

ROBERTO DAMATTA

A CASA & A RUA

ESPAÇO, CIDADANIA, MULHER E MORTE NO BRASIL

5ª edição

Rio de Janeiro - 1997

SUMÁRIO

Conversa para receber leitor.....	5
ESPAÇO - Casa, rua e outro mundo: o caso do Brasil.....	19
CIDADANIA - A questão da cidadania num universo relacional.....	46
MULHER - Dona Flor e seus dois maridos: um romance relacional.....	69
MORTE - A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro.....	97
Bibliografia.....	118

À memória de Victor Turner;

Para Affonso Romano de Sant' Anna, com sua poesia e sua carnavalização;

Para Roque Laraia, na casa e na rua;

E também para Otávio Guilherme Alves Velho, com admiração e amizade.

"De Nunes Machado costumava dizer o Marquês de Paraná que era capaz de todas as coragens, menos da coragem de resistir aos amigos. O grande estadista do Segundo Império fez, sem o pensar talvez, a síntese de toda a nossa psicologia política: é a incapacidade moral de cada um de nós para resistir às sugestões da amizade e da gratidão, para sobrepor às contingências do personalismo os grandes interesses sociais, que caracteriza a nossa conduta no poder."

OLIVEIRA VIANNA, Pequenos Estudos de Psychologia Social

"A distinção originada pela riqueza aumenta com o desaparecimento ou a diminuição de todas as outras. Nas nações aristocráticas, o dinheiro não atende senão a alguns pontos do vasto círculo de ambições do homem, e nas democracias, parece atender a todos."

ALEXIS DE TOCQUEVILLE. Democracia na América

"Quanto a você, da aristocracia, Que tem dinheiro, mas não compra a alegria..."

NOEL ROSA, Filosofia

CONVERSA PARA RECEBER LEITOR

Um livro é como uma casa. Tem fachada, jardim, sala de visitas, quartos, dependência de empregada e até mesmo cozinha e porão. Suas páginas iniciais, como aquelas conversas cerimoniais que antigamente eram regadas a guaraná geladinho e biscoito champanhe, servem solenemente para dizer ao leitor (esse fantasma que nos chega da rua) o que se diz a uma visita de consideração. Que não repare nos móveis, que o dono da morada é modesto e bem-intencionado, que não houve muito tempo para limpar direito a sala ou arrumar os quartos.

Que vá, enfim, ficando à vontade e desculpando alguma coisa...

Por trás do formalismo óbvio, há sempre a regra de ouro da hospitalidade, que se traduz pura e simplesmente no respeito pela pessoa da visita e na satisfação de tê-la dentro do nosso teto, querendo conversar conosco. Aliás, melhor dizendo, são precisamente essas normas de recepção que amortecem a passagem entre a casa e a rua e, simultaneamente, nos fazem anfitriões, transformando o estranho, o parente e até mesmo o inimigo ou o estrangeiro numa "visita". Ou seja, uma entidade definida com extrema precisão social no caso brasileiro e portanto sujeita a uma série de atenções altamente conscientes - ritualizadas e solenes. Por causa disso, sem dúvida, sendo sobretudo brasileiros, damos tantas desculpas e inventamos tanta cerimônia: umas verdadeiras e outras mentirosas, umas conscientes e outras inconscientes, umas justas e outras simplesmente descabidas e exageradas. Desculpas e ritualizações feitas daquelas coisas que sabíamos estarem erradas ou mal apresentadas, mas que somente depois de a visita nos ter deixado nos damos conta da desarmonia ou feiúra que causavam.

Pois bem: recebo o leitor nessa casa com todos os sentimentos. O primeiro diz, naturalmente, da hospitalidade com que espero acolher aqui quem vem procurar alguma coisa.

Conversa séria ou fiada, conselho, sabedoria ou material de trabalho e pesquisa. Entendimento da sociedade brasileira ou até mesmo diversão e pretexto para uma discordância severa e segura. Sim, porque estes ensaios transcendem em método, estilo e intenções o discurso de uma antropologia social e bem-comportada e seria uma mentira afirmar que desejo somente

escrever "livros científicos", onde teorias são testadas, copiadas ou, eventualmente, demonstradas. Quem escreve sobre a sociedade sem querer perder de vista as relações sociais e seus paradoxos não pode construir casamatas, mas cabanas, barracos e choças. Moradas feitas de grandes espaços abertos, destinadas à boa comida e à nobre cerveja com os amigos, dentro daquelas conversações onde se ama o que se fala e se desculpa toda a veemência que acompanha uma eventual descoberta de algum aspecto da sociedade e da cultura onde se vive.

