maior repercussão foi ironicamente a de uma de suas maiores influências, Carvalho Franco. A autora de *Homens livres na ordem escravocrata* destaca na tese das “ideias fora do lugar” uma suposta relação de exterioridade entre as primeiras, originárias do centro, e a periferia capitalista. A fonte de tal postura proviria da teoria da dependência, que entenderia a relação entre as antigas metrópoles e as colônias, os polos centrais e periféricos do capitalismo, como de oposição e mesmo de incompatibilidade, prevalecendo neles até modos de produção distintos. A partir daí, se entenderia a relação entre o centro e a periferia capitalista como de casualidade; o que seria produzido na primeira situação se refletiria na segunda, inclusive no plano ideológico. A socióloga defende, em contras-

te, que centro e periferia fariam parte do mesmo modo de produção, independente de favorecerem momentos diversos no processo de produção e reprodução do capital. No mais importante, contudo, se equivaleriam, já que carregariam “o conteúdo essencial – o lucro – que percorre todas as determinações” (Carvalho Franco, 1976: 621) do capitalismo.¹⁸

Ao vincular a tese das “ideias fora do lugar” à teoria da dependência e caracterizar tal tipo de análise como dualista, fica mais claro o que inspira a crítica de Carvalho Franco. Seu alvo principal é, na verdade, Fernando Henrique Cardoso, um dos principais nomes da teoria da dependência e outra importante influência de Schwarz.

Por outro lado, como vimos, os dois ex-assistentes de Florestan Fernandes na cadeira de Sociologia I da USP coincidem, em termos mais profundos, ao destacarem a presença de contradições na sociedade brasileira.¹⁹ No entanto, diferenças importantes aparecem na maneira como entendem essas contradições. Enquanto Cardoso destaca as tensões, que podem abrir caminho para a mudança, Carvalho Franco ressalta nelas os ajustes e as possibilidades de conservação.

Tais diferenças de ênfase já se faziam sentir nas teses de doutorado dos dois sociólogos, o que, naturalmente, tinha igualmente relação com os objetos aos quais se dedicaram.²⁰ Assim, *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, ao mesmo tempo em que assinala que a escravidão no Rio Grande do Sul, assim como, de maneira mais geral, a escravidão moderna, objetivaria “a realização de lucros no mercado” (Cardoso, 1977: 270), defende que, no momento de sua crise, se evidenciaria que “as relações de produção a partir das quais se visava intensificar a produção capitalista mercantil, impediram o pleno desenvolvimento do capitalismo” (Cardoso, 1977: 275), abrindo caminho para a superação dessas relações. Em sentido oposto, *Homens livres na ordem escravocrata* esclarece que

o conceito inclusivo tomado por referência neste trabalho é o de capitalismo por mais imprecisa que esteja, ainda, sua figura no sistema colonial. Apesar disso, essa abordagem permite acentuar a peculiaridade das relações de dominação e de produção definidas no Brasil e afastar a ideia de que teria se implantado aqui, um sistema essencialmente diferente do núcleo europeu, com a reatualização de formas progressas de organização social (Carvalho Franco, 1983: 14-15).

Isto é, apesar dos dois sociólogos coincidentemente chamarem a atenção para aspectos contraditórios dos fenômenos que estudam, Cardoso destaca o choque que ocorre entre capitalismo e escravidão, ao passo que Carvalho Franco enfatiza como o capitalismo se articula com o que é comumente considerado como tradicional.²¹

ACOMODAÇÕES E CONTRADIÇÕES

Schwarz, ao lidar com as tensões brasileiras, também oscila na explicação, ora chamando a atenção para a acomodação, ora para as contradições presentes em nossa sociedade e história. Tem inclusive consciência de operar nos dois planos: “dizíamos que em *Iaiá Garcia* as relações entre paternalismo e interesses materiais se normalizam, o que torna mais uno o livro e é sinal de maturidade. Contudo, noutros momentos deste estudo insistimos na importância que tinha em nossa vida ideológica a citada contradição, que dadas as circunstâncias, era de caráter por assim dizer insolúvel”. Mais para a frente, tenta resolver a tensão: “talvez seja possível dizer que havia contradição, mas que ela não expressou um antagonismo entre classes, ou antes que expressam duas formas de um mesmo poder, que aos poucos e sempre conforme a sua conveniência passava de uma para outra, sem que a dissolução dos vínculos tradicionais tivesse caráter subversivo” (Schwarz, 1992: 120). Ou seja, defende que, no contexto do Brasil escravista, devido à ausência de uma sociedade de classes e dos conflitos que a caracterizam, a acomodação prevaleceria diante das contradições.

Mesmo no argumento das “ideias fora do lugar”, que evidentemente destaca o aspecto contraditório de nossa realidade social, há uma dimensão de acomodação. Em especial, a avaliação de que o liberalismo se transformaria no Brasil numa “ideologia de segundo grau”, que corresponderia ao horizonte mental dos homens livres, acentua mais o aspecto da acomodação na relação entre referências vindas do centro e a periferia capitalista. Chega, assim, a identificar o liberalismo transformado no Brasil em ideologia de segundo grau a um ornamento utilizado pelos homens livres, o que não criaria problemas significativos para a ordem social existente.

Por outro lado, na análise que Schwarz realiza de obras literárias particulares o aspecto contraditório costuma ser decisivo. Nota, por exemplo, ao falar dos primeiros romances brasileiros que “a nossa imaginação fixara-se numa forma cujos pressupostos, em razoável parte, não se encontravam no país, ou encontravam-se alterados” (Schwarz, 1992: 29). Nos romances urbanos de José de Alencar, em particular, se evidenciaria como forma literária e matéria ideológica não chegam a se combinar de maneira adequada. Ou melhor, haveria desencontro entre o molde europeu e a cor local. Dessa maneira, em livros como *Senhora*, o tradicional choque entre o sentimento e o dinheiro, do qual se nutre o realismo europeu, se resolveria, ou melhor, não se resolveria no meio paternalista brasileiro. Nessa referência, valores burgueses não se chocariam com o paternalismo, mas se combinariam, acriticamente, de forma análoga ao que ocorreria com o liberalismo transformado em ideologia de segundo grau no Brasil. Por outro lado, em termos literários, “estes pontos fracos são, justamente, fortes numa outra perspectiva” (Schwarz,

1992: 31), já que indicariam o desencontro com o qual Machado teria sabido bem lidar, ao transformá-lo em problema para seus romances.

Na direção oposta, em que o foco não estava tanto no molde europeu, os primeiros românticos brasileiros tomaram como seu principal objetivo incorporar a cor local. Nessa orientação, muitos deles deram ênfase à natureza americana e a seu habitante original, o índio. Solução, em alguma medida, similar seria a dos naturalistas, contemporâneos de Machado, que prestaram atenção especialmente às classes inferiores e a regiões afastadas, identificando-as com a verdadeira nação. Mas nesses casos, o meio brasileiro seria incorporado acriticamente e de maneira externa nas obras literárias.

Ainda outro tipo de literatura aparecida no Império seria “uma pequena tradição [...] cômica, despreziosa, mas de irreverência notável” (Schwarz, 1990: 223), de difícil classificação seguindo os parâmetros da literatura ocidental e que se identificaria com as obras de um Martins Pena e de um Manuel Antônio de Almeida. Mesmo que, diferente dos românticos, não tivessem a pretensão de estabelecerem a literatura brasileira, teriam sido capazes de internalizar, de maneira mais profunda, em seus trabalhos certas condições da sociedade a partir da qual suas obras surgiram. Como indicara Candido, em estudo sobre *Memórias de um sargento de milícias*, a dinâmica do livro se daria com base na “dialética da ordem e da desordem” (Candido, 1993: 36), o que corresponderia à própria situação dos homens livres pobres nele retratados que, para além do ambiente rural, tratado por Carvalho Franco, também se moveriam entre esses dois polos no Rio de Janeiro do “tempo do rei”.²² Tal dialética da ordem e da desordem serviria, dessa maneira, tanto para organizar os dados da realidade social como os dados do romance; sendo tanto social como literária. Em outras palavras, ela funcionaria como um princípio mediador que tornaria possível a junção entre sociedade e romance, isto é, corresponderia à forma.

Também os primeiros romances de Machado assumem o ponto de vista do homem livre pobre que, de fato, o escritor tinha sido. A postura deles seria, porém, conformista, não indo além do paternalismo. No máximo, se desejaria reformá-lo, tornando-o menos despótico, o que é, no fundo, uma impossibilidade. Na verdade, o não questionamento do arbítrio paternalista correspondia à própria situação dos dependentes, que tinham que se submeter aos caprichos dos senhores.

Schwarz nota que significativamente os personagens dos romances da primeira fase de Machado seriam vistos principalmente como “pais”, “filhos”, “maridos” e “mulheres”, independente das ocupações às quais se dedicavam para além do âmbito doméstico. Os próprios romances como que não ultrapassariam os limites da família, apenas o último dessa fase, *Iaiá Garcia*, atingindo a dimensão mais alargada da parentela.²³ Dessa maneira, nos romances machadianos da primeira fase: “o paternalismo está presente em toda parte

e de várias maneiras” funcionando mesmo como “mola profunda do enredo e da organização formal” (Schwarz, 1992: 119).

Não deixa de ser revelador que quando Machado escreve seus primeiros romances já se afastou do liberalismo da sua juventude, o que, nota Schwarz, o poupa de ilusões, mas também afasta de sua visada o mundo contemporâneo. Mesmo assim, o crítico destaca que “a tensão entre o paternalismo e o sentimento burguês não é somente conflito interior às personagens. Muitas vezes, ela é também hesitação técnica e ideológica do narrador” (Schwarz, 1992: 127). É esse contraste entre paternalismo e sentimento burguês que faz com que já em *Iaiá Garcia* o arbítrio, ainda que mal desenvolvido, seja o princípio formal do romance. Ou, em termos mais fortes, é a tensão entre a dependência pessoal e o igualitarismo burguês que torna o próprio capricho dos senhores visível.

De maneira complementar, Schwarz nota que a importância atribuída por Machado ao arbítrio contrasta com os romances do realismo europeu, que dão grande peso à ação deliberada de seus protagonistas, podendo ser quase caricaturizados como “grandes projetos de um moço” (Schwarz, 1992: 140). Na orientação do romancista brasileiro, por seu turno, tem lugar de destaque o inconsciente, que começava a ser valorizado na sua época. Ainda mais importante, chega a colocar em questão os próprios pressupostos da ordem social e da obra literária, como procurarão fazer posteriormente alguns escritores identificados com as vanguardas artísticas.²⁴ É indicado, dessa maneira, que a permanente tensão entre as normas burguesas, com as quais Brás não deixa de se identificar, e o meio paternalista, que não consegue superar, é esteticamente um dos pontos mais interessantes das *Memórias*. Em contraste com a o indivíduo decidido presente, por exemplo, nos romances de Balzac, há no personagem central desse romance de Machado um sentimento de permanente conflito interior, que coloca em questão seus pressupostos ideológicos.

A descontinuidade seria a outra face do capricho, não sendo possível aos personagens, numa situação de dependência pessoal, assumir uma trajetória coerente. Ela não seria própria só dos homens livres pobres, submetidos ao arbítrio, mas também dos senhores, que o realizariam. A partir daí, se destaca, mais uma vez de maneira decisiva, o contraste entre centro e periferia capitalista: “na relação entre ricos e dependentes, diversamente do exemplo clássico, a classe totalizante é a primeira”.²⁵ Portanto, “só depois de virar casaca Machado abarcaria o conjunto desse processo” (Schwarz, 1992: 149).

Seria precisamente isso que ocorreria nas *Memórias*. Nesse romance, que marca o início da segunda fase de Machado, o narrador passa a ser o senhor. A partir daí, o autor evidenciaria a “desfaçatez de classe” desse grupo social e deixaria de ter esperanças de reformá-lo. Tratar-se-ia, portanto, de “um livro escrito contra o seu pseudo-autor” (Schwarz, 1990: 78).

Tal realização, ironicamente, daria um novo sentido à busca de românticos e naturalistas pela incorporação da cor local. Machado, em contraste com seus predecessores e contemporâneos, criaria uma espécie de “pitoresco moral”, ligado à própria estrutura da sociedade brasileira. Essa internalização das condições sociais na obra literária corresponderia verdadeiramente ao “sentimento íntimo de nacionalidade”, que proclamara como crítico ser o objetivo que o escritor brasileiro deveria perseguir.²⁶ Em outras palavras, a realização do autor de *Memórias* se relacionaria, sobretudo, em dar expressão literária à experiência pela qual o Brasil passava desde a Independência, em que, como vimos, a nova ordem política, amparada no liberalismo, convivera com a manutenção da estrutura socioeconômica herdada da colônia. É possível, portanto, afirmar que o romance na última fase do escritor toma forma própria, em confronto com a matéria brasileira, e que, portanto, no limite, as ideias deixam de estar fora do lugar. Em termos fortes, se poderia recorrer a uma metáfora da economia e se falar até de um caso bem-sucedido de substituição cultural de importações.²⁷

Numa referência mais especificamente formal, o segredo das *Memórias* estaria na volubilidade do narrador, que se relacionaria com a própria descontinuidade que caracterizaria a situação de boa parte dos grupos sociais do Brasil oitocentista.²⁸ Por outro lado, ao se acentuar a descontinuidade, como que se apagaria de vista a estrutura social. Para além das aparências, tanto senhores como homens livres pobres no Brasil se moveriam entre o que parecia ser mais esclarecido no seu século, a norma burguesa, como entre as práticas da dominação pessoal associadas à escravidão. É significativo como a norma burguesa está presente em tal volubilidade, mesmo que de modo negativo. Ela seria tão real quanto o arbítrio pessoal, para o qual chamaria a atenção. A volubilidade carregaria, além do mais, toques de desrespeito com a complementar satisfação própria, que alimentam e esclarecem, em tom brechtiano, o inadmissível e a afronta tão próprios ao narrador das *Memórias*.

Em termos literários, é interessante como Machado, segundo ele mesmo confessou, retirou o procedimento da volubilidade do narrador de Lawrence Sterne, isto é, de um romancista do século XVIII.²⁹ Melhor, num momento em que a literatura buscava a objetividade em escritores tão diferentes como Flaubert, Zola e Henry James, o romancista brasileiro iria aparentemente contra a sua época, ressaltando o peso do subjetivo em seus romances da fase madura. Tal desenvolvimento literário, de acordo com boa parte da crítica marxista, refletiria o próprio desfecho da Revolução de 1848, quando, segundo a interpretação de *O 18 Brumário*, o heroísmo burguês, que contra a aristocracia produzira a Revolução de 1789, diante do desafio representado pelo proletariado, cederia definitivamente lugar ao prosaico.³⁰ Por outro lado, essa volubilidade corresponderia às condições da sociedade escravista brasileira, especialmente no que se refere aos senhores.

Ou seja, as técnicas narrativas utilizadas nas *Memórias* também serviriam à caracterização de um tipo social específico, ligado à realidade social do Brasil, preocupação que se relacionaria com o projeto realista. Por outro lado, “a nota de provocação, os apelos ao leitor” produziriam “uma situação compatível àquela ocasionada pelo... objetivismo flaubertiano” (Schwarz, 1990: 173). Talvez ainda mais significativo, Schwarz sugere a existência de uma espécie de volubilidade objetiva: “seria enganoso falar em subjetivismo, pois [...] a volubilidade é de todos” (Schwarz, 1990: 190) ou, ao menos, dos que não eram escravos. Portanto, as *Memórias* seriam uma obra realista, mesmo que fizesse uso de soluções literárias antirrealistas. O contraste maior seria com o naturalismo, com o qual, de alguma maneira, Machado poderia ser aproximado devido ao detalhe das suas descrições. Mas enquanto a explicação na escola literária do final do século XIX teria base física, cientificista, nos romances de nosso autor a perspectiva seria social.

Também os personagens de *Memórias*, assim como já ocorria com *Iaiá Garcia*, corresponderiam à estrutura da sociedade brasileira, em que se combinariam o elemento burguês com o colonial. A escravidão seria central, apesar de raramente estar explicitada. Da mesma forma que em *Homens livres na ordem escravocrata*, o trabalho servil seria como uma presença ausente; tem papel decisivo nas relações entre senhores e dependentes, apesar de ser raro que escravos apareçam diretamente nos romances de Machado.³¹

Mesmo assim, Schwarz não deixa de chamar a atenção para certos defeitos de composição das *Memórias*. Destaca, em particular, um certo contraste entre a malícia do narrador e o comportamento mais limitado dos personagens, que podem dar a sensação de serem meros títeres. No entanto, sustenta que em certas obras as limitações, mais do que do autor, são “impossibilidades objetivas, cujo fundamento é social” (Schwarz, 1990: 161), correspondendo a impasses históricos.³² No caso, a sociedade escravista criaria sérias limitações ao desenvolvimento da personalidade de dependentes e de proprietários, indicando, se não diretamente uma dialética do senhor e do escravo, ao menos a deformação dos homens livres.

UM NOVO LUGAR PARA AS IDEIAS?

Há atualmente alguma dificuldade diante de trabalhos como o de Schwarz, parte de seus pressupostos parecendo, de certa maneira, “fora do lugar”. Em especial, vigora um certo senso comum que nega a oposição entre centro e periferia capitalista. No que se refere às ideias, é questionado, em particular, o que se enxerga como a hierarquização e a subordinação entre as culturas que seria subjacente a tal perspectiva, lembrando-se, por exemplo, que se desenvolveram, tanto na Europa como na América Latina, certas linguagens

políticas e se utilizou o repertório intelectual disponível nas diferentes situações. Apesar das variadas perspectivas teóricas por trás de tais formulações, pode-se perceber nelas uma espécie de sensibilidade, para não falar em ideologia, que é expressão das condições atuais, da chamada globalização. Em termos gerais, se acentuam especialmente as semelhanças da vida intelectual latino-americana com a europeia e a norte-americana. Em termos mais específicos, esse senso comum reage contra a influência de linhas interpretativas anteriores, inspiradas principalmente no estruturalismo cevalino e num certo marxismo latino-americano, que ressaltavam justamente as diferenças entre o centro e a periferia capitalista. Essas avaliações não deixam de ser influenciadas pelo clima da época, marcado, sobretudo, pelo que se chamou de crise das “grandes narrativas” e pelo fim do “socialismo real”.

Mas já em 1971 – portanto, quando *As ideias fora do lugar* ainda não tinha sido publicada – Silviano Santiago escreveu “O entre-lugar do discurso latino-americano”.³³ Apoiado no então recente pós-estruturalismo de autores como Jacques Derrida, Michel Foucault e Roland Barthes e reivindicando a antropofagia de Oswald de Andrade, o crítico literário rejeita noções de cópia, fonte ou influência. Particularmente importante para seu argumento é o conceito derrideano de “descentramento”, que questiona os próprios pressupostos do estruturalismo.³⁴ De acordo com Derrida, sem a referência a um centro, nos seus diferentes sentidos, “tudo se torna discurso” (Derrida, 1967: 411), aumentando quase ilimitadamente as possibilidades para a escrita.

Nessa orientação, Santiago enxerga “um provável processo de inversão de valores” (Santiago, 1978: 11) entre “bárbaros” e “civilizados”. Valoriza, em especial, o hibridismo latino-americano. A noção de “entre-lugar” chega a antecipar formulações de outros autores marcados pelo pós-estruturalismo, como “lugar intervalar (E. Glissant), tercer espacio (A. Moreiras), espaço intersticial (H. K. Bhabha), the thirdspace (revista Chora), in-between (Walter Dignolo e S. Gruzinski), caminho do meio (Z. Bernd), zona de contato (M. L. Pratt) ou de fronteira (Ana Pizarro e S. Pesavento)” (Hanciau, 2005). Seríamos uma nova sociedade de mestiços, que poria em questão conceitos de unidade e de pureza, de base racial, linguística e religiosa. Nesse caso, na valorização da mestiçagem, o crítico se insere numa verdadeira linhagem latino-americana, que inclui Oswald de Andrade, mas também o mexicano José Vasconcelos e outro brasileiro, Gilberto Freyre, significativamente autores cujas formulações tiveram importantes implicações ideológicas. Num outro sentido, e não por acaso, aqui gêneros como o pastiche, a paródia, a digressão, também seriam frequentes. O conto de Borges, “Pierre Menard, autor del Quijote” seria a melhor metáfora para a situação do escritor latino-americano, que está “entre a assimilação do modelo original, isto é, entre o amor e o respeito pelo já escrito, e a necessidade de produzir um novo texto que afron-

te o primeiro e muitas vezes o negue” (Santiago, 1978: 23). Haveria mesmo uma certa vantagem para o escritor da cultura dominada, que poderia recorrer a dois níveis dos signos, como que brincando com escritos produzidos em outros contextos e subvertendo seus significados originais.

Outro a valorizar a antropofagia oswaldiana, pouco depois de Santiago, foi Haroldo de Campos.³⁵ Também muitas das referências pós-estruturalistas dos dois autores são as mesmas, além de sugerirem uma imagem borgeana da literatura latino-americana, constituída por insaciáveis devoradores de livros. O poeta concretista reivindica, além do mais, o barroco como “uma possível ‘razão antropofágica’ desconstrutora do logocentrismo que herdamos do Ocidente” (Campos, 1981: 17). Assim, seu alvo principal é o mestre de Schwarz, Candido, que identifica com um nacionalismo ontológico, que buscaria um logos nacional pontual, e seria contraposto a um nacionalismo modal, que valorizaria o dialógico da diferença. Mais especificamente, *Formação da literatura brasileira*, numa visão organicista de nossa cultura, reproduziria o projeto romântico de independência literária e deixaria de fora o barroco de seu esquema interpretativo por motivos sociológicos (ausência de produção impressa e de público).³⁶ Numa outra referência, mais preocupada com a produção artística, os autores do barroco ibero-americano formariam, dos dois lados do Atlântico, uma sofisticada república das letras.

Elias Palti, em contraste com Santiago e Campos, visa diretamente a Schwarz, ou melhor, à tese das “ideias fora do lugar”. Apesar de não se identificar diretamente com o pós-estruturalsimo, concorda com a crítica às noções de “modelo” e “cópia”, em que estaria implícita a avaliação que formulações vindas da periferia seriam inferiores às elaborações originais, realizadas no centro. Concepções vagas como “centro” ou “Europa” sugeriam apenas que nelas as ideias estariam adequadamente relacionadas com o ambiente social, ao passo que haveria um desencontro permanente entre os dois elementos na “periferia” ou na “América Latina”. A tese das “ideias fora do lugar” se vincularia a uma perspectiva tradicional de história das ideias, que entenderia as ideias na América Latina com referência, sobretudo, às mudanças pelas quais elas passariam ao se transferirem para esse novo ambiente. Em termos mais fortes, se partiria da presunção de que os pensadores latino-americanos não teriam realizado grandes contribuições à “teoria”, o que faria com que se procurasse examinar como suas obras teriam se desviado de um suposto padrão, que se imaginaria encontrar na Europa. O autor relaciona, em especial, essa história das ideias a Leopoldo Zea, que já na sua tese clássica, *El positivismo y la circunstancia mexicana* (1943), pensara a vida intelectual do subcontinente em termos de “modelos” e “desvios”. Ou seja, o pressuposto desse tipo de formulação seria a “consistência” e “racionalidade” dos modelos, que funcionariam como o que o autor chama de tipos ideais, a partir dos quais se avaliaria o que seria considerado como desvio.³⁷

No entanto, os pressupostos linguísticos dessa história das ideias seriam bastante pobres. No caso específico da tese das “ideias fora do lugar”, o problema principal estaria em entender as “ideias” meramente como “representação” da realidade: “no marco de nossa discussão o ponto crítico é que as ‘ideias’ (como *proposições* ou *statements*) são *verdadeiras* ou *falsas* (representações corretas ou erradas da realidade), mas nunca estão ‘fora do lugar’, apenas seus enunciados estão” (Palti, 2007: 294). Na verdade, a própria oposição entre “ideias” e “realidade” seria questionável, já que a “realidade” só poderia ser concebida a partir de “ideias”. Para corrigir esse tipo de armadilha, seria preciso, servindo-se das diferentes contribuições da Escola de Cambridge de J. G. A. Pocock e Quentin Skinner e da história dos conceitos de Reinhart Koselleck, passar de uma história das ideias para uma história intelectual, que não se preocupasse mais com a correspondência ou não dos conceitos empregados na América Latina a um suposto modelo europeu, mas como as diversas linguagens elaboram e reelaboram seus termos.

Em outras palavras, não faria sentido pensar em centro e periferia. Concepções como essas seriam relativas, além das situações que recebem esses nomes também conterem seus centros e periferias. Além do mais, países que seriam centrais em determinados aspectos não o seriam necessariamente em outros, como ocorreu com os EUA que, durante um bom tempo, apesar de sua posição de domínio econômico, não tinha papel comparável do ponto de vista cultural. Nessa referência, Palti avalia que se deve renunciar à pretensão de se elaborar algo como uma história intelectual latino-americana específica. Em termos opostos, o tipo de problema de Schwarz deveria ser mesmo generalizado: “o processo de assimilação é sempre conflituoso devido à presença, no interior de cada cultura, de uma pluralidade de agentes e modos antagônicos de apropriação” (Palti, 2007: 303).

Como não poderia deixar de ser, há pontos em comum entre as abordagens mais em voga atualmente quando tratam da vida intelectual latino-americana. O mais importante deles é o questionamento da oposição entre centro e periferia capitalista e uma aversão ao que é identificado como modelos essencialistas. Como resultado, sugere-se que anteriormente se teria pensado em termos de certa inferioridade da periferia, que estaria condenada à cópia. Nessa referência, Schwarz chega a criticar formulações como as de Santiago e Campos no sentido de enxergarem uma espécie de inversão da relação entre os dois polos do capitalismo.³⁸

Por outro lado, não deixam de ocorrer aproximações não evidentes entre nosso autor e seus críticos. Em termos mais fortes, seu argumento também sugere, como os pós-estruturalistas, uma espécie de “vantagem do atraso”, em que certas possibilidades estariam abertas para o escritor da periferia e não para o do centro. Mas enquanto Santiago e Campos localizam tais possibilidades no recurso artístico de se lançar mão de diferentes signos

e, caso se deseje, desestabilizá-los, o marxista identifica a questão no “desenvolvimento desigual e combinado” do capitalismo, que indica também valer para as ideias.³⁹

Igualmente na questão da “cópia” há possíveis aproximações entre o crítico marxista e os críticos pós-estruturalistas. No que se refere a essa noção, Schwarz, ao tratar da análise de *Candido* a respeito de como *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, reaproveita elementos de *L'Assommoir* e de outros romances de Zola, nota: “há também a possibilidade de a cópia (no sentido de obra segunda, por oposição à obra primeira) resultar superior, o que relativiza a noção de *original*, retirando-lhe a dignidade mítica e abalando o preconceito – básico para o complexo de inferioridade colonial – embutido nessas noções” (Schwarz, 1999: 25). No fundo, todavia, o argumento do crítico marxista não é tão diferente das suas considerações sobre a aclimatação do romance no Brasil, tratando-se também, nesse caso, de avaliar como uma forma, com pressupostos europeus, é reelaborada em outras condições. O novo, no caso, está especialmente em analisar uma obra brasileira “copiada” de outra, europeia.

Em termos mais profundos, nos seus últimos trabalhos Schwarz tem repensado o contraste entre centro e periferia capitalista. Sugere mesmo uma espécie de “brasilianização” do mundo. No entanto, não vê o problema pelo ângulo de uma suposta aproximação dos países periféricos aos centrais, como, para além dos críticos pós-estruturalistas, tem sido cada vez mais comum assinalar, devido especialmente à crescente importância da China na economia mundial. Em contraste, o que percebe é, em chave pessimista, uma espécie de universalização de nossa má formação: “durante muito tempo tendemos a ver a inorganicidade, e a hipótese de sua superação, como um destino particular do Brasil. Agora ela e o naufrágio da hipótese superadora aparecem como o destino da maior parte da humanidade contemporânea, não sendo, nesse sentido, uma experiência secundária” (Schwarz, 1999: 58). Aparentemente, o crítico literário, ao ressaltar a proximidade entre periferia e centro capitalista, também se aproximaria da crítica de Carvalho Franco referente à inexistência de oposição entre sociedades tradicional e moderna.⁴⁰ Em compensação, ressalta o especial interesse, num momento como o atual, de uma sociedade como a brasileira, de antemão mal formada, o que retoma, ainda em termos de contraste, o argumento que nas ex-colônias se pode encontrar a verdade das ex-metrópoles.

Em outras palavras, as trocas desiguais, a começar pelas econômicas, não cessariam com a chamada globalização. Portanto, não se deveriam subestimar as diferenças entre o que algum dia foi apelidado de centro e periferia capitalista. Atitude que, na verdade, não é inocente politicamente. Para o que nos interessa aqui, a nova sensibilidade, consciente ou inconscientemente, perde de vista a especificidade da vida ideológica latino-americana, tendendo a pensar em termos de um “Ocidente” indiferenciado. Na verdade,

muito do mais interessante em trabalhos como o de Schwarz, foi lidar com a particularidade da América Latina, ligada ao capitalismo internacional, mas detentora de uma história própria. O crítico pôde, em especial, indicar as tensões entre uma forma europeia, como o romance, e a matéria local brasileira. A partir daí, foi possível também indicar que a realização representada pelos romances maduros de Machado estava relacionada a um processo mais amplo, de formação da literatura brasileira. Em compensação, as possibilidades de investigação se empobrecem quando se imagina que se pode recorrer, sem maiores problemas, a qualquer ideia, independente do lugar de onde ela provém, o que, no limite, sugere que elas se encontrariam num ambiente a parte, uma espécie de mundo das ideias.

Exemplo das potencialidades de uma pesquisa desse tipo para uma outra área de investigação é oferecida pelo estudo de Rodrigo Naves sobre as artes plásticas brasileiras. A partir da análise de obras de Debret, Guignard, Volpi, Segall e Amílcar de Castro, avalia que a “*dificuldade de forma* de fato perpassa boa parte da melhor arte brasileira”. Em termos específicos, assinala que “a relutância em estruturar fortemente os trabalhos, e com isso entregá-los a uma convivência mais positiva e conflituosa com o mundo, leva-os a um movimento íntimo e retraído, distante do caráter prospectivo de parcela considerável da arte moderna”. Mesmo assim, ressalta: “esse recolhimento [...] não livra os trabalhos da realidade. Ao contrário, essas estruturas frágeis se deixam envolver de maneira complexa e inesperada” (Naves, 1996: 21). Em outros termos, a tensão entre forma europeia e matéria local brasileira não é exclusiva à literatura.

No próprio campo de atuação de Schwarz, não é preciso muita perspicácia para perceber o quanto o ambicioso projeto de Franco Moretti de retomar a perspectiva da literatura mundial, originalmente sugerida por Goethe, deve ao crítico brasileiro (como, por sinal, admite).⁴¹ Assim, o que chama, humoristicamente, de “lei da evolução literária”, proclama: “nas culturas que pertencem à periferia do sistema literário (o que equivale a quase todas as culturas, dentro e fora da Europa) o romance moderno não aparece como um desenvolvimento autônomo, mas como um compromisso entre uma influência formal ocidental (normalmente francesa ou inglesa) e a matéria local” (Moretti, 2000: 58). É verdade que o crítico italiano reelabora depois sua “lei”, defendendo que da relação binária entre forma e conteúdo se passaria para uma espécie de triângulo dialético, entre forma estrangeira, matéria local e forma local. A partir daí e de maneira bastante sugestiva, defende que seria necessário pensar a literatura mundial como um sistema mundial de variações, já que as realidades locais e as influências estrangeiras mudam praticamente de caso para caso.⁴²

Numa outra orientação e de maneira interessada, vale destacar especialmente como Schwarz desenvolveu sua formulação utilizando instrumen-

tos tomados emprestados das ciências sociais. Talvez fosse o momento de fazer o movimento inverso, com as ciências sociais passando a fazer uso de ferramentas que foram usadas originalmente pela crítica literária. Até porque provavelmente o mais importante que nosso autor aprendeu com seus mestres foi bem utilizar formulações originalmente elaborados fora do Brasil para entender as particularidades constitutivas de nossa formação social.

Recebido em 05/04/2013 | Aprovado em 17/06/2013

Bernardo Ricupero é professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É autor de *Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo no Brasil* (2000); *O romantismo e a ideia de nação no Brasil* (2004), e *Sete lições sobre as interpretações do Brasil* (2008). Suas pesquisas lidam principalmente com o pensamento político-social brasileiro e com o pensamento político-social latino-americano.

NOTAS

- 1 Agradeço a leitura atenta e os comentários críticos de um parecerista anônimo, de Rubens Ricupero e de André Botelho, e a possibilidade de discutir versões anteriores do trabalho na Universidade Federal do Paraná (UFPR) e na Universidade de Campinas (UNICAMP). Não é preciso dizer que as imperfeições do trabalho são de minha inteira responsabilidade.
- 2 Tradição contraditória, tanto em razão de que as formulações dos autores que a constituem frequentemente se chocam entre si, como devido à sua visada dialética. Sobre a relação de Schwarz com uma certa crítica literária marxista, ver Almeida (2007). Sobre o “Seminário do Capital”, ver Rodrigues (2012) e Schwarz (1999).
- 3 Esclarece Schwarz: “a junção de romance e sociedade se faz através da forma. Esta é entendida como um princípio mediador que organiza em profundidade os dados da ficção e do real, sendo parte dos dois planos” (Schwarz, 1989: 141). Sobre a forma em Schwarz, ver Waizbort (2007).
- 4 O presente trabalho se concentra em dois livros do crítico sobre Machado, *Ao vencedor as batatas* e *Um mestre na periferia do capitalismo*, devido à evidente unidade entre eles e por serem a realização mais acabada de seu projeto de pesquisa. Por outro lado, como aponta John Gledson, entre os dois livros não deixam de haver “genuínas mudanças de ênfase, que brotam de suas fontes” (Gledson, 2006: 270), em particular, em razão de que na obra de 1977 se estuda o processo que leva às *Memórias póstumas de Brás Cubas*, ao passo que na obra de 1990 se analisa o próprio romance. Consequentemente, o primeiro livro é mais diacrônico e o segundo mais sincrônico.
- 5 Candido confessa, no Prefácio de seu livro, a “falha” de não ter incluído o Machado romântico, mas a justifica devido à unidade subjacente à obra do escritor.
- 6 Paulo Arantes (1997) destaca, por sua vez, o grande número de livros importantes sobre o Brasil com a palavra “formação” no título: *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), *Formação econômica do Brasil* (1958), *Formação da literatura brasileira* (1959), *Formação política do Brasil* (1967). Além disso, nota como outros trabalhos relevantes recor-

rem à palavra no subtítulo: *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (1933), *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro* (1958). Finalmente, percebe que um título como *Raízes do Brasil* (1936) aponta para o parentesco com o problema.

- 7 Por conta disso, o elemento normativo em *Formação da literatura brasileira* é menos acentuado, apesar de não inteiramente ausente.
- 8 Possibilidade, de certo modo, já indicada pelo jovem Lukács, quando considera que, no momento em que se passa a ter forma, haveria “a conciliação do exterior e do interior” (Lukács, 1974: 21).
- 9 Schwarz, em entrevista, confessa: “Na verdade, o que possibilitou fazer ‘As ideias fora do lugar’ foi a combinação de Fernando Henrique e Maria Sylvia” (Schwarz, 2008: 149).
- 10 É de se assinalar que a autora de *Homens livres na ordem escravocrata* não participou do Seminário de *O capital*. Não por acaso, é possível perceber diferenças entre sua análise e a dos outros integrantes da cadeira de Sociologia I da USP. Mais especificamente, Carvalho Franco radicaliza a “interpretação do Brasil” originalmente elaborada por Caio Prado Jr. e desenvolvida pelo marxismo uspiano, que entende a colonização do Brasil no quadro da formação do capitalismo mundial, avaliando nossa formação social como capitalista desde o início da sua história registrada. De maneira complementar, se é comum a Florestan Fernandes e a seus assistentes o questionamento da oposição entre o moderno e o arcaico, Carvalho Franco ressalta, ainda mais, a imbricação entre os dois elementos. Dando sequência a seu projeto de pesquisa, na sua tese de livre docência, *O moderno e suas diferenças*, reconstrói como a sociologia da modernização, inspirada na leitura equivocada de Weber por Parsons, estabeleceria uma oposição rígida e abstrata entre o que chama de sociedades tradicionais e modernas. Ambas seriam supostamente entendidas como tipos ideais, mas apenas no sentido generalizador e, conseqüentemente, classificatório do conceito, que o afastaria da preocupação original do seu criador com os aspectos genético-históricos presentes nos diferentes

fenômenos sociais. Assim, a oposição entre sociedades tradicional e moderna reatualizaria a dualidade imaginada por Tonnies e, incorporada por Weber, entre comunidade e sociedade que, por sua vez, teria sua origem no contraste ressaltado pelo antropólogo evolucionista Lewis Morgan entre *societas* e *civitas*. Sobre as diferenças mais amplas de Carvalho Franco com a cadeira de Sociologia I, ver Botelho (2012) e Cazes (2013).

- 11 Waizbort aponta para o andamento lukacsiano do livro: “composto de três capítulos, o primeiro destaca os pressupostos históricos e ideológicos, armando a situação para a interpretação literária que vem a seguir; o segundo trata dos precedentes, a importação do romance como forma e sua figuração por Alencar; o terceiro, por fim, trata de Machado, o verdadeiro objeto anunciado, a forma que se quer entender” (Waizbort, 2002: 120).
- 12 A publicação do artigo antes do livro sobre Machado se explica, em parte, pela intenção de se fazer um ajuste de contas com a esquerda hegemônica no Brasil antes do golpe de 1964, aliada ao populismo e identificada com o projeto nacional-desenvolvimentista. Nessa motivação, diversos trabalhos críticos a essa orientação foram publicados depois do golpe. Além de tudo, há uma certa continuidade na crítica dessa esquerda nacionalista às “ideias importadas” e um argumento anterior, mais marcadamente conservador.
- 13 No próprio ensaio em questão sugere: “partimos da observação comum, quase uma sensação, de que no Brasil as ideias estavam fora do centro, em relação ao seu uso europeu” (Schwarz, 1992: 24). Já em “Nacional por subtração”, afirma: “brasileiros e latino-americanos fazemos constantemente a experiência do caráter *posticho*, *inautêntico*, *imitado* da vida cultural que levamos. Essa experiência tem sido um dado formador de nossa reflexão crítica desde os tempos da Independência” (Schwarz, 1989: 29). Ainda em “Discutindo com Alfredo Bosi”, rebate: “a mencionada convicção da excentricidade e do deslocamento local das ideias modernas não é uma invenção dos historiadores do século XX, cuja supressão nos pudesse devolver uma visão mais exata das coisas. Pelo contrário, sem prejuízo do caráter ideológico, aquele sentimento de des-

propósito é justamente o fenômeno que se deveria explicar em sua necessidade histórica, pois foi uma presença notória no Brasil oitocentista” (Schwarz, 1999: 82). Por fim, mais recentemente, esclarece: “o mal entendido principal nasceu do próprio título. Este último teve sorte, pois se tornou conhecido, mas também atrapalhou bastante, pois fixou a discussão num falso problema, ou no problema que o ensaio procurava superar” (Schwarz, 2012: 65).

- 14 Brandão, na sua busca das principais famílias intelectuais brasileiras, parte da oposição sugerida por Oliveira Vianna (1939), entre idealismo orgânico e idealismo utópico ou constitucional, procurando neutralizar a carga normativa presente na formulação original, o que é indicado pela não utilização do adjetivo “utópico” na referência à segunda linhagem.
- 15 Em *Um mestre na periferia do capitalismo* já não se fala mais em “ideias fora do lugar”, mas numa “ambivalência ideológica das elites brasileiras” (Schwarz, 1990: 41). No entanto, a contradição é basicamente a mesma: nossas elites desejariam ser parte do Ocidente burguês, sem prejuízo de se beneficiar de um dos últimos sistemas escravocratas do mesmo Ocidente.
- 16 Segundo Lukács, falando da Rússia, “num país pouco evoluído, onde os inconvenientes e os conflitos não puderam atingir um desenvolvimento completo na civilização da época, ‘improvisadamente’ surgem obras de arte que revelam com sua maior intensidade os problemas atuais àquela época, descobrindo com poder criador mesmo os mais vertiginosos abismos que revelam um conjunto, até então incompleto, e nunca mais atingido, dos problemas morais e ideais daquela época” (Lukács, 1965: 145).
- 17 Afirma Bosi: “O tipo de mentalidade que Machado de Assis ironiza – e autoironiza enquanto narrador – é o de parte da classe dominante que, ainda nos últimos anos do regime imperial, sustentou *in abstracto* a norma liberal moderna, ao mesmo tempo que racionaliza o uso do trabalho escravo, seu maior suporte econômico e político. Nesse contexto, o liberalismo clássico alardeado, é visto de fora, um despropósito, mas nem por isso deixa de ter consequências para o cotidiano da burguesia nacional. Esta é, em síntese, a hipótese que Roberto Schwarz propôs

e testou com felicidade em seu estudo sobre Machado de Assis, *Ao vencedor as batatas*” (Bosi, 1992: 397).

- 18 Já em *O moderno e suas diferenças*, defendera: “a constatação permanecerá insatisfatória e conduzirá a erro, se dela se passar à noção de que isto se reporta a dois tipos diferentes de sociedade, em oposição: uma escravista e tradicional e outra capitalista e moderna” (Carvalho Franco, 1970: 118-119). Ou seja, sugere que o contraste entre centro e periferia capitalista mantém a visão dualista presente na formulação a respeito das sociedades tradicional e moderna.
- 19 Também é sugestivo como trabalham com fenômenos aparentemente marginais, como o os homens livres pobres do Vale do Paraíba e a escravidão do Rio Grande do Sul, mas que acreditam serem capazes de iluminar a totalidade da experiência da sociedade escravista brasileira.
- 20 O título original da tese de Cardoso, que foi publicada como *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional, era Formação e desintegração da sociedade de castas. O negro na ordem escravocrata do Rio Grande do Sul*. O título da tese de Carvalho Franco, que foi publicada como *Homens livres na ordem escravocrata*, era *Homens livres na antiga civilização do café*.
- 21 Essas avaliações não deixam de ter implicações políticas. Dessa maneira, já em *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, Cardoso e Faletto afirmaram que a persistência ou não dos regimes autoritários que se instalaram durante a década de 1960 na América Latina, seria função da ação dos diferentes atores políticos, dependendo “tanto dos seus êxitos econômicos e do sucesso que tiverem na sua reconstrução social, como do caráter, do tipo de ação e do êxito de movimentos de oposição” (Cardoso & Faletto, 1988: 160). De maneira sugestiva, há quem destaque a continuidade entre a análise sociológica a respeito do capitalismo dependente e associado e a presidência de Cardoso. Ver, especialmente, Fiori (2001). Carvalho Franco, em contraste, assumiu, depois da redemocratização, uma atitude muito crítica diante dos novos governos, especialmente os de Cardoso e de Luiz Inácio Lula da Silva.
- 22 Significativamente, Schwarz caracteriza “Dialética da ma-landragem”, de Candido, que foi originalmente publicado

- em 1970 na *Revista do IEB*, como “o primeiro estudo literário propriamente dialético” (Schwarz, 1999: 129) feito no Brasil.
- 23 A análise a respeito de *Iaiá Garcia* é particularmente interessante, ao apontar que nesse romance aparecem os limites da visão do primeiro Machado a respeito do paternalismo. Isto é, a avaliação é de desencanto, mas ainda incapaz de ser verdadeiramente crítica diante do paternalismo.
- 24 Diz Adorno sobre Samuel Beckett: “Em razão de ter se tornado absoluto o feitiço da realidade externa sobre seus súditos e suas reações, a obra de arte só pode se opor a esse feitiço sendo assimilada a ele. [...] Esse mundo de imagens desgastadas, avariadas, é a marca negativa do mundo administrado. Nesse ponto Beckett é realista” (Adorno, 1997: 31).
- 25 O que não quer dizer que os senhores tinham mais consciência do que os dependentes de como funcionava a totalidade da sociedade escravista brasileira. Na verdade, podiam se movimentar (objetiva e subjetivamente) muito mais livremente entre o arbítrio pessoal e a norma burguesa, o que possibilitaria revelar melhor o que era a totalidade dessa sociedade. O problema da “consciência possível” é decisivo em *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. No livro, Cardoso argumenta que tanto senhores como escravos eram incapazes de apreender a totalidade da sociedade rio-grandense.
- 26 Como é defendido no artigo: “o que se deve exigir do escritor antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço” (Machado de Assis, 1997: 804).
- 27 Inspiro-me aqui em Brandão (2007), que toma o termo “substituição cultural de importações” de Sérgio Miceli (1979). Mas enquanto o segundo autor ressalta os aspectos “infraestruturais” de tal processo, como formação de público leitor, mercado editorial etc., o primeiro enfatiza sua dimensão, por assim dizer, “superestrutural”, em termos da destilação de estilos, teorias, conceitos etc.
- 28 Haveria, contudo, diferentes significados para o narrador volúvel que, de acordo com Schwarz, “é técnica literária,

é sinal de futilidade humana, é indício de especificidade histórica, e é uma representação em ato do movimento da consciência, cujos repentes vão compondo o mundo vasto, mas sempre interior” (Schwarz, 1990: 183, ênfase do autor). Ligada à sua perspectiva materialista, ao crítico interessa especialmente como a instabilidade vertiginosa de juízo de Brás Cubas expressaria a desfaçatez de classe do proprietário brasileiro.