Mas, devo confessar a bem da verdade, já fiz também minhas muralhas da China, embora deva dizer que nunca tive 'muito pendor para fazê-las muito altas ou muito largas. Daí ter tido meus quintais invadidos, minhas portas forçadas e minhas janelas, às vezes, devassadas. A cada novo livro tudo refiz. Tudo busquei consertar. E, confiante e teimoso, deixei novamente a casa sem muro e com portas e telhados de vidro. Aliás, agora devo ter feito muito pior, posto que apresento uma construção com muita coisa a ser aprofundada e acabada. Mas posso garantir que é uma ampla e acolhedora morada, onde espero receber com honradez e carinho, revelando a fonte de cada peça e procurando iluminar do melhor modo possível seus corredores e porões. Por causa disso não haverá aqui (como jamais ocorreu em outros trabalhos meus) a vergonha da citação do colega brasileiro, nem a omissão de caráter ideológico, ou ainda a supressão da fonte de aprendizado, o ponto onde uma idéia foi colhida.

Assim, se o leitor quiser me acompanhar, eu lhe mostro, daqui da sala de visitas, essa minha nova casa. Diria, inicialmente, que ela começou com uma idéia e não com um projeto bem acabado. É que não sou engenheiro civil mas estudante das coisas humanas. Desse modo, esta coleção de ensaios nasceu da motivação de compreender a sociedade brasileira como alguma coisa totalizada. A idéia de sociedade que norteia este livro, portanto, não é aquela da sociedade como um conjunto de indivíduos, como tudo o mais sendo um mero epifenômeno ou decorrência secundária de seus interesses, ações e motivações. Ao contrário, a sociedade aqui é uma entidade entendida de modo globalizado. Uma realidade que forma um sistema.

Um sistema que tem suas próprias leis e normas. Normas que, se obviamente precisam dos indivíduos para poder se concretizar, ditam a esses indivíduos como é que devem ser atualizadas e materializadas. Aqui a sociedade

é uma entidade que se faz e refaz por meio de um sistema complexo de relações sociais, elos que se impõem aos seus membros, indicando - tal como acontece numa peça de teatro ou num cerimonial - tudo aquilo que é estritamente necessário e tudo o que é dispensável ou superficial para que se possa criar e sustentar o evento que se deseja construir. Esse ponto é importante porque, nos termos da minha metáfora, equivale a dizer que, neste projeto, só tive mesmo a vaga idéia de fazer uma construção que servisse de abrigo original. Algo como um esboço que, muito embora fosse capaz de demarcar definitivamente um dado espaço, não estivesse preocupado com todos os seus aspectos diferenciais. Alguma coisa como a construção de uma casa onde se deixasse de lado o estilo das janelas, portas e móveis, bem como a forma final de seu acabamento, embora se tivesse a pretensão de demarcar o seu conjunto. E nós já sabemos que no caso do Brasil temos uma casa complicada, onde estilos aparentemente singulares e até mesmo mutuamente exclusivos parecem conviver em íntima relação. Afinal, temo que aquilo que se convencionou chamar de barroco não se esgotou no passado, mas é uma arte brasileira na medida em que sua estilística é precisamente essa: a da capacidade de relacionar (ou pretender ligar com força, sugestividade e inigualável desejo) o alto com o baixo; o céu com a terra; o fraco com o poderoso; o humano com o divino, e o passado com o presente...

Foi, pois, neste entusiasmado afã de construção que fiquei surpreendido ao descobrir como é que não se tinha ainda utilizado a casa e a rua como duas "categorias sociológicas" fundamentais para a compreensão da sociedade brasileira de uma maneira globalizada. E observo - pois meu visitante leitor não tem qualquer obrigação de conhecer sociologia francesa clássica - que uso "categoria sociológica" no sentido preciso de Durkheim e Mauss, como um conceito que pretende dar conta daquilo que uma sociedade pensa e assim institui como seu código de valores e idéias: sua cosmologia e seu sistema classificatório; e também para traduzir aquilo que a sociedade vive e faz concretamente - o seu sistema de ação que é referido e embebido nos seus valores. Pois um dos pontos mais importantes da mensagem desses autores foi chamar a atenção para o perigo que existe em separar e, pior ainda, universalizar uma "razão teórica" ou moral- ideal por natureza e definição - e uma outra razão, prática e contraditória por essência, razão que seria sempre mais verdadeira ou

mais palpável que a outra, simplesmente por ter uma "visibilidade" que nós lhe atribuímos.