- 29 Mesmo assim, como indica Alfonso Bernardelli, já *Tristan Shandy* pode, no limite, ser tomado como um trabalho “vanguardista”: “Sterne mostra a extrema maleabilidade e expansibilidade do modelo formal chamado ‘romance’, a sua essencial vocação mimética do real em todos os seus aspectos objetivos e subjetivos”. Assim, na sua “atitude onívora” anteciparia, de certa maneira, “a dissolução pós-naturalista ou até pós-moderna da ‘estrutura’ do romance oitocentista” (Bernardelli, 2002: 368).
- 30 Afirma Marx: “uma vez estabelecida a nova formação social, os colossos antediluvianos desapareceram, e com eles a Roma ressurrecta – os Brutus, os Gracos, os Publícolas, os tribunos, os senadores e o próprio César. A sociedade burguesa, com seu sóbrio realismo, havia gerado seus verdadeiros intérpretes e porta vozes nos Says, Cousins, Royer-Collards, Benjamin Constants e Guizots, seus verdadeiros chefes militares sentavam-se atrás da mesas de trabalho e o cérebro de toucinho de Luís XVIII era a sua cabeça política” (Marx, 1986: 18).
- 31 Como ocorre com Prudêncio, que fora escravo de Brás quando este ainda era menino, que chegara a montá-lo como uma besta. Já adultos, os dois personagens voltam a se encontrar, mas é o liberto que trata um outro negro como montaria, indicando a degradação promovida pela escravidão.
- 32 Como apontou Adorno: “as inconsistências técnicas de um compositor com a apreensão superior da forma de Richard Wagner indicam a impossibilidade social do que ele queria atingir: uma obra de arte que forneceria à sociedade burguesa uma unidade de culto” (Adorno, 1999: 12).
- 33 Assim como Schwarz, o autor do ensaio estava no exterior quando o escreveu, no caso nos EUA. No entanto, ele só

foi publicado no Brasil em 1978, em *Uma literatura nos trópicos*, ou seja, um ano depois de *Ao vencedor as batatas*.

- 34 Afirma Derrida: “este centro tinha a função não só de organizar a estrutura – não se pode pensar numa estrutura desorganizada – mas, sobretudo, de fazer com que o princípio de organização da estrutura limitasse o que poderíamos chamar *do jogo da estrutura*” (Derrida, 1967: 409).
- 35 Schwarz caracteriza a postura de Oswald de Andrade como uma espécie de “ufanismo crítico”, segundo a qual, o Brasil pré-burguês seria capaz de assimilar as vantagens do progresso, ao mesmo tempo em que anunciaria um mundo pós-burguês. A discussão a respeito da antropofagia remete, por sua vez, à polêmica do crítico com os tropicalistas. Ambos os movimentos artísticos justaporiam o arcaico e o moderno, que caracterizaria o Brasil, o que poderia dar resultados estéticos interessantes, mas não especialmente críticos, além de no tropicalismo se agregar elementos da indústria cultural. O tema escapa, contudo, ao escopo do artigo. Ver Schwarz (1992; 2012).
- 36 Campos esquece, todavia, que Candido se coloca confesadamente “no ângulo dos nossos primeiros românticos e dos críticos estrangeiros” (Candido, 1993: 25), até porque foram eles que estabeleceram o projeto de uma “literatura empenhada” que estuda. Padre Antônio Vieira, Gregório de Matos e os demais barrocos, em contraste, não tinham consciência, nem podiam ter, de fazerem uma “literatura brasileira” distinta da portuguesa.
- 37 Afirma Palti: “A historiografia das ideias na América Latina se encontraria desde sua origem organizada em torno da busca e da definição das ‘distorções’ produzidas pelo traslado à região de ideias liberais que, supostamente, seriam incompatíveis com a cultura e tradições herdadas” (Palti, 2007: 288-289).
- 38 De maneira similar à sua avaliação a respeito de Oswald de Andrade, considera: “de atrasados passaríamos a adiantados, de desvio a paradigma, de inferiores a superiores (aquela mesma superioridade, aliás, que esta análise visa suprimir), isto porque os países que vivem na humilhação da cópia explícita e inevitável estão mais preparados que a metrópole para abrir mão das ilusões

da origem primeira (ainda que a lebre tenha sido levantada lá e não aqui). Sobretudo, o problema da cultura reflexa deixaria de ser particularmente nosso e, de certo ângulo, em lugar da almejada europeização ou americanização da América Latina, assistiríamos à latino-americanização das culturas centrais” (Schwarz, 1989: 35-36).

- 39 Nessa referência, Machado seria “um mestre na periferia”, o que afasta a interpretação de Schwarz dos pressupostos da tradicional história das ideias latino-americanas discutida por Palti, de acordo com os quais, na região não se produziram grandes obras.
- 40 A autora de *Homens livres na ordem escravocrata* também não compartilha das ilusões desenvolvimentistas dos participantes do Seminário de *O capital* apontadas mais recentemente pelo autor de *Ao vencedor as batatas*.
- 41 Moretti diz que a inspiração original de seu projeto vem da observação de Frederic Jameson, realizada ao prefaciar um trabalho de crítica literária japonesa, segundo a qual, a “matéria-prima da experiência social japonesa e os padrões abstratos formais da construção literária ocidental não podem sempre ser soldados” (Moretti, 2000: 58). Assinala que percebeu depois como Schwarz chegou, por sua própria via, ao mesmo problema. Isso, por sua vez, teria sugerido ao italiano uma investigação mais ampla, por assim dizer, com uma dimensão mundial.
- 42 Outra autora a trabalhar com uma perspectiva de literatura mundial é Pascale Casanova (2004). Apoiada especialmente em Fernand Braudel e Pierre Bourdieu, pensa numa república mundial de letras, onde escritores situados na periferia buscariam a legitimação cultural de um centro, identificado com nações com maior capital literário, como a França e a Inglaterra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor. (1999). *Sound figures*. Stanford: Stanford University Press.
- Adorno, Theodor. (1997). *Aesthetic theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Almeida, Jorge de (2007). Pressupostos, salvo engano, dos pressupostos, salvo engano In: Cevasco, Maria Elisa & Ohata, Milton (orgs.). (2007). *Um crítico na periferia do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 44-53.
- Arantes, Paulo. (1997). *Sentido da formação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Arantes, Paulo. (1992). *Sentimento de dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Bernardelli, Alfonso. (2002). L'incontro con la realtà. In: Moretti, Franco. (org.). *Il romanzo – le forme*. vol. II. Turim: Giulio Einaudi Editore, p. 342-381.
- Bosi, Alfredo. (1992). *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Botelho, André. (2012). Teoria e história na sociologia política brasileira: a crítica de Maria Sylvania Carvalho Franco. Anais do 36º Encontro Nacional da ANPOCS, GT Pensamento Social Brasileiro, Águas de Lindóia, SP, 21-25 de outubro.
- Brandão, Gildo Marçal. (2007). *Linhas do pensamento político brasileiro*. São Paulo: HUCITEC.
- Campos, Haroldo. (1981). Da razão antropofágica. *Revista Colóquio/Letras*, 62, jul., p. 10-25.
- Candido, Antonio. (1993). *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Candido, Antonio. (1993). *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades.
- Cardoso, Fernando Henrique. (1997). *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Cardoso, Fernando Henrique & Faletto, Enzo. (1988). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Mexico, D. F.: Siglo XXI.
- Carvalho Franco, Maria Sylvania. (1983). *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Kairós Livraria Editora.

- Carvalho Franco, Maria Sylvia. (1976). As ideias estão no lugar. *Cadernos de Debate*, 1, p. 61-64.
- Carvalho Franco, Maria Sylvia. (1970). *O moderno e suas diferenças*. Tese de livre docência. Departamento de Ciências Sociais/Universidade de São Paulo.
- Casanova, Pascale. (2004). *The world republic of letters*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cazes, Pedro. (2013). *A sociologia histórica de Maria Sylvia de Carvalho Franco: pessoalização, capitalismo e processo social*. Dissertação de mestrado. PPGSA/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Coutinho, Carlos Nelson. (1990). *Cultura e sociedade no Brasil*. Belo Horizonte: Oficina de Livros.
- Coutinho, Carlos Nelson. (1976). Cultura brasileira: um intimismo deslocado, à sombra do poder. *Cadernos de Debate*, 1, p. 65-67.
- Derrida, Jaques. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Éditions Minuit.
- Fiori, José Luís. (2001). *60 lições dos 90*. Rio de Janeiro: Record.
- Gledson, John. (2006). *Por um novo Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hanciau, Nubia. (2005). O entre lugar. In: Figueiredo, Eurídice (org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora/Niterói: Ed. UFJF/EdUFF, p. 215-241.
- Lukács, Georg. (1974). *L' ame et les formes*. Paris: Gallimard.
- Lukács, Georg. (1965). *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Machado de Assis. (1997). *Obras completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Marx, Karl. (1986). *O dezoito Brumário de Luiz Bonaparte*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Marx, Karl. (1986). *O capital*. vol. I. São Paulo: Abril Cultural.
- Moretti, Franco. (2000). Conjectures on world literature. *New Left Review*, 1, p. 54-68.
- Naves, Rodrigo. (1996). *A forma difícil*. São Paulo: Ática.

Oliveira Vianna, Francisco José. (1939). *O idealismo da Constituição*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Palti, Elias. (2007). *El tiempo de la política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ricupero, Bernardo. (2008). Da formação à forma. Ainda “as ideias fora do lugar”. *Lua Nova*, 73, p. 59-69.

Rodrigues, Lidiane Soares. (2012). *A produção social do marxismo universitário em São Paulo: mestres, discípulos e “um seminário” (1958-1978)*. Tese de doutorado. Departamento de História/Universidade de São Paulo.

Santiago, Silviano. (1978). *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

Schwarz, Roberto. (2012). *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarz, Roberto. (2008). *Ao vencedor as batatas 30 anos: crítica da cultura e processo social*. Entrevista concedida a André Botelho e Lilia Schwarcz. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 67, p. 147-194.

Schwarz, Roberto. (2001-2002). Entrevista com Roberto Schwarz, por Eva Corredor. *Literatura e Sociedade*, 2, p. 14-39.

Schwarz, Roberto. (1999). *Sequências brasileiras*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarz, Roberto. (1992). *O pai de família*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Schwarz, Roberto. (1992). *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades.

Schwarz, Roberto. (1990). *Um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarz, Roberto. (1989). *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras.

Waizbort, Leopoldo. (2007). *A passagem do três ao um*. São Paulo: Cosac Naif.

**O LUGAR DAS IDEIAS:
ROBERTO SCHWARZ E SEUS CRÍTICOS**

Resumo

Tem sido destacado como os estudos de Roberto Schwarz a respeito de Machado de Assis assumem um ponto de vista dialético, que chama a atenção para as contradições presentes na formação social brasileira. Tal tipo de explicação provocou e continua a provocar intensa controvérsia. Sustento que essa interpretação do crítico literário foi inspirada por certos trabalhos realizados pelas ciências sociais brasileiras. Indo além da visão de Schwarz a respeito do seu país, procuro, no artigo, enfatizar como certas tensões alimentam sua própria análise do romancista oitocentista. Mais importante, num momento em que parece perder-se de vista boa parte das contradições das quais são feitas as sociedades, inclusive a brasileira, defendo que uma análise como essa continua a oferecer vantagens em relação a outras explicações que lidam com ideias.

Palavras-chave

Roberto Schwarz; Ideias; Brasil; Contradições; Ciências sociais.

**THE PLACE OF IDEAS:
ROBERTO SCHWARZ AND HIS CRITICS**

Abstract

It has been pointed out how the studies of Roberto Schwarz about Machado de Assis have a dialectical point of view, which emphasizes contradictions present in Brazilian society. This analysis has stimulated controversy. I defend that such a literary criticism was inspired by some works of Brazilian social sciences. Beyond the critic's interpretation of his country, the article aims to show how tensions are present in his own interpretation of the Nineteenth century novelist. More important, I defend that this type of explanation regarding ideas has advantages, what is particularly the case in a moment where the contradictions, which make up societies, are no longer being perceived.

Keywords

Roberto Schwarz; Ideas; Brazil; Contradictions; Social sciences.

O NÚCLEO GUEL ARRAES, DA REDE GLOBO DE TELEVISÃO, E A CONSAGRAÇÃO CULTURAL DA “PERIFERIA”

Desde a década de 1980, uma geração de artistas e intelectuais tem contestado a oposição entre “alta” e “baixa” culturas e se valido de seu capital midiático para produzir programas de TV em que despontam uma nova estrutura de sentimentos anti-intelectualista, apegada ao valor da “diversidade”, refratária ao nacionalismo, ao partidarismo e a uma visão tradicionalista de “povo”. Esta geração tem no Núcleo Guel Arraes (NGA), da Rede Globo, um espaço institucional e simbólico muito importante. Para entender esta estrutura de sentimentos e apontar de que maneira ela ecoa e intensifica uma mudança no campo cultural brasileiro, este artigo está dividido em dois itens. No primeiro, temos uma análise da estrutura de sentimentos dos artistas e intelectuais abrigados no NGA, feita a partir de uma pesquisa realizada em conjunto com Yvana Fechine, que contemplou entrevistas com Guel Arraes e a consulta a fontes secundárias obtidas em livros, sites, revistas e dissertações sobre o tema. No segundo item, é possível discutir em que medida a contestação da dualidade entre a “alta” e “baixa” culturas emerge da visibilidade midiática da periferia, que é um dos desdobramentos mais importantes daquela estrutura de sentimentos e uma tônica muito presente nos programas do NGA. Esta análise versa principalmente sobre o programa dominical *Esquenta* exibido em 24 de junho de 2012, selecionado em função da riqueza do material que disponibiliza para o tratamento daquela questão.

Antes de mais nada, cabe justificar o uso do conceito de “estruturas de sentimento”. Ele foi apresentado por Raymond Williams como uma alternativa aos conceitos de “ideologia” e de “visão de mundo” que, segundo ele, estariam restritos às crenças sistematizadas de um grupo ou classe social (Williams, 2000: 154). Mais abrangente, a estrutura de sentimentos inclui “os valores tal como são vividos ativamente” e a dimensão afetiva da consciência, sem deixar de lado as crenças formais que também fazem parte dela. Além disso, seu caráter mais fluido está ligado também ao fato de que se volta a processos em formação, ainda não institucionalizados em projetos e manifestos, mesmo que seja mais reconhecível *a posteriori*, como um certo ar de família presente nas obras de artistas e intelectuais que respondem às mudanças de seu tempo a partir de valores partilhados. Ela pode se manifestar como sentimentos e ritmos específicos, tipos de sociabilidade e figuras semânticas (formas e convenções) recorrentes no interior das obras (Williams, 2000: 156). No caso do Núcleo Guel Arraes, a análise tenta mostrar que certas características da estrutura de sentimentos dos seus artistas e intelectuais já estavam presentes nas suas produções anteriores ao ingresso na Globo. Ao mesmo tempo, a formação do Núcleo e seus desdobramentos marcam uma institucionalização daquela estrutura de sentimentos que vai assumir, cada vez mais, a forma de um projeto estético-político analisado no final do artigo, especialmente visível na atuação do próprio Guel Arraes, do antropólogo Hermano Vianna e de Regina Casé.

Isto nos coloca diante de um segundo aspecto importante do conceito de estrutura de sentimentos: o da relação entre o grupo, a geração e a sociedade. Ele aponta para formas e convenções artísticas entendidas como “elementos inalienáveis de um processo material social”, como “uma formação social de tipo específico que por sua vez, pode ser definida como articulação de estruturas de sentimento que, como processos vividos, são experimentadas muito mais amplamente” (Williams, 2000: 156). Temos, assim, um conceito aplicável a diferentes dimensões da organização social. Em primeiro lugar, em sentido mais rigoroso, ele distingue a produção de um grupo particular de artistas e intelectuais. Em segundo lugar, “já que o que estamos definindo é uma qualidade particular da relação e da experiência social, historicamente distinta de quaisquer outras qualidades particulares, que determina o sentido de uma geração e de um período” (Williams, 2000: 157), ele tem uma dimensão temporal que permite pensar a sucessão entre as distintas gerações. E, por fim, deixando em aberto a questão de determinar o tamanho da influência deste grupo na formação de uma nova estrutura de sentimentos de apelo mais amplo, o fato de que esta simboliza uma experiência social particular expande o seu significado muito além deste grupo, alcançando, potencialmente, o conjunto da sociedade em que aquela experiência tem lugar através das produções do grupo específico de artistas e intelectuais.

O NÚCLEO GUEL ARRAES: ESTRUTURA DE SENTIMENTOS E ATUAÇÃO MIDIÁTICA

Por várias razões, o Núcleo Guel Arraes, da Rede Globo de Televisão, é um ponto de observação privilegiado de uma mudança no campo cultural brasileiro. Em primeiro lugar, é indicativo da emergência de uma nova estrutura de sentimentos predominante entre artistas e intelectuais desde cedo socializados pela indústria cultural, e que ganharam espaço profissional a partir da década de 1980, em contraste com a geração anterior, marcada por uma estrutura de sentimentos de brasilidade revolucionária (Ridenti, 2000). Isto significa que as pretensões vanguardistas e as linguagens da mídia podem estar lado a lado entre os membros desta geração. Em segundo lugar, atestam que o capital midiático pode, sim, ser reconvertido em capital simbólico a contestar a legitimidade da divisão entre “alta” e “baixa” culturas em outros âmbitos. Tais artistas e intelectuais atuam no sentido da superação da dualidade entre uma concepção modernista de cultura erudita e uma visão mais estática de cultura popular e, neste sentido, clamam por uma redefinição do próprio campo cultural brasileiro ao transferirem o montante de capital simbólico de que dispõem para gêneros pouco consagrados naquele campo, como o *funk*, o *tecnobrega*, o *hip hop*.

O NGA atuou como uma porta de entrada, na Globo, para artistas e intelectuais ligados a circuitos de produção reconhecidos como independentes, nas áreas do vídeo, do teatro e do jornalismo. A assimilação de artistas pela indústria, como mostrou Ridenti em relação à TV, e como demonstrei em relação à publicidade (Ridenti, 2000: 324; Rocha, 2010: cap. 1), se intensifica desde, pelo menos, a década de 1960, mas tem no Núcleo Guel Arraes um ponto de culminância, uma vez que tal incorporação dos produtores culturais se faz de maneira expressa e propositada, de modo a fornecer à Globo um espaço de experimentação e uma legitimidade muito necessários no contexto de crescente contestação de seu poder, tanto no mercado televisivo quanto na sociedade civil.

Em outra ocasião, tratei das razões econômicas e políticas que levaram a Globo a abrir este espaço de experimentação através do Núcleo Guel Arraes (Rocha, 2008a). Mudando a perspectiva, é importante analisar as concepções sobre política e cultura desta geração de artistas e intelectuais, bem como as suas motivações para introduzir estas concepções na TV, na forma de programas que atendem ao duplo critério de boas médias de audiência e reconhecimento de críticos (Machado, 2000).

Começamos pelo próprio Guel Arraes. Enquanto outros de sua geração viviam gradualmente as mudanças da sociedade brasileira nos anos 1970, Guel Arraes topou com elas subitamente na sua volta ao Brasil, no final de 1979. Isso impôs uma nota singular em sua biografia, tanto mais porque Guel

respondeu reelaborando, de maneira muito consciente, a sua formação política e cultural, as influências do Cinema Novo, de Jean Rouch e do pai, Miguel Arraes, político exilado no pós-1964. Todo esse legado perdeu o chão quando, na volta ao Brasil, ele encontrou uma indústria cultural consolidada, uma geração de criadores refratária ao nacional-popular e à política partidária, um certo clima de “desbunde” festivo em que ecoavam as contraculturas da década de 1960.

Miguel Arraes de Alencar Filho viu-se, indiretamente, condenado ao exílio quando o pai foi deposto pelo Regime Militar, em 1964. Da Argélia, país que abrigou a família Arraes, Guel partiu para a França, onde realizou seus estudos universitários em antropologia. No curso, teve o primeiro contato com o cinema. Buscou, então, dos 18 aos 25 anos, uma formação quase autodidata nessa área. Assistia às sessões da Cinemateca Francesa, admirava os cineastas russos, a *Nouvelle Vague*, o Cinema Novo. Sofreu, também, grande influência de Jean Rouch, um dos criadores do “cinema verdade” e diretor do Comitê do Filme Etnográfico, onde entrou em 1973, como estagiário, e acabou trabalhando até 1979, quando deixou Paris.

De volta ao Brasil, na virada do ano de 1980, Guel foi morar no Rio de Janeiro, onde trabalhou com a produção de curta-metragens até surgir a oportunidade de atuar como assistente de câmera no filme *O beijo no asfalto* (1980), de Bruno Barreto. Durante as filmagens, conheceu o ator Tarcísio Meira e, através dele, foi apresentado a Paulo Ubiratan. Partiu dele o convite para estagiar na Globo. Seu aprendizado na TV começou justamente com um dos seus formatos mais conservadores: a telenovela. Trabalhando com o escritor Silvio de Abreu e com o diretor Jorge Fernando, Guel colaborou, entre 1981 e 1985, com a direção de três novelas: *Jogo da vida*, *Guerra dos sexos* e *Vereda tropical*, marcadas por sua natureza paródica, uma característica de vários outros programas dirigidos por ele posteriormente. Foi nessa época que ele se abriu para novas influências: de um lado, o cinema primitivo, mudo e burlesco europeu; de outro, as chanchadas brasileiras e os programas da TV Viva de Olinda. Juntando as novas e as velhas influências, Guel estava pronto para dirigir o seu primeiro seriado, *Armação ilimitada*. Depois dele, veio o humorístico *TV Pirata*. Os dois programas foram um marco na linguagem da TV brasileira e alavancaram a sua bem-sucedida carreira na Globo. Em 1991, ele assumiu o comando do núcleo que leva seu nome, no qual vem trabalhando, desde então, como diretor, roteirista e produtor artístico. A partir de 1999, Guel passou a conciliar o trabalho na TV com o cinema, atuando como diretor, roteirista ou produtor em filmes como *O auto da compadecida* (1999), *Caramuru – A invenção do Brasil* (2000), *Lisbela e o prisioneiro* (2003), *O coronel e o lobisomem* (2005), e *A grande família* (2007).

Vejamos como Guel descreve sua formação:

Eu vivi em um ambiente extremamente politizado. Acho que o interesse pelo cinema veio como uma alternativa para conciliar uma identificação, de certo modo, com os ideais políticos do meu pai, e com a vontade de todo filho de se diferenciar do pai, seguindo seu próprio caminho. Havia, ainda, a influência grande do Cinema Novo, pelo qual me apaixonei. Por isso, me senti na obrigação de fazer um cinema político, de alguma maneira. O cinema do Rouch apontou caminho novo para mim. Era um cinema voltado para a realidade social, mas não tinha um conteúdo político partidário. Eu acho que foi isso o que mais me encantou: com esse tipo de filme, eu não precisaria jogar fora o que tinha aprendido em casa, o olhar interessado pelas manifestações populares, mas também não precisava me ocupar do documentário engajado politicamente, que não me interessava, até pela vontade de me diferenciar (entrevista concedida à autora em 2007 e disponível, na íntegra, em Fachine et al., 2008).

Sua fala sugere uma reelaboração que, talvez de uma maneira menos drástica, foi necessária a muitos de sua geração: de um lado, o Cinema Novo e o pai, com seu engajamento político direto e sua aposta numa figura mais uniforme de povo, de matiz rural; de outro, o desejo de imprimir uma marca pessoal em sua trajetória e as influências de um contexto renovado, em que aquelas aspirações revolucionárias pareciam deslocadas diante da solidez do capitalismo, da crise da esquerda tradicional e da sua crítica pelos movimentos contraculturais da década de 1960. Estes últimos contribuíram muito para o descrédito dos mecanismos da política institucionalizada, e tinham muito mais na arte do que no partido ou no sindicato, o seu canal de expressão. O temor de fazer uma “arte partidária” que Guel manifesta é partilhado por muitos de sua geração e traça uma primeira diferença importante em relação àquela “estrutura de sentimentos de brasilidade revolucionária” (Ridenti, 2000), do período anterior.

Chegando ao Rio, Guel deparou-se com o “desbunde” e sua desconfiança para com o nacional-popular, já bastante convertido em ideologia durante a ditadura. Os movimentos contraculturais da década de 1960 repercutiam no cenário nacional de modo que a transformação social e seus agentes deixavam de ser pensados em termos estritamente classistas para dar lugar a uma visão mais diversificada e mais fragmentária da política. De início, seu trabalho de codireção em novelas não deixava muito espaço para a manifestação dessas ambiguidades de criador, formado dentro de uma visão política e cultural com ecos esquerdistas, atuando no seio da indústria cultural. Pelo contrário, funcionou como uma verdadeira ressocialização em que sua formação cinematográfica foi convertida em recurso para a construção de narrativas televisuais. Porém, quanto mais espaço ele ganhava dentro da Globo, mais o seu trabalho expressava a busca por um caminho em que aquele legado do cinema político e etnográfico pudesse ser reelaborado substantivamente com a demanda por audiência. Neste projeto, ele não esteve sozinho. Pelo contrário, funcionou como um articulador entre a Globo e profissionais de diferentes áreas da produção cultural.

O NGA foi o ponto de convergência de artistas oriundos de três polos diferentes de produção cultural: o teatro alternativo do *Asdrúbal Trouxe o Trombone*, o vídeo independente e o jornalismo nanico do *Casseta Popular* e do *Planeta Diário*. Yvana Fachine apresenta uma análise bastante detalhada da formação do grupo e das trajetórias de seus membros (2008). Aqui faremos apenas uma síntese de maneira a ressaltar algumas características da estrutura de sentimentos que marcam esta geração de artistas abrigada no NGA.

Do jornalismo alternativo veio Cláudio Paiva, um dos roteiristas mais importantes do NGA, que trabalhou como redator no *Pasquim* e fundou o *Planeta Diário* em 1984, um tabloide de humor. Reinaldo e Hubert também trabalharam no *Pasquim* e, juntamente com Paiva, participaram da revista *Casseta Popular*, que, desde 1978, era publicada por estudantes de engenharia da UFRJ, ligados ao PCB, entre eles, Beto Silva, Helio de La Peña e Marcelo Madureira, aos quais se juntaram, em 1980, Claudio Manoel e Bussunda. Hélio de La Penã lembra que decidiram criar o “jornalzinho” justamente para “sacanear” os caras “sérios” e “sisudos” com os quais disputavam espaço no movimento político estudantil, e aqui temos outra vez a reformulação da ideia de liberdade em termos cada vez menos partidários, ideia esta que já vimos expressa por Guel Arraes e que caracteriza a estrutura de sentimentos deste grupo (ver *A história completa...*, 2005: 16).

Voltando à formação do grupo, as duas publicações citadas mantinham o mesmo espírito de sátira política e de costumes. Parodiando a própria imprensa, a *Casseta Popular* chegou a estampar na capa a manchete “Caçador de maracujás”, em alusão ao então candidato à presidência do Brasil, Fernando Collor de Mello. Também criavam legendas absurdas para fotos verdadeiras e publicavam anúncios publicitários de produtos que não existiam. O próprio título *Planeta Diário* é uma alusão ao jornal em que trabalhava o personagem Clark Kent, o super-homem. Aqui é possível destacar uma segunda característica da estrutura de sentimentos desta geração de artistas e intelectuais: o diálogo mais intenso com os temas, técnicas e formatos da indústria cultural, o que, em última instância, acaba tornando problemática a distinção entre “alta” e “baixa” culturas, já que temos uma produção abrigada no seio da indústria cultural, mas que não abdica de uma justificação política e estética em certo sentido semelhante a das vanguardas modernistas. Por um lado, este grupo recupera o projeto de representar os “oprimidos”, não mais situados no mundo rural e tradicional, mas nas periferias das grandes cidades, o que está em compasso com a urbanização da sociedade praticamente completada na década de 1980. Por outro lado, estes artistas e intelectuais tampouco renunciam ao primado da inovação estética, mesmo que agora tenham muito mais dificuldades em negociá-lo com os ditames da estrutura burocrática e capitalista na qual tem lugar a sua produção.

Ainda sobre o filão do jornalismo nanico na formação do NGA, aqueles dois grupos convergiram para constituir o *Casseta & Planeta*, com exceção de Cláudio Paiva, contratado pela Globo desde 1987, que preferiu atuar sozinho como roteirista. Atualmente, é redator-final de *A grande família*, o mais longo e bem-sucedido programa do grupo em termos de audiência. Já a trupe Casseta & Planeta ganhou programa próprio, o *Casseta & Planeta Urgente!*, em 1992, inicialmente produzido pelo Núcleo Walter Lacet, e transferido para o NGA em 1998. O tipo de humor praticado pelo Casseta, segundo seu diretor José Lavigne, tem uma relação direta com o “teatro besteiro” dos anos 1980, no qual ele próprio se formou, assim como Pedro Cardoso, que colaborou com o programa e é um nome muito atuante no Núcleo.

O vídeo independente dos anos 1980 foi outra fonte de profissionais para os projetos do NGA, em especial, Marcelo Tas, Fernando Meirelles, Sandra Kogut e Jorge Furtado. Os dois primeiros fundaram a produtora Olhar Eletrônico, responsável por uma das primeiras experiências de parceria entre a televisão comercial e a produção videográfica no Brasil. Sua marca principal era a paródia às propostas, personagens e procedimentos da TV, como nos célebres quadros em que Ernesto Varela, personagem de Tas, entrevistava políticos no Congresso Nacional. Essa sátira aos meios a partir dos meios, presente tanto no jornalismo nanico do Casseta quanto nesta vertente do vídeo independente, se manifesta claramente no *TV Pirata*, programa fundamental para que o NGA adquirisse uma assinatura própria.

A *TV Viva*, de Olinda, Pernambuco, também influenciou o Núcleo através de seu próprio criador. Ela consta como a primeira televisão de rua brasileira direcionada aos movimentos sociais. Segundo Fechine, em meados dos anos 1990, a *TV Viva* produzia, a cada 15 dias, um programa de variedades que era exibido em telões nos bairros periféricos da região metropolitana de Recife (Fechine, 2008: 24). Tal proposta convergiu com a formação voltada ao vídeo etnográfico que Guel Arraes adquiriu em contato com o diretor Jean Rouch. Uma abordagem mais antropológica de temas e personagens se manifesta, por exemplo, no *Programa Legal* que, misturando humor e documentarismo, abordou desde os bailes *funk* da periferia, às festas de debutante. Com um espírito semelhante, o *Brasil Legal*, dirigido por Sandra Kogut, mostrava “diferentes regiões do país a partir de valores e vivências de seus personagens – tipos divertidos e inteligentes, como Mário Pezão, ex-menino de rua e cantor de *rap*; D. Flora, neta de índios e vendedora de ervas ou Glauber Moscabilly, adepto do rock dos anos 60” (Fechine, 2008: 25).

Já a parceria com Fernando Meirelles culminou no episódio *Palace II*, exibido no final de 2000, dentro da série *Brava Gente*. Ele funcionou como uma preparação para o filme *Cidade de Deus* (2002), dirigido por Meirelles, que, por sua vez, orientou a produção do seriado *Cidade dos Homens* na TV (2002-2005). O seriado tem como protagonistas dois garotos que enfrentam problemas

comuns a moradores de favelas do Rio de Janeiro. Como lembra Fechine “*Cidade dos Homens* colocou, na tela da Globo, gente fumando maconha, apanhando armas para a câmera, falando palavrões e apanhando da polícia, ensaiando, ainda que de modo superficial, uma aproximação com a representação do universo sociocultural das periferias das grandes cidades” (Fechine, 2008: 25).

O maior colaborador de Guel Arraes vindo do vídeo independente é o gaúcho Jorge Furtado, sócio-fundador da produtora Casa de Cinema de Porto Alegre. Furtado foi roteirista, entre outros, do Programa Legal, do Brasil Legal, de Dóris para Maiores e do seriado *Comédia da Vida Privada*. Assim como Meirelles, ele participa da aproximação entre TV e cinema a partir de sua colaboração com Guel no roteiro e direção da minissérie *A Invenção do Brasil* (2000), remontada depois como filme.

O terceiro filão de artistas que participou da formação do NGA foi o grupo de teatro *Asdrúbal Trouxe o Trombone*, que teve início em meados dos anos 1970, em diálogo com o cinema *underground* e a poesia marginal. Segundo Heloísa Buarque de Holanda, o “espírito Asdrúbal” pode ser descrito como uma disposição para a subversão dos cânones e padrões teatrais da época, notadamente o “teatro de resistência” que assumia franca contestação ao Regime Militar. Ainda segundo ela, o *Asdrúbal* abriu espaço para o “livre trânsito entre Tchaikovsky e os Beatles, o texto clássico e os comerciais de TV, a persona dramática e a pessoa do ator” (Holanda, 2004: 10). Interessa destacar o caráter anti-intelectualista do teatro do *Asdrúbal* e a incorporação deliberada de elementos da cultura pop, notadamente os formatos da TV, marcas da estrutura de sentimentos deste grupo de artistas e intelectuais.

Na TV, a atuação dos artistas ligados ao *Asdrúbal* ganhou forma com o seriado *Armação Ilimitada*, que parodiava os próprios seriados televisivos, incorporando vários elementos da cultura “pop”, especialmente dos videoclipes e histórias em quadrinhos. Patrícia Travassos trabalhou como roteirista em *Armação*, enquanto Louise Cardoso, Evandro Mesquita e Luiz Fernando Guimarães atuaram como atores no mesmo seriado.

Regina Casé, que também trabalhou em *Armação*, fez parte do grupo fundador do *Asdrúbal*. Mais tarde, atores e diretores ligados àquele grupo de teatro se reencontraram no *TV Pirata*. Segundo Regina Casé, este programa “foi muito importante e marca o meu reencontro com o Luiz (Fernando Guimarães) depois do *Asdrúbal*. O grupo, aliás, foi completamente impregnado pelo espírito do *Asdrúbal* que nós trazíamos” (depoimento publicado no site pessoal de Regina Casé). Esta atriz tem um interesse especial porque esteve ligada às produções do NGA que mais tematizaram as culturas populares urbanas, lastreadas em circuitos comerciais distantes da grande mídia, pelo menos, inicialmente. Nos programas em que atuou, Regina Casé explorou o mesmo tipo de atuação, baseada na performance legada pela experiência do

Asdrúbal, uma mistura de atriz e apresentadora. Ligada ao diretor Guel Arraes desde as primeiras novelas em que ele trabalhou, Regina Casé atuou no programa humorístico *TV Pirata* e, desde então, tem participado dos projetos mais inovadores do grupo. Na década de 1990, protagonizou o *Programa Legal* (1991-1993) e o *Brasil Legal* (1995-1997) e, depois, assumiu o comando do *Muvuca* (1998-2000), entre outros. Ela também colaborou como diretora em *Cena Aberta* (2003).

Em 2006, ela estreou o programa *Central da Periferia*, que, uma vez por mês, levava às telas da Globo, no formato de um grande show, as manifestações culturais que têm proliferado nos bairros pobres das grandes capitais. Assim, aos poucos foi ganhando forma dentro do Núcleo, a tendência à representação dos “invisíveis” sociais em que se assenta boa parte da legitimidade alcançada por seu projeto estético-político e que tem sido fundamental para a reconstrução da imagem da emissora, abalada por sua associação com o Regime Militar e com políticos direitistas durante a redemocratização (Rocha, 2008a).

A VISIBILIDADE DA PERIFERIA E O CASO DO PROGRAMA DOMINICAL ESQUENTA

Dentro do grupo, convém destacar, para os propósitos deste artigo, o projeto de visibilidade afirmativa da “periferia” encampado, sobretudo, pelo trio formado por Guel Arraes, Regina Casé e o antropólogo Hermano Vianna, consultor e redator de vários programas. Já na sua dissertação de mestrado defendida em 1987, Hermano Vianna descreve seu contato com o *funk* carioca. Ele começou através da rádio Tropical, que tinha um programa em que eram anunciados dezenas de bailes no fim de semana. Até que decidiu frequentar os bailes e escrever um artigo para o *Jornal do Brasil* sobre a influência da música negra internacional no carnaval de Salvador e do Rio de Janeiro (Vianna, 1987: 4). Desde a onda do *Black Rio*, em 1976, alardeada pelos jornais, era a primeira vez que se escrevia sobre as enormes festas suburbanas, agora em sua “fase *hip hop*”. O interesse despertado na imprensa, por sua vez, consolidou o propósito de estudar o *funk* quando uma reportagem da TVE o colocou em contato com os DJs Marlboro, Batata e Rafael. Foi assim que, segundo Vianna, ele virou uma espécie de “tradutor” do *funk* para a Zona Sul, levando discotecários para tocar lá e dando opiniões aos DJs (Vianna, 1987: 5).

É interessante destacar, assim, o papel da mídia em dar o estatuto de “realidade” a um fenômeno que atraía cerca de um milhão de jovens a cada final de semana, no Rio, e que já existia há quase duas décadas ao ser “descoberto”. O próprio Vianna aponta que o uso deste termo “denuncia a relação que a grande imprensa do Rio mantém com o subúrbio, considerados sempre um territó-

rio inexplorado, selvagem, onde um antropólogo pode descobrir ‘tribos desconhecidas’, como se estivesse na Floresta Amazônica” (Vianna, 1987: 5). Passados cerca de 15 anos desde a pesquisa de Vianna, é possível dizer que sua atuação no Núcleo Guel Arraes contribuiu fortemente para levar a “periferia” à maior televisão do país, tendência que alcançou mais recentemente até a telenovela, com a crescente representação de favelas, subúrbios e a adesão ao tecnobrega em *Cheias de Charme*, além do sucesso estrondoso que foi *Avenida Brasil*.

Desde as décadas de 1960 e 1970, a ampliação de mercados culturais nos quais passaram a circular o rock e a música negra americana teve um papel importante na disseminação destes ritmos no Brasil, até o ponto em que eles passaram a ser produzidos e reelaborados também no país. O adensamento desta cultura pop é uma condição material importante para a compreensão da estrutura de sentimentos desta geração, que passou a utilizar estes ritmos para se diferenciar do nacionalismo, já muito associado ao Governo Militar.

Sob forte inspiração das pesquisas de Vianna, George Yúdice salienta que a democratização dos 1980 e 1990 “trouxe à baila a inviabilidade da emancipação social e política através de práticas culturais que faziam parte de um ‘consenso’, em virtude do qual se repartia a riqueza material para as elites e as dificuldades, cada vez maiores, para as classes subalternas. Hoje, a cena cultural está em rápido processo de mutação, refletindo a insatisfação crescente com a nação” (Yúdice, 2004: 160-161). Eis o contexto para o surgimento de fortes críticas à identidade nacional brasileira, especialmente pelos movimentos de *rap* da juventude negra, confrontando a maneira pela qual a “cultura do consenso simbolizou práticas como o samba, o pagode, a capoeira, o candomblé e a umbanda, e assim por diante” (Yúdice, 2004: 161).

Enquanto outros setores continuam investindo no nacionalismo cultural, inclusive a própria Globo, a “juventude subalterna” abriu novos caminhos em contato com formas culturais transnacionais, nem sempre de maneira tão politizada quanto o *rap*. Yúdice sustenta que a diversificação das culturas jovens é, em si mesma, a reivindicação de uma diferença no interior da “cultura do consenso”, de um espaço próprio que não seja subsumido à identidade nacional. Tais produções, para além dos estigmas que continuam pesando sobre elas, adentraram o espaço da principal emissora do país através de uma geração de artistas e intelectuais refratária ao uso autoritário do nacionalismo e já socializada, em grande medida, pela indústria cultural.

Dois processos ajudam a entender essa mudança. Em primeiro lugar, a emergência de uma nova estrutura de sentimentos em que pesa o anti-intelectualismo e o valor da “diversidade” em contraposição ao nacionalismo. Em segundo lugar, o fato de que esta estrutura de sentimentos demarca uma diferença em relação à geração anterior de artistas e intelectuais consagrados no campo cultural brasileiro. Como lembra Yúdice,

Se os próprios funkeiros não politizaram suas danças e a sua música, eles agora estão, após o arrastão, inevitavelmente envolvidos num conflito de validações que acontece nas esferas públicas. E sua contribuição para a política cultural carioca foi a de abrir o espaço do gosto, do estilo e do prazer, que não é permeado pela identidade nacional ou regional, mesmo que eles estejam usando o mesmo espaço físico do samba, do futebol ou do carnaval (Yúdice, 2004: 182).

Interessa, aqui, enfatizar a maneira como, a partir da experiência de afirmação do *funk* no cenário carioca, adensa-se uma tendência à visibilidade midiática positiva da periferia para o qual o Núcleo Guel Arraes foi decisivo. Como foi dito, este projeto de “visibilidade afirmativa” é assumido, particularmente pelo próprio Guel, por Regina Casé e pelo antropólogo Hermano Vianna, consultor e redator dos principais programas voltados a esta tendência. Para eles, a proposição de uma “estética da periferia” é estreitamente ligada com o que entendem como uma “atuação política” – ao menos, a possível – no interior da Rede Globo e da própria lógica da indústria cultural. Nas entrevistas dadas por ocasião do lançamento do *Central da Periferia*, Guel Arraes demonstrou ter plena consciência do modo como o posicionamento ideológico do grupo, que se insinuava já nas propostas do *Programa Legal* e do *Brasil Legal*, assim como dos vários quadros acolhidos pelo *Fantástico*, reaparecia, agora de modo mais assumido, nesse programa. A partir de um show ao ar livre, comandado por Regina Casé com a participação de artistas locais, o *Central da Periferia* apresentava os circuitos alternativos de produção cultural de bairros pobres do Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Salvador e Belém. A música era a principal atração, mas o programa, que era mensal, intercalava o registro dos shows com a apresentação de projetos sociais e peculiaridades regionais. “Agora não basta mostrar. É hora de politizar, de promover a reflexão”, declarou Guel à revista *Época*, a respeito do programa (Chaves, 2007: 80-82). “O *Central* é o resultado tanto de uma postura mais ideológica quanto de um discurso sociológico mais assumidos. [...] Passamos a ter uma postura mais política, a tomar uma posição na direção de uma outra política. Há hoje um discurso mais amadurecido sobre a periferia, que não é partidário, mas que nos permite entrar na discussão em vários níveis, incluindo até o regional”, complementa o diretor. Para Regina Casé, a finalidade dos programas comprometidos com essa “visibilidade afirmativa” não é apenas o entretenimento: “o trabalho não é uma escolha, é quase uma atuação política. [...] O *Central* é uma questão de justiça televisiva; surgiu para mostrar um movimento de massa que era ignorado: eu achava uma loucura ir a um lugar ver milhares de pessoas cantando uma letra e dançando uma coreografia e, ao voltar para a Zona Sul, notar que ninguém conhecia aquilo”, explica (Chaves, 2007: 63).

O *Esquenta*, programa dominical sob o comando de Regina Casé, é o produto mais recente desta corrente. Ele estreou em 2011 e, desde então,

já na música de abertura, um samba anuncia o papel da anfitriã como mediadora entre a Globo, o público e a periferia:

Alô, Regina
É tão gente fina que sabe chegar
em qualquer esquina
Lá na cobertura, na laje ela está
É quem domina
Porque tem a sina de ser popular

O efeito de proximidade com a periferia é dado, antes de mais nada, pela própria composição do programa e pela disposição cênica dos convidados, muitos dos quais mais parecem estar em casa. Regina Casé está no centro de uma grande “roda de samba” musicalmente eclética, com Arlindo Cruz comandando a batucada sob os olhares atentos e animados de atores ligados às produções do NGA, como Douglas Silva, além de comediantes e da cantora Preta Gil. Um canto superior do cenário está reservado a garis que dançam e animam o auditório. Crianças também são presença constante no programa. Este grupo recorrente é nomeado de “família *Esquenta*” e recebe, a cada edição, convidados do mundo da música, da TV ou figuras destacadas para debater temas de interesse.