Quando digo então que "casa" e "rua" são categorias sociológicas para os brasileiros, estou afirmando que, entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas.

Mas é claro que dentro da tradição de estudos históricos e sociais brasileiros a idéia de casa parece surgir como um local privilegiado. É preciso, porém, acentuar que nestes estudos a casa surge muito mais como um palco, um local físico, do que como um ator. De fato, na perspectiva da grande maioria destes estudos, são as famílias dotadas de poderio "feudal" - com seu séquito de criados, funcionários, sacerdotes, escravos e seguidores em geral - que comandam pedaços da sociedade e são os verdadeiros atores da história social brasileira. São essas "famílias patriarcas", percebidas como unidades heterodoxas posto que tinham múltiplas funções e somavam hierarquicamente graus variados e extremos da condição humana: dos senhores aos escravos, que são o sujeito da dinâmica social destes trabalhos. Não se percebia, ou muito pouco se discerniu, que, se a família era um ator tão aparentemente dividido ou corroído internamente pela desigualdade, ela se integrava plenamente no espaço da casa, espaço que somente se define e deixa apanhar ideologicamente com precisão quando em contraste ou em oposição a outros espaços e domínios. Assim, se a casa está, conforme disse Gilberto Freyre, relacionada à senzala e ao mocambo, ela também só faz sentido quando em oposição ao mundo exterior: ao universo da rua. Ou seja: o que temos aqui é um espaço moral posto que não pode ser definido por meio de uma fita métrica, mas - isso sim - por intermédio de contrastes, complementaridades, oposições. Nesse sentido, o espaço definido pela casa pode aumentar ou diminuir, de acordo com a unidade que surge como foco de oposição ou de contraste. A casa define tanto um espaço íntimo e privativo de uma pessoa (por exemplo: seu quarto de dormir) quanto um espaço máximo e absolutamente público, como ocorre quando nos referimos ao Brasil como nossa casa. Tudo, obviamente, depende de outro termo que está sendo

implícita ou explicitamente contrastado. Deste modo, meu quarto (por oposição aos outros quartos) é a "minha casa". Já na vizinhança, refiro-me à minha casa incluindo na expressão não só a residência em si, mas também o seu jardim e o seu quintal. Mas, se estou no "centro" da cidade, minha casa pode muito bem ser o meu bairro, com todas as suas ruas e jardins. É que o contraste é realizado aqui num outro plano de oposição, ou, conforme diria Evans-Pritchard, o primeiro antropólogo que chamou a atenção para essa lógica, num outro plano de segmentação (Cf. Evans-Pritchard, 1978: Cap. IV). Conforme tenho mostrado desde que aprendi que casa e rua constituíam um oposição básica na gramática social brasileira, não estamos aqui diante de um contraste rígido e simples, dado por substâncias invariantes contidas em cada termo, mas frente a um par estrutural que é constituído e constituinte na própria dinâmica de sua relação. A falha no discernimento dessa possibilidade lógica tem criado sérios empecilhos para o entendimento correto e profundo do Brasil (e de muitos outros sistemas).

Porque se pensa que, ao se estabelecer os eixos pelos quais uma gramática social pode se realizar, eles não têm qualquer movimento. Mas, na verdade, um número finito de categorias permite uma série de variações, combinações e segmentações, todas contendo ainda graus variáveis de intensidade e exigindo lealdade de ordens diversas. As sociedades são coisas vivas...

E mais: além de variações e combinações - como é justamente o caso dos termos que estamos tratando neste livro -, eles ainda permitem uma outra operação ainda mais importante do ponto de vista sociológico. Quero me referir àquilo que Louis Dumont tem chamado de "englobamento" e que será fundamental para entender qualquer dinâmica social de modo mais profundo. O "englobamento" é uma operação lógica em que um elemento é capaz de totalizar o outro em certas situações específicas. No caso brasileiro, a dinâmica é muito familiar. Diante de certos problemas e relações, preferimos englobar a rua na casa, tratando a sociedade brasileira como se ela fosse uma "grande família", vivendo "debaixo de um amplo e generoso teto", obedecendo naturalmente às leis e seguindo a liderança de quem produz o discurso que é, naquele momento, o "nosso líder" e o "nosso guia e pai". Já mencionei que tal linha semântica, onde o eixo da vida pública (do universo da rua) é englobado pelo eixo da casa, é típico do discurso populista. O resultado é um discurso onde a pessoa, a casa e

suas simpatias constituem a moldura de todo o sistema, criando uma ilusão de presença, honestidade de propósitos e, sobretudo, de bondade, generosidade e compromisso com o povo. Não é ao acaso que tal tipo de fala tem o extraordinário sucesso que todos conhecem... Diria também que esse mesmo tipo de englobamento é igualmente utilizado quando se trata de romper impasses institucionais ou legais, sendo um de seus elementos mais importantes do nosso "idioma de conciliação", onde - novamente - todas as questões são tratadas debaixo de um prisma pessoal e "caseiro", familiar, doméstico.