O caráter anti-intelectualista da estrutura de sentimentos desses artistas e intelectuais permite uma maior partilha de gostos entre eles e o mundo do *funk*, do *axé*, do *tecnobrega*, do *rap*, da música sertaneja, sem deixar para trás a reverência ao velho samba na figura de Arlindo Cruz, que é uma espécie de mestre de cerimônias do programa. Na verdade, se o samba pode ser visto como o núcleo duro da “cultura do consenso” de viés nacionalista, justamente aquela à qual se contrapõe o valor da diversidade expresso nas culturas juvenis como o *funk*, seu uso no programa sugere que ele continua indispensável para a construção de uma imagem positiva da periferia, especialmente a carioca. Mas esse uso implica uma marcação mais explícita do seu lugar social, em contraposição à sua diluição na identidade nacional, e o termo “periferia” vem trazer essa carga semântica. Os garis dançando, a predominância de negros e mestiços no cenário, a presença dos cantores Arlindo Cruz e Péricles, tudo leva a uma tentativa de extrair o samba do registro ideológico do nacional para reinseri-lo naquele da autoestima das classes populares. Lembramos que, no primeiro registro, o popular desliza quase inevitavelmente para o nacional, enquanto aqui, mesmo que isso possa acontecer, as diferenças entre os dois são mais marcadas. Além disso, apesar do destaque dado pelo programa ao samba, ele é uma espécie de anfitrião para ritmos e vertentes da produção cultural que dificilmente caberiam na rubrica do nacional, o que sinaliza a maneira complexa através da qual esta rubrica passa a se combinar com o valor da diversidade que marca o discurso e as iniciativas disseminados pela UNESCO, e que influencia as políticas culturais do governo federal desde a gestão Lula.

O *Esquenta* vai ao ar nos meses de verão, mas tem uma edição especial de São João, que vamos analisar mais de perto em seguida. Em 2011, esta edição foi dedicada ao São João do Nordeste, mas em 2012, como disse a própria apresentadora, optou-se por um “outro caminho”, e o programa “pegou uma pick-up lá pra dentro e resolveu fazer uma festa inspirada no interior de São Paulo, de Minas, do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Paraná..., dos lugares onde a cultura caipira se enraizou” (todas as citações referentes ao programa foram extraídas da edição exibida em 24/06/2012). Por isso, os convidados da vez foram as duplas sertanejas Chitãozinho & Xororó, João Bosco & Vinicius, João Neto & Frederico, diletos representantes do que João Marcos Alem chamou de “nova ruralidade brasileira” (1996). Ela foi configurada na segunda metade do século XX no contexto da industrialização de atividades agrícolas e da racionalização da produção rural, com a introdução de técnicas, insumos e profissionais que elevaram o patamar de produtividade daquelas atividades e diminuíram as diferenças entre as lógicas de produção, circulação e consumo entre os setores primário e secundário. Ao mesmo tempo, a consolidação de um mercado internacional de música, neste caso, colocou em diálogo a cultura caipira amadurecida nas primeiras décadas do século com matrizes culturais norte-americanas, notadamente o *country*, e, deste diálogo, nasceu a música sertaneja (Alem, 1996). No primeiro quadro da edição de 24 de junho, a entrevista com Chitãozinho e Xororó tanto presta contas àquela matriz tradicional e propriamente caipira quanto assinala as influências americanas. A homenagem a Mazzaropi veio com a exibição de um trecho curto do filme *Tristeza do Jeca*, de 1961. Regina Casé pede “muitas palmas mesmo para Mazzaropi, que este ano estaria fazendo, assim como Luiz Gonzaga, 100 anos”. A referência tanto a um quanto ao outro aproxima as duplas sertanejas convidadas do ideário nacionalista que lhes concede legitimidade enquanto representantes da cultura brasileira. Mas, a partir desta filiação, vem a afirmação da diferença em relação àquele ideário pela assunção das influências norte-americanas e pela recusa de um ideal de pureza em relação à identidade nacional no âmbito da cultura. Xitãozinho explicita: “a gente disse, peraí, a música caipira não pode ficar só na viola, tem que acompanhar a evolução”. E, perguntado sobre as influências musicais e estéticas sofridas, eles apontam os Beatles e o cabelo de Rod Stewart.

A recusa da tradição vem também por sua identificação semântica a um estado de miséria que acometia boa parte da população brasileira e pela celebração das “novidades” quanto à situação dos pobres. Recordando o velho hábito de pintar os dentes de preto para representar o caipira nas festas de São João, Regina Casé explica que isso significava a falta de acesso ao dentista e aos cuidados com os dentes, o que levava à perda da dentição na idade adulta. E celebra o fato de que esta “tradição” está em franco declínio: “atualmente, no Brasil, metade das crianças até 12 anos nunca tiveram cárie e, de 2003 pra cá, 17 milhões de brasileiros passaram a ir ao dentista”.

Em vários momentos do programa, as mudanças do mundo caipira são enfatizadas e são utilizadas como sintoma de uma mudança mais geral da sociedade brasileira, de uma maior visibilidade do que não está no centro, seja ele entendido como o interior em relação ao litoral ou como a periferia em relação à “Zona Sul”. Atestados deste novo estado de coisas, são chamados ao palco “Os mutilados”, um grupo de *rap* com sotaque caipira de Piraicaba; ou, ainda, o especialista em novas tecnologias Ronaldo Lemos, que é apresentado como “um dos primeiros caras no Brasil que sacou que isso tudo tava acontecendo com a chegada das novas tecnologias...”.

O discurso da transformação social do Brasil a partir da visibilidade das margens reencontra a temática classista e ganha força com a participação das atrizes Leandra Leal, Taís Araujo e Izabela Drummond, que interpretam três empregadas domésticas vítimas de patrões injustos na novela *Cheias de Charme*. O mais importante é que elas fazem a clássica trajetória das mocinhas no melodrama e, a partir desta situação decaída, dão a volta por cima ao formarem um grupo musical de sucesso, as *Empreguetes*. A novela é um marco no uso das novas tecnologias para fidelização e conquista da audiência, mas o interesse aqui é destacar o quanto ela está sendo promovida como uma mudança na tomada de posição da Globo em relação ao conflito de classes, no caso, retratando patroas malvadas perseguindo empregadas nas relações de trabalho, que são, assim, denunciadas como injustas. Leandra Leal reforça: “além da gente tá dançando, cantando, fazendo um grupo musical que é muito divertido, eu me sinto muito feliz de estar fazendo uma novela em que três empregadas domésticas são protagonistas. Isso tudo que você tá falando aqui e que o *Esquenta* representa e essa mudança que a gente tá tendo, a utilização da internet, eu me sinto assim, cara, eu tô fazendo um negócio que eu acredito muito, muito mesmo”. A filiação entre a visibilidade dos pobres na novela e aquele projeto estético-político mencionado por Guel Arraes é assinalada por Taís Araújo: “é uma transformação, a gente tá fazendo parte, assim, igual a você. Eu acho que o *Esquenta* existir é uma conquista, você batalhou desde... Não tenho dúvida de que a sua batalha, todos os programas que você fez, incluindo essa conquista do *Esquenta*, abriu portas para existir uma novela como essa nossa”. Casé reconhece, mas sugere que a penetração desta concepção no produto mais nobre da televisão assinala uma outra fase: “a gente fala isso há anos... esse pessoal que não aparece na televisão... agora a gente não pode mais falar nada disso. Tudo isso caducou e dá a maior felicidade”.

Mas um outro quadro do programa mostra o quanto é difícil escapar de uma perspectiva moralista própria do melodrama no tratamento das relações de trabalho, mesmo quando se trata daquela relação em que o(a) trabalhador(a) está na situação mais frágil, sem sequer a limitação legal da jornada. O *Esquenta* promoveu um concurso de três duplas formadas por pa-

troas e empregadas que dançavam e cantavam sucessos no palco. Em todos os relatos transparecia a amizade e o afeto que ligava cada dupla, mas um em especial apelou para a oposição entre “patroa boa” e “patroa má”. Foi o caso de uma empregada que teve seus documentos e o endereço da família destruídos por uma patroa como vingança por um suposto roubo e que foi ajudada pela nova patroa a localizar seus parentes no interior da Bahia. A reconciliação no palco reproduz o andamento da própria trama da novela, em que cada vez mais a polarização entre as “boas” e as “más” patroas toma o lugar da denúncia das injustiças do trabalho doméstico, inclusive porque, agora, pelo menos uma das “empreguetes” se tornou patroa, no caso, uma patroa bondosa e muito compreensiva com uma empregada que trama contra ela.

Na verdade, mais do que uma tensão entre um tratamento político ou moralista do tema, temos aqui o velho hábito próprio à cultura brasileira funcionando no sentido de deslocar o conflito do centro da cena, para fazer crível a promessa de que, nesta sociedade, há lugar para todos. Mesmo que boa parte da trajetória do NGA tenha sido dedicada a alargar os limites da representação para incluir grupos e culturas com pouca visibilidade, o que significa admitir uma assimetria de poder, convém não subestimar o poder de atração do mito da “pátria mãe gentil” a que a Globo adere sem muitas reservas. Neste sentido, o nacional-popular que marcou os usos políticos das obras de Gonzagão e Mazzaropi não está totalmente em desuso, uma vez que a crença na resolução simbólica dos conflitos de classe parece persistir, reatualizando aquela “cultura do consenso” a que se referia Yúdice. Mas, como o valor da diversidade também caracteriza a estrutura de sentimentos desta geração de artistas e intelectuais, tal integração não pode mais ser pensada exclusivamente através da diluição dos conflitos de classe na rubrica do nacional. A visibilidade é dos pobres, mas é também dos portadores de deficiência, dos gays e lésbicas, dos obesos e da dimensão da raça que não pode ser subsumida à classe social, tudo metaforizado como “periferia”.¹ De certo modo, é como se a concepção de “democracia racial” (Freyre, 1963) fosse dilatada para englobar uma “democracia” que envolve também as relações de classe, de gênero etc.

Na edição do *Esquenta*, mais uma vez vemos Natália funcionando como o exemplo de uma deficiente visual integrada à vida social, que “larga a bengala pra dançar” no palco. Ou ainda, no quadro “correio elegante”, em que apaixonados mandavam recados para seus parceiros, assistimos a Gilmara fazer uma declaração de amor para Preta Gil, que interpreta a sua namorada Julie. Regina Casé assinala a relação entre as diversas facetas da política de visibilidade que orienta o programa: “antigamente, quando a gente não podia fazer uma declaração de amor para uma pessoa do mesmo sexo na televisão, naquele tempo do Jeca Tatu e dos dentes pretos... agora a gente pode falar que a Gilmara ama a Julie”.

O valor da diversidade talvez seja o elemento mais pervasivo desta estrutura de sentimentos e a sua diferença mais marcada em relação àquela da brasilidade revolucionária que caracterizou uma geração anterior de artistas e intelectuais. Ele esteve muito presente nas políticas culturais do governo Lula e assumiu a forma de um conceito antropológico de cultura que amplia o rol de manifestações vistas como merecedoras dos incentivos fiscais. Tal noção mais antropológica e menos erudita de cultura reforça as posições dos produtores e consumidores mais distantes do cânone modernista ao problematizar a diferença entre a “alta” e a “baixa” culturas. Indicativo deste fato é a concessão do prêmio da Ordem do Mérito Cultural a membros do *Casseta & Planeta* pelo presidente Lula e pelo ministro da Cultura, Gilberto Gil, em 2003. Chama a atenção a heterogeneidade dos premiados, desde Cândido Portinari (pintor modernista) a Pixinguinha (sambista tradicional).²

Muitos são os impasses gerados pelo alargamento da concepção de cultura no âmbito das políticas públicas (Botelho, 2007), mas o interesse, aqui, é simplesmente destacar uma possível relação entre a estrutura de sentimentos dos membros do NGA e a experiência social que suas produções simbolizam a partir de valores específicos. Neste sentido, a ligação fundamental entre estas produções e a sociedade abrangente é, sobretudo, a maior visibilidade dos pobres na cena política, econômica e cultural desde a redemocratização. Com a crise econômica, a abertura política e a crescente mobilização vividas naquele período, a construção da hegemonia passava cada vez mais pela conquista desta parcela da sociedade que, durante a Ditadura Militar, havia sido aplacada com a estratégia do pão e circo, sustentada pelo incremento do consumo e pela propaganda (Rocha, 2010, cap. 1). Do ponto de vista econômico, desde o Plano Real, os segmentos do mercado situados mais abaixo na pirâmide passaram a contar decisivamente para as empresas, provocando uma corrida por este tipo de audiência na TV e no setor publicitário, processo intensificado no começo do século XXI pelo aumento dos níveis de emprego, do valor do salário mínimo e pelas políticas sociais. Finalmente, no âmbito da cultura, a visibilidade dos pobres se fez notar com muita força no cinema, na TV e na música, tanto na produção sustentada pelo mercado quanto nas políticas culturais do governo federal.

Se, desde o seu surgimento, a cultura de massas foi o espaço de borramento das fronteiras entre o erudito e o popular (Martín Barbero, 1987; Cohn, 1973) a atuação do NGA supõe um outro borramento, desta vez, entre a própria cultura de massas e a produção legitimada como inovadora do ponto de vista estético e político. Um ponto alto desta tendência foi a exposição “estética da periferia”, realizada no Rio de Janeiro em 2005, e, depois, em outras capitais. Uma de suas idealizadoras, a pesquisadora Heloísa Buarque de Holanda, a definiu como “uma exposição sobre a visualidade e a linguagem cultural da periferia do Rio de Janeiro, retratando sua maneira de captar o mundo da mídia

e da moda de forma antropofágica, transformadora e criativa, dentro de sua realidade econômica” (entrevista disponível em <www.heloisabuarquede-hollanda.com.br>). Indo além, ela afirma: “é inquestionável a importância dessas expressões culturais no conjunto da diversidade que nos caracteriza. Não podemos definir identidade cultural nacional, simplesmente porque ela não existe no singular. Nossa cultura é plural e as estéticas centrais e periféricas, como o tecnobrega de Belém, o *funk* carioca ou o *hip hop* paulistano, compõem essa multiplicidade, sendo cada vez mais reconhecidas, também por isso” (ver entrevista). A referência à antropofagia e à identidade nacional, agora, no plural, indica que, mais do que a renúncia à antiga forma de consagração, temos aqui o aumento da disputa em torno do poder de definir os critérios de legitimidade cultural, e o fato de que a visibilidade midiática passa a contar como um recurso importante nessa disputa – como, de resto, tem contado nos campos político, religioso etc. De todo modo, parece haver uma disputa mais franca entre atores situados nos diferentes ramos da produção erudita, nas vertentes mais tradicionalistas ou contemporâneas de cultura popular, nos filões mais afluentes ou limitados do mercado.

Convém, então, lembrar o lugar de fala deste projeto de visibilidade afirmativa da periferia, que faz parte de uma tentativa de reconstrução da imagem da Rede Globo em compasso com mudanças do espaço público brasileiro desde a redemocratização. A reformulação dos jornais locais de modo a abrir mais espaço para o “jornalismo comunitário”; a inserção em telenovelas de temas caros a movimentos sociais, como o racismo e o homoerotismo; as propostas de “responsabilidade social”, como o *Criança Esperança* e o *Ação Global* explicam-se pelas mesmas razões. A contradição está em que as iniciativas da Globo sensíveis aos penalizados pela distribuição de poder e riqueza servem para justificar sua atuação como uma força que ajuda a produzir aquela assimetria, na medida em que concentra enorme poder e riqueza e ainda legitima interesses de outros que fazem o mesmo, no mercado e na política. A superação deste estado de coisas exigiria a democratização da mídia no Brasil, no sentido de ampliação das possibilidades de fala de outros atores além dos grandes veículos de comunicação. Neste sentido, se contribuiu fortemente para a consagração cultural da periferia, ao falar em seu nome, a Globo não deixa de ajudar a produzir o seu silenciamento.

Recebido em 30/10/2012 | Aprovado em 21/02/2013

Maria Eduarda da Mota Rocha é professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), mestre e doutora em Sociologia da Cultura pela Universidade de São Paulo (USP), e egressa do Programa de Formação de Quadros do CEBRAP. É autora dos livros *A nova retórica do capital – A publicidade brasileira em tempos neoliberais* (2010) e *Pobreza e cultura de consumo em São Miguel dos Milagres* (2002).

NOTAS

- 1 Na verdade, a força discursiva da “diversidade” transcende as produções do NGA e encontra muito eco nas produções audiovisuais da própria “periferia”, como aquelas agrupadas no Festival Audiovisual Visões Periféricas e no Fórum das Experiências Populares em Audiovisual. Também neste âmbito, o conceito de “periferia” foi expandido para além de sua dimensão geográfica, em direção semelhante à que vemos no *Esquenta*. Sobre as produções audiovisuais da “periferia”, ver Andrade (2013).
- 2 Matéria de 19 de dezembro de 2003, disponível no site do Ministério da Cultura. Acesso em 2 de jun. 2011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alem, João Marcos. (1996). *Capira e country: A nova ruralidade brasileira*. Tese de Doutorado. FFLCH/Universidade de São Paulo.

A história completa do Casseta & Planeta, vol. 2. (2005). São Paulo: Abril.

Andrade, Michely. (2013). *As experiências populares em audiovisual*. Tese de Doutorado. PPGS/Universidade Federal de Pernambuco.

Arruda, Maria Arminda do Nascimento. (2001). *Metrópole e cultura. São Paulo no meio século XX*. São Paulo: Edusc.

Arruda, Maria Arminda do Nascimento. (2010). Sociologia da cultura e sociologia da comunicação de massa: esboço de uma problemática. In: Martins, Carlos Benedito & Martins, Heloisa H. T. de Souza (orgs.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: sociologia*. São Paulo: Barcarolla, p. 253-277.

Bakhtin, Mikhail. (2008). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Ed. UnB.

Martín Barbero, Jesús. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Botelho, Isaura. (2007). Dimensões da cultura e políticas públicas. *São Paulo em Perspectiva*, 15/2, p. 73-83.

Bourdieu, Pierre. (2007). O mercado dos bens simbólicos. In: Miceli, Sergio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, p. 99-181.

Bourdieu, Pierre. (2007). *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo/Porto Alegre: Edusp/Zouk.

Candido, Antonio. (1965). *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Chaves, Sarah Nery Siqueira. (2007). “Tenho cara de pobre”: *Regina Casé e a periferia na TV*. Dissertação de Mestrado. ECO/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Cohn, Gabriel. (1973). *Sociologia da comunicação: teoria e ideologia*. São Paulo: Pioneira.

Fechine, Yvana. (2008). Núcleo Guel Arraes: formação, influências e contribuições para uma TV de qualidade no Brasil. In: Fechine, Yvana & Figueroa, Alexandre (orgs.). *Guel Arraes – um inventor no audiovisual brasileiro*. Recife: CEPE, p. 17-88.

Freyre, Gilberto. (1963). *Casa-grande & senzala*. Brasília: Ed. UNB.

Ginzburg, Carlo. (1987). *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.

Hollanda, Heloisa Buarque de. (2004). *Asdrúbal trouxe o trombone*. Rio de Janeiro: Aeroplano.

Holanda, Heloísa Buarque de. Entrevista. Disponível em <www.heloisabuarquedehollanda.com.br>. Acesso em 2 de jun. 2011.

Huyssen, Andreas. (2010). *Modernismo después de la posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Huyssen, Andreas. (2002). *Después de la gran división*. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo.

Jameson, Fredric. (1996). *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática.

Lafetá, João Luis & Cândido, Antonio. (2000). *1930: A crítica e o modernismo*. São Paulo: Ed. 34.

Leão, Ana Carolina Carneiro. (2008). *A nova velha cena: a ascensão do Manguê Beat no campo cultural pernambucano*. Tese de Doutorado. PPGS/Universidade Federal de Pernambuco.

Lima, Luiz Costa. (1978). *Teoria da cultura de massa*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra.

Machado, Arlindo. (2000). *A televisão levada a sério*. São Paulo: Senac.

Miceli, Sergio. (1984). Entre no ar em Belíndia. A indústria cultural hoje. *Cadernos IFCH*, 15, p. 1-47.

Miceli, Sergio. (1982). *A noite da madrinha*. São Paulo: Perspectiva.

Ministério da Cultura. (2009). *Plano Nacional de Cultura – Anexo ao Projeto de Lei nº 6.835*, Brasília.

Miranda, Orlando Pinto. (1975). *Tio Patinhas e os mitos da comunicação*. Dissertação de Mestrado. FFLCH/Universidade de São Paulo.

Ortiz, Renato. (1988). *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

Ortiz, Renato. (2006). *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.

Ridenti, Marcelo. (2005). Artistas e intelectuais no Brasil pós-1960. *Tempo Social*, 17/1, p. 81-110.

Ridenti, Marcelo. (2000). *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. Rio de Janeiro: Record.

Rocha, Maria Eduarda da Mota. (2008a). O Núcleo Guel Arraes e a reconstrução da imagem da Globo. In: Fechine, Yvana & Figueroa, Alexandre (orgs.). *Guel Arraes: um inventor no audiovisual brasileiro*. Recife: CEPE, p. 93-110.

Rocha, Maria Eduarda da Mota. (2008b). Guel Arraes: Leitura social de uma biografia”. In: Fechine, Yvana & Figueroa, Alexandre (orgs.). *Guel Arraes: um inventor no audiovisual brasileiro*. Recife: CEPE, p. 111-126.

Rocha, Maria Eduarda da Mota. (2002). *O consumo precário: pobreza e cultura de consumo em São Miguel dos Milagres*. Maceió: Edufal. (Coleção Estudos sobre Alagoas, 1).

Taschner, Gisela. (1978). *Do jornalismo político à indústria cultural*. Tese de Mestrado. FFLCH/Universidade de São Paulo.

Vianna, Hermano. (1987). *O baile funk carioca*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Williams, Raymond. (2000). *Marxismo e literatura*. Barcelona: Península.

Wisnik, José Miguel. (1982). *O nacional e o popular na cultura brasileira – música*. São Paulo: Brasiliense.

Yúdice, George. (2004). *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

**O NÚCLEO GUEL ARRAES, DA REDE GLOBO
DE TELEVISÃO, E A CONSAGRAÇÃO
CULTURAL DA “PERIFERIA”**

Resumo

Desde a década de 1980, uma geração de artistas e intelectuais tem contestado a oposição entre “alta” e “baixa” culturas e se valido de seu capital midiático para produzir programas de TV em que desponta uma nova estrutura de sentimentos anti-intelectualista, apegada ao valor da “diversidade”, refratária ao nacionalismo, ao partidarismo e a uma visão tradicionalista de “povo”. Esta geração tem no Núcleo Guel Arraes (NGA), da Rede Globo, um espaço institucional e simbólico muito importante. Para entender esta estrutura de sentimentos e apontar de que maneira ela ecoa e intensifica uma mudança no campo cultural brasileiro, este artigo está dividido em dois itens que tratam, respectivamente da estrutura de sentimentos dos artistas e intelectuais abrigados no NGA e da conversão desta estrutura de sentimentos em um projeto estético-político de visibilidade midiática da periferia, sobretudo a partir do programa dominical *Esquenta*, da Rede Globo.

Palavras-chave

Núcleo Guel Arraes;
Periferia; Campo cultural;
Estrutura de sentimentos;
Rede Globo.

**THE NÚCLEO GUEL ARRAES OF GLOBO
TELEVISION NETWORK AND THE CULTURAL
CONSECRATION OF “PERIPHERY”**

Abstract

Since the 1980s, a generation of artists and intellectuals has contested the opposition between “high” and “low” culture and has used its media capital to produce TV programs that expresses its new structure of feelings, more attached to the value of cultural diversity, against nationalism and a traditional vision of “people”. This generation has found an important institutional and symbolic place in the Núcleo Guel Arraes (NGA), of Globo TV. In order to understand this structure of feelings and to point how it echoes and intensifies a cultural change in the Brazilian cultural field, this article is divided in two items that present the structure of feelings embraced by artists and intellectuals sheltered in the NGA and the affirmative visibility of the “periphery”, especially in the Globo’s television program named *Esquenta*.

Keywords

Núcleo Guel Arraes;
“Periphery”; Cultural field;
Structure of feelings;
Globo TV.

LUA E ESTRELA: EXPERIÊNCIA E UNIVERSALIDADE NAS VIAGENS DE AFONSO ARINOS DE MELO FRANCO

Em geral, concebemos as viagens como um deslocamento no espaço. É pouco. Uma viagem inscreve-se simultaneamente no espaço, no tempo e na hierarquia social. Cada impressão só é definível se a relacionarmos de modo solidário com esses três eixos, e, como o espaço possui sozinho três dimensões, precisaríamos de pelo menos cinco para fazermos da viagem uma representação adequada (Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, p. 81).

EM NOITES DE LUA CHEIA

Como se sabe, a obra de Afonso Arinos de Melo Franco impõe um grande número de desafios aos seus intérpretes, quer seja por sua extensão – afora os livros, são quase inumeráveis seus artigos, conferências, discursos e intervenções na cena pública nacional e internacional¹ –, quer pelo fato de o autor ter transitado por temáticas variadas, áreas do conhecimento e formas discursivas diversas. Procurarei enfrentar essas dificuldades lidando com o pensamento deste intelectual mineiro e homem do mundo através dos seus relatos de viagens² para destacar alguns aspectos pouco explorados pela bibliografia pertinente, que são os do seu diálogo com o Modernismo e da sua relação com a cultura nacional.

As viagens em questão serão as que Afonso Arinos realizou no começo da década de 1920 à Europa e aquela feita na Semana Santa de 1936, a Ouro Preto. O relato da primeira viagem e a reflexão sobre a experiência e o con-

tato com a cultura clássica, principalmente greco-romana e francesa, estão em seus livros *A alma do tempo* e *Amor a Roma*. A segunda viagem é relatada em *Roteiro lírico de Ouro Preto*, realizada em companhia de Pedro Nava, João Gomes Teixeira e Francisco de Assis Magalhães Gomes e, embora de forma não explícita, dialoga com a viagem feita por Mario de Andrade, Blaise Cendrars, Oswald de Andrade e Olivia Guedes Penteado às cidades históricas mineiras uma década antes.

Início este trabalho chamando a atenção para que um dos seus pressupostos é a ideia de que a relação do homem público que foi Afonso Arinos com o Modernismo e a sua concepção da cultura nacional não pode ser interpretada adequadamente sem que levemos em consideração o aspecto da formação da subjetividade que o relato das suas experiências evidencia. Além de uma estratégia interpretativa, este aspecto fica ainda mais destacado quando estamos lidando, como é o caso, com livros de memórias e de impressões de viagem, e apenas secundariamente, e de forma subordinada a estes, com textos de interpretação histórica e sociológica. Ao longo deste texto, portanto, irei me referir à ideia de que as viagens e os relatos estão implicados em uma modelagem do *self* que ocorreria pelo menos em duas direções diferentes, embora complementares, e marcadas por formas de sociabilidade também distintas. Em uma direção há um predomínio da *persona* pública do autor, fortemente influenciada pelos laços familiares; em outra, sobressaem avaliações mais pessoais e menos preocupadas com a representação de um *ethos* familiar. Como se verá a seguir, essas distinções, cruciais tanto na percepção dos lugares para onde se deslocou como para a formulação de uma autopercepção de si, permitem lançar luz sobre o modo como o autor enfatizou, ora a vida pública, ora a vida privada e a subjetividade.

A primeira via de automodelagem se sustentava a partir de uma certa percepção de si e de sua família como patrimônio cultural da nação, e pode ser notada na afirmação de uma espécie de indistinção entre a vida pública e a vida privada, algo que caracterizava a atuação de seus familiares mais renomados, em cujo convívio sua personalidade foi formada.

Essa mistura entre o público e o privado, tipicamente pré-burguesa, essa lógica vivida por Afonso Arinos o faz, desde cedo, julgar e reagir enfaticamente aos episódios com os quais se depara como indivíduo anônimo, reclamando o reconhecimento público, não de si, mas das virtudes cívicas e civilizacionais de seu clã e de sua linhagem. A postura demonstrada por Afonso Arinos é a de um homem orgulhoso de sua estirpe e que se patenteia em uma retórica na qual fica evidente que, como se diz no ballet, “*il faut cacher l’effort*”:

creio que por ter convivido, desde pequeno, em casa de meu pai, com gente notória e por ali ter assistido a acontecimentos importantes; e também por lido muito, sobre fatos, cenas e vidas realmente grandiosas, muito acima do que sou ou do que vivi, apodera-se de mim, invariavelmente, nas horas culminantes da minha própria exis-

tência, esse sentimento que não é de desprezo, nem de indiferença, nem de incompreensão, mas de *naturalidade* (Franco, 1979a: 63, ênfase minha).

“Naturalidade” que, no entanto, deverá ser interpretada como mais um dos artifícios que constituíam o ideal de conduta dos Melo Franco e de seu círculo de relações.³

Contudo, foi a partir dessa preponderância do público sobre as dimensões do privado e da intimidade – os únicos lugares onde a experiência da subjetividade é possível são o interior do quarto em Copacabana ou o leito dos sanatórios suíços – que, para um rapaz da sua origem, o estabelecimento de uma relação íntima com o estrangeiro, especialmente com a Europa, tornou-se algo absolutamente essencial, porquanto expectativa de seu grupo familiar em detrimento daquilo que poderia constituir a expressão exclusiva dos seus interesses individuais.⁴

Por denotar um claro sentido formativo, é difícil deixar de associar essas viagens à Europa de Afonso Arinos a uma espécie de *Grand Tour*,⁵ ou seja, ao modo como ficou conhecido o longo ciclo de viagens que, desde o século XVII até meados do XIX, mas, sobretudo no século XVIII, foi realizado por parte dos jovens da aristocracia inglesa e da Europa continental às fontes da cultura clássica. Percorrendo os principais e mais tradicionais destinos (França, Suíça e, sobretudo, Itália), Afonso Arinos também vai à Europa como se disso dependesse uma formação necessária para a vida pública. Ou seja, tudo o que é experimentado está a serviço de sua *persona* pública, vivida como artifício e autoconstrução consciente, algo de que suas memórias são o testemunho. Por outro lado, nada mais distante da ideia de aventura (ver Simmel, 2002) que este *Grand Tour* de Afonso Arinos: ele é vivido não como um momento de rompimento com um fluxo de experiências cotidianas, mas como a constatação e a confirmação do já sabido e valorizado. Este contraste será retomado quando tratarmos do que considero seu *grand tour* interno, a viagem a Ouro Preto.

Já a viagem à Europa, da qual passo a me ocupar a seguir, foi feita pelo autor aos 19 anos, juntamente com a família, acompanhando o seu pai que, desde 1923, entrara na fase internacional da sua carreira e agora, em 1924, fora nomeado para o posto de embaixador, o primeiro, junto à Liga das Nações, fixando residência em Genebra. Assim, durante os anos de 1924 e 1925, Afonso Arinos circularia pela Europa, ou, mais exatamente, pelos ambientes frequentados por uma aristocracia do espírito, da qual faziam parte brasileiros e europeus e que tinha como linguagem comum a literatura.

Coincidentemente, se a formação oferecida pela Faculdade de Direito do Distrito Federal, na qual ingressa em 1922, era “predominantemente literária” (Franco, 1979a: 73),⁶ Arinos comentava que

[p]ara o meu amadurecimento intelectual, o mais importante que recolhi na minha experiência de Genebra, mais ainda do que as conversas com Montarroios ou as visitas a Robert de Traz, foi o curso de Literatura e Estilística Francesa que fiz com o Professor Séchaye [...] da douta Universidade local. Não se pode conceber tipo mais representativo do magistério superior europeu, do que o meu velho professor. Ele parecia um mestre do século XIX, um Sylvestre Bonnard, um Bergeret, tão carinhosamente fixados por Anatole France (Franco, 1979a: 115).

Neste sentido, parece não haver solução de continuidade entre sua formação brasileira e europeia, tratando-se mais de um acréscimo de sofisticação, de refinamento do jovem intelectual que nesse meio tempo, entretanto, já oscilava entre o gosto pela cultura clássica e a participação no movimento modernista.⁷

Analisando mais detidamente esse *ethos* que marca a sua relação com a cultura europeia e com a constituição de uma concepção do nacional, veremos tratar-se de uma extensão do *ethos* familiar que prevalecia sobre as experiências mais imediatas de Afonso Arinos, em que toda e qualquer experiência seguia modelos bastante rígidos de formação, desde leituras, destinos e roteiros de viagens até padrões de etiqueta e círculos de relacionamento recomendados. Mas será, desde logo, sob a perspectiva de uma tensão com esta tradição familiar que proponho pensar a sua relação com a Europa e com o primeiro Modernismo, crítico da civilização ocidental.

No momento em que realiza esta viagem à Europa, Afonso Arinos, como acabei de mencionar, demonstra razoável controle da cultura ocidental, incorporada como parte da herança de um patrimônio intelectual familiar. Ele descreve, assim, uma vivência em uma espécie de sociabilidade aristocrática a qual o pai está associado, sociabilidade que dignifica os valores da erudição clássica tanto nas artes quanto na ciência, valores que se concentrariam e transmitiriam pela linhagem dos Melo Franco.

A erudição precocemente adquirida e a influência paterna saltam das páginas de seu livro de memórias em que relata esta viagem de 1924. Se as leituras dos *Lusíadas* pelo pai, ao lado do túmulo do poeta, nada dizem, em conteúdo, ao filho, a reencenação de Afrânio do comportamento de viajantes de outras épocas não é negada na forma. “O encontro com a França foi para mim, como para todo brasileiro da minha formação, na verdade, um reencontro” (Franco, 1979a: 96). Isto é, a mesma reverência do pai diante do legado português era adotada por seu filho quando o que estava em jogo era a França, a ponto de, no tombadilho do navio que o levava então à Europa, julgar-se um Taine e reconhecer-se um adolescente afrancesado, embora já contaminado pela influência do Modernismo, que havia se transformado em umas das fontes de conflito com o pai.

Cinquenta e oito anos mais tarde, Afonso Arinos abre seu *Amor a Roma*, obra de 1982, com a seguinte lembrança: “Certa noite de abril de 1925 tomei,

em Genebra, o carro-dormitório do expresso de Roma. Aos dezenove anos, fazia aquela viagem por sugestão de meu pai [que,] além de afastar-me do degelo alpino [...] invocava outros motivos para a viagem. Segundo ele impunha-se, na minha idade, conhecer Roma. Na sua maneira de ver, meu entendimento era suficiente para absorver o espetáculo romano” (Franco, 1982: 22).

Como acabei de assinalar, Afonso Arinos adotava uma postura meio discordante, mas ao mesmo tempo obediente ao pai e aos costumes de sua classe, e neste sentido penso que, para compreender o contexto por intermédio do qual ele incorporava a cultura clássica, devemos começar por analisar a tensão entre o tipo de sociabilidade do qual o seu pai, Afrânio de Melo Franco, era um representante e o modo como o jovem Afonso Arinos recebia esta influência.

Político de destaque no Rio de Janeiro e em Minas Gerais – além de desempenhar um papel proeminente na diplomacia brasileira –, Afrânio de Melo Franco exercia ambas as atividades de forma autocrática, estabelecendo relações bastante hierarquizadas que inviabilizavam qualquer tipo de discordância mais aberta e chegavam, inclusive, a impedir considerações de cunho mais pessoal que transbordassem os limites da cerimônia. Em *A alma do tempo*, os aspectos mais privados da personalidade do seu pai parecem esvaziar-se diante de sua figura pública, quando não se constituem em um modo peculiar, característico de sua atuação política.

Esta ênfase na vida pública infere-se, entre vários outros exemplos, da maneira pela qual era gerida a própria casa, que, em vez de se definir como um local de privacidade e intimidade característico do mundo burguês, se torna progressiva e acentuadamente, após a morte da esposa, uma instituição da vida política brasileira. Como podemos observar na passagem transcrita abaixo, Afonso Arinos vivenciou desde muito cedo essa atrofia do espaço doméstico.

[Em 1922] As reuniões, conciliábulos, providências, se sucediam em torvelinho. [...] A casa vivia repleta de congressistas, militares, jornalistas, emissários daqui e dali. No tempo das cartas falsas, então, era um inferno. Nós, os rapazes, que tínhamos quartos embaixo, onde também estava a biblioteca, não podíamos ficar em paz. Certa manhã muito cedo Virgílio acordou assombrado, com Paulo de Frontin e meu pai cochichando, sentados ao lado da cama dele. À falta de outro local tinham-se refugiado ali (Franco, 1979a: 75).

São raras as efusões de afeto do patriarca, e seu gênio é retratado como de difícil trato. Vide o relato do episódio⁸ ocorrido no saguão do Grande Hotel de Belo Horizonte, por volta de 1928, em que o pai demonstra o que o filho considera seu maior “defeito de temperamento [...] que era o descontrole completo dos nervos, quando se sentia ferido ou desconsiderado”: assim, ao receber os cumprimentos de um desafeto político, “desgovernou-se e recebeu o recém-chegado da forma mais áspera e violenta” (Franco, 1979a: 201).

Neste sentido, a dureza que tanto o Afonso Arinos de 1928 quanto o de 1978 considera um defeito, seria, portanto, uma espécie de obrigação para os padrões de sociabilidade sustentados pelo seu pai.

Poucos também são os relatos de momentos de relaxamento e de intimidade, e mesmo estes estão emoldurados pela política e pelo cerimonial. Em 1931, ministro do exterior, Afrânio de Melo Franco chegara a Belo Horizonte “talvez decidido a mostrar sua força” (Franco, 1979a: 22).

Veio com secretários e com um ajudante-de-ordens todo brilhante no uniforme impecável, nos requintes dourados de jovem oficial meio prussiano. Durante um dia ou dois, a nossa casa tosca [em que Afonso Arinos e sua esposa Anah viviam provisoriamente], de móveis alugados, tornou-se o centro de encontros e visitas, e eu sentia, divertido, o discreto espanto do major peitudo, de cintura fina, luvas, garboso nos seus alamares, diante daquela instalação pouco decorosa do “filho do Sr. Ministro de Estado”. Meu pai ria comigo, às escondidas (Franco, 1979a: 22, ênfase minha).

Ou seja, Afonso Arinos descreve uma vivência numa espécie de sociabilidade aristocrática à qual o pai está associado, sociabilidade que dignifica os valores da erudição clássica tanto nas artes quanto na ciência, e que se concentrariam e transmitiriam, como foi mencionado acima, pela linhagem dos Melo Franco.

Contudo, se é evidente que estes valores são prezados e extremamente cultivados, seu aspecto performático, com ênfase no comportamento, na etiqueta e no desempenho das boas maneiras recebe enorme destaque na narrativa de Afonso Arinos sobre esta época de sua vida.

Exemplo disso é a oposição que ele estabelece entre a sua própria família e a aristocracia genebrina de “tradição calvinista, [que] era muito fechada e se isolava nos altos da Corraterie, na requintada Avenue des Pins que era uma espécie de Faubourg Saint-Germain provinciano” (Franco, 1979a: 106) O contraste com a forma como os Melo Franco são caracterizados, como uma espécie híbrida e relativamente aberta de aristocracia de corte, é evidente: a casa tornou-se aos poucos e “sem esforço da nossa família, [...] uma espécie de centro social do meio diplomático” (Franco, 1979a: 107, ênfase minha). A família Melo Franco, nas palavras do diplomata uruguaio “Guani”, era “ideal pelas suas virtudes, por sua elegância e por suas tradições de fidalguia e amável hospitalidade” (Franco, 1979a: p. 107).

Vale a pena sublinhar que a narrativa de *A alma do tempo* é prolixa em adjetivações positivas para tudo e para todos, lugares e pessoas, como reza essa modalidade de experiência cortesã da qual o pai é o mais acabado modelo para o filho aprendiz:

Vejam, por exemplo, a história exemplar relatada por Afonso Arinos por ocasião de sua visita ao casal Robert de Traz e a condessa de Nosilles, “pertencente à mais alta e autêntica aristocracia genebrina”. Tendo seu motorista, por equívoco, retornado à cidade mais cedo e sem avisá-lo, o jovem

Afonso Arinos recorre ao mordomo da casa para que lhe peça um carro por telefone, mas este decide comunicar o fato aos patrões. Gentis e hospitaleiros, dando mostras “da extrema polidez da sociedade aristocrática europeia”, ambos insistem para que ele os aguardasse, pois também se deslocariam para a cidade naquela noite.

Os anfitriões do “Reposoir” levaram-me no seu automóvel até à porta de casa e eu fiquei muito satisfeito quando, contando o pequeno caso a meu pai, ouvi dele instruções para enviar à Senhora Robert de Traz, no dia seguinte, as mais belas flores que pudesse obter naquele princípio de inverno. “Mande as mais caras; será fora da sua mesada” – a tranquilizou-me meu pai, sempre galante com as damas (Franco, 1979a: 115).

Além disso, a delegação permanente da embaixada brasileira é apresentada como composta por velhos amigos e antigos colaboradores, com quem Afonso Arinos termina por manter a mais cordiais relações ao longo de sua vida. Descrevendo uma rede de relações em que deveres, obrigações e vínculos pessoais são a marca, ele observa que:

Os secretários eram Hildebrando Acioli e Silvio Rangel de Castro. O primeiro prosseguiu, sempre em linha ascensional, a luminosa carreira de internacionalista, na qual hoje se destaca como autoridade mundial. O segundo continuou, até o posto de embaixador, a carreira diplomática, em que se aposentou depois de longos serviços. Sílvio era muito ligado aos Rodrigues Alves, sendo seu pai nascido em Guaratinguetá e íntimo amigo do Conselheiro. Essa circunstância estreitou os nossos laços de amizade, depois de meu casamento com uma das netas do ex-presidente. Em certa época, veio servir, igualmente como secretário, Heitor Lira, removido de Londres. Não me recordo se o futuro embaixador em Portugal já se preocupava, então, com a história do nosso Império, de que se tornou, depois, exímio cultor (Franco, 1979a: 108).

Enfim, a narrativa das condições de existência da sua família na Suíça, da qual não se dissocia senão em seus momentos de reclusão, de rapaz solitário, sem amizades do mesmo gênero e idade, é caracterizada por uma ênfase na tradição, na etiqueta e nos aspectos mais públicos da sociabilidade prezados pelos Melo Franco.

A valorização da genealogia como estratégia para evitar a dispersão endêmica do patrimônio permite, dessa forma, que o objetivo da ampliação da influência familiar se cumpra pela extensão, a um grupo variado e seletivo de intelectuais, políticos e diplomatas, brasileiros e estrangeiros, de uma aura de enobrecimento e distinção. É como se o recurso à adjetivação dignificante e o elogio de um tipo determinado e preciso de ação, capaz de estimular um desempenho compatível com um conjunto de estritas regras de etiqueta tivessem o poder de nobilitar o mundo.

É importante assinalar, a esta altura, que a sua relação com o pai, marcada por certa ambiguidade e um limitado antagonismo, será crucial para dotar de proximidade ou de distância sua relação com a cultura europeia.

Quero me referir aqui a um conjunto de episódios, narrado em *A alma do tempo*, no qual o afastamento do autor em relação ao estilo paterno é ressaltado. Naturalmente, as diferenças aparecem em diversas áreas da vida, mas, além das questões de “temperamento” do pai e das suas consequências públicas e privadas, são uma visão própria da política nacional e uma certa autonomia na definição da carreira por parte do filho as que mais evidenciam os antagonismos entre ambos.

Para falar destes últimos, começo com uma segunda apreciação daquele caso do saguão do Grande Hotel. Naquele momento, tornava-se flagrante o desconcerto dos filhos diante do descontrole do pai: a atitude de lealdade de Afonso e Virgílio não esconde a muda censura. Lembrando o contexto do episódio, Afonso Arinos comentará: “o incidente não deixava meu pai em boa posição, pois lhe revelava a por vezes inconsiderada impulsividade, traço de caráter nem sempre bem recebido em Minas Gerais” (Franco, 1979a: 201).

A sequência acerca dos desdobramentos deste incidente, cujo pivô é o próprio Afonso Arinos e sua crônica desastrada em *O Jornal*, que, como já notamos, alimenta as forças dos inimigos políticos de Afrânio em Sabará, é repleta de ambiguidades e, de certa forma, marca o momento de ruptura de Afonso Arinos com a vida pública mineira e seu retorno para o Rio de Janeiro.

Aquilo me fez transbordar as reservas de boa vontade e obediência. Senti que não aguentava mais. Meu pai começou a se aperceber disso, como deixa claro uma carta recebida de Anah. A Virgílio ele confidenciou que eu era “inteiramente inadaptável” ao novo meio. Porém, inteligente e *tolerante*, sobretudo em relação aos filhos, não ofereceu *dificuldades maiores* quando, numa das curtas viagens que fiz ao Rio, comuniquei-lhe minha intenção decisiva de regressar. Limitou-se a divergir da decisão, que considerava prejudicial ao meu futuro. Homem típico da Primeira República, ele tinha uma mentalidade federal muito acentuada; não compreendia que, sendo alguém mineiro, pudesse fundar a sua vida pública fora de Minas. Argumentou, exemplificou com o seu próprio caso. Tudo o que era, tudo o que havia feito, dizia-me, fora o resultado e o desenvolvimento dos anos preparatórios que passara em Minas Gerais, como promotor, advogado, professor e deputado estadual. Segundo ele, eu nunca poderia fazer nada, partindo do Rio, a não ser vida burocrática ou profissional, ambas custosas, demoradas e precárias. Eu ia afundar na mediocridade carioca, na concorrência da grande cidade. Iria apagar as minhas qualidades na simples disputa do ganha-pão. Se era isso que eu queria, que o fizesse; e que fosse pessoalmente feliz. Mas que desse adeus à vida pública (Franco, 1979a: 199, ênfases minhas).

Esta longa citação justifica-se, pois se trata de uma passagem carregada de dramaticidade e que soa como um ato de deserção. Afrânio de Melo Franco, o texto é explícito, não via para Afonso Arinos possibilidades de exercício de vida pública, de reconhecimento público, fora do jogo em que ele próprio estabelecia as regras. Soa, portanto, como ironia, que ele não tenha oferecido “dificuldades maiores” e que tenha demonstrado “tolerância” e capacidade para o diálogo para o que considerava uma vida medíocre e indigna para o filho.

Em 1960, data dessas anotações em *A alma do tempo*, Afonso Arinos atenta para a ironia do fato de que “a mitigação do federalismo brasileiro, devida aos partidos, veio dar-me, precisamente no Rio, a minha maior vitória política” (Franco, 1979a: 202), contra as previsões do pai em 1928. Conforme analisa, seu pai não entendera que a única maneira de o seu nome continuar politicamente seria adequando-se às novas regras da política nacional.

Conforme acabamos de ver, Afonso Arinos lida com a crise familiar, instaurada por sua saída da promotoria de Belo Horizonte, tentando uma outra via de participação na vida pública, e isso significará tanto produzir-se, no plano subjetivo, como individualidade autônoma, quanto, objetivamente, construir uma relação com o mundo distinta daquela que vinha sendo modelada por seu pai. Mas a subordinação não desaparece inteiramente. Há, inclusive, um aspecto que pontua a narrativa de *A alma do tempo*, que é o da dependência econômica. A imensa rede de relações de que dispõe não elimina as dificuldades financeiras eventuais e a necessidade de recorrer à família e, em especial, ao pai.

Em 1932, por exemplo, ele é designado para servir, como secretário da delegação brasileira, à Conferência Internacional do Desarmamento, que se reunia em Genebra. No comentário que faz do acontecimento, gratidão e escrúpulos se misturam: “Meu pai me nomeara para a função, pensando em estimular-me com trabalho e, provavelmente, em socorrer-me com alguns francos suíços. Na verdade eu era um secretário barato, pois não precisava pagar a viagem, do e para o Brasil” (Franco, 1979a: 243).

Contudo, já desde 1928, um conjunto de novos problemas surgira para Afonso Arinos: os atropelos da mudança para a nova residência em Belo Horizonte, após seu casamento com Anah; a necessidade de adaptação às suas funções de promotor no serviço público; as desavenças entre os grupos políticos regionais; o nascimento e as dificuldades dos primeiros meses de vida do seu filho; o excesso de trabalho; tudo isso agrava seu estado de saúde e impõe, no início da primavera de 1931, uma outra temporada na Suíça, onde ficará até a cura da tuberculose, até o fim do verão de 1932.

Neste momento de sua vida, Afonso Arinos é como que lançado em uma situação decisiva. Para alguém com a fortuna intelectual que possuía, encontrar-se em uma circunstância que acentua as ideias de precariedade e de transitoriedade – e não a de perenidade e de eternidade garantidas pela linhagem da família – importará uma mudança de ênfase que, daqui por diante, o levará a operar com uma nova concepção de patrimônio e da maneira como este deve ser passado às outras gerações. Fortalece-se nele, portanto, uma outra concepção, diferente daquela com que vínhamos operando, pela qual algo, para ser legado e para perdurar, precisa incorporar a novidade: qualquer patrimônio, para não se fossilizar e desaparecer, deverá passar por um trabalho de renovação a fim de que possa retornar, ampliado e transformado, à tradição comum.

Acredito que a viagem de 1931, para cuidar da saúde, constituiu uma experiência bastante importante para modular a influência paterna e o peso do patrimônio familiar, mas também para atribuir um outro sentido à viagem do autor, o de uma subjetividade que se transforma durante a experiência.

Primeiro, porque o motivo da viagem, a doença, tanto acentua o senso de precariedade e transitoriedade, como também enfatiza sua individualidade e suas sensações. Desde logo, vejamos o choque da descoberta da tuberculose:

Aquilo era comigo e não com outro. Mas eu é que me sentia outro e não aquele que entrara uma hora antes no escritório. Eu era outro, feito para receber aquele impacto que o eu de antes não aguentaria; um homem novo, inaugural, esquecido de todo o resto, olhando fixamente para a luz redentora, que vislumbrava ao longe (Franco, 1979a: 218)

A partir daí, ele estabelecerá relações com um grande número pessoas envolvidas com a doença, médicos, enfermeiras e pacientes, pessoas que estavam fora do círculo paterno de influência. Um episódio desta viagem, mesmo que nele não estivesse diretamente envolvido como paciente, é ilustrativo do argumento. Anah adoece no navio, a caminho da Suíça, e seu tratamento exigia decisões rápidas que o levaram a confiar em um médico argentino que desconhecia e a opor-se abertamente à autoridade do comandante do navio que não queria permitir a intervenção cirúrgica, que se fazia necessária e urgente. “Eu tinha 25 anos, o inglês mais de 60. Olhou-me com surpresa e algum desprezo. Era o olhar de um gentleman para o colonial [ele ainda pensavam assim em 1931]. [...] é possível que o notável britânico soubesse quem eu era, *ou melhor*, o posto que ocupava meu pai, e não quisesse criar complicações entre a companhia e o então *ainda* prestigioso ministro do Exterior da Revolução” (Franco, 1979a: ênfases minhas). Note-se que o embate entre a autoridade do médico do navio e as vontades de Anah e de Afonso acabaria por relativizar o vínculo com o pai, pois, mesmo que contribuindo para um desfecho favorável da situação, a intimidação do médico inglês diante da alta posição de Afrânio no governo brasileiro, parecia colocá-lo sob suspeita aos olhos do filho, ao revelar uma postura menos digna, ao passo que o médico argentino agira de forma independente às considerações de status, levando em conta apenas o bem-estar e a cura de sua paciente. Nesse sentido, embora ainda tivessem força, tanto a identidade com o pai como a ideia de seu prestígio inamovível começavam a se modificar em alto-mar e, pouco a pouco, nos sanatórios suíços, o mundo da medicina e dos seus profissionais mostrava-lhe critérios e procedimentos próprios, diferentes daqueles dos aprendera até então.

Também fora do círculo de influência paterno está a relação mais próxima com Anah na Suíça, pois o filho ficara com os avós maternos no Rio. Como dirá, “o sanatório era como um navio. Só Anah me liga à realidade, à

vida”. Embora não haja espaço aqui para maiores voos no sentido de se ampliar a compreensão do papel de Anah na vida pública do seu marido, convém frisar, entretanto, que ela teve uma importância fundamental para este movimento de ênfase na individualidade e, conseqüentemente, para que ele viesse a sustentar uma sociabilidade mais aberta e flexível que a do pai.

Por fim, e não menos importante, há, nesta viagem à Suíça de 1931, uma relação de outro tipo com a Europa (ou com uma Europa de outro tipo), pois o que ele vê de sua janela e com o que precisa se colocar pessoalmente em relação são os Alpes, a pequena cidade de Montana e seus habitantes. Resultado visível desta experiência são as anotações das idiossincrasias locais e das suas comparações com as brasileiras. Por exemplo, a respeito da diferença do valor das vacas para suíços e brasileiros comenta que “os companheiros de sanatório mal disfarçavam a polida incredulidade, ou o pasmo, quando ouviam de mim referências aos primos sertanejos, e aos rebanhos de muitos milhares de cabeças que possuíam e possuem, espalhados pelos campos marginais do Urucuia ou do Paracatu. Consideravam esses relatos verídicos como simples gabolice latino-americana” (Franco, 1979a: 235). Se no início do comentário, ele ainda acredita que “para se ter ideia do que representa uma vaca na vida de um camponês europeu, basta reler aquela página autobiográfica de Eckermann, no início de suas *Conversações com Goethe*”, a curiosidade o instiga, entretanto, a entrar em um dos pequenos chalés de madeira no alto da montanha, onde os pastores de Montana dormem junto com os animais. E, prosseguindo a leitura, podemos verificar a inversão que faz da relação entre conhecimento e experiência: “Quando li o forte romance de Ferreira de Castro, *A lã e a neve*, lembrei-me logo daqueles rudes suíços dos *plans-mayens* do Valais” (Franco, 1979a: 325).

Vemos que a afirmação de que basta “reler Eckermann” já não deveria ser levada tão ao pé da letra. Assim, todo o relato sobre a estadia em Montana é pontilhado de observações aleatórias: menciona o dialeto local, a vestimenta das mulheres, seus hábitos domingueiros, os detalhes da arquitetura do sanatório e dos hotéis, as pessoas anônimas com quem se encontra, os aspectos do clima e das estações. As anotações se sucedem como se ele tivesse perdido a moldura tradicional e mundana através da qual poderia entender aquela realidade

Neste sentido, o que está em jogo, quando se trata de avaliar esses diferentes modos de Afonso Arinos lidar com a experiência no estrangeiro é a maior ou menor inflexão da autoridade paterna sobre o filho. Se, por um lado, como acabamos de ver, a distância com relação ao pai lhe permite criar uma nova perspectiva em relação à Europa, por outro, esta visão, quando formada pelas mãos do pai ou associada a ele, tornava-se esquemática, livresca ou meramente reprodutora do ambiente familiar.

Duas passagens de *A alma do tempo* tornarão o argumento mais claro.

Tomamos um daqueles trens do sul, vagarosos e líricos, que atravessam a Provença, rumo a Dijon. Meu pai fez reservar um carro, à boa moda mineira, e eu me senti um pouco como no tempo em que a nossa numerosa família se deslocava, em vagão especial, de Belo Horizonte para o Rio, ou vice-versa. Nem faltava o pormenor provinciano da malotagem [...]. No carro-dormitório ríamos e cantávamos, como se estivéssemos entre Queluz e Juiz de fora. Meu pai, a princípio irritado, cedeu enfim ao bom humor geral. E o trenzinho provençal resfolegava, parecido com aquele de que fala Alphonse Daudet “ruisselant de vins et des chansons” (Franco, 1979a: 97).

Trata-se, aqui, do caso das associações que faz no trajeto de Bordeaux a Genebra e, como podemos observar, na ocasião desta viagem era muito pequena a distância que o autor julgava haver entre a Minas Gerais familiar e a região francesa da Provença.

Outra passagem ilustrativa está em *Amor a Roma*, na qual revela os acontecimentos imediatamente anteriores à viagem da família, em 1924; é quando se refere à sua ligação com o Modernismo e, sobretudo, à tentativa de aproximar seu pai dos intelectuais que compunham este movimento.

Ficamos sabendo, ali, que Afonso Arinos vai à Roma em 1924 por sugestão do pai. Conforme relata,

na sua maneira de ver, meu entendimento era suficiente para absorver o espetáculo romano. Tanto mais absorvente, quanto a espontaneidade emotiva deveria conferir coloração pessoal às novas experiências. Em resumo, pelo que me deu a entender Carlos Magalhães de Azeredo, amigo de mocidade de meu pai e embaixador no Vaticano (a quem ele escrevera para que fosse meu guia romano), era importante que eu sentisse Roma, antes que viesse a compreendê-la (Franco, 1982: 22).

Contudo, antes de qualquer incentivo à autonomia, o que o velho Afrânio esperava era dissolver o “preconceito modernista” adotado então pelo filho, o qual avaliará mais tarde que, em sua “inciência dos dezenove anos [,] guardava do modernismo os preconceitos e não as qualidades” (Franco, 1982: 44) O projeto do pai, supostamente, teria tido êxito imediato, pois se Afonso Arinos vinha aderindo à “alegre irresponsabilidade de espírito dos fundadores da Klaxon, a revista de vanguarda do movimento, que considerava atitude cultural a substituição dos monumentos históricos por ‘higênicos’ edifícios de cimento”, suas ideias passaram por uma certa revisão ao passear pelas ruas de Roma com Magalhães de Azeredo, posto que “todo ele era recordação viva de Leão XIII, Eça de Queiróz, Ramalho Ortigão, D’Annunzio, Heredia, Anatole France, Rio Branco, Joaquim Nabuco, Machado de Assis... Essas sombras nos cercavam pelas vias ilustres da urbe” (Franco, 1982: 47).

Entretanto, se esta “*flanêrie*” romana auxilia Afonso Arinos a moderar, a temperar a sua adesão às propostas mais demolidoras típicas dos movimentos de vanguarda, isto não importou, definitivamente, uma ruptura com a “geração modernista”. Ao contrário, o que parece se afirmar aí é o seu

vínculo com uma outra definição de modernismo mais próxima a Minas Gerais, na qual as novidades da época não desqualificavam o peso das tradições.⁹

A propósito, cabe observar que a ênfase concedida à sua autonomia estética em relação à figura paterna parece estar associada ao cultivo de uma sociabilidade bem diversa daquela praticada pelo pai. Este último combinava em sua atuação a polidez europeia com uma clara afirmação da sua autoridade e das exigências hierarquizantes que daí decorriam – como foi visto tanto no mencionado episódio do casal de Traz, quanto na “explosão de Afrânio” com aquele seu desafeto, em Belo Horizonte. Penso que Afonso Arinos começa, pouco a pouco, deste momento em diante, a desenvolver uma relação mais intensa e ao mesmo tempo mais suave com o seu meio, pessoas e lugares, na medida mesmo em que começa a cultivar uma sociabilidade mais dialógica, aberta à surpresa, à diversidade e próxima a uma espécie de “diplomacia do espírito”, no sentido utilizado por Marc Fumaroli (1998) para caracterizar uma das experiências dos salões da aristocracia francesa – tão admirada pelo nosso autor –, definida pelo tato nas maneiras e pela conversa elegante, que indicava um modo mais versátil, negociador e adaptável às várias posições em jogo na sociedade da época.

O OUTRO LADO DA LUA

Ao mesmo tempo em que transporta a milhares de quilômetros, a viagem faz subir ou descer alguns graus na escala dos status. Promove, mas também desqualifica – para o bem e para o mal – e a cor e o sabor dos lugares não podem ser dissociados do nível sempre imprevisto onde ela nos instala para apreciá-los.
(Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, p. 82)

A hipótese seguida daqui por diante é a de que o *ethos* ao qual acredito que Afonso Arinos esteja mais pessoalmente associado não seria apenas aquele obtido e conservado pela valorização da tradição familiar, tal como sugerido na primeira parte, mas, sobretudo, o que ele cultivava pela incorporação daquele tipo de sociabilidade mais horizontal, suave e disponível à negociação, em condições de deslocar a centralidade até então concedida à figura do seu pai.

Se, então, o nosso autor se mostra agora capaz de avaliações mais autônomas, menos preocupadas em sustentar a tradição dos Melo Franco, aos poucos se fortalece nele, por esta via, conforme já mencionado, uma concepção pela qual qualquer tradição, para perdurar, precisa transformar-se e incorporar a novidade, necessitando assim de uma permanente reatualização para não se fossilizar, enferrujar e desaparecer. Creio ser justamente esta

percepção da oportunidade de uma mudança, que ele conduzirá de um modo extremamente “diplomático”, o que lhe permitirá integrar o circunstancial, o casual e a novidade à tradição familiar e mesmo a uma determinada concepção de tradição nacional, na medida mesma em que, para ele, suponho, ambas parecem estar estreitamente associadas.

A sugestão de que ele cultivava uma subjetividade e uma sociabilidade associadas a uma observação mais atenta às diferenças e a uma relação menos aristocrática e mais igualitária com o mundo estaria ligada a uma percepção da vida, no estrangeiro, como algo que se aproximaria da noção de exílio, de afastamento do seu torrão natal, experiência que o levaria a se afastar, até certo ponto, do ideal cosmopolita com que sempre vivera, chegando a demandar ou recomendar o cultivo de uma espécie de rusticidade. Cabe enfatizar que Afonso Arinos não nega em absoluto a importância do cosmopolitismo como capacidade de transitar entre fronteiras culturais; o que ocorre, portanto, é uma atenuação do afastamento em relação à sua própria cultura.

Neste sentido, as páginas de *A alma do tempo* em que constam as anotações do dia 9 de junho de 1960 nos permitem modular o argumento de uma relação unidirecional e sem solução de continuidade entre a ideia de Brasil e o “cosmopolitismo” de Afonso Arinos, ou seja, entre o que concebe como sua terra natal, e aquilo que lhe aparece, ao longo de sua vida intelectual, como legado da civilização ou como experiência do mundo. O momento, objeto de suas reflexões, era o início dos anos 1930, quando vivia com amargura seu isolamento no sanatório suíço e supunha extintos para sempre o sonho e a aventura.

Esta associação da vida no exterior com o sentimento do exílio parece articular as distâncias espaciais, temporais, culturais, sociais e políticas à ideia da perda da tradição, como se, quanto maiores fossem aquelas distâncias, maiores as forças a serem mobilizadas no sentido inverso, o da valorização da vida nacional, ou local. Naquelas páginas Afonso Arinos comenta a personalidade de Ribeiro Couto¹⁰ e o que define como sua característica essencial: a junção perfeita entre sensibilidade – tato – e rusticidade, capaz de protegê-lo do que considerava “os dois mais insidiosos perigos do longo exílio: o despauamento¹¹ e a melancolia, sentimento que os alemães juntam em uma só e bela palavra: Heimweh” (Franco, 1979a: 252). “A corrosão da vida no estrangeiro para que não altere ou destrua a personalidade nacional exige nervos fortes: um José Albano, um Gilberto Amado. O exemplo do contrário é Raul de Leoni” (Franco, 1979a: 249-250).

Assim, a sensibilidade para mover-se em uma cultura estrangeira e a rusticidade para manter-se enraizado, esta dupla de contrários, é recomendada por Afonso Arinos no momento em que se autodefine poeta (menor), nacionalista e romântico, ao trocar versos com seu amigo diplomata, Ribeiro Couto.

A almejada rusticidade, relacionada, como vimos na citação acima, à noção de força e vigor, demandava um movimento de 180° em relação à sua experiência de até então, pois deveria não só exigir o fortalecimento da subjetividade como também evitar o excesso de seu cultivo, que poderia levar aos extremos do requinte, como o próprio Afonso Arinos evidencia em um minucioso registro dos seus estados d'alma em um determinado momento: “eu andava profundamente neurastênico, esgotado, insone, cheio de fobias e temores. Sentia uma sensação permanente de tontura, como se minha cabeça estivesse sempre oca ou cansada” (Franco, 1979a: 187).

A ameaça do “exílio”, a possibilidade de perda da identidade motivada pelo excesso de exposição a tradições externas, vinculava-se então a uma espécie de “enfraquecimento dos nervos”, trazendo o risco de desenraizamento. Assim, o único antídoto capaz de evitar este caminho seria, precisamente, a solução encontrada por Ribeiro Couto, na qual, porém, a afirmação da rusticidade, dos valores locais, informa e convive com uma sensibilidade mais suave, educada e voltada para o mundo.

À luz dessas preocupações, a viagem a Ouro Preto, feita em 1936,¹² objeto de nossas atenções a seguir, parece, então, ganhar um sentido algo diverso daquele das viagens à Europa. Se por um lado ele se mantém fiel à atitude livresca que tivera anteriormente com relação ao exterior (“Nenhum de nós tinha ido a Ouro Preto, mas desde os vinte anos (e já tínhamos dobrado os trinta), através de leituras literárias, críticas, históricas, adquiríramos um conhecimento suficiente e um amor mineiro por aquelas ladeiras, aquelas pontes, aqueles chafarizes, que só nos faltava, agora, ver”) (Franco, 1980: 17), por outro, acredito que, pelo menos em parte, sua ligação com o Modernismo faça com que essa disposição de busca “calma, deliberada, refletida” do que é estável e permanente nas nossas tradições tome um rumo mais lírico e aventuroso, do acaso, da descoberta e da invenção, rumo igualmente atribuído à própria cidade:

Felizmente, a poesia invencível, inexprimível, invasora, da antiga capital das Minas, destruiu boa parte de tais planos de defesa [a dose de raciocínio e de crítica com que pretendiam conter o impacto emocional produzido pelo encontro com a cidade]. Em Ouro Preto ninguém se defende contra a agressão da poesia (Franco, 1980: 19).

Associo, portanto, esta viagem a Ouro Preto, esse *grand tour* interno de Afonso Arinos, à percepção da ameaça que pode representar a mera reprodução da cultura clássica e até a adesão a uma modalidade excessiva e mais radical de cosmopolitismo, como aquela à qual se referia, melancolicamente, nas belíssimas páginas do “Intróito” de *A rosa de ouro* quando falava do seu tio e padrinho João de Melo Franco, o qual fizera parte de uma geração *belle époque*, já desaparecida, que representara apenas essas “pequenas vagas que encrespam por instantes antes de se perderem no oceano do esquecimento” (Franco, 2007: 22).

Desse modo, considerando a visita dos modernistas a Ouro Preto em 1924 como representativa desse *grand tour* interno – embora houvesse outras¹³ que possivelmente estavam na lembrança de Afonso Arinos quando visita à cidade em 1936 – é preciso salientar que esta viagem, em função mesmo da sua ênfase na busca do autêntico e do nacional, dá o tom e o contexto da instabilidade e da ruptura parcial de Afonso Arinos com as tradições europeizantes adquiridas por intermédio do seu contato com os seus familiares. Esse contexto de instabilidade se constitui tanto objetivamente através das ameaças ao patrimônio material que é Ouro Preto, em virtude das quais, diga-se de passagem, é criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN),¹⁴ quanto através da disputa acerca do significado das relações entre o nacional e aquelas tradições europeias, disputa que dá a impressão de sumarizar as principais questões em debate na época. A partir dessas considerações, torna-se possível ampliar um pouco o significado que atribuí à viagem de Afonso Arinos ao interior do país: ela torna-se tanto uma descoberta das tradições especificamente nacionais, nas quais ele enfaticamente se inclui – e aos seus – quanto a adoção de uma forma específica de entendimento daquelas relações entre o nacional e o estrangeiro, que passa por uma via de moderação da ênfase excessiva posta em um ou outro daqueles dois polos na formação da cultura brasileira.

Nesse sentido, não penso haver em Afonso Arinos uma opção pelo nacional em detrimento do universal, ou seja, da cultura clássica erudita, nem por uma fusão, na qual as características de um e de outro se dissolveriam em uma espécie de síntese. Em vez de reencontrar em Ouro Preto uma marca singular das tradições brasileiras, o que se percebe no seu texto é precisamente uma ideia de intercâmbio da cultura ocidental com as tradições nacionais, apontando para uma situação na qual o local e o universal parecem se articular de uma maneira particularmente feliz. Penso que o que se segue tornará mais claro o modo como ambos, o universal e o singular, se harmonizam na narrativa de *Roteiro lírico de Ouro Preto*.

Durante esta “peregrinação laica” – lembremos que a viagem foi feita na Semana Santa – a carga de ancestralidade que é atribuída a Ouro Preto mostra-se capaz de mobilizar lembranças repletas de valor afetivo. Afonso Arinos pergunta-se, antes da chegada, “Em que noite, em que terra *eu*¹⁵ iria desembarcar?” É “ao Ouro Preto do princípio da República, a grave cidade dos funcionários, da literatura e da política. O Ouro Preto dos meus avós e dos meus pais” (Franco, 1980: 21), responde, passando então a reconstituir inúmeras genealogias das famílias do lugar e, assim, ao lado de sua preocupação com o patrimônio material de Ouro Preto, a patentear o esforço em recuperar, manter e transmitir um patrimônio imaterial do qual, reafirmo, ele se considera parte.

Todavia, se o modelo clássico sabidamente aponta para uma viagem ao encontro do que já é conhecido, o périplo dos personagens de *Roteiro lírico pe-*

las ruas de Ouro Preto, ao contrário, desvia-se desse modelo e tenta caminhos alternativos que levem à experiência, à novidade e ao contato com o acaso.

Arinos e suas *personas*, a do narrador e a do poeta, chegam à noite,¹⁶ perambulam por uma Ouro Preto onírica e se veem diante de experiências inusitadas. Encontram personagens anacrônicos, tal como o estudante que toca Schumann ao violino, evocam outros da época do Império como Tiradentes, Tomaz Antonio Gonzaga, Cláudio Manoel da Costa, Marília e Dirceu. Será a partir desse cenário desconhecido, inesperado, que irromperá uma outra Ouro Preto que o leitor irá descobrir pelas mãos do poeta: a Ouro Preto dos bares, da boemia, das bebedeiras.

A importância assumida pelo poeta e pelo seu grupo particular de boêmios locais deu a Afonso Arinos o clímax do enredo de *Roteiro lírico*: o episódio em que um desconhecido em estado de coma etílico, mas “um grande ouro-pretano”, nas palavras do personagem de Pedro Nava – o poeta – é levado por este para o quarto que ocupava, juntamente com o narrador e com o filósofo.¹⁷ Arma-se a confusão quando o poeta tenta despír o desconhecido e colocá-lo sobre a cama desocupada, sob os protestos do filósofo. O bêbado, “após gritar com voz pastosa que defenderia até a morte a sua honra, [passa], sem transição, a vomitar com pompa e alarido” (Franco, 1980: 43).

E o episódio não terminaria aí. Após serem expulsos do quarto pelo filósofo,

[a]conteceu, porém, que o poeta e o seu fardo, ao chegarem à calçada, saindo do hotel encontram o automóvel que o viajante [também hóspede do hotel] mandara buscar, a fim de o levar à Estação. Sem nenhuma surpresa o poeta se aboletou no veículo, com o companheiro inconsciente. Chega o homem do comércio e, furioso, quer enxotá-los. Mas o poeta ri-lhe na cara, e o obriga a ir ao lado do chofer, por especial obséquio. Bem avisado foi o pobre homem em obedecer, porque assim, deixou de receber o vômito abundante que, já antes de partir o carro, o desconhecido prodigalizou sobre as suas malas, colocadas no interior do automóvel.

Subindo lentamente, para o Carmo, vou pensando que só o amor de Ouro Preto é capaz de fazer galgar ladeiras a um pobre turista tresnoitado (Franco, 1980: 45).

A narrativa prossegue com a tentativa do narrador – provavelmente o personagem de Afonso Arinos – de restituir a ordem, a calma (segue a pé, pois “o automóvel confunde tudo, na sua rapidez”) e o sentido (roteirizar a história de Ouro Preto) à visita da cidade mineira.

Durante todo o episódio, o narrador parece querer evadir-se da cena. Primeiro, declara: “Resolvi instantaneamente não tomar partido” (Franco, 1980: 43); em seguida, como se já bastasse tanto vômito e imprecação, ele busca trazer seu leitor para algo mais elevado e passa a relatar sua primeira visão da Igreja de Nossa Senhora do Carmo ao amanhecer, que “em cima do morro, debaixo do céu, muito branca, prodigiosamente branca, desprendia-se da terra, começava a voar na luz divina” (Franco, 1980: 45).

Todavia, observando mais de perto, esta suposta indiferença ao conflito pode ser entendida em outra chave, uma chave que aponta, aliás, para um possível diálogo com importante parcela do ensaísmo brasileiro da época.¹⁸

Assim, por um lado, o antagonismo entre o filósofo e o poeta e a resposta do segundo ao ultimato do primeiro, permite que vejamos em toda essa desmesura um sinal do excesso de cordialidade que movia o tresloucado personagem: “ouvindo aquela enormidade o poeta lhe disse, com infinita doçura: ‘Você é um mau amigo e um mau caráter. Mas eu sou assim, sou solidário até às últimas’” (Franco, 1980: 43).

Por outro, onde o narrador diz “não tomar partido”, entenda-se polidez, respeito às regras, senso de medida, comportamento diplomático e civilidade. As coisas parecem se apresentar como se os excessos, tanto se revelassem mutuamente, sem que um termo tivesse que excluir o outro, como, ao mesmo tempo, necessitassem de uma certa contenção. Isto é, como se a porção de civilidade do narrador temperasse o excesso de cordialidade do poeta e vice-versa.

No fundo eu admirava a ternura do poeta, a sua humanidade, o seu sentimento de cooperação. Mas, por outro lado, sentia-me vagamente irritado, com aquele despertar insólito, aquele escândalo no hotel, com grunhidos e vômitos (Franco, 1980: 44).

Mas, para Afonso Arinos, essa cordialidade é acionada pelo clima lírico, onírico, boêmio da cidade, ou seja, por um tipo de sociabilidade especificamente local (lembremo-nos: é um ouro-pretano ilustre que é levado ao quarto pelo poeta). E nesse sentido, estas são características que precisavam ser reconhecidas pelos seus leitores naquele momento.

Diferentemente de Genebra, onde, como vimos, os padrões de sociabilidade eram estritamente regulados e permitiam ao autor exercitar o seu *ballet social* como filho do ilustre Afrânio, Ouro Preto, com seu lado desmesurado, lhe permitirá exercitar sua *diplomatie* em condições outras, se não adversas: mesmo tresnoitado não se altera, cede o quarto para o poeta, e o fato de não se alterar, como vimos, não significa indiferença: corre para a janela para inteirar-se do resultado da expulsão que o filósofo promovera e o seu comentário não exprime qualquer sinal de censura, pelo contrário, aponta para o que teria sido um “final feliz” do incidente, ou seja, o fato do caixeiro viajante ter sentado no banco da frente e escapado do vômito do bêbado. Mas não a sua bagagem, ou seja, não há como sair ileso da experiência inerente Ouro Preto.

Em suma, em *Roteiro lírico de Ouro Preto* Afonso Arinos conjuga o significado de roteiro como guia de viagem com o de “auto”, em seu sentido religioso, teatral e público. E o personagem de Pedro Nava, o poeta, com seu comportamento anárquico, caótico e intemperante, constitui o contraponto manifesto do ideal de ordem e temperança demonstrado por Afonso Arinos até então. Além disso, esse comportamento parece dar ao nosso autor a opor-

tunidade de exercitar aquela sensibilidade diplomática, baseada no tato, que irá caracterizar a sua atuação pública.

Por fim, é possível entender a cordialidade tanto como ameaça, na medida da sua incivilidade, à qual poderiam estar de certo modo associados os excessos de temperamento do pai, subjugando a expressão da individualidade do filho, quanto, em sua versão moderada, como o fundamento necessário para o surgimento de vínculos que impliquem intimidade, generosidade e calor. Também a civilidade conhece em Afonso Arinos pelo menos duas versões, aquela de um requinte extremo de figuras que se desenraizam e, conseqüentemente, acabam por desaparecer em seu solo natal, e uma outra que se manifesta pelo exercício de uma atitude de tolerância com relação à existência de individualidades diferentes e a necessidade de conviver com elas.

Recebido em 06/05/2013 | Aprovado em 23/09/2013

Carmen Lucia Felgueiras é doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e professora associada do Departamento de Sociologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Suas principais áreas de interesse são: interpretações do Brasil em perspectiva comparada, narrativas de viagens e diplomacia. Publicou partes da sua tese de doutorado em revistas como *Estudos Históricos* e *Revista da Biblioteca Nacional*.

NOTAS

- 1 Afonso Arinos que inicia sua vida profissional no jornalismo, ao lado de Carlos Drummond de Andrade no *Diário de Minas*, em 1927; foi promotor de Justiça na comarca de Belo Horizonte; professor universitário, deputado federal e senador, em décadas de vida política militante e representativa; membro da Academia Brasileira de Letras; ministro das Relações Exteriores do governo Jânio Quadros; e, em 1962, no governo parlamentar; secretário do governo Magalhães Pinto, em 1964, encerrando sua participação na vida pública na Constituinte de 1988.
- 2 Esclareço desde já que estou considerando relatos de viagens no sentido literal do termo, dos quais constam, naturalmente, os relatos de viagens propriamente ditos, mas também os livros de memórias, diários e mesmo de obras de cunho histórico e sociológico produzidos por Afonso Arinos.
- 3 Baldassar Castiglione, autor de *O cortesão*, tratado de retórica do século XVI, nos permite uma melhor compreensão deste sentimento de naturalidade de Afonso Arinos, visto que a própria ênfase em uma concepção hierárquica de sociedade implica uma compatibilização entre desenvoltura civil e dissimulação do esforço em bem se conduzir. Ver Pons (1999).
- 4 Vale apenas mencionar a enorme importância de Ana Guilherminha Rodrigues Alves Pereira (Anah), a qual conheceu em 1925 e com quem vem a se casar em 1928, para o que estou tratando como um processo de automodelagem. Se a volta à Europa ainda estava em seus planos em 1925, o amuo da namorada fez com que rasgasse o telegrama do pai autorizando a viagem, se passasse nos exames, e o jogasse no rio Piabanha (Franco, 1979a:173).
- 5 Dentre os intérpretes da obra de Afonso Arinos que valorizaram este aspecto da viagem de Afonso Arinos à Europa está Berenice Cavalcante (2006).
- 6 Até o princípio do século essa predominância do bacharelismo vigorou na vida do país e, por consequência e com maior razão, dentro das Faculdades de Direito. (Franco, 1979a, p.73).
- 7 Afonso Arinos publica dois poemas, "Paisagem de brinquedo" e "Copacabana" em *Estética* (1924-1925), revista

modernista dirigida por Prudente de Moraes, neto e Sergio Buarque de Holanda, com a qual também colaborou um extenso grupo de intelectuais vinculados ao movimento. Aliás, seu envolvimento na revista ultrapassa essa limitada colaboração, tendo, inclusive, buscado recursos entre seus amigos em Minas para financiá-la.

- 8 Trata-se aqui do episódio em que Afranio de Melo Franco destrata Liminha (Augusto de Lima Jr.) por atacar o filho em seu jornal, motivado tanto pelo favoritismo de Antonio Carlos na nomeação de Afonso Arinos para promotor no Rio de Janeiro, como em resposta a uma crônica que este publicara em *O Jornal*, do Rio de Janeiro, a propósito de uma viagem a Sabará. Comentando o fato, o pivô do incidente dirá: “o jornal do Liminha estampou violentos revides contra mim, destinados a mostrar o nosso horror familiar às tradições mineiras” (1979a: 200), o que, a seu ver, apenas exprimia a hostilidade de grupos locais contra o seu pai.
- 9 Como sugerem Gonçalves (1996) e Marques (2011), a implementação dos ideais modernistas em Minas Gerais, ao valorizar a contribuição da estética barroca, implica uma sutil e complexa recuperação dos valores do passado.
- 10 Afonso Arinos interfere na rixa, ocorrida por motivos literários, entre Ribeiro Couto e o cônsul brasileiro em Marselha, Mateus de Albuquerque, conseguindo a remoção do primeiro para Paris, antes negada (“fiquei uma fera”), na forma de um pedido pessoal ao pai, então Ministro das Relações Exteriores.
- 11 “Despauamento”, assim como “país”, pode ser interpretado no sentido medieval do termo, como torrão natal, e não como estado-nação (Ver Kantorowicz, 1965).
- 12 As dificuldades que o intervalo temporal entre os relatos das experiências podem representar para a esta interpretação me foram apontados pela professora Heloisa Pontes, quando da exposição da versão preliminar deste texto no 36º Encontro Anual da ANPOCS. Embora não pretenda esgotar todas as implicações do problema nesta nota, gostaria de observar que não só *Roteiro lírico de Ouro Preto*, de 1937, permanece sem reedição até o momento da publicação de *A alma do tempo*, em 1979, como também partes dele constam de várias passagens do livro de memórias, o que

talvez tenha por efeito minimizar este intervalo, produzindo uma espécie de iluminação recíproca que torna ambos os textos relativamente contemporâneos. Por outro lado, entendo que *Roteiro lírico*, escrito em um momento posterior às primeiras viagens à Europa, também possa funcionar aqui como um primeiro esboço das mudanças subjetivas do autor que esta interpretação sugere.

- 13 Como as de Olavo Bilac, em 1893, e a de Alceu de Amoroso Lima, em 1916, ambas mencionadas por Braga (s/d).
- 14 Sem dúvida, parte da importância da viagem estaria em identificar tais ameaças. Afonso Arinos pontua a narrativa com registros dessa observação e das providências que tomou. Em certas passagens a narrativa de *Roteiro lírico* chega a assumir um tom de relatório.
- 15 É oportuno chamar a atenção aqui para o uso da primeira pessoa, pois Afonso Arinos, autor de *Roteiro Lírico*, coloca-se simultaneamente na figura dos seus diferentes personagens, o “narrador”, o “poeta”, o “filósofo” e do “místico”.
- 16 Só bem mais adiante é que ele irá contrastar essa Ouro Preto noturna com a outra, diurna. “Eu ainda não vira Ouro Preto de dia, e a cidade misteriosa, pesada de romances e de tragédias, que nós percorrêramos durante a noite, parecia-me, agora, outra, repousada e matronal” (Franco, 1980: 33).
- 17 O personagem de João Gomes Teixeira.
- 18 Afonso Arinos dialoga aqui com dois importantes autores. Um deles é Paulo Prado, cujo ensaio *Retrato do Brasil* é publicado em 1928, e Sérgio Buarque, autor de *Raízes do Brasil*, que vem a público no mesmo ano da viagem a Ouro Preto, 1936.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bloch, R. Howard. (1983). *Etymologies and genealogies. A literary anthropology of the French middle ages*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

Braga, Vanuza Moreira. (s/d). *Ouro Preto e as políticas de preservação no Brasil. I Jornada Discente do PPHPBC*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV.

Buzard, James. (2002). *The grand tour and after (1660-1840)*. In: Hulme, Peter & Yougs, Tim (orgs.). *Travel writing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cavalcante, Berenice. (2006). *Passaporte para o futuro. Afonso Arinos de Melo Franco, um ensaísta da República*. Rio de Janeiro: Vieira e Lent.

Elias, Norbert. (2001). *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Zahar.

Franco, Afonso Arinos de Melo. (2007). *Rosa de ouro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Franco, Afonso Arinos de Melo. (1982). *Amor a Roma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Franco, Afonso Arinos de Melo. (1980). *Roteiro lírico de Ouro Preto*. Brasília: Ed. UnB.

Franco, Afonso Arinos de Melo. (1979a). *A alma do tempo. Memórias*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio/INL-MEC.

Franco, Afonso Arinos de Melo. (1979b). *Diário de bolso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Fumaroli, Marc. (1998). *La diplomatie de l'esprit*. Paris: Hermann.

Gonçalves, José Reginaldo. (1996). *A retórica da perda. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Ministério da Cultura-IPHAN.

Holanda, Sérgio Buarque de. (2006). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Kantorowicz, Ernst. (1965). *Pro Patria Mori in medieval political thought*. In: *Selected Studies*. Nova York: J. J. Augustin Publisher.

Marques, Ivan. (2011). *Cenas de um modernismo de província. Drummond e outros rapazes de Belo Horizonte*. São Paulo: Ed. 34/FFLCH-USP.

Paiva, Valéria. (2009). A identidade como obra coletiva em O Cortesão, de Baldassare Castiglione. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, 21, 1, p. 91-111.

Pons, Alan. (1999). La rhétorique des manières au XVIIe siècle em Italie.. In : Fumaroli, Marc (org.). *Historie de la Rhétorique dans la Europe Moderne. 1450-1950*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 411-429.

Prado, Paulo (1997). *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

Simmel, Georg. (2002). *Sobre la aventura. Ensayos de estética*. Barcelona: Península.

Simmel, Georg. (1988). *Philosophie de la modernité 1: la femme, la ville, l'individualisme*. Paris: Payot.

Simmel, Georg. (1977). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Madri: Revista de Occidente.

Simmel, Georg. (1971). Sociability. In: Levine, Donald (org.). *On individuality and social forms*. Chicago: University of Chicago Press, p. 127-186.

Waizbort, Leopoldo (org.). (1999). *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo: Edusp.

LUA E ESTRELA: EXPERIÊNCIA E UNIVERSALIDADE NAS VIAGENS DE AFONSO ARINOS DE MELO FRANCO

Palavras-chave

Afonso Arinos de Melo Franco; Viagens; Subjetividade; Sociabilidade; Patrimônio cultural.

Resumo

Este artigo aborda o pensamento de Afonso Arinos de Melo Franco utilizando seus relatos de viagens para destacar um aspecto pouco explorado pela bibliografia, que é o seu diálogo com o Modernismo e a sua relação com a cultura nacional. As viagens serão as que Arinos realizou no início da década de 1920 à Europa e aquela feita em 1936 a Ouro Preto. A primeira é fortemente marcada pela expectativa do pai de que completasse sua educação através de uma experiência capaz de lhe proporcionar maior intimidade com a cultura clássica. Já em Ouro Preto, em vez de reencontrar uma marca singular das tradições brasileiras, o que se percebe no relato de Afonso Arinos é a ideia de intercâmbio da cultura clássica com as tradições nacionais, apontando para uma situação na qual o local e o universal parecem se articular de uma maneira particularmente feliz.

THE MOON AND THE STAR: EXPERIENCE AND UNIVERSALITY IN AFONSO ARINOS DE MELO FRANCO'S TRAVELS

Keywords

Afonso Arinos de Melo Franco; Travel; Subjectivity; Sociality; Cultural patrimony.

Abstract

The article discusses the ideas of Afonso Arinos de Melo Franco using his travel reports to highlight a not very much explored aspect in the bibliography, which is its dialogue with modernism and its relationship with the national culture. The trips will be the ones that Arinos held at the beginning of 1920s in Europe and one made in 1936 to Ouro Preto. The first one is strongly influenced by the expectation of his father to complete his education through to an experience which would be able to provide him a greater intimacy with the classical culture. However, in Ouro Preto, instead of rediscovering a unique brand of Brazilian traditions, what is perceived in the narrative of Afonso Arinos is the idea of an exchange between classical culture and national traditions, pointing to a situation in which the local and the universal seem to be articulated in a particularly happy way.

UM GRUPO EM MUDANÇA: OS LIVREIROS E O SABER PROFISSIONAL

O artigo busca analisar como um grupo se constrói tendo como elo unificar o compartilhamento da mesma atividade produtiva: o comércio de livros.¹ Autores, editores, impressores... São muitos os agentes a movimentar as engrenagens do mercado editorial. Nas próximas páginas, no entanto, iremos nos dedicar ao livreiro, figura central no processo de circulação de ideias e de mediação cultural. Ainda que fortemente ligado aos meios acadêmicos e intelectuais, o livreiro não dispõe de um espaço de formação profissional institucionalizado – como um curso universitário, por exemplo; portanto, o processo de amalgamento das relações entre os vendedores de livros se processa no seu locus de trabalho, na prática da atividade profissional: na livraria se negociam obras e também se aprende um ofício.

Podemos creditar o nascimento do mercado editorial ao inventor da prensa tipográfica, Johannes Gutenberg, no século XV, que abriria as portas para um futuro de produção de livros em larga escala. Na primeira infância da indústria do livro, as profissões do livreiro se encontravam na mesma pessoa: era ele quem editava, imprimia e vendia o livro. Tal simbiose se perpetua por tanto tempo – no Brasil, pelo menos até o século XX (Bragança, 2002) – que nem sempre será possível separar cada atividade.² Mas, com a evolução do maquinário de impressão, o aumento da produção de textos, a formação de leitores e a própria evolução do mercado editorial, essas três posições – editor, impressor e livreiro – acabaram por se dissociar, e a cada um deles coube um lugar no *continnum* educacional. Ao editor, a universidade; ao impressor, o cur-

so técnico; ao livreiro, a prática da lida diária. Peça-chave no circuito que envolve produção, edição e venda de obras de leitura, o livreiro ocupou um lugar fundamental na circulação de ideias e na formação de ideologias nos séculos XIX e XX (Darnton, 1996). Hoje, o proprietário da livraria³ especializou-se nas técnicas do comércio e enfrenta a concorrência das novas tecnologias de comunicação, como as vendas *online*, e a evolução das práticas de leitura, como o formato digital.