Mas é óbvio que o oposto é igualmente corriqueiro e conhecido. Pois quem não sofreu uma proibição (ou uma negação) direta e inapelável com base numa lei, com a justificativa de que "por mais que o caso fosse justo", a lei, afinal de contas, "tinha de ser rigorosamente cumprida"? Aqui, parece-me muito claro, a sociedade é englobada pelo eixo das leis impessoais (e pelo mundo da rua), ficando o domínio das relações pessoais (a província da casa) totalmente submerso.

Diria, e quando trato da cidadania neste livro discuto outros aspectos desta questão, que quando a casa é englobada pela rua vivemos freqüentemente situações críticas e em geral autoritárias. Situações onde momentaneamente se faz um rompimento com a teia de relações que amacia um sistema cujo conjunto legal não parte da prática social, mas é feito visando justamente a corrigi-la ou até mesmo a instaurar novos hábitos sociais.

Trata-se, como é mais óbvio, de uma lógica que conduz ao discurso do Estado, que, no caso brasileiro e ibérico em geral, tem razões que a sociedade e a cultura local desconhecem!

Aliás, a essas possibilidades junto uma outra que considero importante para se completar essa "gramática ideológica brasileira". Quero me referir ao espaço do "outro mundo" ou do "sobrenatural", que faz com a casa e com a rua um elo complementar e terminal. Assim, o mundo que chamamos de "real", ou "este mundo", é feito de casa e rua; mas o universo dos mortos é a esfera do "outro mundo". Tal como ocorre com a casa ou com a rua, o "outro mundo" é também um importante elemento englobador de muitas situações sociais. No ensaio sobre os mortos e a morte, tento revelar como esse espaço é fundamental e como se associa a um importante conjunto da nossa identidade cultural.

Mas o ponto fundamental de tudo isso, a questão para qual desde Carnavais, malandros e heróis (publicado em 1979) tenho sistematicamente chamado a atenção, é o fato de que essas possibilidades e esses espaços permitem leituras ou construções diferenciadas (mas cúmplices e complementares) da sociedade brasileira por ela mesma. Conforme vai surgir repetidamente em todos os ensaios que formam este livro, é possível "ler" o Brasil de um ponto de vista da casa, da perspectiva da rua e do ângulo do outro mundo. E mais: essas possibilidades estão institucionalizadas entre nós. Não se trata de uma mera variação empírica, dessas que ocorrem na Inglaterra, Espanha ou Pasárgada. Não! Trata-se de uma variação sistemática, previsível e legitimada, que todos os brasileiros adultos aprenderam e serão capazes de prever com razoável precisão. Leituras pelo ângulo da casa ressaltam a pessoa. São discursos arrematadores de processos ou situações. Sua intensidade emocional é alta. Aqui, a emoção é englobadora, confundindo-se com o espaço social que está de acordo com ela.

Nesses contextos, todos podem ter sido adversários ou até mesmo inimigos, mas o discurso indica que também são "irmãos" porque pertencem a uma mesma pátria ou instituição social. Leituras pelo ângulo da rua são discursos muito mais rígidos e instauradores de novos processos sociais. É o idioma do decreto, da letra dura da lei, da emoção disciplinada que, por isso mesmo, permite a exclusão, a cassação, o banimento, a condenação. Já as leituras pelo prisma do outro mundo são falas inteiramente relativizadoras e muito mais inclusivas, onde as misérias do mundo são criticamente apontadas. Seu tirocínio é que há um outro lugar e uma outra lógica, que nos condena a todos a uma igualdade perante forças maiores do que nós.

O resultado disso é um sistema de classificação diferenciado e, naturalmente, complementar, que sempre foi percebido e interpretado como "incompleto", "inacabado", "incongruente", ou "imaturo", como se estivesse a meio caminho e indeciso entre várias tendências históricas. Mas o que temos, realmente, é um sistema que apresenta três modos diferenciados e complementares de "ordenar" e também de reconstruir e construir (OU inventar) a experiência social brasileira. Assim, sabemos que em casa podemos fazer coisas que são condenadas na rua, como exigir atenção para a nossa presença e

opinião, querer um lugar determinado e permanente na hierarquia da família e requerer um espaço a que temos direito inalienável e perpétuo.