No Brasil não há uma “escola de formação” – como veremos em detalhe mais à frente – que permita ao livreiro gozar de uma rede de vivência compartilhada com colegas que ambicionam exercer a mesma atividade. Portanto, cabe pensar quais são as formas pelas quais os livreiros estabelecem o processo de socialização coletiva e como os repassam aos demais interessados na profissão. Ao olhar para a “formação” do livreiro, espera-se contribuir para análise dos grupos profissionais cujos processos de socialização pelo trabalho não passam pelas instâncias legitimadas (escolas, cursos técnicos e universidades) e também lançar luz sobre a influência que mudanças no campo de atuação dos agentes podem trazer para a sobrevivência destes como entes produtivos.

Para entender melhor como os livreiros formam seus pares e, assim, estabelecem os limites do grupo, na primeira parte do artigo discorro sobre a dupla matriz do objeto-livro, cultural e material, que acaba por definir uma estrutura dúbia, na qual coexistem “dois agentes”, o promotor da cultura e o negociante de mercadorias, presentes, no fim, na mesma pessoa. Na sequência, apresento a forma como o livreiro educa seus “alunos”, fora do circuito legítimo escolar-acadêmico, em um modelo que resgata, em parte, o duo mestre-aprendiz. Nesta parte, cabe atentar para a capacidade que o livreiro tem de indexar as informações sobre os livros, *expertise* desenvolvida ao longo de sua vida profissional. Por fim, analiso em que medida as alterações no campo editorial, como o crescimento da produção editorial, a capitalização da livraria e os novos modelos de gestão impactam o *saber-fazer* do livreiro.

CAMPO EDITORIAL: LIVRO E COMÉRCIO

O que é um livro senão um objeto composto de várias folhas de papel, contendo um texto, manuscrito ou impresso, organizadas e presas por um dos lados e envolto por uma capa? Esta é uma definição básica calcada naquilo que o constitui, seus materiais e aparência. Mas, se for recorrer aos autores, literatos ou intelectuais, o livro pode significar muito mais, dependendo de seu conteúdo, do que ele guarda em si, nas palavras nele registradas: “Dentre os instrumentos inventados pelo homem, o mais impressionante é, sem dúvida, o livro. Os demais são extensões de seu corpo. O microscópio e o telescópio são extensões da visão; o telefone, uma extensão da voz, e, finalmente, temos o arado e a espada, ambos

extensões do braço. O livro, porém, é outra coisa. O livro é uma extensão da memória e da imaginação” (Borges, 1985: s/p).

Portanto, dependendo do olhar dispensado ao livro é possível pensá-lo como algo singular – único mesmo em sua reprodutibilidade – ou algo ordinário, comercializado dentro de um círculo de produção industrial. Coser (1975), ao se debruçar sobre o mercado editorial dos Estados Unidos na década de 1970, destacou três características estruturais do setor. O primeiro atributo ficou preso à análise de época, diz respeito ao aspecto pulverizado da produção, quando existia uma multiplicidade de pequenas e médias editoras agindo de forma autônoma, dificultando um ordenamento do mercado. Com a profissionalização do setor, esse aspecto, em especial, sofreu forte influência externa, com a separação das etapas de produção. Na atualidade, o mercado editorial norte-americano é um dos mais concentrados do mundo, com conglomerados de entretenimento atuando em vários segmentos e na produção de várias mercadorias culturais (Schiffrin, 2006).

Outra premissa seria intrínseca à produção de livros: a incerteza e imprevisibilidade das vendas. As editoras publicam textos com um considerável fator de risco frente à variedade de gostos dos leitores. São clássicos os casos sobre leilões de obras literárias e negociação de direitos autorais de textos considerados um fracasso certo que, na mão de outros editores, viraram *best-sellers*.⁴ Nuno Medeiros (2009) chama de crise a constante imprevisibilidade do setor, que é considerada uma premissa do meio editorial. A incerteza quanto ao potencial de venda de determinado título marca o mercado de livros com um persistente risco de fracasso ou sucesso, que embala todos os lançamentos, atribuindo ao setor um constante sentimento de crise, visto que tudo pode dar errado a qualquer momento.

O último atributo sinalizado por Coser (1975) seria a prevalência de um modo de operação tradicional sobre a organização burocrática (Weber, 1994) presente na cadeia produtiva do livro. Essa premissa será facilmente identificada na reprodução do conhecimento para as novas gerações livreiras, discutido na segunda parte deste artigo.

O mercado editorial se constrói sobre essa tríade (centralização/pulverização, incerteza e tradição), que tem impacto direto sobre a percepção dos agentes em relação a si mesmos e como são entendidos socialmente: serão constantes os esforços para dissociar a produção de livros das práticas mercantis. Os escritores buscam ser vistos como artistas-celebridades, mesmo depois de discussão sobre a profissão de escritor durante a modernidade que perdura até hoje (Bourdieu, 1998); os editores, desde o século XIX, imprimem ao seu trabalho o ideal intelectual, dissociando-se do comércio e da produção física das obras.

A profissão oitocentista [do editor] define-se pelo seu distanciamento tanto do comércio e venda de livros quanto da arena técnica de impressão, movimento

duplo suplementado pelo posicionamento do editor a fileira intelectual e artística. Optando pela integração na cultura como via de legitimação de uma independência, em termos de trabalho, os profissionais da edição colocam-se nas cercanias do estatuto que os autores reclamavam, processo tático que gera uma tensão genética entre o ideal intelectual, veementemente defendido e proclamado, e a indeclinável realidade das contingências econômicas em que se realiza sua atividade (Medeiros, 2011: 25).

Já aos livreiros, como discurso possível de dissociação ao comércio, caberá o papel de promotor da cultura, o agente encarregado de fazer a ligação entre produtores e leitores.

De fato, no imaginário coletivo, a profissão de livreiro certamente está associada com a “cultura”, sobretudo à cultura “legítima”. É bem certo que, apesar da forte diversificação das práticas de lazer nos últimos 30, 40 anos, a leitura e o livro continuam a ser um hábito e um objeto com valorações positivas socialmente. Portanto, a primeira imagem que vem à mente dos “não-livreiros” nunca é a de um negócio que envolve, boa parte do tempo, um trabalho físico de manutenção, mas, na maioria das vezes, é o oposto do que aparece nas representações coletivas: a de um trabalho “intelectual” (Leblanc, 2010: 61, tradução minha).

Apesar da adoção de tais estratégias de afastamento dos agentes das práticas comerciais, consideradas depreciativas, não se pode negligenciar o caráter lucrativo, financeiro do mercado editorial, que deve realimentar as possibilidades de subsistência da atividade cultural. O que se revela, então, em tais movimentos, é um modo de tensionar as duas dimensões, a comercial e a cultural, num jogo de oposição e atração, que ao fim mostra a forte imbricação desses dois polos como características existenciais deste mercado.

Diferente do editor, a imagem do livreiro está mais fortemente ligada ao eixo comercial do universo editorial, portanto, sua estratégia de afastamento passa pelo processo de formação de novos livreiros, separado dos espaços universitários. O aprendizado, fundamental ao entendimento do que é o grupo e seus limites, inscreve-se como um processo acumulativo, indeterminado, personalizado, dando ao livreiro-educador um status diferenciado do comerciante preso ao balcão.

PRÁTICA E TEORIA NO APRENDIZADO

O livreiro, especialista no ofício de negociar obras escritas, é visto como a pessoa que sabe de tudo um pouco (pelo menos o que integra o seu acervo ou o que conhece nos catálogos editoriais). Num mundo sem internet, sem fluxos globais de informação, sem acesso direto aos produtores do conhecimento materializado (editoras), eles atuavam como fontes de informação, eram a referência para diversos outros grupos profissionais, de onde poderiam acessar os dados de que precisavam para completar sua formação ou mesmo aprofundar seus conhecimentos. Não é que o livreiro dispusesse de ferramentas de

indexação, como hoje trabalham os bibliotecários;⁵ era ele o indexador.⁶ A capacidade de ofertar a informação sobre o livro não estava fora dele, mas na sua competência para escolher, filtrar, armazenar e organizar seu acervo e catálogos de forma que pudesse lançar mão deles na presença do cliente. Sua aptidão (não nata) de criar índices, listas de assuntos relacionados às fontes (livros), o levou a construir para si uma cultura geral que lhe possibilitava transitar por diversos grupos sociais, de mais ou menos prestígio. Os livreiros não apenas vendem um produto, mas acreditam fornecer um serviço ao cliente, que é entregar informação selecionada sobre um determinado tema. Eles filtram e organizam os dados que retiram de catálogos, das orelhas, dos materiais de divulgação, da rotina do trabalho, do contato com os consumidores e com esse conjunto de informações montam seus acervos e atendem aos clientes.

No Brasil, existem três instituições que oferecem cursos teóricos e conceituais/metodológicos para quem quer atuar no mercado livreiro. Não é preciso ter formação⁷ específica para abrir uma livraria ou ser contratado para trabalhar em uma – seja no cargo de atendente ou de gerente –, mas para quem busca se diferenciar neste segmento ou mesmo almeja seguir “carreira”, dois caminhos se mostram prováveis. São cursos livres, organizados em módulos, disponíveis na Estação das Letras, no Rio de Janeiro, e, em São Paulo, na Universidade do Livro, da Universidade do Estado de São Paulo (Unesp), ou na Associação Nacional de Livrarias (ANL), no Rio de Janeiro.

Vejamos em detalhe os cursos. O oferecido pela Estação das Letras, um centro de estudos voltado para literatura, acontece uma vez por semestre e é procurado principalmente por pessoas das áreas de ciências humanas e sociais. Criado na década de 1980, as turmas comportam no máximo 30 e no mínimo 10 alunos. A duração é de uma semana, correspondendo a cerca de 10 horas. O formato é de seminário, com um palestrante por dia, abordando assuntos diversos. No fim do último dia do curso *Formando livreiros*, um “grande leitor” é convidado a falar de sua experiência como consumidor e o que espera de uma livraria. Já deram essa palestra Ruy Castro e Ítalo Moriconi, dentre outros. Suzana Vargas, organizadora do curso, conta que disponibiliza o cadastro de participantes das aulas às livrarias, para que possam realizar entrevistas e contratações a partir dele.

Já em São Paulo, os cursos são oferecidos em módulos específicos e não pretendem dar conta da totalidade dos aspectos da rotina de trabalho. Destacam-se *Montagem e funcionamento de livraria independente* e *Gestão de compras de livros para livrarias*, que completam, juntos, 21 horas oferecidas pela Universidade do Livro, da Universidade do Estado de São Paulo (Unesp).

Em 2008, a Associação Nacional de Livrarias criou o *Programa ANL de capacitação dos profissionais do varejo das livrarias*, com o intuito de permitir melhor formação das equipes que trabalham nestes ambientes. São diversos

módulos, dentre eles *Marketing pessoal para profissionais de livreria* e *Vitrinismo aplicado em livrerias*, que duram em média oito horas e são oferecidos na sede, em São Paulo.

Se os cursos são escassos e restritos, o outro caminho para ser livreiro é empregar-se desde cedo em uma livreria. O aprendizado na prática é tática recorrente para quem quer abrir futuramente um comércio: “Formamos muitos livreiros aqui. Pessoas que foram meus funcionários abriram comércio e estão no mercado”, conta a livreira A,⁸ com mais de 20 anos de mercado.

Como não existe uma legislação específica para orientar o exercício profissional nem uma formação técnico-profissional dirigida especificamente para o grupo, somente por meio de encontros com os livreiros foi possível efetivamente tentar delinear o corpo de conhecimentos específicos da profissão.

É na rotina da livreria que os saberes específicos da profissão são aprendidos. Os livreiros são unânimes quando falam do perfil do candidato a um emprego: gostar de ler, ter cultura geral, ser curioso, ter vontade de lidar com o público e, se possível, dominar uma língua estrangeira. É interessante que tais requisitos não coincidem com os conteúdos oferecidos pelos cursos analisados, visto que, como já salientamos, aqueles estão mais voltados para práticas comerciais. Para os livreiros, se a pessoa tiver as cinco características acima, tem grandes chances de ter sucesso no mercado de vendas de livros.

Segundo contam os livreiros, segue-se então o treinamento *in loco*, que não tem mistério: “começo pedindo para organizar uma seção, assim ele vai vendo como se ordenam os livros e conhecendo o acervo”, relata livreiro B, no Centro do Rio de Janeiro. Depois de seguir para outras prateleiras, o funcionário passa para o atendimento ao público, depois para o caixa e assim experimenta, com o tempo, os diversos setores característicos de um estabelecimento comercial. Com o passar dos anos, toma “gosto pela coisa” e abre seu próprio negócio, ou acaba, o que é bem comum, herdando (comprando) a livreria em que trabalha. Aliás, é um traço recorrente neste mercado que ao longo dos anos a livreria venha a ter vários sócios ou trocas de proprietários. Tais alterações de comando podem ser explicadas pelo sucesso ou não do estabelecimento, ou mesmo pelas condições históricas e econômicas de determinada época⁹ (Hallwell, 1985).

Os livreiros descrevem seu dia a dia, enumeram livros e referências advindas deles, e com isso produzem o conhecimento que os ajuda a atender clientes, a satisfazer gostos, a montar estoques e a realizar vendas; entretanto, nenhum deles atribuiu um nome a esse *saber-fazer*. Todos dominavam seu trabalho, sabiam o que faziam a cada dia, mas não pronunciaram um termo que pudesse sintetizar suas ações rotineiras. Esse saber-fazer foi chamado aqui de indexação, uma capacidade que o livreiro desenvolve ao longo de sua experiência na prática do trabalho, que lhe permite relacionar livros a autores,

temas a títulos, assuntos a pessoas, palavras dispersas a obras impressas, exemplares a vendas. É um saber que se aprende no balcão da livraria (*sur la tas*, como diriam os livreiros franceses), a cada dia, todo o dia, ao longo de toda a vida profissional. É um conhecimento não formalizado, não ensinado em escolas e menos ainda em manuais. Cada livreiro descreve o modo como aprendeu e como desenvolveu um método de ensinar (uns mandam organizar as estantes, outros, que leiam os títulos); ou seja, só se aprende fazendo, sob a orientação do dono da livraria ou do livreiro mais antigo, de quem se herdará um modo particular de *indexar*, que será expresso em um conselho a um cliente e no sucesso da montagem de um estoque.

A prática da indexação diz respeito à habilidade de filtrar e interpretar as informações editoriais com o intuito de gerar um sentido, um significado compreensível para si e para os outros livreiros e, finalmente, para o cliente. É assim que eles se veem e é como gostariam de ser vistos socialmente: como produtores de sentidos. Portanto, a indexação é um conceito que trago para definir o trabalho do livreiro, que não compreende apenas a venda de um objeto dentro da economia dos bens simbólicos, mas, na visão deles, consiste em entregar um serviço de informação na forma de livro.

Portanto, a “formação” do livreiro evoca o retorno à relação mestre-aprendiz na qual o ensinamento não estava consolidado em um modelo padronizado e universal a ser replicado, como as profissões acadêmicas, mas em um *saber-fazer* único de cada mestre, que era incorporado pelo aprendiz e seguido à risca; com o passar dos anos, quando se tornasse mestre, poderia modificá-lo de acordo com o que acumulou em décadas de prática. Segundo Dubar (1991: 222), tal modelo remete a uma concepção de trabalho como arte, como se a acumulação de conhecimentos ao longo dos anos permitisse um aprimoramento constante e infinito da técnica. “A construção de uma identidade de uma profissão pressupõe uma transição subjetiva que permite a autoconfirmação de uma evolução regular concebida como um aperfeiçoamento progressivo de uma especialidade mais ou menos vivenciada como arte” (tradução minha). Tal concepção também impediria, conceitualmente, a construção ou associação a um conjunto de disciplinas estabelecidas que levassem o grupo a formar um conteúdo programático fechado, a ser ensinado fora do ambiente da livraria. O autor continua, destacando que sendo um circuito fechado de ensino, somente o próprio grupo pode criar seus critérios de validação de conhecimento e de identificação dos pares. “[A construção de uma identidade profissional] também supõe confirmações objetivas por uma comunidade de profissionais dotados de instrumentos próprios de legitimidade” (Dubar, 1991: 222, tradução minha).

O lugar privilegiado de indexador, de elo entre dois universos – o dos desejosos de informação editorial e o dos responsáveis pela publicação –, começa a mudar com o desenvolvimento do mercado livreiro, com a capitalização

das editoras e livrarias e a entrada das tecnologias de gestão. A moderna forma de produção do livro – que ganhou cores, novos formatos, ilustrações – passa a demandar mais atenção do livreiro-editor. A separação dos dois ofícios aparece como inevitável. Aos editores caberá o trabalho de identificar novos autores, produzir livros e cuidar dos lançamentos; ao livreiro, o papel de comercializar o livro.

MUDANÇAS DENTRO E FORA DA LIVRARIA

A emergência das tecnologias da comunicação gerou novos desafios e possibilidades de interação social, o que levou a transformações radicais no modo de vida. As mudanças conduziram alguns autores a imaginar o nascimento de uma sociedade de informação, que consistiria na superação da modernidade ou na exacerbação de características já presentes nela. Não são poucos os teóricos que, desde o século passado, lançam suas análises sobre a nova configuração do mundo a fim de encontrar respostas para onde iremos. Bell (1977), Castells (1999), Bauman (1999), Kumar (1997) e Albrow (1997) debatem, a partir de pontos de vista diferentes, sobre a emergência da sociedade pós-moderna, ou tardia, ou pós-industrial, ou ainda de informação. É claro que cada abordagem guarda em si especificidades, pois cada autor expõe suas filiações teóricas e leituras de influência; entretanto, é possível encontrar um denominador comum entre tais perspectivas: a ideia de que passamos por um momento de transição entre uma forma de organização do mundo, para outra, na qual os dispositivos de comunicação (e conseqüentemente de interação) foram modificados diante da ruptura espaço-tempo promovida pelas novas tecnologias.

Um desses processos de mudança foi o que chamo aqui de *capitalização* do ambiente da livraria (a sua integração à indústria e à produção de massa) que veio influenciar de forma decisiva o trabalho do livreiro. Tais mudanças comprometeram sua capacidade de dar uma resposta satisfatória a uma demanda social. Logo, o aumento da complexidade das organizações trouxe para o interior das livrarias relações cada vez mais impessoalizadas e mais mediadas por controles gerenciais e procedimentos padronizados, afastando o livreiro da ponta de sua atividade, o convívio diário com o cliente.

A já mencionada separação entre as profissões do livro – editor, livreiro e impressor – tornou mais segmentada a cadeia produtiva, o que levou à incorporação de novas etapas na fabricação. Antes, no início do século passado, tudo estava localizado no mesmo local: na parte da frente do estabelecimento ficava a loja; no meio, ou no segundo andar, o escritório, onde o livreiro-editor recebia escritores e textos a publicar; e nos fundos, ou no anexo, estava a gráfica. O desenvolvimento tecnológico que favoreceu a produção em larga escala inviabilizou a proximidade, antes conveniente, de cada etapa. Era preciso mais

espaço para as máquinas, os editores não tinham mais disponibilidade para ficar no atendimento e o livreiro sem tempo para ler os originais. Some-se a isso a maior capilaridade do mercado, com o crescimento de outras cidades e, conseqüentemente, a inclusão de canais de circulação do livro, que implicou a entrada de mais um agente na cadeia, o distribuidor. Antes, as tiragens eram de três mil cópias, agora, os *best-sellers* podem chegar a 8,5 milhões de exemplares.¹⁰ É preciso espaço, pessoal e logística para fazer esse mercado funcionar.

Esse é um panorama do setor, que ficou mais complexo, mas os efeitos também podem ser sentidos dentro da livraria, com alteração no trabalho de catalogação de livro. Tal processo implicou o abandono da referência do livreiro como peça fulcral na venda do livro. Antes, para se encontrar uma obra em um estabelecimento era preciso contar com a memória do livreiro. Ele sabia como e onde estavam os títulos e a temática que abordavam, afinal nem sempre o comprador sabia (sabe) exatamente o que quer. Em um segundo momento, com o próprio crescimento das livrarias, recorreu-se ao manuseio de fichas de papel, que continham informações sobre autor, livro e estoque. Confeccionadas pelos livreiros, dela fizeram uso funcionários e mesmo clientes (Gonçalves, 2007-2008). Depois, surgiram os catálogos das editoras, onde apareciam relacionadas novas e antigas publicações. O passo seguinte foi a informatização de todo o processo, com os bancos de dados dos computadores, que permitem acessar não só o livro desejado, mas boa parte do acervo. E, por fim, o que vemos hoje, a utilização do computador com as informações sobre toda a rede de lojas, como também onde localizar o livro no mundo, com o acesso pela internet.

A alteração na forma de catalogar o livro, ou seja, de organizá-los nas prateleiras, feita de forma particular por cada livreiro, foi aos poucos sendo substituída por uma sistematização de padrão internacional de inventariar a produção editorial, a cargo dos bibliotecários e, mais recentemente, também pela ciência da informação.

A perda dessa autonomia teve um impacto sobre a função do livreiro na cadeia produtiva. A evolução na indexação o desloca da posição de referência para um ponto auxiliar, de apenas entregar o produto. Ele perde o papel de indexador. Portanto, um dos eixos que permitiam a ele criar uma estratégia de afastamento do comércio, do lucro, perde conteúdo, levando o livreiro a se dissociar ainda mais da imagem intelectual, construída para o editor, e restando apenas a faceta comerciante.

CONCLUSÃO

Longe de pretender esgotar as discussões que envolvem os impactos dos processos globalizantes sobre as profissões e, menos ainda, limitar a análise aqui proposta à leitura sobre os critérios de formação dos grupos, as questões ex-

postas buscam trazer para o debate como alterações macroestruturais impelem coletividades a desenvolverem estratégias de ressignificação social e alternativas de conformação e passagem do conhecimento que as permitam não só sobreviver, como se dissociar do capitalismo e se associar a temas colocados como bem comum (Weber, 1994), como a cultura.

No plano microsociológico, os livreiros particularizam o modo como operam seus negócios, abertos apenas para aqueles que nele estão inseridos. Ao manter o aprendizado *in loco* sob o olhar e guia de um mestre-livreiro, eles se afastam da organização burocrática e, anacronicamente, reafirmam um modelo tradicional de passagem do conhecimento. Fora da livraria, tal estratégia não parece resistir à concorrência, nem mesmo aos avanços tecnológicos. A característica definidora do saber do grupo, a indexação, concorre com fontes alternativas de conhecimento e filtragem, que colocam em xeque a utilidade social dos livreiros como fornecedores de informação, e mesmo, como intermediários culturais.

Portanto, para o grupo a contradição não está apenas na dupla matriz do produto que comercializam, o livro, mas na própria natureza organizacional de seu campo de atuação: personalizado na reprodução do conhecimento e impessoalizado e racional na gestão do negócio. É no equacionamento desta dualidade que reside a sobrevivência social dos livreiros.

Recebido em 07/05/2012 | Aprovado em 20/08/2012

Thais Sena Schettino é doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde é pesquisadora colaboradora no Laboratório de Pesquisa em Desigualdade Social e Identidades Coletivas. Tem se dedicado aos seguintes temas de pesquisa: profissões e ofícios, trabalho, educação superior e desigualdade social.

NOTAS

- 1 Os dados aqui apresentados integram a tese de doutorado sobre o tema, defendida em 2011, *O livreiro e a lida com o (re)conhecimento: um estudo sobre identidade profissional*. A pesquisa de campo ouviu 15 livreiros, no Rio de Janeiro, entre 2009 e 2010.
- 2 Não ignoro que existe uma larga discussão na literatura sobre Sociologia das Profissões que pontuam as diferenças conceituais entre profissão e ocupação; entretanto, para este artigo não irei me deter nesse debate por dois motivos: 1) a dicotomia profissão/ocupação é tributária de uma herança funcionalista que não considerou o universo das atividades produtivas ao restringir a análise às ocupações clássicas e/ou associadas às elites, como Medicina e Direito e; 2) por considerá-lo superado, no sentido de que outros pesquisadores já oferecem definições e esclarecimentos que permitem seguir além do debate nos trabalhos de campo. Tal discussão extrapola o objetivo deste artigo, que é mostrar a construção de grupo que compartilha de uma mesma atividade produtiva aprendida na prática. Para saber mais sobre tais discussões, ver Abbott (1988), Freidson (1986) e Larson (1977).
- 3 No Brasil, de acordo com dados publicados no *Diagnóstico do setor livreiro* (2009), levantamento realizado pela Associação Nacional de Livrarias (ANL), existem 2.980 livrarias em funcionamento no Brasil, o que mostra um aumento de 11%, na comparação com o levantamento anterior, de 2006. Já para o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Munic, 2009), estão em funcionamento 1.557 livrarias no território nacional, isto é, quase metade do aferido pela ANL. A diferença é resultado do entendimento que cada instituição tem do que caracteriza uma livraria. A definição adotada pela associação é mais abrangente, incluindo todos os estabelecimentos que comercializam livros, mas não exclusivamente este bem. Outros produtos negociados podem ser artigos de papelaria (34% delas), de música (CD e DVD, 53%), de informática e eletrônicos (24%) e brinquedos (18%). A empresa pode inclusive vender esses artigos como principais e ter como produto secundário um acervo de livros. Esses estabelecimentos são considerados livrarias pela ANL, que vê o local não apenas como uma papelaria

ou loja de discos. Se levarmos em consideração o total de municípios brasileiros, 5.566, veremos que, apesar de o consumo de livros acontecer de forma preferencial na livraria, tais estabelecimentos ainda são poucos no país, sendo, portanto, a figura do livreiro uma referência nem sempre fácil.

- 4 São comuns na Feira de Frankfurt os leilões pelos direitos autorais de novos textos de escritores já consagrados. “O americano Nicholas Sparks, 45, é referência desse filão. Tanto que é personagem de um leilão disputado por editoras brasileiras durante a última Feira de Frankfurt.

Venceu o grupo Sextante, que é dono do próximo livro, *The best of me* (O melhor de mim). Lançado neste mês nos EUA, sai aqui em 2012. Há ainda três por escrever e quatro antigos inéditos por aqui. Diz-se que o negócio chegou a US\$ 2 milhões, mas as partes não confirmam a cifra. A Novo Conceito, que tornou Sparks um sucesso, mas perdeu a briga, ainda tem três títulos para editar, sendo dois para 2012. Cinco continuam no catálogo até 2017”. Ver “Editoras emplacam best-sellers de amor” (*Folha de S. Paulo*, 29 de setembro de 2011). Disponível em <<http://www.folha.uol.com.br/ilustrada/998651-editoras-emplacam-best-sellers-de-amor.shtml>>.

- 5 E aqui se apresenta uma das diferenças entre eles e o campo da biblioteconomia: estes não têm como premissa vender o produto, mas ordená-lo de forma a ser mais facilmente encontrado ou mesmo preservado no futuro. A biblioteconomia, que hoje está mais próxima da ciência da informação do que do mercado de livros, é uma área do conhecimento especializada em pesquisar, desenvolver e utilizar os melhores métodos para tratar a informação, visando às suas recuperação e disseminação. Para o livreiro, manter um livro na estante é prejuízo – sua excelência está em encontrar o livro certo para cada comprador.
- 6 Tal recurso, aqui nomeado de *indexação*, não apareceu claramente definido nas entrevistas, e sequer foi assim nomeado. O ato de indexar como a chave da profissão, como a *expertise* do livreiro, é uma definição construída na pesquisa, extraída da análise do campo, fruto da interpretação daquilo que nos “fala” o objeto.

- 7 Existe uma tradição na Sociologia do Trabalho de diferenciação entre formação e qualificação. Não pretendo me aprofundar nela, pois fugiria ao escopo deste trabalho, mas para melhor entendimento, a formação refere-se a um processo prolongado de estudos, que se traduziria em um diploma. Já a qualificação seria um processo de curta ou média duração, pontual, que uniria experiência e educação.
- 8 Com o objetivo de preservar a identidade daqueles que participaram da pesquisa, apresento os depoimentos acompanhados das palavras Livreiros A, B, ou C (e assim por diante) para designar os entrevistados.
- 9 Um exemplo disso aconteceu durante a ditadura militar, quando algumas livrarias foram vendidas, pois os donos foram perseguidos ou não conseguiram mais financiamentos para se manterem no mercado.
- 10 Número de cópias do livro *Harry Potter e a Ordem da Fênix*, nos Estados Unidos. No Brasil, o último livro de Thalita Rebouças, considerada uma autora de sucesso no segmento infanto-juvenil, saiu com tiragem de 30 mil exemplares, com o título *Ela disse, ele disse*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albrow, Martin. (1997). *The global age: state and society beyond modernity*. Stanford: University of California Press.
- Bauman, Zygmunt. (2003). *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bell, Daniel. (1977). *O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social*. São Paulo: Abril Cultural.
- Borges, Jorge Luis. (1985). *Cinco visões pessoais*. Brasília: Ed. UnB.
- Bourdieu, Pierre. (1998). *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.
- Bragança, Aníbal. (2002). Uma introdução à história editorial brasileira – Cultura. *Revista de História e Teoria das Ideias*, XIV, p. 57-83.
- Castells, Manuel. (1999). *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra.

- Coser, Lewis. (1975). Publishers as gatekeepers of ideas. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 421, p. 14-22.
- Darnton, Robert. (1996). *Revolução impressa: a imprensa na França, 1775-1800*. São Paulo: Edusp.
- Dubar, Claude. (1991). *La socialization: construction des identités sociales et professionnelles*. Paris: Armand Colin.
- Febvre, Lucien & Martin, Henri-Jean. (1999). *L'apparition du livre*. Paris: Albin Michael.
- Gonçalves, Carlos. (2007-2008). Análise sociológica das profissões: principais eixos de desenvolvimento. *Revista da Faculdade de Letras*, 17-18, p. 177-224.
- Hallewell, Laurence. (1985). *O livro no Brasil: sua história*. São Paulo: Edusp.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2009). *Pesquisa de Informações Básicas Municipais*. Rio de Janeiro.
- Kumar, Krishan. (1997). *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Leblanc, Frédérique. (2010). Les libraires de 1945 à nos jours, dispositions socioprofessionnelles et adaptations au monde culturel. In: Bertho, Sophie (org.). *Deux siècles de vie littéraire en France*. Freiburg: Frankreich-Zentrum, p. 51-76.
- Medeiros, Nuno. (2009). Cavalheiros, mercadores ou centauros? Traços de actividade e sentido de si dos editores. In: Brasão, Inês (org.). *Comunidades de leitura*. Lisboa: Edições Colibri.
- Schiffrin, André. (2006). *O negócio dos livros*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- Weber, Max. (1994). *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. Unb (Vol. 1).

UM GRUPO EM MUDANÇA: OS LIVREIROS E O SABER PROFISSIONAL

Palavras-chave

Profissões; Trabalho;
Grupo; Formação;
Livreiro.

Resumo

O artigo analisa como uma atividade produtiva, o comércio de livros, atua como elo unificador de um grupo. Centrado na figura do livreiro como o protagonista deste mercado, o texto explora a dupla matriz do objeto-livro, cultural e material, que acaba por definir uma estrutura dúbia, onde coexistem o promotor da cultura e o negociante de mercadorias. No plano microssociológico, busca-se entender a tensão, presente na formação profissional, entre o *saber-fazer* aprendido na lida diária (em uma prática que reconstroí o modelo mestre-aprendiz), frente ao aprendizado academicista. No plano macrossociológico, as mudanças na forma de venda de mercadorias em geral e a reformulação da prática de leitura impõem a criação de estratégias de adaptação frente ao novo mundo informacional. O estudo deste caso permite explorar as sociabilidades do grupo e o processo de construção de uma visão de mundo compartilhada fora dos espaços oficiais de formação profissional.

A CHANGING GROUP: THE BOOK SELLERS AND THE PROFESSIONAL EDUCATION

Keywords

Professions; Work; Groups;
Professional education;
Book seller.

Abstract

The article examines how a productive activity – the book market – acts as a unifying bond for a certain group. Centered on the figure of the book seller as the protagonist of this market, the paper explores the double matrix of the book-object, cultural and material, which ultimately sets a dubious structure within which both the promoter of culture and the dealer coexist. On the micro-sociological level, we seek to understand the tension at the vocational education between the know-how learned in their daily works (in a routine that reconstructs the master-apprentice model), and the academic learning. On the macro-sociological level, the changes in the way goods in general are sold and the reshaping of the reading habits impose the introduction of strategies of adaptation towards the new world of information. The study of this case allows us to explore the sociability of the group and the process of building a shared vision of the world outside the official spaces of vocational education.

AMOR, FIDELIDADE E COMPAIXÃO: "SUCATA" PARA OS PRESOS

Após aproximadamente vinte anos de regime militar, o Brasil passou por um processo de redemocratização ao longo da década de 1980. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, foram estabelecidas condições legais para uma ampla participação popular, além de terem sido rompidas as barreiras que limitavam o voto direto a uma parcela da sociedade. Nesse novo contexto, as agendas públicas tornaram-se mais sensíveis às reivindicações da população. Sendo a segurança um item eminentemente popular – sem deixar de ser tema prioritário também para as elites e para as camadas médias –, ela se impôs com mais peso à consideração dos atores políticos (Soares, 2003).

Salla & Ballesteros (2008) ressaltam que a democracia, em diversos países, inclusive no Brasil, apresenta uma contradição central que se manifesta de forma bastante peculiar na área de segurança pública. Ao mesmo tempo em que se busca assegurar as liberdades individuais, há o crescimento de instrumentos de controle repressivo. No campo da segurança pública, essa perspectiva se converte em propostas de controles sociais mais rígidos e, como consequência, políticas penais mais severas. Atualmente, verifica-se o fortalecimento do "Estado Penitenciário", ou seja, formam-se instituições de policiamento e controle por meio das quais o Estado procura se contrapor às desestabilizações sociais e econômicas causadas pelos regimes neoliberais (Bauman, 1999; Wacquant, 1999).

A literatura internacional que analisa a questão prisional (Bauman, 1999; Wacquant, 1999; Garland, 2001; Christie, 2003) constata que atualmente o encarceramento em massa é produto do parâmetro de que os riscos devem ser reduzidos, as políticas de prevenção ao crime devem ser amplas e que os criminosos devem ser severamente punidos e controlados. O *penal welfarism*, desenvolvido desde a década de 1950, é substituído pela percepção de que os criminosos não são de responsabilidade social e que eles se tornaram o que são por causa estritamente das suas escolhas individuais.

As taxas de aprisionamento subiram de maneira vertiginosa. Contudo, a criminologia comparada confirma que não existe, em nenhum sistema penitenciário do mundo, a correlação entre a taxa de encarceramento e o nível de criminalidade (Christie, 2003). A prisão só penaliza uma ínfima parcela da criminalidade, e não está apta a absorver a pequena e média delinquência (Wacquant, 2004). Apesar deste fenômeno, em um período de quinze anos (1988-2003), a população encarcerada no Brasil cresceu cerca de 410% (Adorno, 2006). À medida que aumentam os níveis de encarceramento, cresce o problema da superlotação nas penitenciárias; no caso brasileiro, há um déficit crônico de vagas no sistema prisional. Apesar de o governo federal ter liberado recursos, em meados da década de 1990, para a criação de 35 mil vagas no sistema penitenciário do país, o problema da superlotação persistiu (Salla, 2003). Presos que já foram condenados cumprem suas penas em delegacias de polícia, junto com presos provisórios. Em contrapartida, no Brasil, os presos que adquiriram o direito de cumprir suas sanções em regime semiaberto não conseguem vagas no sistema penitenciário para o devido cumprimento deste estágio de pena.

Ainda que a população carcerária tenha crescido, não se observa a melhoria nas condições de encarceramento. Para agravar o quadro, soma-se a isto a pouca capacidade de mobilização de recursos econômicos para o sistema penitenciário e parca solidez em sua organização democrática, o que impede o respeito aos direitos humanos da população carcerária. Portanto, além da escassez de recursos financeiros destinados ao sistema prisional, a democracia é um valor ainda em processo de consolidação (Salla & Ballesteros, 2008).

Outro problema de funcionamento do Sistema de Justiça Criminal que piora este cenário é a não execução dos mandados de prisão. De acordo com o Ministério da Justiça (2000), até o ano 2000 acumularam-se 300 mil mandados de prisão a serem executados. A execução destes provocaria forte pressão sobre o sistema penitenciário brasileiro, cujas vagas seriam insuficientes para absorver todas as pessoas condenadas pelo Sistema de Justiça Criminal.

No Brasil, foram adotadas políticas penais mais severas para a organização e o funcionamento do aparato repressivo. As prisões passaram a adotar regimes disciplinares mais duros, que vão de encontro ao paradigma

predominante no sistema penal de reinserção social dos presos. Conforme Wacquant (2004), a missão de “reinserção” ficou reduzida a mero *slogan*, vazio e cruel.

A Anistia Internacional (2008) relatou que os maus-tratos e as precárias condições sanitárias continuam a marcar o sistema penitenciário nacional: formam os cenários das prisões: celas muito pequenas, construções mal conservadas, dependências sem iluminação e ventilação, áreas semidestruídas e sujas. Acresce que a assistência jurídica e de saúde aos presos são deficientes. As mulheres e os deficientes mentais são os mais afetados pelas carências do sistema prisional, pela precariedade da estrutura das prisões e de atendimento às suas necessidades específicas. Na maior parte das prisões brasileiras, os serviços internos ao cárcere são alvos de críticas dos detentos pela falta de profissionais habilitados para o exercício de determinadas funções. Em contrapartida, as condições de trabalho no sistema penitenciário são ruins, visto que as estruturas física e administrativa dos presídios são problemáticas, os salários são baixos e altos níveis de corrupção são observados no setor administrativo dos sistemas penitenciários estaduais.

Durante a década de 1990 aumentou de forma acentuada a atuação de grupos criminosos dentro e fora das prisões. O crescimento das taxas de violência no país é fruto, em grande medida, da emergência e da disseminação do tráfico de drogas, fenômeno intensificado nos anos 1980 (Adorno, 2006). A ação desses grupos eleva os níveis de tensão nas prisões, ocasionando o aumento de rebeliões, bem como o de mortes de detentos provocadas por conflitos entre os próprios presos.

Segundo Sykes (1999), os internos de unidades prisionais desenvolvem organizações próprias que formam uma espécie de “sociedade dos cativos”. Esse tipo de sociedade articula papéis distintos – “políticos”, “agressores”, “comerciantes” etc. – que não só orientam os comportamentos individuais, como também os canalizam com vistas à manutenção de compromissos coletivos dentro das penitenciárias. Formam-se códigos de conduta cuja função é prescrever o recurso às “autoridades” informais para a resolução dos conflitos entre os presos, institucionalizando o uso da força e da violência entre eles.

Essa “sociedade dentro da sociedade” é gerada a partir do isolamento da massa carcerária e se torna propícia ao desenvolvimento de processos de conversão dos internos a uma perspectiva criminosa (Paixão, 1987). Os códigos e valores da “sociedade dos cativos” devem ser incorporados na identidade de todos os presos. Para Coelho (1987), forma-se um processo de transformação comportamental entre os detentos, que “cria uma segunda prisão”: o interno se torna cativo da “sociedade dos cativos”. Os padrões de conduta formulados pelos presos incidem de forma mais direta no cotidiano das prisões do que as determinações da administração penitenciária. Ramalho (1983) aponta que as leis da “massa” disputam com as leis oficiais.

A “massa” implica um “proceder” que confronta, em muitos momentos, as regras da cadeia com as leis da justiça penal brasileira.

Nota-se que todas essas discussões que envolvem o ambiente prisional pairam, de forma geral, sobre os presos e a administração penitenciária. Os familiares de detentos raramente tornam-se focos de estudo e reflexão, até mesmo porque, tal como relatado acima, as condições prisionais brasileiras não são ideais e, portanto, os estudos e as políticas que envolvem o cárcere se voltam quase sempre ao preso e à administração penitenciária.

Entretanto, o encarceramento impacta em muito a vida do familiar do preso: deterioração da situação financeira, desagregação das relações de amizade e de vizinhança, enfraquecimento dos vínculos afetivos, distúrbios na escolaridade dos filhos, entre outras formas, recaem como um fardo aos familiares (Wacquant, 2004). Adicionalmente, torna-se importante analisar este grupo de pessoas, entre outras razões porque exercem articulações significativas entre o mundo prisional e a vida além-muros. Os familiares de presos constituem uma mediação que permite superar a distância entre o cárcere e o mundo exterior; impossibilitados de trazerem os internos para casa, os familiares tentam levar a casa para dentro dos muros da penitenciária mediante a transferência de atividades íntimas. Nesse sentido, a instalação correccional se transforma em um “satélite doméstico” (Comfort, 2004), por abrigar refeições “em família” e encontros íntimos entre os presos e suas companheiras.

O tema específico deste artigo diz respeito aos produtos trazidos pelas mulheres de presos nos dias de visita aos presídios da cidade do Rio de Janeiro, enfocando, sobretudo, os alimentos levados por elas às penitenciárias. Tanto as famílias quanto os presos denominam esses produtos de “sucatas”. Minha análise se fundamenta, particularmente, na perspectiva da antropologia e sociologia das emoções, focalizando três sentimentos que pautam as práticas e narrativas das mulheres de presos sobre o tema: amor, fidelidade e compaixão.

O amor é recorrentemente citado pelas mulheres, sendo basicamente consagrado como o sentimento central que as move às visitas às unidades prisionais (ver Duarte, 2013). Já a fidelidade se constitui como a emoção que garante a manutenção da relação entre a mulher e o companheiro preso. O amor, por si, só não é suficiente para promover a manutenção da relação ao longo do tempo. Por fim, a compaixão está, em boa parte, relacionada ao contexto no qual os internos estão submetidos. Como as condições prisionais são, em muitas circunstâncias, limites, as mulheres se compadecem da dor do preso e, por isto, sentem-se motivadas a se dedicarem a eles.

Pela perspectiva do senso comum das sociedades modernas, as emoções são analisadas como parte da singularidade psicológica do sujeito, sendo, portanto, alheias a elementos da natureza sociocultural. Assim, elas são pensadas como fruto do íntimo de cada indivíduo e têm raízes particulares,

de maneira que a sociedade e a cultura não agem sobre elas. Contudo, um dos exercícios propostos neste artigo é desconstruir tal visão da emoção e analisá-la segundo uma abordagem socioantropológica (Rezende & Coelho, 2010), segundo a qual os sentimentos podem ser percebidos como práticas sociais, estruturados pelas formas de compreensão e concepção do corpo, do afeto e da pessoa.¹

Para fins deste estudo, considero como mulheres de presos as cônjuges ou companheiras em união estável com eles. Cumpre ressaltar, ainda, que no sistema penitenciário estadual existem três tipos de visitação: a comum, que se dá nos pátios das unidades prisionais; as íntimas, realizadas em ambientes reservados da prisão, destinados à prática sexual; e as extraordinárias, que ocorrem em ocasiões excepcionais, com a anuência da direção da unidade prisional.

O texto se estrutura em quatro seções: a primeira corresponde aos aspectos metodológicos do trabalho; a segunda diz respeito à discussão teórica sobre o tema; a terceira parte expõe as narrativas das mulheres de presos acerca dos alimentos levados nos dias de visitação; por fim, a última seção trata das considerações finais em relação aos principais resultados encontrados neste estudo.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

O trabalho de pesquisa foi iniciado por meio do contato com as mulheres de presos que participaram de uma Oficina de Direitos Humanos desenvolvida na cidade do Rio de Janeiro, voltada para os familiares de presos. Esse projeto, realizado por tr s organizações da sociedade civil, se deu por meio de reuniões caracterizadas por dinâmicas de grupos com vistas a discutir temáticas relacionadas à Segurança Pública, ao Sistema Penitenciário e à atuação dos órgãos do Sistema de Justiça Criminal. O método de pesquisa desenvolvido para acompanhamento desse projeto foi o da observação, de forma que assisti às reuniões e aos grupos de discussões estabelecidos nos encontros. Além disso, realizei entrevistas semiestruturadas com as mulheres de presos participantes desse projeto.

Caso a minha análise se restringisse às mulheres da Oficina de Direitos Humanos, os meus resultados poderiam ficar enviesados, já que o perfil dos participantes dos encontros era bastante específico. Ou seja, eram pessoas, de alguma maneira, com inserção em assuntos voltados à militância em Direitos Humanos. Então, para além do contato com as mulheres de presos da Oficina, criei, por intermédio de outras fontes, relações com algumas pessoas que tinham membros da família cumprindo pena em presídios do Rio de Janeiro. Faço parte de pesquisas sobre Sistema Penitenciário, Segu-

rança Pública, Sistema de Justiça Criminal e Violência Urbana, o que me permite ter acesso a outras mulheres de presos fora da Oficina. Nessa etapa da pesquisa, fiz contato e entrevistei uma mulher de preso, que me indicou outra, que, por sua vez, me orientou a conversar com uma terceira pessoa.

Também procurei me relacionar com as mulheres de presos que, nos dias de visita, formam as filas na porta central de um Complexo Penitenciário da cidade do Rio de Janeiro especificamente em frente à entrada principal do Complexo de Gericinó, situado na Zona Oeste da cidade. Gericinó é composto por 12 penitenciárias, dois presídios, dois Institutos Penais, três cadeias, três hospitais, um sanatório penal e uma unidade materno-infantil. Portanto, por Gericinó abranger um grande número de instituições carcerárias, pude ter uma visão geral da dinâmica das filas de mulheres de presos formadas em dias de visitação ao local.

Durante as entrevistas com as mulheres, buscava focar alguns aspectos considerados centrais para a minha pesquisa, como a trajetória delas, como conheceram seus companheiros, qual a percepção que tinham sobre o sistema penitenciário do Rio de Janeiro, qual foi o impacto do cárcere na relação afetiva estabelecida com o parceiro, como se dava a rotina de visitas às unidades prisionais, quais os efeitos das regras da administração penitenciária e dos próprios presos na relação amorosa e, por fim, quais os sentimentos que pautavam tal relação.

Em geral, não encontrei dificuldades em ter acesso aos companheiros e cônjuges de presos. A maioria desses visitantes é do sexo feminino, então, o fato de eu ser mulher me garantiu uma boa abertura no campo, pois muitas dessas pessoas pensavam que eu também iria visitar o meu marido preso. Algumas puxavam assunto comigo espontaneamente, indagando qual unidade eu visitava. Então, explicava que não tinha um companheiro preso, mas que realizava um estudo sobre relações familiares no sistema prisional do Rio de Janeiro. Após essa apresentação preliminar, não encontrava entraves para manter a conversa, pois as mulheres se sentiam dispostas em expor os assuntos relacionados ao sistema penitenciário estadual e à sua dinâmica de visitas.

Entrei em contato com mulheres que mantinham relações afetivas duradouras com os companheiros presos, ou seja, não eram relações de poucos meses. Em todos os casos, as mulheres conheceram seus companheiros fora do cárcere, apresentando uma experiência de convivência com o parceiro enquanto eles se encontravam em liberdade. E o critério de seleção dos entrevistados foi o fato de a mulher ter um parceiro (marido ou companheiro) que cumpria pena no momento da pesquisa.

Adicionalmente, ressalto que as mulheres com quem mantive contato durante o trabalho de campo apresentavam as características gerais dos visitantes do sistema prisional do Rio de Janeiro: a maioria delas era de classe

baixa, moradora de espaços populares e tinham parca escolaridade. Para se sustentarem, muitas dependiam de seus companheiros, bem como participavam de projetos de transferência de renda, como o Bolsa Família. Boa parte delas tinha entre 20 e 40 anos, possuía filhos com os companheiros presos, alguns dos quais concebidos durante as visitas íntimas realizadas nas unidades prisionais.

SENTIMENTOS NO CÁRCERE

Por que as mulheres de presos dedicam parte de suas rotinas às visitas em unidades prisionais? Quais sentimentos estão em jogo na vida desses atores, especificamente, nestes dias? Fazendo uma análise das falas e práticas das mulheres de presos com quem tive contato tornou-se possível notar três sentimentos que elas mantinham em relação ao seu companheiro preso: amor, fidelidade e compaixão.

Cronologicamente, o ser amado precisa, antes de tudo, existir e ser conhecido. Para Simmel (2006), a partir de então, não há uma mudança específica no indivíduo que será amado, mas, sim, o ser que o ama passa a vê-lo de maneira distinta. O indivíduo amado é um produto original e unitário que não existia antes de haver o amor. A expressão “meu amor” faz jus a essa ideia, já que representa a produção desenvolvida pelo ser que ama em relação ao ser amado. As pessoas amadas são inseridas em uma categoria totalmente nova e diferente de uma situação em que há ausência de amor. “O objeto do amor não existe antes do amor, mas apenas por intermédio dele” (Simmel, 2006: 125). O amor, portanto, forma seu objeto: enquanto objeto do amor, a pessoa amada é sempre criação do amor.

O amor é o movimento que transporta um sujeito em direção a outro (Simmel, 2006). E o puro conceito do amor, o movimento que traz um sujeito ao outro, destacado da vida da espécie e que permanece como um sentimento essencialmente individual, situado inteiramente dentro do sujeito, é raro de ser visto. Simmel (2006) o chama de amor absoluto, cujo fundamento são duas bases de ação que se tornam expressões de um mesmo comportamento: a) desconexão em relação a tudo que depende da espécie; b) exclusão *a priori* de toda a substitutibilidade individual. É *a priori* porque o amor absoluto não pode ser tratado como outro tipo de sentimento após a escolha ter sido feita e a relação se ter reduzido a um único indivíduo.

Parece inútil a tentativa de considerar o amor como um produto secundário, no sentido de que seria gerado por fatores psíquicos primários. Para Simmel (2006), tal sentimento está em um nível demasiadamente elevado para ser comparado às atividades fisiológicas, como respiração, alimentação e instinto sexual. De fato, o amor pode ser classificado como um sentimento

de primeira ordem, ou seja, uma emoção que abre espaço para o estabelecimento de outros sentimentos diferentes de si mesmo. Por outro lado, tendo como base essa percepção, a fidelidade torna-se importante como uma forma sociológica de segunda ordem, ou seja, como um instrumento de relações já estabelecidas por outros sentimentos, como o amor, por exemplo.

A fidelidade pode ser concebida como um elemento que assegura a manutenção de uma primeira relação, de um sentimento inicial, ainda que existam outras forças em atuação. Assim, a fidelidade torna-se a “inércia da alma” (Simmel, 2004: 32). Tal sentimento mantém a alma em um caminho desenhado por um primeiro sentimento, mesmo após passada a ocasião em que tal sentimento inicial foi traçado. Sem essa inércia das interações existentes, a sociedade como um todo poderia entrar constantemente em colapso ou sofrer transformações de maneiras inimagináveis. Para Simmel (2004), a fidelidade é um de vários modos de conduta necessários nas interações dos indivíduos,² não importando o quão diferente estes são, sociológica e materialmente.

Simmel (2004) não se preocupa em conceituar a fidelidade relacionando-a especificamente ao amor ou, ainda, a outro sentimento. Este é, ele mesmo, um estado psíquico singular que, como já dito, é direcionado para assegurar a continuidade da relação em si, independentemente de qualquer elemento afetivo particular ou volitivo que sustenta o seu conteúdo. Esse estado psíquico do indivíduo é uma das condições *a priori* da sociedade, sem a qual esta não seria possível, apesar de haver níveis distintos desses estados psíquicos.

A fidelidade é um sentimento particular que não está direcionado para a posse do outro; ele visa criar laços estáveis entre os indivíduos. Contrariamente a outros afetos, como o amor, ela não é pré-sociológica. A fidelidade atravessa a relação a partir do momento em que esta nasce e, como ferramenta de autopreservação interna, faz com que os indivíduos se mantenham fortemente ligados entre si. Essa característica específica está conectada com o fato de que, mais do que qualquer outro sentimento, a fidelidade é suscetível a intenções morais. Ou seja, a infidelidade é passível de sofrer severas reprovações, significando, em alguns contextos, ausência de amor ou responsabilidade social.

Aos olhos de algumas mulheres de presos e dos detentos, interromper a visita às unidades prisionais poderia ser considerado como um sinal de infidelidade, ou, ainda, como a ausência de amor por parte da companheira. Mesmo que temporariamente, enquanto durar o período de encarceramento, os laços familiares e domésticos podem ser rompidos no caso de o familiar deixar de encontrar o companheiro na prisão. No entanto, o esforço contrário, ou seja, o empenho em manter as visitas pode evidenciar o amor, a fidelidade e, portanto, a garantia da manutenção das relações conjugais durante a fase do encarceramento. Para além de ir à unidade prisional, tais sentimentos fazem com que a mulher de preso praticamente cumpra a pena de prisão

junto com o membro da família encarcerado, já que, além de passar parte de sua semana na prisão nos dias de visita, ela se submete ao controle e escrutínio do cárcere, sofrendo revistas íntimas e outros tipos de controle da administração penitenciária (ver Duarte, 2010; ARP, 2007).

Outro sentimento que marca as práticas e narrativas das mulheres de presos é o de compaixão. Em linhas gerais, a mulher se compadece da dor do preso e, por isso, dedica-se a ele. Esse sofrimento cresce na medida em que a mulher toma conhecimento do tratamento dispensado ao interno, fruto das privações sentidas durante a sanção de restrição da liberdade, materializando-se, entre outras questões, na carência material, precariedade física do cárcere, dificuldade de acesso à Justiça e a outros serviços.

Assim como ocorre com a fidelidade, o sentimento de compaixão pode ser entendido como elemento crucial para a formação da sociedade. A compaixão estabelece e reforça relações, bem como conecta as pessoas emocionalmente. Ela constrói a ordem social, dando substância às interações. Em outras palavras, a compaixão se constitui como a “cola da sociedade” (Clarck, 1998: 5). Dar ou não compaixão e recebê-la ou não pode mudar o curso da interação e da relação. A compaixão, então, se estabelece como a transação cuja função é ajudar a criar e recriar a estrutura do meio social, já que conecta o afortunado ao não afortunado, permite uma quebra, mesmo que temporária, em relação aos problemas da vida e, ainda, cria um ciclo mais amplo para debates acerca de moralidade e justiça social. Permite que um indivíduo olhe o outro e, a partir de então, fica definida uma espécie de ponte entre os dois. Cria-se, por conseguinte, uma linha entre o “nós” e o “eles”, estabelecendo relações de alteridade entre indivíduos.

A compaixão cria laços de obrigação e reciprocidade. De forma geral, a pessoa que sente compaixão e ajuda o outro pede algum tipo de retribuição, ainda que seja em forma de sentimentos (gratidão, amor ou uma compaixão futura). Nesse contexto, a compaixão torna-se parte de uma “economia socioemocional” (Clarck, 1998: 20), conectando membros de grupos, comunidades e sociedades em redes de sentimentos e interações recíprocas.

Nesses termos, interpreto os sentimentos analisados nesta seção, o amor, a fidelidade e a compaixão, como espécies de dádivas (Mauss, 1974), que criam relações de reciprocidade e proximidade, mas não de forma livre nem desinteressada. São como contraprestações, tendo em vista o estabelecimento e a manutenção de conexões que, em muitos casos, não podem ser recusadas. A dádiva aqui é, simultaneamente, o que deve ser feito, o que deve ser recebido e o que, no entanto, é perigoso tomar, pois precisa ser retribuída. Isto porque a própria coisa dada estabelece um vínculo bilateral e irrevogável. E a obrigação criada se exprime de forma mítica, imaginária, simbólica e coletiva, sendo que as coisas jamais se separam completamente de quem as troca (Mauss, 1974).

Conforme será descrito na próxima seção, as mulheres levam, nos dias de visita, os alimentos aos presos. À primeira vista seria possível pensar que se estabelece a seguinte relação de troca dentro do cárcere: a mulher leva a comida nos dias de visita e os presos, por sua vez, retribuem com sentimentos de proximidade, intimidade e afeição. Estruturar-se-ia, pois, a relação de dar (bens materiais: mulher ao preso), receber (emoção: preso à mulher) e retribuir (mais bens materiais: mulher ao preso). No entanto, argumento que tal relação de troca se enraíza em bases mais profundas que as fundamentadas em um mero intercâmbio de bens materiais por parte da mulher. Entre os diversos sentimentos possíveis em relações domésticas e familiares, as contrapartidas das companheiras dos presos são: o amor, a fidelidade e a compaixão. Todos esses sentimentos se encontram materializados nas coisas repassadas aos detentos durante a visita. Nesse sentido, a “sucata” levada pela mulher ao interno torna-se a concretização do afeto. Entre outras coisas, tais bens permeiam a relação homem e mulher estabelecida no cárcere.

“SUCATA” PARA OS PRESOS

Antes de discutir os alimentos trazidos pelas mulheres nos dias de visita, mostro abaixo um trecho de um fórum da Internet cujo conteúdo abrange a discussão proposta nesse texto.³

O que fazer quando alguém que vc gosta foi preso? me ajudem vcs ia (sic) visita-lo?

Analyze (sic) bem a situação em que vc. se encontra, O tempo que ele vai passar na cadeia e a gravidade do delito Vc. se garante sozinha ou precisa de um companheiro ao seu lado ? Como vc lida com a solidão, com a privação sexual ,com a perspectiva constante de humilhações de todo tipo que vc terá que enfrentar, ate para visita-lo. Com o estigma social de ser mulher de preso? Tudo isso e muito +++ sera parte da sua vida. Se vc. Apenas gosta”,salte fora, a barra e muito pesada... Se vc. AMA, enfrenta tudo e segue em frente. Bjs Ti !

[...] Claro q toda luta tem batalhas a ser vencidas, bate a solidão, carência, pensamentos negativos, mais (sic) o amor fala mais alto, e quando vc menos esperar tudo isso passa [...]

Estas falas são bastante reveladoras em relação às consequências que o sistema penitenciário pode trazer às mulheres de presos. Apenas o questionamento mostrado acima já explicita a tensão que o cárcere pode trazer à vida do parente de preso. Caso não tivesse dúvidas em visitar seu companheiro encarcerado, a pessoa não precisaria expor seu problema aos participantes de um grupo de discussão: ou teria a certeza de ir visitá-lo, ou descartaria esta possibilidade. No entanto, a mulher busca avaliar, a partir de outros pontos de vista, se compensa abrir espaço em sua rotina para os dias de visita à penitenciária. Será que vale a pena visitar o companheiro na cadeia?

As respostas acima não foram as únicas fornecidas a este questionamento. Busquei selecionar, dentre todas as opiniões dos participantes do grupo de discussão, aquelas mais relevantes para este trabalho. Tais falas são favoráveis à visita, sendo necessário, no entanto, levar em consideração a solidão, a carência, a privação, a humilhação e o estigma de ser mulher de preso. Vários sentimentos estão em jogo neste processo, sendo que o “amor” se torna crucial para avaliar a ida ou não ao cárcere. Há, portanto, dois níveis de sentimentos: o “gostar”, relativamente depreciado, já que estabelece uma relação mais fraca e, portanto, pouco estável entre o casal; e o “amar”, que embasa uma relação duradoura, forte e, por conseguinte, essencial para a manutenção do vínculo familiar durante o cumprimento da pena. O mero “gostar” não é suficiente, “não compensa”, segundo uma perspectiva utilitária, frente aos problemas enfrentados pelos visitantes do sistema penal. Contudo, o “amar” cria laços, fortifica as relações e, portanto, une as pessoas, ainda que em um contexto como o prisional. “O meu (marido) está preso duas vezes, uma na modulada de Montenegro e outra no meu coração. Te amo, amor”.⁴

Torna-se interessante analisar que boa parte das consequências consideradas “comuns” às pessoas cumprindo pena, como o confinamento que traz a solidão e a privação em relação ao lado de fora do presídio, repercute de alguma forma na vida de mulheres de presos. Uma das funções do isolamento imposta pela prisão é retirar os detentos de seus mundos socialmente significativos (Paixão, 1987). No entanto, essa consequência trazida pelo sistema penal não apenas repercute na vida do condenado, como também pode afetar sua companheira. Tal como o preso, a mulher sofre os sentimentos de “privação” e de “solidão” que permeiam as rotinas dos presídios. Tudo isso gerado pela tentativa de a mulher trazer para dentro dos muros da prisão algumas das relações significativas do preso estabelecidas fora do contexto prisional. Ou seja, esses sentimentos estão relacionados à busca da mulher em recriar o ambiente doméstico, bem como em trazer sentimentos da esfera íntima e privada ao cárcere.⁵

Por outro lado, ouvi relatos de que ser “mulher de preso” representa, para algumas pessoas, uma espécie de “estilo de vida”, ou seja, “uma diversão”. As mulheres fazem amizades com outras visitantes nas portas das prisões, marcam de se encontrar antes das visitas, conversam e trocam experiências. Em suma, ao mesmo tempo em que pode gerar consequências negativas à vida de algumas companheiras de presos, o sistema penitenciário pode acarretar efeitos benéficos, como agregar pessoas, produzir solidariedade, em um sentido sociológico. Essa experiência mais positiva com o cárcere está diretamente relacionada não só com as redes formadas entre familiares de presos, mas também com o tipo de relação estabelecido com a administração penitenciária.

Mas a gente não, quando já ia um grupo de mulheres que a gente fazia amizade lá, a gente ia e ficava, às vezes, a noite toda acordada, conversando. Pra algumas ali, era um estilo de vida, era uma diversão [...]. Pra outras, não. Pra outras era muito sofrimento. E, dependendo de cada presídio, é muita humilhação (Entrevista com mulher de preso).

A maioria das mulheres com quem manteve contato ressaltou o momento de preparação para os dias de visita como uma ocasião importante em suas rotinas semanais. Adicionalmente, em minha pesquisa tornou-se bastante comum ver um grande número de mulheres chegando ao Complexo de Gericinó, de manhã cedo, se não de madrugada, carregando bolsas de plástico abarrotadas de comida, doces, cigarros e refrigerantes.

Nos dias anteriores à visita, a mulher dispensa boa parte do seu tempo a preparar os alimentos que serão levados às unidades prisionais. A esposa de um interno informou que praticamente não dormia nas noites anteriores às visitas porque passava grande parte da madrugada cozinhando. Os preparativos para a visita começavam alguns dias antes do encontro, pois havia a necessidade de ela ir ao supermercado comprar os ingredientes para preparar a comida. A compra de determinados alimentos chegava a gerar rixas familiares, porque certos parentes, principalmente os de baixa renda, comprometiam a qualidade ou a quantidade da alimentação da família para garantir a satisfação do parente preso.

Todo esse esforço em comprar, preparar e levar o alimento à prisão se dá, em parte, pelo fato de a comida ser um veículo para a criação de vínculos de intimidade entre a mulher e seu companheiro preso. Para além disso, os sentimentos de amor, fidelidade e compaixão se materializam nas comidas e são trocados nos dias de visita aos detentos. A comida se torna, pois, um elo condutor na relação entre a mulher e o preso, já que funciona como uma espécie de ponte entre o mundo material e sentimental familiar. De fato, há pessoas que levam os alimentos nos dias de visita sem se preocupar em transmitir os sentimentos em questão, já que objetivam garantir, sobretudo, a saciedade física do preso. Já nessas situações a comida apresenta um enorme valor no cárcere, pois garante um bem-estar físico ao preso. No entanto, para todas as mulheres entrevistadas, a atitude de preparar e levar a comida tinha um significado adicional justamente pelo fato de o alimento adquirir uma carga emocional diferente daquela que teria se tivesse sido produzido para ser consumido em uma refeição comum.

Comer é uma atividade central da vida humana, não só por ser fisiologicamente necessária, mas porque carrega em si uma forte marca social e cultural. Segundo Mintz (2001), o ato de ingerir o alimento denota o consumo não só de substâncias nutritivas, mas também de uma carga moral que expressa, entre outras situações, o contexto em que a comida foi produzida e o significado social e individual que ela possui. Então, no momento em que

a comida literalmente “entra” no preso, ele não apenas assimila o alimento, mas também absorve a carga emocional com que foi produzido. O entendimento de que durante a reclusão os homens recebem suprimentos inadequados de comida leva as mulheres a compensar essa deficiência. Então, levar a “sucata” nos dias de visita é muito importante para os presos, porque eles se queixam de que a comida oferecida no presídio é de baixa qualidade. Algumas unidades possuem cozinhas onde os internos preparam os alimentos de todos os detentos. Em outras penitenciárias a comida é levada por empresas terceirizadas eservida em “quentinhas”. Quando a comida é preparada na unidade prisional, os internos não reclamam muito do alimento servido. Entretanto, quando a comida é trazida em “quentinhas”, é bastante comum escutar clamores a respeito do alimento, que, na maioria das vezes, chega azedo aos presídios.

A comida de lá, eles falam: “o preso ta comendo bem”. Mentira, a comida é azeda. Muitas das vezes eles tinham que comer comida azeda. Eu já vi chegando aqueles caminhões e baús fechado, sem saber qual percurso aquele caminhão e baú fez pra chegar até ali. Aquela comida... (Entrevista com mulher de preso).

A mulher se compadece da situação do preso e, com isso, tenta reverter as condições precárias das unidades prisionais através de demonstração de amor e fidelidade, materializadas em comidas de origem caseira. Tendo isso em vista, chama a atenção o fato de a comida do preso levada pela mulher ser denominada de “sucata”. Literalmente, esse termo diz respeito a objetos que podem ser descartados, eliminados, por deixarem de ter a serventia para o qual foi projetado. No entanto, de forma alguma a comida preparada pelas companheiras dos presos poderia ser analisada como um bem eliminável, já que ela apresenta múltiplas funções (alimentar; demonstrar zelo, afeição, carinho; firmar relações) essenciais ao convívio familiar no cárcere.

Não é qualquer tipo de comida que pode ser levado durante as visitas.⁶ Todos os objetos trazidos à prisão sofrem intensa fiscalização por parte dos agentes penitenciários. Em vista disso, muitas mulheres ficam frustradas em dispensar muito tempo e dinheiro no preparo de alguns alimentos que são barrados na entrada das unidades prisionais.

A comida só entrava em dia festivo: no dia das mães, na páscoa. Comida mesmo de casa: arroz, feijão, frango... e nem era todo tipo de comida. Porque tinha comida recheada, como era o empadão que não podia entrar. Uma lasanha não podia entrar, porque eles achavam que tava levando droga ali dentro. O bolo tinha que ser todo cortado, fatiado. Uma das vezes, quando era bolo recheado, eles não deixavam entrar. Já aconteceu de eu voltar com bolo recheado devido eu não cortar, porque eles acharam que no meio do recheio tinha alguma coisa. É um absurdo. E é até hoje, um absurdo (Entrevista com mulher de preso).

Pode-se depreender uma tentativa de recriar e importar o lar para dentro da unidade prisional no momento em que o familiar leva os alimentos preparados no ambiente doméstico. No entanto, quando a “sucata” é proibida de entrar nas unidades prisionais, essa expectativa de reconstrução do ambiente doméstico dentro do cárcere se frustra. Também, todo o sentimento devotado na preparação da comida e toda a emoção que esse alimento materializa é posto abaixo pela direção do presídio.

De fato, constrói-se uma relação de força entre a família e a administração penitenciária. De um lado, as mulheres querem reafirmar os laços domésticos no contexto prisional, transpondo para dentro dos muros do cárcere valores e sentimentos típicos da vida familiar, privada. Por outro lado, a administração penitenciária procura reforçar o controle institucional não só sobre os presos, mas, nessas situações, também sobre a família. Fica estabelecida, pois, uma “queda de braço” entre ambos os atores, na qual o visitante se frustra ao ver o alimento preparado literalmente destroçado e, com isso, todo o esforço na preparação da “sucata” ser pulverizado. Mas, também, a administração penitenciária precisa, a todo o momento, exercer seu papel de controle, com vistas a impedir que os valores trazidos do “lado de fora”, articulados pelas companheiras dos presos, impeçam ou prejudiquem o domínio institucional sobre o interno.

Uma entrevistada apontou que o ambiente dos presídios é “horrível”. Todo o controle voltado ao familiar causa um “trauma emocional” muito grande. Segundo essa perspectiva, é necessária muita “resistência” para frequentar o sistema penitenciário do Rio de Janeiro. Remetendo às falas do início desta seção, ouvi a seguinte narrativa: “Ali [no presídio] só vai quem ama. Senão, você não volta mais. Não volta mais”. Assim, a demonstração de amor, simbolizada no esforço para a realização da visita se torna um sentimento “puro” e “verdadeiro”. A companheira do preso “aguenta” o sistema prisional pelos sentimentos que permeiam a relação com o parente preso. E, caso tais emoções não fossem “genuínas”, a mulher não realizaria as visitas. Ela não “aguentaria”, não “suportaria” o contato com o cárcere.

Em suma, torna-se clara a tentativa das mulheres em explicitar enfaticamente o esforço e a devoção por seus companheiros presos. Entre uma gama de outros sentimentos, o amor, a compaixão e a fidelidade consubstanciam as comidas trazidas no dia de visita às unidades prisionais. Todo este complexo emocional empreendido pelas mulheres na realização de tais alimentos é trocado com sentimentos de proximidade, intimidade, afeto etc., por parte dos presos. Assim, a relação afetiva estabelecida não é uma via de mão única, de maneira que a mulher recebe algo em troca, tal como uma dádiva (Mauss, 1974).

Algumas mulheres mencionaram o fato de terem sido traídas e até mesmo abandonadas por seus companheiros quando estes se encontravam

em liberdade. Porém, a prisão os teria levado a reconhecer o esforço de suas companheiras em visitá-los e, por isso, passar a valorizá-las. Algumas ressaltaram que se sentem em parte “aliviadas” com a restrição de liberdade do companheiro, que, por estarem encarcerados, não têm contato com outras mulheres. Parece que o cárcere estabelece uma espécie de “fidelidade forçada” ao homem, mantendo-o exclusivo na relação amorosa. Escutei diversos relatos sobre companheiros que ficaram mais carinhosos, atenciosos e dedicados às companheiras após terem sido presos. Nessa mesma linha, Silvestre (2012) afirma que mulheres de presos ressaltaram uma diferença entre o amor que viviam com seus companheiros presos e suas outras experiências amorosas. Os presos tinham o “melhor amor do mundo” (Silvestre, 2012: 272), sendo mais afetuosos com suas parceiras.

Uma entrevistada mencionou que, ao dar à luz seu filho, ficou cerca de seis meses internada no hospital por complicações na gravidez e no parto. Nesse período, o marido a visitou apenas três vezes e, nesses raros encontros, travava brigas com ela, deixando claro que saía com outras mulheres. Ao ser preso, a mulher decidiu visitá-lo sob as condições de que não poderia mais ser traída e deveria ser valorizada pelo esposo. Desde então, como o companheiro passou a tratá-la muito bem, a mulher ficou satisfeita com a relação. No entanto, ela tinha a preocupação de o marido voltar a ficar displicente ao voltar à condição de liberdade. Da mesma maneira em que acreditava em uma mudança positiva permanente no comportamento do marido sobre o casamento, a mulher tinha receio de que voltasse a ser desvalorizada no momento em que ele ganhasse a liberdade.

Adicionalmente, escutei relatos de que alguns homens não queriam ter filhos com suas companheiras quando se encontravam em liberdade. Contudo, com a prisão, começaram a fazer pedidos insistentes para que as mulheres engravidassem e muitas delas acataram essas solicitações bastante satisfeitas. A percepção de que o nascimento de uma criança deixa a relação mais estável e duradoura é quase dominante. O contato entre a mulher e seu parceiro passa a ser intermediado por uma terceira pessoa, que é dependente, em boa medida, de que tal relação seja perene. Nesse contexto, ao invés de prejudicar a relação, o contato com o cárcere pode reforçá-la, se não reestruturá-la. Godoi (2011) aponta que, embora seja estigmatizante e segregadora, a prisão não é necessariamente desestruturadora. Em certa medida, ela pode ser reestruturante e produtiva, capaz de criar e reforçar vínculos afetivos, tais como o de um casal.

* * *

A princípio, poder-se-ia pensar que as “sucatas” trazidas pelas mulheres de presos nos dias de visita são marginais à vida do cárcere. No entanto, uma

análise mais densa desses comportamentos a partir de relatos femininos possibilitou compreender, em boa medida, como se estabelecem relações afetivas no cárcere. Ou seja, entre outras questões, quais sentimentos estão em jogo para as companheiras de presos, quais tipos de interações se estabelecem nesse cenário, o que as mulheres dão e recebem quando levam a comida aos seus parceiros.

O amor, a fidelidade e a compaixão são centrais nessas trocas estabelecidas entre as mulheres e os presos, pois aparecem como sentimentos transversais às relações. E, portanto, a comida torna-se uma espécie de corpo físico desse complexo emocional, estando sujeita a uma série de implicações típicas de um contexto estigmatizante, escrutinante e segregado, como o penal. O controle da administração penitenciária, a devoção do familiar para com o preso, a “fidelidade forçada” do detento à sua mulher, enfim, uma série de microrrelações se manifesta através dos alimentos trazidos nos dias de visita.

Portanto, levar “sucata” representa um objetivo muito mais amplo do que saciar uma necessidade física de um interno. Para além disto, a comida trazida pela mulher ao seu companheiro privado de liberdade traduz uma gama emocional e interacional bastante complexa que abrange diversos aspectos centrais da vida prisional e da relação afetiva entre o preso e sua companheira.

Recebido em 16/01/2012 | Aprovado em 15/04/2013

Thais Lemos Duarte é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Atualmente, faz doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ e é pesquisadora do Laboratório de Análise de Violência desta universidade. Trabalha em pesquisas sobre segurança pública, violência e sistema de justiça criminal.

NOTAS

- 1 A antropologia das emoções ganhou força a partir da década de 1980, com a publicação do texto de Rosaldo (1984), o qual expõe ser tarefa da antropologia mostrar de que modo a cultura interfere na experiência psicológica do indivíduo (Coelho, 2010).
- 2 Segundo o autor, a sociedade é formada a partir das relações entre os indivíduos, ou seja, a síntese mental que constitui a sociedade, sua unidade, é produto das próprias atividades individuais. Ela existe onde os homens estão em convivência, em ação conjunta, em relação de circunstâncias com outros homens (Simmel, 1977: 16). A sociedade não é estática e acabada, ela é algo que acontece e que está acontecendo (Moraes Filho, 1983: 21), de modo que deixa de ser uma substância, ou qualquer outra coisa concreta, e se torna um acontecimento (Simmel, 1983: 84).
- 3 Disponível em <<http://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20061022144432AAiBCKM>>. Acesso em 15 dez. 2011.
- 4 Disponível em <<http://www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?cmm=114787727&tid=5711880911753385990>>. Acesso em 24 jul. 2012.
- 5 Goffman (2007) analisa que os internos de instituições totais realizam boa parte de suas atividades diárias em promiscuidade com outros internos. Nas prisões, os banhos, as refeições, as necessidades físicas, os encontros familiares e, em alguns locais, as próprias visitas íntimas, são realizados em contato, se não direto, muito próximo de outros detentos e de membros da administração penitenciária.
- 6 Nos dias de visitação, cada interno pode receber até duas bolsas de plástico ou de papel, dos tipos das usadas em supermercado, contendo (Art. 1  Resolu o SEAP n  26, de 7 de julho de 2003): I – frutas diversas, alimentos cozidos, leite em p  acondicionado em embalagem tipo saco, biscoitos, bolos e doces acondicionados em sacos ou vasilhames plásticos transparentes; II – cigarros; III – material de higiene pessoal (escova e pasta de dente, sabonete, papel higi nico, xampu e absorvente higi nico); IV – len ois e toalhas; V – calçados; VI – peças de vestuário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Sérgio. (2006). *Crimen, punición y prisiones en Brasil: un retrato sin retoques*. Madri: Quorum.
- Anistia Internacional. (2008). Relatório Brasil. Informe 2008. Disponível em <<http://brasil.indymedia.org/media/2008/05//420860.pdf>>. Acesso em 27 jun. 2010.
- Arfuch, Leonor. (2010). *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ.
- Associação pela Reforma Prisional. (2007). *Procedimento de revista dos familiares das pessoas presas no estado do Rio de Janeiro – o caso das visitantes do sexo feminino*. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes.
- Bauman, Zygmunt. (1999). *Globalização: As consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Clarck, Candance. (1998). *Misery and company. Sympathy in everyday life*. Chicago/ Londres: University of Chicago Press.
- Christie, Nils. (2003). *L'industrie de la punition. Prison et politique pénale en Occident*. Paris: Autrement.
- Coelho, Edmundo Campos. (1987). *A oficina do diabo: crise e conflito no sistema penitenciário do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.
- Coelho, Maria Claudia. (2010). Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, 16/2, p. 265-285.
- Comfort, Megan. (2004). “A casa do papai”: a prisão como satélite doméstico e social. *Discursos Sediciosos*, 13, p. 77-101.
- Departamento Penitenciário Nacional. (2000). *Relatório de Gestão. Exercício 2000*. Brasília: Ministério da Justiça.
- Duarte, Thais Lemos. (2013). Sentimentos no cárcere: análise das narrativas de mulheres de presos sobre o amor.. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 12/34, p. 191-218.
- Duarte, Thais Lemos. (2010). Análise dos procedimentos de revistas íntimas realizados no sistema penitenciário do estado do Rio de Janeiro. *Revista Sociologia Jurídica*, 1, p. 10-30.
- Garland, David. (2001). *The culture of control: crime and social order in contemporary society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goffman, Erving. (2007). *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.

- Marchetti, Anne-Marie. (2004). Empobrecimento carcerário: desigualdade de classe na penitenciária francesa. *Discursos Sediciosos*, 13, p. 41-55.
- Mauss, Marcel. (1974). Ensaio sobre a Dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU.
- Mirabete, Julio Fabrini. (1991). *Manual de direito penal*. 6. ed. São Paulo: Atlas.
- Mintz, Sidney W. (2001). Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16/47, p. 31-42.
- Moraes Filho, Evaristo de (org.). (1983). *Sociologia: Simmel*. São Paulo: Ática.
- Paixão, Antonio Luiz. (1987). *Recuperar ou punir? Como o Estado trata o criminoso*. São Paulo: Cortez/Autores Associados.
- Ramalho, José Ricardo. (1983). *Mundo do crime a ordem pelo avesso*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal.
- Resolução SEAP n° 26. (2003). Secretaria de Estado de Administração Penitenciária. Rio de Janeiro. 07 de julho de 2003. Disponível em <<http://www.rj.gov.br/web/seap/listaconteudo?search-type=legislacao&secretaria=/seap>>. Acesso em 13 dez. 2011.
- Rezende, Claudia Barcellos & Coelho, Maria Claudia. (2010). *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- Rosalvo, Michelle. (1984). Toward an anthropology of self and feeling. In: Shweder, Richard & LeVine, Robert (orgs.). *Culture theory – essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salla, Fernando Afonso. (2003). Os impasses da democracia brasileira. O balanço de uma década de políticas para prisões no Brasil. *Lusotopie*, 10, p. 419-435.
- Salla, Fernando Afonso & Ballesteros, Paula Rodriguez. (2008). Democracia, direitos humanos e condições das prisões na América do Sul. *Relatório de Pesquisa NEV/USP*. São Paulo.
- Simmel, Georg. (2006). *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes.
- Simmel, Georg. (2004). *Fidelidade e gratidão e outros textos*. Lisboa: Relógio D'Água.

Simmel, Georg. (1983). *O campo da sociologia*. In: Moraes Filho, Evaristo de (org.). *Sociologia: Simmel*. São Paulo: Ática.

Simmel, Georg. (1977). *Sociología: estudos sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.

Silvestre, Giane. (2012). *Dias de visita: uma sociologia da punição e das prisões*. São Paulo: Alameda.

Soares, Luiz Eduardo. (2003). Novas políticas de segurança pública. *Estudos Avançados*, 17, p. 75-96.

Sykes, Gresham M. (1999). *The society of captives: a study of a maximum security prison*. New Jersey: Princeton University Press.

Wacquant, Loïc. (2004). A aberração carcerária à moda francesa. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, 47/2, p. 215-232.

Wacquant, Loïc. (1999). *Les prisons de la misère*. Paris: Raisons d'Agir.

AMOR, FIDELIDADE E COMPAIXÃO: “SUCATA” PARA OS PRESOS

Palavras-chave

Sistema penitenciário;
Mulheres de presos; “Sucatas”;
Visitas a detentos;
Controle penitenciário.

Resumo

O artigo apresenta um foco que, de forma geral, permanece quase imperceptível à sociedade e ao Sistema de Justiça Criminal como um todo: as mulheres de presos. O tema desse artigo gira em torno dos produtos trazidos pelas mulheres de presos nos dias de visita às unidades prisionais da cidade do Rio de Janeiro – as “sucatas” –, tratando especificamente dos alimentos levados por elas. A análise se pauta, sobretudo, na perspectiva da antropologia e da sociologia das emoções, de modo que dentre os diversos sentimentos possíveis em relações domésticas e familiares, as contrapartidas das companheiras dos presos se tornam no contexto prisional o amor, a fidelidade e a compaixão. Todos esses sentimentos se encontram materializados nas coisas repassadas aos detentos durante a visita. Nesse sentido, as “sucatas” levadas pela mulher ao interno tornam-se a concretização do afeto. Entre outras coisas, tais bens permeiam a relação homem e mulher estabelecida no cárcere.

LOVE, FIDELITY, AND COMPASSION: “SCRAPS” FOR PRISONERS

Keywords

Penitentiary system;
Prisoners’ women; “Scraps”;
Visiting prisoners;
Penitentiary control.

Abstract

The article addresses an object that in general remains almost imperceptible to society and the Criminal Justice System as a whole: prisoners’ women. It focuses the products, specifically the food, brought to prisons by the prisoners’ women in visiting days in the city of Rio de Janeiro. These are called “scraps” (“sucatas”). The analysis is mainly based on the perspective of anthropology and sociology of emotions. Accordingly, it is argued that among many possible feelings of domestic and familial relationships, the counterpart of the prisoners’ partners becomes in the prison context love, fidelity and compassion. In that sense, as materialized feelings, the things that the women take to the interns, the so called “sucatas”, can be seen as the concretion of affection, and pervade the relationship between man and woman established in prison.

REGISTROS DE PESQUISA

LEITURA DE UM TEXTO DE SIMMEL À LUZ DE ASPECTOS DE SUA TRAJETÓRIA INTELECTUAL

O “excurso sobre o problema: como é possível a sociedade?” veio primeiro a público em 1908, como parte da *Soziologie* – a chamada “grande” sociologia de Georg Simmel (1858-1918). Trata-se, para ser mais exato, do excurso ao primeiro capítulo do livro, capítulo este que possui uma posição estratégica na economia retórica da obra: é ao longo dele que Simmel expõe o que entende por sociologia, visando uma delimitação precisa do campo de atuação dessa que era, em seu tempo, uma forma emergente de conhecimento.

O excurso em questão se destaca do resto do livro por ser um dos poucos trechos realmente inéditos da *Sociologia* – composta, em grande medida, pela reunião de ensaios, artigos e até mesmo capítulos extraídos de outros livros de sua autoria, publicados ao longo das décadas de 1890 e 1900. É não só um trabalho de maturidade, mas também, por seu teor, um texto especial na trajetória de Simmel enquanto sociólogo. Isso porque o registro aí empregado por Simmel para tratar de problemas básicos da teoria social difere bastante do que ele usualmente empregava para esse fim. Comparando outros textos mais “teóricos” de Simmel – publicados entre 1890 e 1917 –,¹ vemos que, apesar das diferenças de ênfase e conteúdo de um texto a outro, há grande homogeneidade entre eles: tratava-se, nesses casos, de situar a sociologia face a outras formas de conhecimento, de indicar seus problemas, conceitos e procedimentos básicos. Não é bem isso que vemos no texto ora apresentado. Nele, não temos mais um programa para uma nova ciência,

mas uma real investigação das condições de existência de seu objeto. Daí que Simmel tenha encaixado esse texto em particular como um *excurso* ao primeiro capítulo da *Sociologia*.

A estratégia expositiva do texto também é outra (lembra menos seus outros textos sobre sociologia, e mais seus trabalhos sobre a filosofia da história). Simmel propõe aqui, para a sociedade, uma questão análoga à que Kant propusera para a natureza: como ela é possível? Ou seja: que condições têm de estar dadas *a priori* para que se possa verificar certa realidade? – no caso, isso que Simmel chama de “sociedade empírica”. O texto é marcado, do começo ao fim, por uma cadeia de analogias positivas e negativas entre, de um lado, a unidade da natureza segundo Kant – e Simmel dialogava, aqui, sobretudo com o Kant da *Crítica da razão pura* e dos *Prolegômenos* – e, de outro, a unidade ou síntese em que as formas de socialização se engendram.

Devemos estar atentos para que o Simmel do final da década de 1900 – portanto, aquele que escreveu o texto aqui apresentado – se inclinava cada vez mais para o vitalismo e para a filosofia da arte, algo visível em alguns trechos do texto. Nesse sentido, pode-se dizer que temos aqui um trabalho sobre teoria social escrito por alguém que, a essa altura de sua vida, identifica-se, sobretudo, como filósofo. Isso de um lado. Pois, de outro, o Simmel de 1908 reflete sobre teoria social após ter dedicado pelo menos uma década e meia de sua vida à sociologia. O livro de que o excurso foi tirado representa, afinal, a execução de um projeto apresentado pela primeira vez de forma mais clara em 1894, mas que já se desenhava na cabeça de Simmel desde antes. Nesse sentido, trata-se de um texto escrito por alguém que, embora se identifique como filósofo, já está habituado a pensar como sociólogo. Esse fato se desdobra em toda uma série de articulações entre esse texto e outros trechos da *Sociologia* – como os capítulos 5, 6 e 10 (nesta ordem: sobre o segredo; o cruzamento dos círculos sociais; e a correlação entre a ampliação do grupo e a formação da individualidade) e as inúmeras referências espalhadas ao longo do livro a tipos sociais, das quais é possível destacar todo o capítulo 7, sobre o “pobre”, e os excursos sobre a nobreza e o estranho (ver Tyrell, 2007: 33-36).

Parte dessas temáticas – inclusive as que mais tarde fariam a fama de Simmel como fundador da microsociologia, como o segredo, o adorno, a carta etc. – foram trabalhadas intensamente por Simmel entre os anos de 1905 e 1908 (ver Simmel, 1992b: 876-877), portanto sob o impacto de seu livro sobre Kant, publicado em 1904, e da segunda edição d’*Os problemas da filosofia da história*, de 1905. A linguagem francamente kantiana mobilizada no excurso ora apresentada pode, *em parte*, ser atribuída a esse impacto. Mas deixemos Kant de lado por enquanto, e nos concentremos nos *Problemas da filosofia da história*, em sua relação com os da sociologia. Em 1908, Simmel propõe, para a sociologia, uma pergunta análoga à que ele, seguindo Kant, há três anos

propusera para a história (como ela é possível?). Tal pergunta, não formulada na primeira edição do livro sobre a filosofia da história, faz parte de uma série de outros reajustes com os quais Simmel buscou remendar as insuficiências que ele próprio detectara em seus trabalhos de juventude – que ele veria como deficiências passíveis de correção após publicar sua *Philosophie des Geldes* [*Filosofia do dinheiro*]. Essa obra marca sua trajetória intelectual em muitos sentidos: não só é diante dela que Simmel percebe a necessidade de reescrever sua filosofia da história (ver Simmel, 2008: 471), como mesmo seu crescente interesse em estudar as formas mais efêmeras de socialização – que, quando jovem, ele considerou “intratáveis” por uma sociologia científica² – é, em parte, um desdobramento do estilo filosófico ali desenvolvido, que consiste em capturar o universal no particular (ver Waizbord, 2000: 92-99).

Feita essa colocação, é hora de, ao modo dos alemães no tempo de Simmel, voltarmos a Kant. Do fato de Simmel se apoiar em Kant não devemos concluir que o siga à risca, isto porque, como mostrei alhures (Bárbara, 2012: 248-251), a referência a Kant faz mais sentido se compreendida como uma estratégia visando conferir à sua empreitada sociológica maior credibilidade e rigor. Afinal, o domínio da linguagem kantiana era um trunfo considerável no contexto intelectual em que Simmel estava inserido. Ele, claro, *apropria-se* dessa linguagem para dizer algo para o qual ela não fora, de início, forjada, adaptando-a para que pudesse apreender em conceitos o social – e contribuindo, assim, para a invenção da sociologia.

Por trás da linguagem kantiana, por vezes bastante árida, que marca o texto seguinte, temos no fundo um ensaio simmeliano – ele mesmo, aliás, concebe tais investigações como *esboços exemplares* para uma epistemologia das ciências da sociedade, ou seja, não pretende aí esgotá-la. Daí que ele deva ser lido como um ensaio sobre temas da teoria social.