Em casa somos todos, conforme tenho dito, "supercidadãos".

Mas e na rua? Bem, aqui passamos sempre por indivíduos anônimos e desgarrados, somos quase sempre maltratados pelas chamadas "autoridades" e não temos nem paz, nem voz.

Somos rigorosamente "subcidadãos" e não será exagerado observar que, por causa disso, nosso comportamento na rua (e nas coisas públicas que ela necessariamente encerra) é igualmente negativo. Jogamos o lixo para fora de nossa calçada, portas e janelas; não obedecemos às regras de trânsito, somos até mesmo capazes de depredar a coisa comum, utilizando aquele célebre e não analisado argumento segundo o qual tudo que fica fora de nossa casa é um "problema do governo"! Na rua a vergonha da desordem não é mais nossa, mas do Estado.

Limpamos ritualmente a casa e sujamos a rua sem cerimônia ou pejo... Não somos efetivamente capazes de projetar a casa na rua de modo sistemático e coerente, a não ser quando recriamos no espaço público o mesmo ambiente caseiro e familiar. Não ocorreu entre nós, conforme também sugiro nos ensaios deste livro, uma "revolução" que viesse harmonizar ou tornar hegemônico apenas um destes eixos em relação aos outros. Se isso ocorreu conforme penso que nos ensinaram Weber e Marx no caso do Ocidente europeu e dos Estados Unidos, já é tempo de refletir que o caso ibérico e católico talvez tenha sido no sentido de preservar de modo relacional todas essas "éticas", mantendo - em consequência - muitas possibilidades de classificação social. E o caso do Brasil aparece como uma sociedade que realizou isso de modo extraordinariamente bem equilibrado. Não se trata, devo logo dizer para esclarecer aos visitantes menos abertos a estas idéias, de uma sociedade perfeita ou muito menos justa. Mas é assim que o sistema funciona e, se quisermos modificá-lo, temos de tomar como ponto inicial o entendimento da sociedade tal como ela opera: com seus pontos altos e baixos. Somos mestres das transições equilibradas e da conciliação. Creio que hoje poucos duvidariam disso, mas temos muito o que aprender no sentido de aproximar e tornar mais coerentes essas multivisões do Brasil que permitem tantos arranjos e determinam tanta imobilidade social e política. Não há dúvida de que fica cada dia mais complicado viver numa sociedade onde se tem uma

cidadania em casa, uma outra no centro religioso e outra ainda - essa tremendamente negativa - na rua. Do mesmo modo, parece impossível continuar operando com um sistema político onde os acordos pessoais ultrapassam sempre (e no momento mais preciso) as lealdades ideológicas e o sistema econômico funciona com duas lógicas. Há, na realidade, vários "mercados" que operam simultaneamente. Alguns são financiados pelo Estado e seus empresários desfrutam todos os lucros e nenhum risco. Outros operam na dura base da lei da oferta e da procura. E há, ainda, aquela esfera dominada pelos letrados, tecnocratas ou, para usarmos a expressão definitiva de Raymundo Faoro, os "donos do poder", esses que vivem num universo sem competição, pagos pelo Estado e sustentados pelos misteriosos laços de simpatia e lealdades pessoais. Mas o fato é que temos eixos de classificação diferenciados que podem estar, e certamente estão - conforme sugiro neste livro quando discuto a questão da cidadania e do espaço da nossa sociedade -, associados a certas categorias de pessoas e segmentos sociais. O discurso dominante é muito mais da "rua" do que da "casa". Vindo da "rua", ele vem sempre dos seus componentes legais e jurídicos. A fala dos subordinados é muito mais o idioma da "casa" e da família, e, assim, é sempre vazado de conotações morais e de um apelo aos limites morais da exploração social. Já os sacerdotes e os luminares do povo produzem sempre uma leitura renunciatória. Um discurso de "fora do mundo", deste mundo que eles dizem conhecer tão bem, posto que é precisamente esse "conhecimento" e esse "saber pela vida" que os legitima como líderes... Por tudo isso, não será mesmo exótico que esta sociedade seja tão fortemente motivada e tematizada pelas relações e pelas possibilidades de inventar pontes entre esses espaços. Essa, gostaria de indicar, é a tese central dos ensaios aqui reunidos.

Mas antes mesmo que se entre realmente na morada, saindo deste espaço mais cerimonioso da sala de visitas, é preciso retomar uma questão já levantada, quando me referia às interpretações do Brasil e ao papel que nelas desempenhava a casa. É que, do meu ponto de vista, aparecem de modo muito claro e saliente duas linhas bem marcadas da reflexão brasileira sobre o Brasil. Há uma produção onde o Brasil é visto como uma sociedade formada e, na sua raiz, dominada por famílias patriarcais, feudais e escravocratas, lutando entre si pelo poder político numa espécie de universo social hobbesiano, posto que vazio

de instituições e valores. É uma outra produção que, ao contrário, está muito mais preocupada em demonstrar quase que o justo oposto. Para ela, não se trata simplesmente de realizar uma história onde o sujeito são famílias, mas de construir um quadro onde os atores são modos de produção e classes sociais, dentro de uma dinâmica de presenças e ausências de certos elementos institucionais básicos como o Parlamento, a industrialização, a urbanização, o analfabetismo, a ausência de um movimento operário livre etc.

Realmente, no caso da primeira linha interpretativa, surge com muito mais vigor o conjunto e costumes que têm marcado a formação e a própria estrutura de nossa sociedade. Basta consultar a obra de Gilberto Freyre para verificar como certos aspectos do nosso sistema - sobretudo a sua intimidade e a sua heterogeneidade - surgem com clareza. Mas aqui se perde quase sempre de vista o conjunto institucional inclusivo - o sistema legal e constitucional, as ideologias religiosas oficiais e legitimadoras, o sistema burocrático que, afinal de contas, media e pesava a sociedade brasileira não apenas como um sistema de costumes, mas como uma nação. O caso da segunda linha interpretativa faz o justo oposto. Fala-se uma linguagem inteiramente institucional, tomam-se macroprocessos históricos e econômicos, focalizam-se as leis e a lógica da economia política e traça-se, em geral, um perfil acabado do país como uma comunidade carente e, às vezes, sem nenhum futuro. O otimismo e até mesmo aquela dose importante de originalidade que abunda na primeira vertente interpretativa cedem lugar a um discurso mais denso, e mais cerrado. O otimismo vira pessimismo. A ânsia da descoberta se transforma em peso na consciência, a visão da sociedade como algo que é torna-se um discurso do sistema naquilo que ele poderia ter sido. De um lado temos um discurso literário e empírico: uma escritura que fala do que pretende estar vendo e sentindo; do outro, temos uma fala que anseia pelo detalhe, pela precisão e pela denúncia. Uma escritura que não se permite transigir com o que ela mesma chama de "político".

O resultado de todo esse exagero tem sido interpretado como decorrência de posturas políticas. A visão da casa e da família seria de "direita"; a perspectiva da economia e das classes sociais, de "esquerda". Creio, porém, que se trata de uma questão muito profunda e complexa. De fato, se essa não fosse uma simples conversa para receber leitor, eu tentaria demonstrar com mais vagar e

mais evidências que essas duas linhas interpretativas são as duas faces de uma mesma moeda.

Elas falam menos de si do que de uma sociedade que atua como já vimos - por meio de códigos sociais complementares e até certo ponto diferenciados: o código da casa (fundado na família, na amizade, na lealdade, na pessoa e no compadrio) e o código da rua (baseado em leis universais, numa burocracia antiga e profundamente ancorada entre nós, e num formalismo jurídico-legal que chega às raias do absurdo). Quer dizer: a precisão com que os vários intérpretes do Brasil tomam a "casa" ou a "rua" como um ponto focal de suas análises não é somente uma questão de gosto ou de posicionamento político - coisa de bandidos ou mocinhos -, mas é também um problema decorrente da própria operação da sociedade que funciona acionando tanto o código das relações pessoais quanto as leis da economia política. Tanto os microprocessos que fazem bem à nossa alma e ao nosso corpo, como a boa mesa de domingo e o bate-papo onde uma informação crítica é transmitida do amigo para o compadre; quanto os macroprocessos que nos fazem sumir diante dos abusos do autoritarismo, do jogo do poder e das hierarquias que fazem das leis instrumentos de exploração e desigualdade. É possível até mesmo dizer, se quisermos abusar ainda da paciência do leitor-visita, que, no caso brasileiro, a sociedade sintetizou de modo singular o seu lado tradicional (simbolizado no paradigma da casa; ou melhor: da casa como um modelo para a sociedade) e o seu lado "moderno" (representado por um conjunto de leis que deveriam tornar o país uma sociedade contemporânea).