* * *

Esses são apenas apontamentos muitíssimo gerais sobre o texto, visando fornecer um mínimo de elementos para que o leitor possa situá-lo no contexto da trajetória intelectual de Simmel. Convém acrescentar uma nota sobre algumas das traduções até então disponíveis. A primeira delas foi publicada apenas dois anos após a *Soziologie*, com tradução de Albion Small, importante irradiador da obra de Simmel nos EUA. Em português, o texto seria publicado em 1969, sob o título (ausente no original) “Requisitos universais e axiomáticos da sociedade”. Trata-se de uma versão da tradução espanhola da *Soziologie*, esta feita por José R. Pérez-Bances (ver Simmel, 1998, v. 1), e primeiro publicada em seis volumes, entre 1926-1927. Essa versão brasileira, atualmente fora de catálogo, baseia-se na segunda edição da tradução de Pérez-Bances.

A presente tradução foi feita diretamente a partir do texto de Simmel, e com sua publicação se pretende divulgar e fixar, entre nós, uma visão mais ampla da sociologia que esse clássico não apenas praticou com excelência, como também ajudou a inventar.

Recebido em 02/02/2013 | Aprovado em 10/05/2013

Lenin Bicudo Bárbara é mestre em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), onde também se graduou em Ciências Sociais. Em seu mestrado, investigou o papel exercido pelo procedimento analógico na teoria social e na teoria do conhecimento de Simmel.

NOTAS

- 1 Ver, além do resto do já mencionado primeiro capítulo da *Soziologie* (disponível em português, sem o excuro, em Moraes Filho, 1983: 59-78), o capítulo introdutório de *Über sociale Differenzierung* [*Sobre a diferenciação social*], originalmente publicado em 1890 (Simmel, 1989b: 115-138); o artigo programático de 1894, a que Simmel deu o mesmo título que daria ao primeiro capítulo da *Soziologie*, a saber: “Das Problem der Sociologie” [*O problema da sociologia*] (ver Simmel, 1992a; disponível em inglês em Simmel, 1994); e também o capítulo introdutório das “Grundfragen der Soziologie” [“Questões fundamentais da sociologia”], a “pequena” sociologia, de 1917 (ver Simmel, 1999; ou, em português, Simmel, 2006; e Moraes Filho, 1983: 79-86). Para uma abordagem comparada de alguns desses trabalhos, ver Frisby (1994); bem como o terceiro capítulo de minha dissertação de mestrado (Bárbara, 2012) – em que, contudo, a comparação é do começo ao fim pautada pela análise das analogias que Simmel formulou nesses textos.
- 2 Simmel assimilaria tais fenômenos à sociologia só pouco antes da publicação da *Soziologie* – antes, ele, via de regra, os referia à psicologia ou à psicologia social (embora seu conceito de socialização já fosse, desde muito cedo, compatível com a abordagem microsociológica). Sobre a posição do jovem Simmel a respeito, ver Simmel (1989b: 133-134). Traduzi essa passagem e comentei o ponto em minha dissertação (Bárbara, 2012: 234).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bárbara, Lenin Bicudo. (2012). *Simmel e a analogia: investigações sobre o uso e os aspectos epistemológicos da analogia na Soziologie e na Philosophie des Geldes de Georg Simmel*. Dissertação de mestrado. PPGS/Universidade de São Paulo.
- Frisby, David. (1994). The foundation of sociology. In: *Georg Simmel: critical assessments*. Londres/Nova York: Routledge, v. 1, p. 329-346.
- Moraes Filho, Evaristo de (org). (1983). *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática.
- Simmel, Georg. (1910). How is society possible? *American Journal of Sociology*, XVI/ 3, p. 372-391.

Simmel, Georg. (1969). Requisitos universais e axiomáticos da sociedade. In: Fernandes, Florestan (org.). *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, p. 62-81.

Simmel, Georg. (2008). *Briefe: Band I (Georg Simmel Gesamtausgabe, v. 22)*. Frankfurt am Main: Surhkamp.

Simmel, Georg. (2006). O âmbito da sociologia. In: *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 7-38.

Simmel, Georg. (1999). Das Gebiet der Soziologie. In: *Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft (Georg Simmel Gesamtausgabe, v. 16)*. Frankfurt am Main: Surhkamp, p. 62-87.

Simmel, Georg. (1998). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza.

Simmel, Georg. (1997). *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: eine erkenntnistheoretische Studie (Georg Simmel Gesamtausgabe, v. 9)*. Frankfurt am Main: Surhkamp.

Simmel, Georg. (1994). The problem of sociology. In: Frisby, David (org.). *Georg Simmel: critical assessments*. Londres/Nova York: Routledge, v. 1, p. 28-35.

Simmel, Georg. (1992a). Das Problem der Sociologie. In.: *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900 (Georg Simmel Gesamtausgabe, v. 5)*. Frankfurt am Main: Surhkamp, p. 52-61.

Simmel, Georg. (1992b). *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Gesellschaftung (Georg Simmel Gesamtausgabe, v. 11)*. Frankfurt am Main: Surhkamp.

Simmel, Georg. (1989a). *Philosophie des Geldes (Georg Simmel Gesamtausgabe, v. 6)*. Frankfurt am Main: Surhkamp.

Simmel, Georg. (1989b). *Aufsätze 1887-1890 (Georg Simmel Gesamtausgabe, v. 2)*. Frankfurt am Main: Surhkamp.

Tyrell, Hartmann. (2007). Georg Simmel's „große“ Soziologie (1908): eine Überlegungen anlässlich des bevorstehenden 100. Geburtstags. In: *Simmel Studies*, XVII/1, p. 5-39.

Waizbort, Leopoldo. (2000). *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34.

LEITURA DE UM TEXTO DE SIMMEL À LUZ DE ASPECTOS DE SUA TRAJETÓRIA INTELECTUAL

Palavras-chave

Georg Simmel;
Teoria social;
Epistemologia;
História da sociologia;
Neokantismo.

Resumo

O presente artigo consiste numa brevíssima apresentação para a tradução de um texto do pensador alemão Georg Simmel. Ao longo de toda esta apresentação, assumo a premissa de que esse é um texto-chave para uma compreensão adequada da produção sociológica de Simmel. Meu objetivo aqui é situar – ainda que apenas de forma algo aproximada – esse texto em particular na trajetória intelectual de seu autor. Para tal, indico algumas relações cronológicas e temáticas entre esse e alguns dos outros textos que ele escreveu. Sugiro, a pretexto de conclusão, que o texto deve ser lido como um ensaio maduro sobre teoria social.

A READING OF ONE OF SIMMEL'S WRITINGS IN LIGHT OF SOME ASPECTS OF HIS INTELLECTUALTRAJECTORY

Keywords

Georg Simmel;
Social theory;
Epistemology;
History of sociology;
Neo-kantianism.

Abstract

This article comprises a very brief introduction to a Portuguese translation of a text by the German thinker Georg Simmel. For this introduction, I adopt the assumption that this is a key text to a due comprehension of Simmel's sociological accomplishments. I aim here to indicate – but only in rather a sketchy manner – the placement of such text along the lines of Simmel's intellectual trajectory. In order to do so, I point to some chronological and thematic relations between this text and some of the others he wrote. I propose, as a sort of conclusion, that the text should be read as a mature essay on social theory.

EXCURSO SOBRE O PROBLEMA: COMO É POSSÍVEL A SOCIEDADE?

Tradução de Lenin Bicudo Bárbara

Kant somente pôde formular e responder a questão fundamental de sua filosofia – a saber: como é possível a natureza? –, porque, para ele, a natureza nada mais era do que a representação da natureza. Isso não significa apenas que, digamos, “o mundo seja minha representação”, que nós, portanto, só podemos falar da natureza na medida em que ela seja um conteúdo da nossa consciência; mas sim que o que nós chamamos de natureza é uma maneira específica segundo a qual nosso intelecto compõe, ordena, modela as impressões sensíveis. Essas impressões “dadas” – das cores e gostos, dos sons e temperaturas, das resistências e odores –, que passam pela nossa consciência na sequência acidental da experiência subjetiva, não são ainda, por si mesmas, “natureza”; antes, elas vêm a ser natureza por meio da atividade do espírito, a qual as arranja em objetos e séries de objetos, em substâncias e propriedades, em associações causais. Segundo Kant, não há entre os elementos do mundo – assim como nos são imediatamente dados – aquela ligação que, por si só, faz deles a unidade compreensível, regular da natureza; ou, para ser mais preciso: não há entre eles justamente a ligação que denota o que há de natureza naqueles fragmentos do mundo em si incoerentes e surgidos desregradamente. A imagem de mundo kantiana se desdobra, assim, de modo a perfazer o mais peculiar dos contrastes: por um lado, as nossas impressões sensíveis são, para Kant, puramente subjetivas, já que dependem tanto da organização físico-psíquica (que poderia ser outra, em outros seres),

quanto da casualidade do seu estímulo; e elas passam a ser “objetos” na medida em que são assimiladas pelas formas do nosso intelecto e por elas configuradas de modo a constituir uma regularidade firme e uma imagem coerente da natureza. Mas, por outro lado, aquelas impressões são, com efeito, o dado real, o conteúdo a ser irremediavelmente tomado do mundo, e a garantia de um ser independente de nós; de modo que agora são justamente aquelas formações intelectuais (que, das impressões, fazem objetos, nexos e legalidades) o que aparece como sendo o subjetivo, como sendo o que é trazido à tona por nós em oposição ao que recebemos da existência, como sendo as funções do próprio intelecto – funções que, elas mesmas imutáveis, teriam formado uma natureza outra em seu conteúdo a partir de um outro material sensível. A natureza é, para Kant, um determinado modo de conhecimento, uma imagem que se desenvolve por meio e no interior de nossas categorias cognitivas. Portanto, a questão – como a natureza é possível?, ou seja, quais são as condições que precisam estar presentes para que exista uma natureza? – se resolve, para Kant, mediante a procura das formas que constituem a essência do nosso intelecto e, com isso, realizam a natureza enquanto tal.

Seria presumível tratar de maneira análoga a questão acerca das condições apriorísticas na base das quais a sociedade é possível. Afinal, também no que concerne à sociedade são dados elementos individuais que permanecem, em certo sentido, sempre exteriores uns em relação aos outros – tal como se passa com as impressões sensíveis –, sofrendo sua síntese e, com isso, configurando a unidade de uma sociedade apenas por meio de um processo da consciência, o qual põe em relação, em determinadas formas e segundo determinadas regras, o ser individual de um elemento com o ser individual de outro. Há, contudo, uma diferença decisiva da unidade de uma sociedade que a opõe à unidade da natureza, que é esta: a unidade da natureza – de acordo com a perspectiva kantiana que aqui se pressupõe – se realiza exclusivamente no sujeito que observa, e é exclusivamente por ele engendrada junto a e a partir dos elementos sensíveis, eles mesmos desligados uns dos outros; ao passo que a unidade social de seus elementos, uma vez que estes são consciente e sinteticamente ativos, é realizada sem mais e não requer observador algum. Aquela proposição kantiana – segundo a qual a ligação nunca poderia estar situada na coisa em si, já que ela somente é realizada pelo sujeito – não se aplica à ligação social, que antes, com efeito, se realiza imediatamente nas “coisas”, nesse caso almas individuais. Além disso, tal ligação continua sendo, enquanto síntese, algo puramente anímico, algo que não guarda nenhum paralelo com as formas espaciais e suas interações. Mas a unificação não requer, no caso da sociedade, fator algum que seja exterior a seus elementos, já que cada um deles exerce a função que a energia anímica do observador, no caso da natureza, cumpre frente ao que

lhe é exterior: a unidade que está de fato em questão quando se trata da sociedade é a consciência de formar com os outros uma unidade. Isso obviamente não implica, de um lado, a consciência abstrata do conceito de unidade, mas sim as incontáveis relações singulares, o sentimento e o saber acerca desse determinar o outro e ser por ele determinado; e, de outro lado, tampouco impede que um terceiro, na posição de observador, realize entre as pessoas ainda uma outra síntese, só que agora, como aquela que ocorre entre os elementos no espaço, fundada unicamente nele. Se essa ou aquela província do ser aparente e observável será reunida numa unidade – isso não se resolve no seu conteúdo imediato e por excelência objetivo, mas, antes, é determinado mediante as categorias dos sujeitos e a partir das necessidades de conhecimento destes. A sociedade é, por sua vez, a unidade objetiva que prescinde de um observador que não esteja contido nela mesma.

Por um lado, as coisas na natureza estão bem mais dispersas umas em relação às outras do que o estão as almas; consoante a unidade de uma pessoa com outra, tal como se verifica na compreensão, no amor, na obra em comum – enfim, consoante essa unidade, não há, na realidade espacial (em que cada ser ocupa a sua porção do espaço, que a nenhum outro é dado então ocupar) em geral qualquer analogia. Mas, por outro lado, as frações da realidade espacial se combinam na consciência do observador formando uma unidade tal que o conjunto dos indivíduos não chega a formar. Assim, pelo fato de que os objetos da síntese são, nesse caso, seres autônomos, centros anímicos, unidades pessoais, eles resistem àquela fusão absoluta com a alma de um outro sujeito, diante da qual se entregam os objetos inanimados, aos quais falta um “eu”. Dessa forma, certa quantidade de pessoas é uma unidade; mas uma unidade que, na realidade, é mais elevada, ainda que, idealmente, o seja em muito menor grau, se comparada àquela própria dos objetos, tal como: mesa, cadeiras, sofá, tapete e espelho, formando uma “decoração de interior”, ou rio, pradaria, árvores e casa, constituindo uma “paisagem”, ou as cores pintadas sobre uma tela, formando uma “imagem”.² Em suma: a sociedade é “minha representação” (ou seja, está fundada na atividade da consciência) num sentido bem diferente daquele em que o mundo exterior o é. Pois as outras almas têm para mim justamente a mesma realidade que eu tenho, uma realidade que é bastante diferente daquela de uma coisa material. Por mais que Kant tenha asseverado que a existência dos objetos no espaço haveria de ser tão certa quanto a minha própria existência, o que se entende aí como sendo a minha existência só podem ser os conteúdos particulares da minha vida subjetiva; pois o fundamento da representação em geral – ou seja, o sentimento do “eu”³ existente – tem algo de incondicional e inabalável que nenhuma representação particular de uma exterioridade material chega a ter. Mas justamente essa certeza em relação ao nosso “eu” – seja ela passível ou não de ser fundamentada –, também a temos em relação ao fato do “tu”;

e, seja como causa, seja como efeito dessa certeza, sentimos o “tu” como algo independente da representação que dele temos, algo que, exatamente como nossa própria existência, existe para si. Que esse para-si do outro não nos impeça de, contudo, fazer dele uma representação nossa; que algo que de modo algum está dissolvido no nosso representar, contudo, venha a se tornar um conteúdo, e, portanto, um produto desse representar – eis o problema e esquema psicológico e epistemológico mais profundo da socialização [*Vergesellschaftung*]. No interior da própria consciência, diferenciamos com bastante precisão entre, de um lado, a fundamentalidade do “eu”, ou seja, o pressuposto de toda representação, que não tem parte na problemática do seu conteúdo (problemática essa que jamais se eliminará de uma vez por todas) – e, de outro lado, esse conteúdo, que, em conjunto com seu ir e vir, com sua inclinação para duvidar e para corrigir, apresenta-se como mero produto daquela força e existência absolutas e derradeiras do nosso ser anímico. Temos, porém, de transpor essas mesmas condições – ou melhor, a incondicionalidade do próprio “eu” – para as *almas* alheias, muito embora nós, no final das contas, também as *representemos*; para nós, as almas alheias têm aquele mesmo grau superlativo de realidade que nosso “eu” possui se comparado a seus próprios conteúdos, ou seja, temos a certeza de que elas também alcançam, se comparadas agora a seus respectivos conteúdos, aquele grau de realidade. Consoante essas circunstâncias, a presente questão (como é possível a sociedade?) tem um sentido metodológico completamente diverso do que a questão de Kant (como é possível a natureza?). Afinal, se o que responde a esta última questão são as formas do conhecimento mediante as quais o sujeito realiza a síntese dos elementos dados para que se constitua a “natureza”, o que responde àquela primeira são as condições situadas *a priori* nos próprios elementos, elementos estes que realmente se interligam para que se constitua a síntese “sociedade”. Em certo sentido, todo o conteúdo deste livro,⁴ tal como se desenvolve tendo por base os princípios apresentados, é a preparação para a resposta a essa questão. Pois aqui o que se busca são os processos, em última análise realizados nos indivíduos, que condicionam sua existência enquanto sociedade – não como causas antecedentes no tempo desse resultado, mas sim como processos parciais dessa síntese que nós, de maneira condensada, denominamos “sociedade”. Mas essa questão ainda há que ser entendida num sentido mais fundamental. Afirmei que a função de realizar uma unidade sintética, que, no caso da natureza, é atribuída ao sujeito que observa, haveria de ser atribuída, no caso da sociedade, aos elementos mesmos que a compõem. Ainda que a consciência de formar uma sociedade *in abstracto* não seja presente ao indivíduo, todo indivíduo *sabe*, afinal, que outros estão a ele ligados, ainda que esse saber que se volta para os outros tomando-os como socializados, ainda que esse conhecer que se volta para o complexo global tomando-o como uma sociedade – ainda

que, enfim, esse saber e esse conhecer cuidem se realizar somente junto a conteúdos particulares, concretos. Mas o que se dá, neste caso, talvez não seja diferente do que se dá no caso da “unidade do conhecimento”, de acordo com a qual nós, com efeito, procedemos ordenando, nos processos da consciência, um conteúdo concreto com outro, mesmo sem ter (a não ser em raras e tardias abstrações) uma consciência específica daquela unidade. A questão, agora, é esta: que é que se encontra, universalmente e *a priori*, na base; ou, que pressupostos precisam atuar para que os acontecimentos isolados, concretos, que se passam na consciência individual venham efetivamente a ser processos de socialização? E, ainda: quais elementos estão neles contidos que permitem que o seu resultado, abstratamente falando, seja a produção de uma unidade social feita a partir dos indivíduos? Os *a priori* sociológicos hão de ter o mesmo duplo significado daqueles que “tornam possível” a natureza: por um lado, eles determinarão, quer mais completa, quer mais deficientemente, os processos de socialização efetivos como funções ou energias da corrente anímica; por outro lado, eles são as pressuposições ideais, lógicas da sociedade perfeita (ainda que essa perfeição não venha, talvez jamais, a ser realizada). Analogamente, a lei causal, por um lado, vive e atua no processo efetivo do conhecimento; por outro, modela a forma da verdade, tomando-a como sistema ideal dos conhecimentos acabados – e o faz independentemente do fato de ser ou não realizada por aquela dinâmica temporal, relativamente acidental e anímica, e independentemente da maior ou menor convergência entre essa verdade que atua na consciência e aquela idealmente válida.

Se a investigação das condições do processo de socialização deve ou não deve ser denominada epistemológica – essa é uma questão meramente terminológica, já que as construções que se erguem a partir dessas condições e que são normatizadas por suas formas não constituem conhecimentos, mas sim processos práticos e estados de existência. Ainda assim, isso a que aqui me refiro, isso que é devido examinar (quanto às suas condições) como sendo a noção genérica de socialização, é, sim, algo que diz respeito ao conhecimento: a consciência de se socializar ou de estar socializado. Talvez fosse até melhor chamar isso de que aqui se trata de um saber, e não de um conhecer.⁵ Pois, aqui, o sujeito não se encontra diante de um objeto do qual, pouco a pouco, haveria de capturar uma imagem teórica, mas antes aquela consciência da socialização é imediatamente o seu suporte, o seu significado interior. Trata-se aqui dos processos de interação [*Wechselwirkung*] que denotam, para o indivíduo, o fato de que ele está socializado – fato esse que, ainda quando não seja abstrato, há certamente de ser passível de expressão abstrata. Quais formas precisam estar na base, ou, quais categorias específicas o ser humano precisa, por assim dizer, carregar consigo para que essa consciência venha à tona, e quais são, por conseguinte, as formas que precisam

servir de suporte à consciência que assim emerge (quer dizer: a sociedade enquanto um fato do saber) – a isso talvez se possa dar o nome de teoria do conhecimento da sociedade. No que segue, procuro fazer um esboço de algumas dessas condições ou formas de socialização que atuariam a priori – que, a bem dizer, não são nomeáveis com *uma* palavra, como o são as categorias kantianas –, como exemplo para tais investigações.

- I A imagem que um homem obtém de outro a partir do contato pessoal é condicionada por certos desvios, que não são meras ilusões tiradas da experiência incompleta, da visão deficiente, de preconceitos de simpatia ou antipatia, mas sim alterações fundamentais da qualidade do objeto real. E, com efeito, esses desvios se manifestam, antes de tudo, em dois planos distintos.⁶ [a] Nós vemos o outro em alguma medida generalizado – talvez em razão de que não nos seja dado representar, em nós e de um modo completo, uma individualidade diferente da nossa. Cada imagem tirada de uma alma é determinada pela semelhança em relação a ela, e, apesar de que essa não seja, de modo algum, a única condição do conhecimento anímico (pois, de um lado, parece ao mesmo tempo necessária uma desigualdade para que se obtenha distância e objetividade e, de outro, também uma faculdade intelectual que se mantenha para além tanto da igualdade, como da não-igualdade), o conhecimento completo pressuporia, de qualquer forma, uma igualdade completa. É como se cada pessoa tivesse em si um ponto de individualidade mais profundo, que nenhuma outra – na qual esse ponto é diverso quanto à qualidade – seria capaz de reconstruir interiormente. E a circunstância de que essa necessidade já não se coadune logicamente com aquela distância e avaliação objetiva sobre a qual, de resto, descansa a representação do outro, isso demonstra apenas que o saber completo acerca da individualidade do outro não nos é dado – e, assim, todas as relações dos homens uns com os outros são condicionadas pelos vários graus dessa privação. Agora, qualquer que seja a causa daquela necessidade, sua consequência é, em todo caso, uma generalização da imagem anímica do outro, uma diluição de seus contornos que adiciona, à singularidade dessa imagem, uma relação com outros. Nós representamos cada pessoa, com consequências específicas para o nosso comportamento prático em relação a ela, como o tipo de pessoa a que sua individualidade lhe permite pertencer; nós pensamos nela, com toda a sua singularidade, sob uma categoria universal que na verdade não a cobre completamente, e que ela tampouco cobre completamente – sendo que é nesse último sentido que se distingue a relação de que tratamos aqui daquela entre o conceito universal e a singularidade que se acha sob ele. Para conhecer o ser humano, nós não o vemos segundo sua individualidade pura, mas sim o suspendemos, elevamos ou até rebaixamos por meio de um tipo universal, com o qual da-

mos conta dele. Mesmo quando essa conversão é tão imperceptível que já não mais podemos identificá-la imediatamente, e mesmo quando fracassam todos os conceitos mais abrangentes com que usualmente caracterizamos alguém (a saber: moral ou imoral, livre ou dependente, soberano ou servil etc.) – mesmo assim, interiormente designamos as pessoas segundo um tipo não nomeado, com o qual seu puro ser-para-si não coincide.

O que conduz a um nível mais profundo da discussão. [b] A partir, justamente, da singularidade acabada de uma personalidade, formamos uma imagem que não é idêntica ao que ela realmente é, mas que tampouco é um tipo universal; o que formamos é, antes, a imagem que essa pessoa passaria caso fosse, por assim dizer, completamente ela mesma, caso realizasse, em seus aspectos bons e ruins, a possibilidade ideal que existe em cada pessoa. Todos nós somos fragmentos, e fragmentos não só do homem universal, mas também de nós mesmos. Somos rudimentos não apenas do tipo “homem” em geral, não apenas de tipos como o do “bem” e o do “mal”, ou como outros do gênero;⁷ mas somos, ainda, rudimentos de nossa própria individualidade e singularidade (estas, em princípio, não mais passíveis de denominação), que envolvem, como se tivessem sido desenhadas com linhas ideais, a nossa realidade perceptível. O olhar do outro, entretanto, integra essa existência fragmentada de tal modo a fazer dela algo que nunca pura e completamente somos. Esse olhar é simplesmente incapaz de ver os fragmentos simplesmente um ao lado do outro, ou seja, do modo como estão efetivamente dados; em vez disso, assim como nós integramos o ponto cego em nosso campo de visão sem que dele tenhamos absolutamente nenhuma consciência, assim também formamos, a partir dessa existência fragmentada, o acabamento [*Vollständigkeit*] de sua respectiva individualidade. A prática da vida nos impele a configurar a imagem da pessoa unicamente a partir de seus fragmentos reais (ou seja, das partes dessa pessoa que conhecemos [*wissen*] de maneira empírica); mas essa mesma prática está baseada naquelas alterações e complementações, nas reformulações daqueles fragmentos dados que levam à universalidade de um tipo e ao acabamento da personalidade ideal.

Esse procedimento fundamental, mesmo que raramente consumado na realidade, opera no interior da sociedade existente como o *a priori* das interações subsequentes que se formam entre os indivíduos. Dentro de um círculo que abrange uma comunidade profissional ou de interesses, cada um dos membros vê os demais de um modo que não é puramente empírico, mas que está, antes, fundado em um *a priori* imposto por esse círculo a cada consciência que nele toma parte. Nos círculos de militares, religiosos, funcionários públicos, eruditos, familiares etc., cada um vê o outro partindo da premissa autoevidente de que: este aí é um membro do meu círculo. Depreende-se da base da vida em comum certas suposições, que fazem com que um enxergue o outro como que através de um véu. Esse véu, no entanto, não encobre, sim-

plesmente, o que há de peculiar na personalidade, mas confere a ela uma nova forma, na medida em que toda a sua existência real e individual se funde a esse véu perfazendo uma construção unitária. Nós não vemos o outro pura e simplesmente como indivíduo, mas sim como colegas, camaradas ou correligionários; em suma, como coabitantes de um mesmo mundo particular – e essa pressuposição incontornável, que opera de maneira inteiramente automática, é um dos meios de conferir à personalidade e à realidade que se possui como parte da representação do outro a qualidade e a forma exigidas pela sua sociabilidade.

Isso é claramente válido também para a relação recíproca entre pessoas que pertencem a círculos distintos. O civil que trava conhecimento com um militar não pode se desvencilhar de uma vez por todas do fato de que esse indivíduo seja um militar. E ainda que o ser-militar possa fazer parte dessa individualidade, decerto não o faz da mesma e esquemática maneira segundo a qual sua imagem é preconcebida na representação do outro. E assim ocorre com os protestantes em relação aos católicos, os comerciantes em relação aos funcionários públicos, os leigos em relação aos sacerdotes etc.; nesses casos, estão presentes em toda parte velamentos do contorno da realidade por generalizações sociais, os quais, no interior de uma sociedade altamente diferenciada, em princípio barram o descobrimento desses contornos. Assim, a pessoa, na representação da pessoa, encontra desvios, diminuições e complementos – já que sempre a generalização é, a um só tempo, mais e menos que a individualidade – em relação a cada uma daquelas categorias que operam *a priori*, a saber: em relação a seu tipo como ser humano, à ideia de sua própria completude, à universalidade social a que ele pertence. Por sobre tudo isso se eleva, como princípio heurístico do conhecimento, a noção de sua determinação real, individual por excelência; todavia, e ainda que pareça que somente da obtenção dessa determinação real do indivíduo resulte uma relação completamente bem fundamentada para com ele, são, de fato, aquelas alterações e reconstruções (que impedem o conhecimento ideal dessa individualidade) elas mesmas já as condições que tornam possíveis as relações que nós conhecemos como puramente sociais – mais ou menos como, para Kant, são as categorias do entendimento (que formam objetos completamente novos a partir dos dados imediatos) que fazem, e elas apenas, do mundo dado um mundo permeável ao conhecimento.

- II Outra categoria a partir da qual os sujeitos enxergam a si mesmos e uns aos outros, graças à qual é possível que tais sujeitos, assim formados, produzam a sociedade empírica – essa outra categoria pode ser formulada com a seguinte proposição, aparentemente trivial: cada elemento de um grupo não é apenas uma parte da sociedade; ele é, ainda, algo além disso. Trata-se de algo

que opera como *a priori* social na medida em que a parte do indivíduo que não se volta para ou que não está absorvida pela sociedade não se encontra simplesmente desconectada, à margem daquela parte sua que é socialmente significativa, tampouco é algo exterior em relação à sociedade, algo para o qual a sociedade, quer queira, quer não, cede seu lugar. Antes, o fato de que o indivíduo em certos aspectos não seja um elemento da sociedade forma a condição positiva para que ele o seja em outros aspectos do seu ser: o modo do seu ser-socializado é determinado ou codeterminado pelo modo do seu não-ser-socializado. As investigações que se seguem terão como resultado alguns tipos, cujo significado sociológico está fixado (inclusive no que tem de mais essencial) pelo fato de que eles já estão, de alguma maneira, excluídos pela sociedade diante da qual sua existência tem significado: este é o caso do estrangeiro, do inimigo, do criminoso e até mesmo do pobre. Isto, contudo, não é válido apenas para esses tipos genéricos, mas também, em incontáveis modificações, para quaisquer manifestações individuais. Que nos encontremos compreendidos, a cada instante, por relações interpessoais, e que o conteúdo disso seja direta ou indiretamente determinado por tais relações – isso não está em desacordo com o que discutimos; pelo contrário: o caráter compreensivo da sociedade como tal afeta até mesmo seres que nela não estão completamente compreendidos. Nós sabemos do funcionário público que ele não é apenas funcionário público; do comerciante, que não é apenas comerciante; do militar, que não é apenas militar – e esse ser extrassocial (seu temperamento, o desenlace de seu destino, seus interesses e o valor de sua personalidade), ainda que pouco possa modificar a essência de sua atividade como funcionário público, comerciante ou militar, confere uma determinada nuance à pessoa para cada indivíduo com o qual esta se defronta, impregnando em sua imagem social imponderabilidades extrassociais. O trato interpessoal, assim como se verifica no âmbito das categorias sociais, seria como um todo diverso, caso cada um encarasse o outro somente como aquilo que ele é em sua respectiva categoria, como representante do papel social que lhe cabe naquele exato momento. Mas os indivíduos de fato se diferenciam entre si – exatamente como se diferenciam quanto às profissões ou quanto às situações sociais – de acordo com o grau daquele “algo-além-da-sociedade” que se possui ou se admite concomitantemente com seus conteúdos sociais. Um dos extremos dessa série de graus conforme a qual as pessoas se diferenciam é formado, por exemplo, nos casos do amor ou da amizade. Nesses casos, isso que o indivíduo reservou para si, ou seja, isso que está para além das formações e atividades voltadas para o outro, aproxima-se do valor limite zero, e o que há é uma única vida que pode, digamos, ser observada ou vivida desde duas perspectivas: ora desde a dimensão interior, do *terminus a quo* do sujeito; e ora (sem que na passagem de uma perspectiva a outra se altere em nada sua identidade), dessa vez tomando

como orientação a pessoa amada, sob a categoria de seu *terminus ad quem*, que a absorve sem deixar resíduos.⁸ O mesmo fenômeno do ponto de vista formal se oferece no caso do padre católico (ainda que, em tal caso, sob uma inclinação completamente diversa), cuja função religiosa recobre e subsume completamente o seu ser-para-si individual. No primeiro desses casos extremos [isto é, nos casos como o do amor e o da amizade], o “algo-além-da-sociedade” desaparece da atividade sociológica, porque seu conteúdo está completamente absorvido nesse voltar-se para uma outra pessoa; no segundo desses casos [isto é, nos casos como o do padre católico], porque falta, em princípio, o tipo de conteúdo que em geral lhe corresponde.⁹ No extremo oposto daquela série de graus, aparecem, por exemplo, as manifestações da cultura moderna, determinada pela economia monetária, em que a pessoa – como produtora, compradora ou vendedora, e, em registro geral, realizadora de alguma coisa – se aproxima do ideal de objetividade absoluta; exceção feita às posições mais elevadas e de comando, a vida individual e o tom da personalidade como um todo desapareceram do que se realiza – as pessoas são apenas os suportes para uma equação (conduzida segundo normas objetivas) entre serviços realizados e serviços recebidos, e tudo que não se enquadre nessa objetividade pura efetivamente desaparece dela. Aquele “algo-além-da-sociedade” absorveu completamente em si mesmo a personalidade, junto com seu colorido específico, sua irracionalidade, sua vida interior, e deixou para aquelas atividades sociais somente as energias que lhe dizem especificamente respeito, isolando-as completamente.

É entre esses extremos que se movem os indivíduos sociais, e isso sempre de modo que as energias e determinações voltadas para o centro interior de cada um possuam algum significado para as atividades e disposições que se aplicam aos outros. Assim, no caso limite, até mesmo a consciência de que a atividade ou o temperamento social de uma pessoa seja algo distinto do resto dessa pessoa, e de que aquilo que ele é e significa para além de seu ser-social não tome parte em suas relações sociais – até mesmo essa consciência é, de um jeito ou de outro, uma influência positiva na atitude que o sujeito toma em relação ao outro e o outro, em relação a ele. O fato de que a vida não é plenamente social é o *a priori* da vida social empírica; nós não formamos nossas relações recíprocas simplesmente apesar de uma reserva negativa de uma parte da nossa personalidade, que fica de fora dessas relações: essa parte não influencia os processos sociais que transcorrem no interior da alma apenas mediante vínculos psicológicos universais; antes, a circunstância formal *de que* essa parte está de fora desses processos é justamente o que determina o modo dessa influência. – O fato de que as estruturas da sociedade são feitas de seres que se encontram a um só tempo dentro e fora dela é o que também está na base de uma das mais importantes formações sociológicas, a saber: que pode ser que exista (e talvez que sempre

exista, seja aberta, seja latentemente) entre uma sociedade e seus indivíduos uma relação como aquela entre dois partidos. Assim, a sociedade engendra aquele que é talvez o mais eminente (ou, pelo menos, o mais universal) dos desdobramentos de uma forma básica da vida em geral: que a alma individual jamais pode se incluir numa ligação sem, concomitantemente, situar-se para além dela; que ela não se alinha com ordem alguma sem que, ao mesmo tempo, a ela se oponha. Isso é válido desde os contextos transcendentais e mais amplamente universais até os mais singulares e acidentais. A pessoa religiosa sente-se completamente abarcada pelo ser divino, como se fosse apenas uma pulsação da vida divina – sua própria substância não possui reservas, e está mesmo entregue, em um estado de indiferenciação mística, à substância do absoluto. E, mesmo assim, para dar algum sentido a essa fusão, tal pessoa precisa preservar algum ser-si-mesmo, alguma contrapartida pessoal, um “eu” à parte, para quem a dissolução no ser divino seja uma tarefa sem fim, um processo, que não seria quer metafisicamente possível, quer perceptível como algo especificamente religioso, caso não derivasse de um ser-para-si do sujeito: o ser-um com Deus é condicionado, em seu significado, pelo ser-outro que não Deus. Situada para além dessa elevação rumo ao transcendente, a relação com a natureza em sua totalidade, que o espírito humano reclama para si ao longo de toda sua história, apresenta a mesma forma. Nós nos conhecemos, por um lado, na condição de seres integrados à natureza como um de seus produtos, que se encontra de igual para igual em relação a cada um dos demais produtos da natureza; um ponto a que sua matéria e energia chegam e depois deixam para trás, da mesma forma como circulam pela água corrente e pelas plantas que desabrocham suas flores. E ainda assim, por outro lado, a alma tem o sentimento de um ser-para-si independente de todas essas dissoluções e assimilações (sentimento esse designado pelo conceito – que, do ponto de vista lógico, é tão incerto – de liberdade), que se opõe e oferece resistência a todo esse mecanismo que, não obstante, é composto por nós mesmos; e que culmina no radicalismo implicado na ideia de que a natureza é somente uma representação nas almas humanas. Assim como, neste último caso, a natureza é encerrada, com toda a inegável regularidade que lhe é peculiar e com sua sólida realidade, no interior do “eu” – assim também esse “eu”, por sua vez, com toda sua liberdade e seu ser-para-si, com sua oposição em relação à mera natureza, é, com efeito, um membro dela. É justamente nisso que consiste o nexos compreensivo da natureza – tal nexos incorpora esse ser que é, diante dele, autônomo, e inclusive frequentemente hostil, e mesmo aquilo que, em conformidade a seu mais profundo sentimento vital, encontra-se fora de tal nexos precisa, apesar de tudo, ser um dos elementos que o compõem. Essa fórmula também se aplica à relação entre os indivíduos e os círculos particulares formados por seus vínculos sociais; ou, caso se resuma essa ideia no conceito ou sen-

timento do ser-socializado em geral: à relação dos indivíduos pura e simplesmente. Nós nos conhecemos [*wissen*], por um lado, como *produtos* da sociedade: a série fisiológica dos antepassados; suas adaptações e aquilo que, neles, se fixou; as tradições de seu trabalho, de seu saber e de suas crenças; todo o espírito do passado, cristalizado em formas objetivas – isso tudo determina o arranjo e o conteúdo de nossas vidas, de tal maneira que seria possível questionar se acaso não seria o indivíduo, afinal, simplesmente um recipiente em que se misturam, em variadas medidas, elementos que já de antemão existiriam; pois, ainda que esses elementos fossem, no final das contas, produzidos por indivíduos, a contribuição de cada um deles haveria de ser de uma grandeza desprezível, e somente com a conjunção de seus elementos genéricos e sociais é que se produziriam os fatores cuja síntese constitui, aí sim, uma individualidade discernível. E por outro lado, nós nos conhecemos [*wissen*] como um *membro* da sociedade: nosso processo vital, bem como seu sentido e sua finalidade, está amarrado de forma tão indissociável à sociedade em seu caráter sincrônico, como o está no caso anterior, que diz respeito a seu caráter diacrônico. Assim como não temos, como seres naturais, um ser-para-nós, já que a cadeia dos elementos naturais passa através de nós da mesma forma como passa através de estruturas completamente inanimadas, e que a igualdade perante as leis naturais reduz toda a nossa existência a um mero exemplo de sua necessidade – assim também, como seres sociais, não vivemos em redor de um centro autônomo, senão que somos, a cada momento, compostos a partir de relações recíprocas para com outros; somos, pois, comparáveis à substância corpórea, esta que existe, para nós, apenas como a soma de diversas impressões sensíveis, e não como uma existência que se volta para si. Mas, afinal de contas, sentimos que essa difusão social não exaure completamente nossa personalidade, e esse sentimento não diz apenas respeito às já mencionadas reservas, ou seja, ao conteúdo singular cujo sentido e desenvolvimento se baseiam, desde o princípio, exclusivamente na alma individual e que em geral não tem lugar no contexto da sociedade; não diz respeito apenas à *formação* dos conteúdos sociais, cuja unidade na forma de alma individual não é por si só de natureza social, assim como a forma artística, na qual as impressões de cor se combinam sobre a tela, tampouco pode ser deduzida da natureza química das próprias cores. Antes, esse sentimento diz, sobretudo, respeito ao fato de que, ainda que o conteúdo global da vida possa ser totalmente esclarecido a partir dos antecedentes sociais e das relações recíprocas, pode ainda assim, ao mesmo tempo, ser considerado segundo a categoria da vida individual, ou seja, como vivência do indivíduo e como algo orientado para ele. Ambas são apenas categorias diferentes, sob as quais o mesmo conteúdo recai – assim como a mesma planta pode ser considerada quer do ponto de vista das condições biológicas de seu surgimento, quer de acordo com sua utilidade prática, quer, ainda, segundo sua significação estética. A perspectiva a partir da qual é ordenada e compreendida a existência individual pode ser as-

sumida tanto do interior, como do exterior do indivíduo; a totalidade da vida, junto com todos os conteúdos seus que são passíveis de serem socialmente derivados, pode ser apreendida como sendo o destino centrípeto daquele que serve de suporte para a vida, assim como tal suporte, junto com todas as partes suas que são reservadas para o indivíduo, como sendo produto e elemento da vida social.

Com isso, o fato da socialização leva o indivíduo à situação dual de que parti: ele é, a um só tempo, abarcado pela socialização e a ela contraposto; é, a um só tempo, um membro de seu organismo e, ele próprio, um todo orgânico fechado; um ser para a socialização e um ser para si. Mas o essencial e o sentido do *a priori* sociológico específico que nisso se baseia não é que o interior e o exterior entre indivíduo e sociedade sejam duas determinações existentes uma à parte da outra (ainda que possam, ocasionalmente, evoluir para esse estado de coisas, e até o ponto da hostilidade mútua), mas sim que designem a posição inteiramente unitária do homem que vive em sociedade. Sua existência não é apenas, se for para repartir seus conteúdos, em parte social e em parte individual; ela, antes, se encontra subsumida à categoria fundamental, estruturante, irreduzível de uma unidade que nós não podemos mais expressar senão como síntese ou concomitância dessas duas determinações que, do ponto de vista lógico, se contrapõem uma à outra, a saber: a situação de membro e a de ser-para-si; a de ser produzido e abarcado pela sociedade, no primeiro caso, e da vida que parte do próprio centro e que se volta para o próprio centro, no segundo. Como estabeleci anteriormente, a sociedade não consiste, apenas, em seres que não estão, em parte, socializados; consiste, antes, em seres que percebem a si mesmos, de um lado, como existências inteiramente sociais e, de outro, mantendo o mesmo conteúdo, como existências inteiramente pessoais. E não se trata, aqui, de duas perspectivas que se encontram desconectadas uma à parte da outra, como quando, por exemplo, se olha para o mesmo corpo ora tendo por referência sua massa, ora sua cor; antes, as duas perspectivas formam a categoria sintética, a unidade a que damos o nome de ser social – assim como o conceito de causalidade é uma unidade *a priori*, ainda que esse conceito encerre elementos que são, em seus conteúdos, completamente diversos um do outro, a saber: os elementos de causa e os de efeito. O fato de dispormos dessa formação,¹⁰ dessa capacidade para construir um conceito de sociedade a partir de criaturas que podem (cada uma delas) perceber a si mesmas como o *terminus a quo* e o *terminus ad quem* de seus destinos, desenvolvimentos e qualidades, e, portanto, um conceito tal de sociedade que leve justamente isso em conta; e, enfim, dessa capacidade para, em seguida, reconhecer [*wissen*] nesse conceito o *terminus a quo* e o *terminus ad quem* daquelas vitalidades e determinações da existência – esse é um dos *a priori* da sociedade empírica, que faz com que sua forma, assim como nós a conhecemos, seja possível.