Em outras palavras, estou dizendo que essas interpretações dualísticas do Brasil- família ou economia; costumes ou classes sociais - talvez não tenham sido capazes de englobar o objeto que pretendiam estudar. No fundo elas estão todas coladas à própria sociedade que visam a desvendar. Não a ultrapassam, não a enquadram, não podem vê-la, portanto, de modo totalizado. Por quê? Porque não conseguiram sair de certos espaços da sociedade e, sobretudo, não descobriram que, no Brasil, mais importante do que os elementos em posição, é a sua conexão, a sua relação, os elos que conjugam os seus elementos. É minha tese, então, que foram poucos os que viram a possibilidade de juntar a família com a classe social, a religiosidade popular com a economia capitalista, a lealdade aos amigos com a lealdade ideológica. Descobrir essas conexões é ter

de estudar a sociedade brasileira de modo aberto, sendo capaz de captá-la em seu movimento. E o seu movimento é sempre no sentido da relação e da conexão.

Daí eu estar me referindo ao Brasil nos ensaios deste livro como uma sociedade relacional. Isto é, um sistema onde a conjugação tem razões que os termos que ela relaciona podem perfeitamente ignorar. Para mim, é básico estudar aquele "&" que liga a casa-grande com a senzala e aquele suposto espaço vazio, terrível e medonho que relaciona dominantes e dominados. Não se trata de uma "dialética", palavra mágica que serve como pau pra toda obra em todas as sociologias, mas de assumir decididamente uma atitude mais sociológica. E fazer isso é ter de finalmente descobrir que existem sociedades onde os indivíduos são fundamentais; e sociedades onde as relações é que são fundamentais; e sociedades onde as relações é que são valorizadas e, assim sendo, podem ser sujeitos importantes no desenrolar dos seus processos sociais. Digo, então, que o segredo de uma interpretação correta do Brasil jaz na possibilidade de estudar aquilo que está "entre" as coisas. Seria a partir dos conectivos e das conjunções que poderíamos ver melhor as oposições, sem desmanchá-las, minimizá-las ou simplesmente tomá-las como irreduzíveis. Afirmo, posto que isso é um ensinamento básico da antropologia social que pratico, que o estilo brasileiro se define a partir de um "&", um elo que permite batizar duas entidades e que, simultaneamente, inventa o seu próprio espaço. Vislumbrando a relação como um valor e como uma positividade, pode-se enxergar muito melhor a natureza da própria oposição. Como naqueles versos de Sá de Miranda, tão bem lembrados por Sérgio Buarque de Holanda no seu clássico *Raízes do Brasil*, onde uma interpretação que apóia a importância das relações é apresentada:

Pouco por força podemos, isso que é, por saber veio, todo o mal jaz nos extremos, o bem todo jaz no meio.

A intenção intelectual, portanto, longe de esvaziar maldosamente as condições, quer - ao contrário - revelar a sua natureza mais profunda, explicitando melhor o estilo com que a cultura lida com cada uma delas! E assim fazendo acabamos por descobrir esta arte tão brasileira de construir triângulos, fazendo, como revela a poesia citada, sempre de dois, três!

Deus é brasileiro, conforme sabemos todos não porque com Ele (e com o Brasil) tudo poderá dar certo; mas sobretudo porque Ele é feito - como nós - de três pessoas ou espaços distintos e absolutamente complementares. O Pai é a rua, o Estado e o universo implacável das leis impessoais. O Filho é a casa com suas relações calorosas, sua humanidade e seu sentido da pessoa feita de carne e osso. E, finalmente, o Espírito Santo é a relação entre os dois, o "outro lado" do mistério. A virtude que fica no meio - em cima de um muro!

É seguro que eu não "resolvi" o mistério da Santíssima Trindade, mas é muito provável que tenha tocado num ponto importante, porque a fascinação com um Deus múltiplo e complementar é algo corrente também fora do catolicismo romano, onde entidades diferenciadas e atuantes em cada esfera da vida são o foco de toda a gama das religiosidades chamadas "populares". A coerência do sistema, parece, ultrapassa em muito a nossa vã sociologia.

Mas, se as questões de teologia não podem ser aqui adequadamente abordadas, nem seus mistérios resolvidos, estou muito certo de que apresentei o drama de Jorge Amado, Dona Flor e seus dois maridos, de modo a desmontá-lo suficientemente. É que, nessa história, examino um triângulo profundamente brasileiro, buscando revelar como é que mito e realidade são, na sua lógica mais profunda, uma mesma coisa. Assim, tanto na morte quanto no amor, estamos sempre centrados em relações que permanecem e dão ao que chamamos de "vida" o seu sabor singular e brasileiro. Digo, pois, tanto no ensaio sobre a mulher quanto no estudo sobre a morte, que - no Brasil - o problema não é certamente o amor ou a morte, mas o ser amado e o morto. A relação que fica sem pessoa física para atuar concretamente e que, por causa disso mesmo, passa a se manifestar como um fantasma. Não foi assim que aconteceu com Vadinho e dona Flor? E não é assim que ocorre com as nossas perdas mais queridas e irremediáveis?