- III A sociedade é uma estrutura composta por elementos desiguais. Afinal, mesmo nos casos em que tendências democráticas ou socialistas planejam ou, em parte, alcançam uma “igualdade”, trata-se sempre e tão só da equivalência das pessoas, das realizações, das posições, enquanto uma igualdade dos homens em suas naturezas, conteúdos de vida e destinos permanece inteiramente fora de questão. E nos casos em que, por outro lado, um povo escravizado forma uma só massa, como nos grandes despotismos orientais, essa igualdade de todos com todos sempre afeta somente determinados aspectos da existência (o aspecto político ou o econômico, por exemplo), mas nunca sua totalidade; com tais existências – e o que segue não se aplica apenas ao lado interior da vida, mas também às suas relações recíprocas com outras existências –, advêm peculiaridades, relacionamentos pessoais e destinos vivenciados que haverão irremediavelmente de adquirir uma espécie de singularidade e infungibilidade. Caso se represente a sociedade como um esquema puramente objetivo, ela então se mostrará como uma ordem de conteúdos e realizações, relacionados uns aos outros em termos espaciais, temporais, conceituais e valorativos, e junto aos quais se pode, nessa medida, desconsiderar a personalidade, a forma do “eu” que serve de suporte para o caráter dinâmico da sociedade. Porém, caso aquela desigualdade dos elementos possibilite que cada uma daquelas realizações ou qualidades contidas nessa ordem se apresente como algo caracterizado individualmente e fixado inequivocamente em seu lugar, então a sociedade se mostrará como um cosmos, cuja multiplicidade (quanto ao seu ser e movimento) não pode ser desconsiderada, mas em que cada ponto somente pode ser arranjado e se desenvolver daquele determinado modo – devendo, em caso contrário, haver uma alteração na estrutura do todo. O que se disse a propósito da estrutura do mundo em geral – a saber: que nenhum grão de areia poderia ser diferentemente formado ou se encontrar numa situação diferente da que é o caso, sem que isso tenha por pressuposto e consequência uma alteração de toda a existência – se repete na estrutura da sociedade, quando vista como sendo um tecido de fenômenos determinados segundo suas qualidades. A imagem da sociedade assim obtida encontra uma analogia (que tem aqui o sentido de uma imagem em miniatura, infinitamente simplificada e, por assim dizer, estilizada) na burocracia, que consiste numa ordem definida de “posições”, numa determinação prévia das realizações que, subtraída daqueles que em cada caso lhe servem de suporte, resulta em um encadeamento ideal; dentro desse encadeamento, cada novo indivíduo encontra um lugar inequivocamente determinado, que por assim dizer esperava por ele e em relação ao qual suas energias precisam entrar em harmonia. O que, no caso da burocracia, é a amarração consciente, sistemática dos conteúdos das realizações, é, na totalidade da sociedade, certamente um jogo confuso, inextricável de funções; as posições no interior da sociedade não são dadas por meio de uma

vontade construtiva, mas sim se fazem compreensíveis apenas por meio da criação e da vivência reais dos indivíduos. E apesar dessa enorme diferença, apesar de tudo o que há de irracional, de imperfeito, e de tudo aquilo que, do ponto de vista valorativo, é corrompido – enfim, apesar de tudo isso que se verifica na sociedade histórica, sua estrutura fenomenológica (ou seja, a soma e a relação dos modos de existência e das realizações que cada um de seus elementos requer objetiva e socialmente) permanece sendo uma ordem de elementos, dentro da qual cada um ocupa um lugar individualmente determinado, um modo de coordenar funções e centros funcionais que são objetivos e, no que diz respeito a seus respectivos significados sociais, plenos de sentido (ainda que nem sempre plenos de valor); nessa estrutura, fica totalmente fora de consideração o que é puramente pessoal, interiormente produtivo, o que é reflexo e impulso do “eu” verdadeiro. Ou, expresso de outro modo: a vida da sociedade transcorre (quando vista não psicológica, mas sim fenomenologicamente, ou seja, puramente da perspectiva de seus conteúdos sociais como tais) *como se* cada elemento fosse de antemão determinado para ocupar seu devido lugar nessa totalidade; ela transcorre, de par com toda sua desarmonia em relação às demandas ideais, *como se* todos os seus membros mantivessem uma relação unitária uns com os outros, que haveria de referir cada um de seus membros – e isso justamente por ser ele esse membro em particular e não algum outro – a todos os demais, e todos os demais a cada um deles.

Torna-se visível, a partir daí, o *a priori* que devemos agora discutir e que significa, para o indivíduo, um princípio básico e a “possibilidade” de pertencer a uma sociedade. Que, por sua qualidade, cada indivíduo esteja espontaneamente referido a uma posição determinada no interior de seu meio social; e que essa posição a que ele idealmente pertence ainda se apresente no todo social – esse é o pressuposto para que o indivíduo possa viver sua vida em sociedade e que se pode designar como sendo o valor de universalidade da individualidade. Esse pressuposto independe do fato de ser ou não processado até o ponto de se consolidar numa consciência clara e conceitual, e também de encontrar ou não, no curso real da vida, sua realização – assim como o caráter *a priori* da lei causal independe, como pressuposto formador do conhecimento, do fato de que a consciência a formule em conceitos específicos, e também de que a realidade psicológica proceda ou não sempre em conformidade com ela. Nossa vida cognitiva tem por base o pressuposto de uma harmonia preestabelecida entre as nossas energias espirituais (por mais individualizadas que sejam) e a existência, que é exterior e objetiva; afinal, a existência permanece sendo sempre a expressão de um fenômeno imediato, pouco importando se ainda se pode (quer metafísica, quer psicologicamente) atribuir tal fenômeno à produção da existência pelo próprio intelecto. Assim, a vida social em si mesma se firma no pressuposto de uma harmonia

fundamental entre o indivíduo e o todo da sociedade, ainda que esse não seja um obstáculo para as dissonâncias crassas da vida ética e da vida eudemonista. Caso a realidade social fosse estruturada por esse pressuposto básico de um modo irrestrito e isento de falhas, teríamos então a sociedade perfeita – ainda que não no sentido da perfeição ética ou eudemonista, mas sim no sentido conceitual: teríamos, por assim dizer, não a *perfeita* sociedade, mas sim a *sociedade* perfeita. Na medida em que o indivíduo deixe de realizar ou de encontrar realizado esse *a priori* da existência social (a saber: a correlação exaustiva de seu ser individual com o círculo que o envolve; a necessidade vinculante de sua particularidade, determinada por sua vida intrapessoal, para a vida do todo), ele não está, em sentido estrito, socializado, tampouco a sociedade é o círculo completamente fechado de interações que o seu conceito exprime.

Tal situação alcança um ápice já bastante evidente com a categoria da *profissão*. A Antiguidade decerto não tomou conhecimento desse conceito no sentido de uma diferenciação pessoal e de uma sociedade organizada pela divisão do trabalho. Mas o que há de fundamental no conceito de profissão, ou seja: que a ação socialmente efetiva seja a expressão unitária da qualificação interior ao sujeito; que o todo e o que há de permanente na subjetividade tornem-se, na prática, algo objetivo graças às suas funções na sociedade – isso, enfim, já existia na Antiguidade. A diferença é que essa relação era, então, realizada junto a um conteúdo mais perfeitamente homogêneo; seu princípio aparece na formulação aristotélica segundo a qual uns eram destinados a *δουλεῦειν*, enquanto outros a *δεσπόζειν*.¹¹ Desdobrado numa forma mais elevada, o conceito apresenta a seguinte estrutura, que lhe é peculiar: de um lado, a sociedade produz e fornece uma “posição” em seu interior que, embora seja diferente das outras em seu conteúdo e em seu contorno, pode ser, em princípio, ocupada por muitos e é algo (por assim dizer) anônimo; e, por outro lado, essa posição, apesar de seu caráter de universalidade, é ocupada pelo indivíduo por conta de um “chamado” interior, de uma qualificação sentida como algo inteiramente pessoal. Para que possa existir, em geral, uma “profissão”, é preciso que se apresente (qualquer que seja sua origem) aquela harmonia entre, de um lado, a estrutura e o processo vital da sociedade e, de outro, as qualidades e os impulsos individuais. É nessa harmonia, entendida como pressuposto universal, que em última análise se baseia a ideia de que haveria, para cada personalidade, uma posição e algo a realizar dentro da sociedade, para a qual ela é “nomeada”,¹² bem como o imperativo de procurá-la o quanto for preciso até encontrá-la.

A sociedade empírica só se torna “possível” por meio desse *a priori* que culmina no conceito de profissão e que, a bem dizer, assim como os que se tratou anteriormente, não pode ser designado por uma simples palavra, como o podem as categorias kantianas. Os processos da consciência nos quais se

realiza a socialização – a saber: a unidade composta pelas variedades, a determinação recíproca dos indivíduos, o significado mútuo que o indivíduo tem para a totalidade dos demais e que esta tem para o indivíduo – transcorrem sob o efeito do pressuposto absolutamente básico, que não é consciente de forma abstrata, mas se expressa na realidade prática, segundo o qual a individualidade de alguém em particular encontra uma posição no interior da estrutura da universalidade, e mesmo de que, numa certa medida, essa estrutura se apoia de antemão no indivíduo e em suas realizações – a despeito do que há, nesse indivíduo, de imponderável. O nexos causal que entrelaça cada elemento social no ser e fazer de todos os demais elementos e, assim, realiza a rede externa da sociedade – esse nexos se transforma em um nexos teleológico assim que observado do ponto de vista de seus suportes individuais, de seus produtores, que se sentem como “eus” e cujo comportamento brota do solo da personalidade que existe para si e que determina a si mesma. Que aquela totalidade fenomênica se conforme ao propósito dessas individualidades que, por assim dizer, dela se aproximam desde fora; que ela forneça um lugar para os processos vitais interiormente determinados desses indivíduos, no qual a particularidade destes se torna uma parte essencial para a vida do todo – é isso o que, como categoria fundamental, confere à consciência do indivíduo a forma que o designa a ser um elemento social.

Georg Simmel (1858-1918) foi um influente pensador alemão, e é hoje considerado um dos clássicos da sociologia. Sua contribuição para o estabelecimento da sociologia na Alemanha foi decisiva. É autor de vasta e diversificada obra, dentre as quais é possível destacar *Philosophie des Geldes* (*Filosofia do dinheiro*), primeiro publicada em 1900, e *Soziologie* (*Sociologia*), de 1908.

NOTAS

- 1 Tradução do original Simmel, Georg. (1992 [1908]). Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich? In: *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Gesellschaftung* (Georg Simmel Gesamtausgabe, v. 11). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2 Os grifos em itálico foram acrescentados por mim, tendo em vista uma melhor organização dos elementos da frase; nesse ponto, adotei uma solução semelhante à da tradução para o espanhol, disponível em Simmel (1998).
- 3 Optei por colocar entre aspas todas as ocorrências aos pronomes pessoais “eu” e “tu” presentes no excurso; tais aspas não constam do original.
- 4 Simmel se refere aqui, claro, à *Soziologie*, originalmente publicada em 1908, e de que presente o excurso foi tirado.
- 5 Nessa passagem, como nas anteriores, “saber” traduz “Wissen” e “conhecer”, “*Erkennen*”. Simmel já empregara esses termos no parágrafo anterior, embora só aqui indique haver uma distinção entre os dois. Tentei traduzir esses termos (e seus correlatos) de modo uniforme, para assim comunicar em que momento Simmel emprega cada um dos termos aí distinguidos um do outro. Houve, porém, casos em que a aplicação dessa regra não se mostrou viável (em particular a tradução do verbo “*wissen*” por “saber”, que simplesmente não se encaixou de forma inteligível em determinadas passagens); nesses casos, adaptei a tradução ao contexto mais imediato, e acrescentei, entre colchetes, no corpo do texto, a referência ao termo original.
- 6 Indiquei com os marcadores [a] e [b] as passagens do texto em que Simmel inicia a discussão de cada um desses “planos” em que se manifestariam os desvios a que se refere. Tais marcadores não constam do texto original.
- 7 Optei em acrescentar as aspas contidas nesse período, que não constam, portanto, do original.
- 8 A expressão latina *terminus a quo* significa “ponto de partida” ou, mais literalmente, o “termo do qual” [se vai, se parte]. Já a expressão *terminus ad quem* significa “ponto de chegada”, ou seja, trata-se do “termo ao qual” [se vai, se dirige ou se chega]. Simmel emprega tais expressões, bem como outras com sentido análogo, diversas vezes ao longo do texto, sobretudo nesta seção.

- 9 Optei em acrescentar o conteúdo entre colchetes para que fique mais claro a que Simmel, em cada caso, se refere.
- 10 A “formação” [*Formung*] (que tem aqui o sentido de uma “maneira de dar forma às coisas”) a que Simmel aqui se refere é a tratada ao longo do parágrafo anterior, e por ele grifada, ali, em itálico.
- 11 Ou seja, segundo a qual uns seriam destinados para serem escravos, para servir, enquanto outros, para serem amos, senhores, enfim, para mandar (a palavra em grego “δεσπότης” compartilha o mesmo radical que os termos “déspota” e “despotismo”).
- 12 Termina aqui o jogo de palavras articulado por Simmel (perdido nesta tradução), que consiste em indicar o nexó etimológico entre o conceito de “profissão” [*Beruf*], o substantivo “chamado” [*Ruf*] e o verbo “nomear” ou “convocar” [*berufen*].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Simmel, Georg. (2009). *Inquiries into the construction of social forms*. Leiden/Boston: Brill.
- Simmel, Georg. (1998). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza.
- Simmel, Georg. (1910). How is society possible? *American Journal of Sociology*, XVI/3, p. 372-391.

**EXCURSO SOBRE O PROBLEMA:
COMO É POSSÍVEL A SOCIEDADE?**

Resumo

Este texto foi originalmente publicado em 1908, em alemão, como parte da *Soziologie* – considerada a obra sociológica maior de Simmel. Ofereço aqui uma tradução deste. No texto propriamente dito, o autor tem em vista descrever e investigar três condições *a priori* na base das quais a sociedade empírica como a conhecemos seria possível. O próprio autor apresenta a discussão como um esboço teórico. Este é guiado por uma série de comparações positivas e negativas entre a natureza segundo Kant e a sociedade, e aborda (de maneira não sistemática, mas bastante pioneira, considerando o estado da arte de seu tempo) diversas questões que se tornariam centrais para a teoria social que estava por vir.

Palavras-chave

Georg Simmel;
Sociologia; Sociedade empírica; Teoria social; Neokantismo.

**EXCURSUS ON THE PROBLEM:
HOW IS SOCIETY POSSIBLE?**

Abstract

This text was originally published in 1908, in German, within Simmel's *Soziologie* – which is considered his major sociological work. Here I offer a translation of it to Portuguese. In the text itself, the author endeavors to depict and investigate three *a priori* conditions upon which empirical society, as we know it, would be possible. Simmel himself framed the discussion as a theoretical draft. This draft is guided by a chain of positive and negative comparisons between nature according to Kant and society, and tackles (in a non-systematic, but fairly pioneer fashion, considering the epoch's state of the art) many questions that would turn out to be key ones to the social theory yet to come.

Keywords

Georg Simmel; Sociology; Empirical society; Social theory; Neo-kantianism.

RESENHA

DUAS VANGUARDAS NA PERIFERIA DO CAPITALISMO

Vanguardas em retrocesso. Sérgio Miceli São Paulo
Companhia das Letras, 2012. 160 p.

É particular o lugar que *Vanguardas em retrocesso: ensaios de história social e intelectual do modernismo latino-americano* (2012) ocupa na importante trajetória intelectual de Sérgio Miceli. Se, por um lado, o livro revisita temas centrais de suas obras anteriores, como o modernismo literário e pictórico brasileiro (*Intelectuais e classes dirigentes no Brasil* e *Nacional estrangeiro*, por exemplo) e a institucionalização das ciências sociais no país (*História das ciências sociais no Brasil*), por outro aponta para um relativamente novo e desafiador horizonte de pesquisas, relacionado à sempre delicada comparação entre contextos nacionais distintos, no caso, Brasil e Argentina. A novidade é relativa porque o interesse de Miceli nessa abordagem comparada já existe há mais de dez

anos, como explica o próprio autor no interessante “Prólogo” que abre o livro. Se é verdade que *Vanguardas* é composto de artigos já apresentados ou publicados anteriormente, ainda que com modificações, a bem-vinda edição em livro – com o caderno de imagens já tradicional às obras de Miceli – tem não apenas o mérito de tornar os textos acessíveis aos leitores brasileiros (alguns dos artigos haviam sido publicados apenas em espanhol ou francês). É, principalmente, útil aos pesquisadores da sociologia dos intelectuais, do pensamento social e demais áreas interessadas por articular um substantivo programa de investigações, com questões muito claras e que são perseguidas capítulo após capítulo, a uma esclarecedora apresentação dos “bastidores do tra-

balho” (Miceli, 2012: 10), uma espécie de “passo a passo” da constituição de uma pesquisa, sobretudo em seus termos metodológicos.

A condição periférica de Brasil e Argentina atua como o ponto de partida mais geral que, em grande medida, organiza o argumento que dá título ao livro. A falta de autonomia na constituição do incipiente campo intelectual dos países latino-americanos exigiu arranjos necessariamente distintos dos casos clássicos europeus, o que trouxe consequências sérias para o imaginário criativo das vanguardas locais. A característica da “gênese do nacionalismo literário” dos dois países analisados reside no fato de que “a atividade literária só pôde germinar ao abrigo das benesses e proteções concedidas pelos grupos detentores do poder econômico e político, acoplada à prestação de serviços burocráticos e simbólicos” (Miceli, 2012: 22). A lógica vale para as vanguardas do início do século passado, incapazes de se desvincular dos acordos políticos, da sombra das oligarquias e das sinecuras oferecidas. Daí Miceli ressaltar a centralidade do estudo do mecenato, da morfologia social dos artífices dos movimentos culturais e das ligações dos escritores e artistas com a ambiência europeia que lhes era contemporânea, de modo a dar conta dos fatores condicionantes das vanguardas latino-americanas. Uma vez reconhecida a particularidade periférica comum e a dinâmica produzida por essa posição, o autor faz notar que as diferenças entre os dois contextos específicos reside muito mais em quem são

os mediadores político-econômicos interessados ou capazes de fornecer as condições necessárias para que vicejem os projetos culturais: no Brasil, os líderes dos partidos políticos e chefes burocráticos e oligárquicos, ou seja, o Estado como agente privilegiado; na Argentina, o mecenato particular, sobretudo vinculado aos grandes jornais, também eles amplamente ligados ao jogo partidário.

O que caracteriza, portanto, as vanguardas brasileiras e argentinas, segundo Miceli, seria esse enredamento inevitável com os grandes grupos dos poderosos, dos quais os artistas, por mais desprendidos que aparentassem ser, jamais conseguiram se desvincular totalmente. Neste raciocínio, as vanguardas não passariam de “fachada”, espécie de subterfúgio esteticamente inovador de oligarquias que anteviam sua decadência. Para arredondarmos numa fórmula que o próprio autor considera “algo brutal”, “poder-se-ia dizer que os vanguardistas brasileiros e argentinos eram caudatários, ainda que disso não tivessem plena ciência, de um movimento pujante de reação oligárquica que lhes permitiu empalmar, em sintonia com os móveis de luta cultural desses grupos ameaçados, uma postura estética renovadora como fachada produtiva de uma prática política regressiva” (Miceli, 2012: 37). A virulência com que surgem os novos padrões poéticos e pictóricos dos anos 1920 faria, assim, coro a uma espécie de apologética de um mundo social que entrava em declínio. Vanguardas na retaguarda.

O desenvolvimento peculiar da vida cultural em que nascem as vanguardas latino-americanas implica, portanto, um imbricado jogo de contraprestações, em um cipoal de favores e dívidas cujo rebote na produção artística e no grau de autonomia intelectual torna-se inevitável. Se este é o quadro mais geral, é apenas no estudo dos casos particulares, no entanto, que se consegue perceber os meandros desses mecanismos operando empiricamente; afinal, para usarmos um termo bastante caro ao autor, toda esta dinâmica complexa é “negociada”, a atualização prática de um arranjo específico dentre as várias possibilidades oferecidas. Neste sentido, a escolha dos escritores, pintores ou sociólogos estudados está longe de ser aleatória. Pelo contrário, todos eles têm em comum o fato de ocuparem “posições em falso” no espaço social, o que os leva a estarem sempre mais atentos aos automatismos e recorrerem constantemente a estratégias, em alguns casos mais e em outros menos conscientes, na tentativa de alterarem ou estabilizarem suas posições e expectativas.

O livro é organizado a partir da comparação de pares de artistas e intelectuais em posições homólogas no Brasil e na Argentina. Os dois primeiros capítulos, “Jorge Luis Borges – História social de um escritor nato” e “O nacionalismo cultural do jovem Borges”, tratam exclusivamente do escritor argentino, claramente o autor a quem Miceli mais se esmerou em suas pesquisas (os dois capítulos ocupam mais de um terço da publicação). Em

seguida, Mario de Andrade é analisado, em “Mário de Andrade – A invenção do moderno intelectual brasileiro”, ao que se segue um pequeno “Pós-escrito” em que os dois “guias esclarecidos” (Miceli, 2012: 117) das vanguardas estudadas são colocados lado a lado, em suas condições de “primos pobres” (Miceli, 2012: 120) capazes de converter situações aparentemente desfavoráveis (famílias decadentes, autodidatismo, traumas de infância, solteirice etc.) em um prestígio intelectual *sui generis*.

Não é à toa que sejam estes os autores que abrem o livro. O esforço dos dois escritores em revestir suas figuras públicas com certa aura inefável, como se fossem intelectuais “puros”, distantes dos jogos e condicionantes de seu tempo (versão que teria sido comprada por ampla parcela da crítica literária, segundo Miceli), faz deles alvos preferenciais do escrutínio altamente “antiessencialista” do sociólogo, que a todo tempo reivindica a precedência do social sobre a criação artística. Ao contrário da visão imaculada, o quadro que temos após as minuciosas reconstituições dos trunfos e limites familiares de cada autor, das particularidades de suas formações culturais, das oportunidades aproveitadas, das articulações políticas habilmente costuradas, aponta justamente para o caráter eminentemente construído e até planejado (ainda que nunca de maneira teleológica) de suas posições nos campos culturais respectivos. Os variados registros em que atuaram Mario e Borges podem ser lidos, nesta

chave, menos como uma propensão genial, e, sim, enquanto estratégia bem-sucedida de contornar suas “posições em falso” através do máximo aproveitamento de todos os flancos que se abrissem à sua frente.

O que torna a análise ainda mais interessante é a incursão de Miceli na produção textual dos autores. Ainda que com alcances muito desiguais, dada a maior atenção concedida à obra de Borges, é justamente a partir do corpo a corpo com os textos, sobretudo com as poesias, que o estudo das trajetórias alcança maior força, pois descortina-se de que maneira os enredamentos e as tomadas de posição daqueles escritores repercutiram na suas produções artísticas, contribuindo, assim, para conspurcar as autoimagens universalizantes. Sendo, por exemplo, *Fervor em Buenos Aires*, livro de estreia de Borges, Miceli identifica uma série de topoi conservadores e críticas sutis à modernização argentina, que ameaçava a posição de classe do autor, como a valorização dos bairros mais afastados ou a simpatia pelos *criollos* em detrimento dos imigrantes. Mario, por sua vez, tomando igualmente a cidade enquanto locus privilegiado para entender as mudanças em curso, encheria *Paulicéia desvaída* de referências às novas forças urbanas que emergiam – imigrantes, empresários, operários –, ainda que sua mirada fosse mais ambígua, em parte devido à sua formação e inserção mais complexa no universo de valores local. Em poucas palavras, as figuras de Mario e Borges representariam, na leitura de Miceli,

“os heróis lendários da crise do poder oligárquico, os derradeiros porta-vozes de um mundo em desmonte, nutridos por um estilo de vida e de pensamento golpeado de morte” (Miceli, 2012: 122).

No capítulo seguinte de *Vanguardas em retrocesso*, “Gênero, classe, afetividade e pulsão criativa” Miceli ajusta sua lente para estudar duas figuras aparentemente opostas a Borges e Mario, sobretudo no que diz respeito às posições sociais ocupadas. Ricardo Güirdales e Tarsila do Amaral pertenciam a famílias endinheiradas e seguramente podiam se valer de tais trunfos para se colocarem na dianteira do campo artístico então incipiente. O que transforma tanto Tarsila quanto Güirdales em ocupantes de “posições em falso” (lembramos sempre que esta é a chave de entrada de Miceli nos autores pesquisados) em um cenário aparentemente bastante favorável são certas circunstâncias imprevistas, sobretudo familiares: uma saúde extremamente frágil e a posição secundária na linhagem, no caso do argentino, e um primeiro casamento malsucedido, com direito à educação solitária da filha, e a posição de única filha mulher após a morte da irmã, no caso da artista brasileira. Se no caso de Mario e Borges o celibato é encarado como uma escolha possibilitadora da versão intelectual por eles perseguida, agora Miceli atenta para o casamento enquanto estratégia capaz de garantir “condições excepcionalmente privilegiadas para tentarem virar o jogo a seu favor” (Miceli, 2012: 128-129). A escolha dos cônjuges, Adelina del Carril

e Oswald de Andrade, figuras abastadas e de fácil circulação nos grandes salões, possibilitariam à pintura e ao escritor a estabilidade necessária para que perseguissem seus projetos individuais, convertendo-se em “agentes estratégicos no processo de substituição de importações culturais” (Miceli, 2012: 126), dado o contato privilegiado com a produção vanguardista europeia em um momento em que a “nacionalização” da cultura era palavra de ordem em ambos os países.

Em “Artistas ‘nacional-estrangeiros’ na vanguarda sul-americana – Lasar Segall e Xul Solar”, observamos o outro lado da moeda no que diz respeito às relações entre América e Europa. Os artistas de formação estrangeira são obrigados a ressignificar suas linguagens, a se adaptar aos interesses e aos padrões periféricos, ao gosto do mecenato influente e à voga artística local. O que chama a atenção nos dois casos analisados é a necessidade de infundir, em seus quadros, emblemas locais, como a *criollidad* e a negritude, de modo a tornar palatável a assimilação de suas técnicas europeias (apesar de Xul Solar ser argentino de nascimento, Miceli atribui a sua formação enquanto pintor às estadas na Europa). No capítulo, novamente vemos a fatura estética, que muitas vezes se pretende livre dos condicionantes circunstanciais, atada inapelavelmente à necessidade de marcar distinções e afirmar posições em um jogo social sem tréguas.

O último capítulo de *Vanguardas*, “Os inventores da sociologia ‘científica’ sul-americana – Florestan Fernandes

e Gino Germani”, chama a atenção logo de cara por ser o único texto que foge do marco dos movimentos culturais do início do século passado, sobretudo dos anos 1920. Miceli não chega a explicar a inclusão do artigo, a princípio destoante, mas basta iniciarmos a leitura para logo percebermos que há interesses análogos a todos os outros. Em ambientes universitários cuja criação se deu sob os auspícios de frações das mesmas oligarquias que arrendaram as vanguardas estéticas, tornava-se quase impossível separar os desígnios universitários das necessidades de reprodução das classes dirigentes. Nesse panorama, as ciências sociais, e a sociologia em especial, encontraram uma série de barreiras que lhes impediam galgar os lugares mais altos do “establishment intelectual”, principalmente a concorrência do ensaísmo e da crítica da cultura. É nessa atmosfera ainda bastante elitista que Florestan e Germani iniciam seus empreendimentos acadêmicos, com um porém fundamental: ao contrário de boa parte dos seus colegas, ambos eram destituídos de capital econômico e social. O argumento de Miceli caminha, assim, para indicar de que maneira os dois sociólogos foram capazes de se aproveitar da baixa consideração da disciplina de modo a converterem suas “posições em falso” em posições de prestígio no interior de uma carreira que ainda estava por se consolidar. A trajetória de Florestan e Germani, portanto, confunde-se com o processo de institucionalização da sociologia em seus países. Praticantes

de uma disciplina desprotegida e sem o cabedal cultural necessário para enveredarem por outras searas mais afins com seus pares, os dois sociólogos recorreram ao amparo das tradições científicas estrangeiras e se empenharam com afinco na formação especializada em detrimento de outros ramos considerados por eles diletantes e aristocráticos. A campanha entusiasmada em prol de uma sociologia científica, expressa em “estilo empedrado, quase um dialeto cifrado” (Miceli, 2012: 165), seria o respiro encontrado em um contexto bem pouco favorável aos “primos pobres” da disciplina.

Ao contrário dos capítulos anteriores, em que Miceli ainda recorre aos textos (ou às telas) dos autores estudados de modo a aprofundar sua análise, o capítulo sobre Florestan e Germani carece deste corpo a corpo. Este fato quiçá impeça que o autor perceba, por exemplo, certas tensões na forma particular com que os sociólogos incorporam as citadas tradições científicas forasteiras, talvez não tão “forçosamente estribadas na tradição estrangeira de trabalho monográfico” (Miceli, 2012: 166) e com mais matizes do que a mera e “apaixonada adesão ao universo de valores dos mestres estrangeiros” (Miceli, 2012: 167). Se é correto, como sugerimos no início desta resenha, que um dos méritos de *Vanguardas em retrocesso* reside na clareza com que persegue determinadas questões de pesquisa sempre de maneira articulada a uma metodologia muito bem definida, por outro lado o seu “passo em falso” tal-

vez esteja, se não na pouca atenção dada aos textos e às ideias propriamente ditas (este é certamente o caso do último capítulo, ainda que não dos dois primeiros), na pouca disposição para se deixar surpreender pela fatura textual. Poesias, telas e monografias sociológicas são encaradas como se pouco, ou nada, pudessem tensionar ou problematizar da trajetória, posição social ou dos interesses individuais e de classe dos autores estudados. A passagem dos interesses para as obras, afinal, não é transparente, como, aliás, já lembrava Georg Lukács em seu clássico ensaio sobre a polêmica entre Balzac e Stendhal. Se o progressista, iluminista e antirromântico Stendhal era o grande crítico da Restauração, foi Balzac, reacionário, monarquista e a ela fiel quem retratou, do ponto de vista da forma literária, com mais profundidade crítica a aristocracia arrivista e pautada em privilégios nobiliárquicos. Como resume Lukács: “São estas as atitudes políticas dos dois escritores. Mas o mundo que cada um deles revive com a sua pena fala uma linguagem bastante diferente” (Lukács, 1965: 131). Esta observação, no entanto, apenas pretende apontar para outros caminhos possíveis que a obra de Sérgio Miceli suscita e faz pensar, e que não comprometem sua proposta, explícita desde o princípio do livro, cujo andamento se mantém sempre coerente.

Recebida em 22/08/2013

Aprovada em 15/09/2013

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Lukács, Georg. (1965). A polêmica entre Balzac e Stendhal. In: Ensaaios sobre Literatura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 115-137.

Andre Bittencourt é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da mesma instituição, onde atualmente também cursa seu doutorado sobre a obra de Pedro Nava. É autor de *O Brasil e suas diferenças: uma leitura genética de Populações meridionais do Brasil* (2013).

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

ESCOPO E POLÍTICA EDITORIAL

Sociologia & Antropologia pretende contribuir para o fortalecimento de um diálogo profícuo e consistente entre as disciplinas da sociologia e da antropologia em diferentes dimensões, sem que a interdisciplinaridade dilua suas tradições de pesquisa e identidades cognitivas próprias. O diálogo entre essas disciplinas procura fomentar permanentemente um espaço de comunicação dinâmica sobre questões empíricas, históricas e analíticas cruciais entre elas e com outras ciências sociais e humanas. Entendemos, assim, que as exigências de especialização da nossa época não se realizam, necessariamente, desacompanhadas de oportunidades cognitivas de confronto e convergência entre os diferentes campos do conhecimento. É isso que o “&” entre as duas denominações tradicionais das disciplinas pretende simbolizar.

Sociologia & Antropologia aceita os seguintes tipos de contribuição:

- 1) Artigos inéditos (até 9 mil palavras incluindo referências bibliográficas e notas)
- 2) Registros de pesquisa (até 4.400 palavras). Esta seção inclui:
 - a. Apresentação de fontes e documentos de interesse para a história das ciências sociais
 - b. Entrevistas
 - c. Notas de pesquisa com fotografias
 - d. Balanço bibliográfico de temas e questões das ciências sociais
- 3) Resenhas bibliográficas (até 1.600 palavras).

A pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial no que diz respeito à adequação ao perfil e à linha editorial da revista e por pareceristas *ad hoc* no que diz respeito ao conteúdo e à qualidade das contribuições. Serão aceitos originais em língua estrangeira desde que o autor se responsabilize por sua tradução para o português, excepcionalmente será concedido auxílio financeiro.

A revista funciona sob o princípio do duplo anonimato: os artigos serão submetidos a dois pareceristas *ad hoc* e, em caso de pareceres contraditórios, uma terceira avaliação será requerida. Sendo identificado conflito de interesse da parte dos pareceristas, o texto será reencaminhado para avaliação. Os artigos serão avaliados de acordo com os critérios de qualidade e rigor dos argumentos apresentados,

validade dos dados, oportunidade e relevância para sua área de pesquisa, atualidade e adequação das referências. A revista encaminhará, em prazo estimado de aproximadamente seis meses, uma carta de decisão sobre o artigo recebido, anexando, de acordo com cada caso, os devidos pareceres.

O periódico segue as diretrizes dos Códigos de Ética do Committee on Publication Ethics (COPE) (<http://www.publicationethics.org/>), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (<http://www.cnpq.br/web/guest/diretrizes>) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (<http://www.fapesp.br/boaspraticas/>).

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE COLABORAÇÕES

Forma e preparação de textos

O texto deverá ser preparado num mesmo arquivo na seguinte sequência: artigo de até 9 mil palavras (incluindo referências bibliográficas e notas); nota biográfica (de até 90 palavras) incluindo formação, instituição, cargo, áreas de interesse, principais publicações e e-mail; notas substantivas (de fim de texto) em algarismos arábicos; referências bibliográficas; título do artigo, resumo (entre cem e 150 palavras) acompanhado de cinco palavras-chave, em português e inglês; e, quando for o caso, os créditos das imagens utilizadas.

Desenhos, fotografias, gráficos, mapas, quadros e tabelas devem conter título e fonte, e estar numerados. Deverão, ainda, estar em condições adequadas à reprodução e impressão fidedignas e de qualidade P&B. Além de constarem no corpo do artigo, as imagens deverão ser encaminhadas em arquivo separado do texto. No caso de imagens que exijam autorização para reprodução, a obtenção da mesma caberá ao autor.

Os textos deverão ser escritos em fonte Times New Roman, tamanho 12, recuo padrão de início de parágrafo, alinhamento justificado, espaçamento duplo e em páginas de tamanho A4 (210x297 cm), numa única face.

As notas devem vir ao final do texto, não podendo consistir em simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato:

**(sobrenome do autor, ano de publicação),
conforme o exemplo: (Tilly, 1996)**

No caso de citações, quando a transcrição ultrapassar cinco linhas deverá ser centralizada em margens menores do que as do corpo do artigo; quando menor do que cinco linhas, deverá ser feita no próprio corpo do texto entre aspas. Em ambos os casos a referência seguirá o formato:

(sobrenome do autor, ano de publicação: páginas),

conforme os exemplos:

(Tilly, 1996: 105)

(Tilly, 1996: 105-106)

As referências bibliográficas em ordem alfabética de sobrenome devem vir após as notas, seguindo o formato que aparece nos seguintes exemplos (os demais elementos complementares são de uso facultativo):

1. Livro

Pinto, Luis de Aguiar Costa. (1949). *Lutas de famílias no Brasil: introdução ao seu estudo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

2. Livro de dois autores

Cardoso, Fernando Henrique & Ianni, Octávio. (1960). *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

3. Livro de vários autores

Wagley, Charles et al. (1952). *Race and class in rural Brazil*. Paris: Unesco.

4. Capítulo de livro

Fernandes, Florestan. (2008). Os movimentos sociais no “meio negro”. In: *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, p. 7-134 (vol. 2).

5. Coletânea

Botelho, André & Schwarcz, Lilia Moritz (orgs.). (2009). *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

6. Artigo em coletânea organizada pelo mesmo autor

Gonçalves, José Reginaldo Santos. (2007). Teorias antropológicas e objetos materiais. In: *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: IPHAN, p. 13-42.

7. Artigo em coletânea organizada pelo autor em conjunto com outro

Villas Bôas, Glaucia. (2008). O insolidarismo revisitado em *O problema do sindicato único no Brasil*. In: Villas Bôas, Glaucia; Pessanha, Elina Gonçalves da Fonte & Morel, Regina Lúcia de Moraes. *Evaristo de Moraes Filho, um intelectual humanista*. Rio de Janeiro: Topbooks, p. 61-84.

8. Artigo em coletânea organizada por outro autor

Alexander, Jeffrey. (1999). A importância dos clássicos. In: Giddens, Anthony & Jonathan Turner (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. Unesp, p. 23-89.

9. Artigo em Periódico

Lévi-Strauss, Claude. (1988). Exode sur exode. *L'Homme*, XXVIII/2-3, p. 13-23.

10. Tese Acadêmica

Veiga Junior, Maurício Hoelz. (2010). *Homens livres, mundo privado: violência e pessoalização numa sequência sociológica*. Dissertação de Mestrado. PPGSA/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

11. Segunda ocorrência seguida do mesmo autor

Luhmann, Niklas. (2010). *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes.

Luhmann, Niklas. (1991). *O amor como paixão*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil.

12. Consultas on-line

Sallum Jr., Brasília & Casarões, Guilherme. (2011). O impeachment de Collor: literatura e processo. Disponível em <<http://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=1374>>. Acesso em 9 jun. 2011.

EN IO DE CONTRIBUIÇ' ES

Sociologia & Antropologia não assume responsabilidade por conceitos emitidos pelos autores.

Os trabalhos enviados para publicação devem ser inéditos, não sendo permitida sua apresentação simultânea em outro periódico nacional.

Possíveis modificações de estrutura ou de conteúdo, por parte da Editoria, serão previamente acordadas com os autores, e não serão admitidas após os trabalhos serem entregues para composição.

Contribuições deverão ser enviadas para o e-mail
revistappgsa@gmail.com

O envio de textos implica a cessão de direitos autorais e de publicação à revista. Com a publicação do artigo, o autor receberá dois exemplares da revista.

Para assinaturas e mais informações, consultar os editores no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia:

Sociologia & Antropologia

Revista do PPGSA

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ

Largo de São Francisco de Paula, 1, sala 420

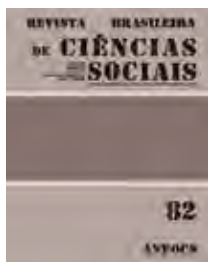
20051-070 — Rio de Janeiro — RJ

Telefone/Fax +55 (21) 2224-8965 ramal 215

revistappgsa@gmail.com

revistappgsa.ifcs.ufrj.br

*The guidelines for submitting manuscripts are available in
english at our website*



REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

volume 28
número 82
junho de 2013
publicação quadrimestral

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E
PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ISSN 0102-6909

SUMÁRIO

CONFERÊNCIA

Crise e metamorfoses da democracia
Nádia Urbinati

ARTIGOS

Relações entre múltiplas redes no Bairro Alto (Lisboa)
Heitor Frúgoli Jr.

A vida com farda. A vestimenta policial como relato institucional em disputa
Mariana Sirimarco

A relação contingente entre representação e legitimidade democrática. Sob a perspectiva da sociedade civil
Débora Rezende de Almeida

As transformações nas formas de militância no interior do PT: maior inclusão e menor intensidade
Oswaldo E. do Amaral

Incentivos da dinâmica política sobre a corrupção. Reeleição, competitividade e coalizões nos municípios brasileiros
Mariana Batista

A nação como relato. A estrutura narrativa da imaginação nacional
Francisco Colom Gonzáles

Um clássico por amadurecimento: Raízes do Brasil
Luiz Feldman

Linhas retas ou labirintos? A tradução da sociologia da modernização nos textos de Florestan Fernandes e de Gino Germani (1960-1970)
Antonio Brasil Jr.

Da fisiologia à sociologia? Elementos para uma revisão da história teórica da sociologia sistêmica
Léo Peixoto Rodrigues

Decisões entre *quali* e *quantu* sob a perspectiva de mecanismos causais
Charles Kirschbaum

É proibido fumar. Análise de uma controvérsia sobre a exposição passiva à fumaça do tabaco
Maíko Rafael Spiess, Maria Conceição da Costa e Josué Laguardia

A economia solidária e a revitalização do paradigma cooperativo
Luiz Inácio Gaiger

RESENHAS

On society, de Bryan Turner e Anthony Elliot
Carlos Benedito Martins

Machiavellian democracy, de John P. Mccornick
Ricardo Silva

O bairro fala: conflitos, moralidade e justiça no conurbano bonaerense, de Lucía Eilbaum
Letícia Carvalho de Mesquita Ferreira

Migration and new media: transnational families and poly media, de Mirca Madianou e Daniel Miller
Bruna Bumachar

ANPOCS

Av. Professor Luciano Gualberto, 315
Cidade Universitária
CEP 05508-010 São Paulo - SP
www.anpocs.org.br
rbc@anpocs.org.br

DADOS

ISSN 0011-5258

Revista de Ciências Sociais

Vol. 56, nº 3, 2013

Editores

Breno Bringel
Charles Pessanha

O Rio de Janeiro e o Estado Nacional (1946-2010)

Octavio Amorim Neto e Fabiano Santos

Política Estadual e Desigualdade: Por Que alguns Estados Redistribuem Mais do que Outros?

Natália Guimarães Duarte Sátyro

Avaliação de Impacto das Condicionalidades de Educação do Programa Bolsa Família (2005 e 2009)

Ernesto Friedrich de Lima Amaral e Vinícius do Prado Monteiro

Fatores Familiares e Desempenho Escolar: Uma Abordagem Multidimensional

Maria Teresa Gonzaga Alves, Maria Alice Nogueira, Cláudio Marques Martins Nogueira e Tânia de Freitas Resende

Reformas Policiais y Narrativas Institucionales en Argentina: Renombrando Escuelas de Policía

Mariana Sirimarco

O Mercado Sobe o Morro. A Cidadania Desce? Efeitos Socioeconômicos da Pacificação no Santa Marta

Sabrina Ost e Sonia Fleury

Construindo a América do Sul: Identidades e Interesses na Formação Discursiva da Unasul

Isabel Meunier e Marcelo de Almeida Medeiros

DADOS

DADOS REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

É uma publicação trimestral editada no Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

REDAÇÃO E ASSINATURAS: Rua da Matriz, 82
22260-100 – Botafogo
Rio de Janeiro – Brasil
Tel.: (21) 2266-8300
Fax: (21) 2266-8345
Redação: dados@iesp.uerj.br
DADOS online: www.iesp.uerj.br e
www.scielo.br/dados



LUA NOVA

revista de cultura e política

LUA NOVA é uma revista quadrimestral publicada pelo Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) e orientada para o debate dos aspectos socioculturais e políticos de questões controversas do mundo contemporâneo.

Brasil: Anual R\$ 50,00 (3 números)

Bienal R\$ 90,00 (6 números)

Exterior: Anual US\$ 59,00 (3 números)

Bienal US\$ 101,00 (6 números)

Dados do Assinante:

Pessoa Física

Pessoa Jurídica

Nome/Instituição: _____

Endereço: _____

Bairro: _____ Cep: _____ Fone/Fax: _____

Cidade: _____ Estado: _____ País: _____

E-mail: _____ CPF/CNPJ _____

Assinatura a partir do número:

Formas de pagamento

- Depósito em nome do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea – Cedec

Banco do Brasil - Agência: 1199-1 – C/C 30.923-0

CNPJ: 48.608.251/0001-80

Valor: _____ (Favor enviar o comprovante do depósito junto com a ficha preenchida pelo fax 11.3871.2123 ou pelo e-mail luanova@cedec.org.br)

O recibo será emitido em seguida e as publicações, enviadas após seu lançamento por correio.

- Cheque cruzado em nome do Cedec no valor da(s) assinatura(s)

Valor: _____ (Favor enviar o cheque nominal junto com a ficha preenchida para o endereço abaixo)

O recibo será enviado pelo correio após a compensação do cheque e as publicações, após seu lançamento.

- Empenho

Envie seu pedido para o endereço abaixo ou acesse: www.cedec.org.br

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea CEDEC

Rua Airosa Galvão, 64 – Água Branca

05002-070 São Paulo, SP

Fone: (0xx11) 3871-2966 e 3569-9237; Fax: (0xx11) 3871-2123

E.mail: luanova@cedec.org.br

Homepage: www.cedec.org.br



Sociologia & Antropologia gostaria de agradecer aos pareceristas *ad hoc* que contribuíram para a qualidade das avaliações e para o nível de excelência almejado pelo periódico:

Adalberto Moreira Cardoso	José Ricardo Ramalho
Adriano Codato	Leopoldo Waizbort
Alejandro Blanco	Lucia Lippi Oliveira
Alexandro Dantas Trindade	Luciana Villas Bôas
Andrea Daher	Lygia Gonçalves Costa
Antonio Brasil Jr.	Lygia Segala
Antonio Carlos Amancio	Magda de Almeida Neves
Antonio Herculano Lopes	Marcelo Kunrath Silva
Beatriz Heredia	Marcia de Paula Leite
Bernardo Ricupero	Márcio Valença
Bernardo Sorj	Marco Perruso
Bruno Sciberras de Carvalho	Marco Antonio Gonçalves
Carlos Antonio Costa Ribeiro	Marco Aurélio Santana
Celi Scalon	Maria Arminda do
César Barreira	Nascimento Arruda
Claudia Barcellos Rezende	Maria da Gloria Bonelli
Claudia Oliveira	Maria Laura Viveiros de
Cornelia Eckert	Castro Cavalcanti
Edson Farias	Maria Lucia Bueno Ramos
Elide Rugai Bastos	Michel Misse
Felícia Silva Picanço	Mirian Goldenberg
Felix Garcia Lopez	Monica Pimenta Velloso
Fernanda Arêas Peixoto	Nadya Araujo Guimarães
Graziella Moraes D. Silva	Neide Sterci
Guita Grin Debert	Patrícia Reinheimer
Iram Jácome Rodrigues	Rebecca Abers
Jacob Carlos Lima	Renata Bernardes Proença
Jacqueline Sinhoretto	Roberto Kant de Lima
Joana Vargas	Sabrina Parracho
João Marcelo Ehlert Maia	Simone Meucci
José Alcides Santos	Sonia K. Guimarães
José Maurício Domingues	Tatiana Oliveira Siciliano
José Reginaldo Santos Gonçalves	Yvonne Maggie