Dito tudo isso, creio poder encaminhar o leitor-visita para dentro desta casa. Que ele entre nos quartos e percorra os corredores. Que visite as varandas e veja a paisagem de alguma janela. Que fique realmente à vontade e possa sentar-se numa boa e confortável poltrona. Do seu lado estarei sempre atento com um cafezinho, uma água gelada, um refrigerante, uma explicação. Mas, como a casa é minha, tenho limites e meus segredos. Há coisas que não posso ver e há momentos de desamparo e de insegurança criados pela própria

arquitetura da casa. Mas pode estar seguro o meu leitor-visita que fiz o que pude e tentei até mesmo lhe indicar o caminho do quintal e da cozinha.

Mas, se mesmo assim tudo lhe for desagradável, se considerar a casa mal construída, se o café estiver frio e fraco e a cerveja muito quente, se tudo - enfim - lhe parece errado ou ruim, então eu só lhe peço que se lembre de uma coisa: a casa, afinal de contas, é brasileira. Nela, se há regras para o anfitrião, há também normas para a visita. E que até mesmo quando não se gosta, se pode dizer isso educada e generosamente.

Fique à vontade...

ROBERTO DAMATTA Jardim Ubá – janeiro/fevereiro de 1985

P.S. Na construção desta "morada", fui ajudado pela leitura interessada e crítica de Walter Sinder e pelo encorajamento amigo de Isidoro Alves, Marco Antonio da Silva Mello e Arno Vogel. Lívia Neves de Holanda Barbosa e Conrad Kottak foram também interlocutores importantes. Celeste, minha mulher, aqueceu nossa casa quando da elaboração deste livro. Sem ela provavelmente eu seria um engenheiro sem obras. Maria Imaculada C. Leite datilografou os originais com atenção e profissionalismo. A todos sou imensamente grato pela confiança e pelo companheirismo que nos fizeram dividir as idéias e compartilhar as dúvidas. O Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia (CNPq) e a Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP), por meio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, foram instrumentais nas pesquisas que acabaram neste livro. Sou, como sempre, agradecido a este apoio decisivo dado ao meu trabalho.

Se esta nota é uma espécie de porão, não posso deixar de acentuar que todos os erros e exageros são, é claro, exclusivamente meus.

ESPAÇO

Casa, rua e outro mundo:

o caso do Brasil¹

O espaço é como o ar que se respira. Sabemos que sem ar morreremos, mas não vemos nem sentimos a atmosfera que nos nutre de força e vida. Para sentir o ar é preciso situar-se, meter-se numa certa perspectiva. No avião sabemos que o ar existe não só como coisa inefável, mas como força e densidade, já que é ele quem sustenta o aeroplano de várias toneladas que nos conduz em viagem rápida para onde desejamos.

Do mesmo modo, para que se possa "ver" e "sentir" o espaço, torna-se necessário situar-se. Nós, antropólogos sociais, que sistematicamente estudamos sociedades diferentes, fazemos isso quando viajamos. Em contato com sistemas sociais diferentes, tomamos consciência de modalidades de ordenação espacial diversas que surgem aos nossos sentidos de modo insólito, apresentando problemas sérios de orientação.

No Cairo, uma vez, fiquei perdido, pois as ruas não seguiam o mesmo padrão a que estamos habituados no Ocidente. E foi curioso e intrigante descobrir em Tóquio que as casas têm um sistema de endereço pessoalizado e não impessoal como o nosso. Tudo muito parecido com as cidades brasileiras do interior, onde, não obstante cada casa ter um número e cada rua um nome, as pessoas informam ao estrangeiro a posição das moradias de modo pessoalizado e até mesmo íntimo: "A casa do Seu Chico fica ali em cima... do lado da mangueira... é uma casa com cadeiras de lona na varanda... tem janelas verdes e telhado bem velho... fica logo depois do armazém do Seu Ribeiro..." Aqui, como vemos, o espaço se confunde com a própria ordem social de modo que, sem entender a sociedade com suas redes de relações sociais e valores, não se pode interpretar como o espaço é concebido.

Aliás, nesses sistemas, pode-se dizer que o espaço não existe como uma dimensão social independente e individualizada, estando sempre misturado,

¹ Uma versão preliminar deste trabalho foi publicada na Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n° 19, 1984. Sou grato a João Leite, editor da revista, e a Lélia Coelho Frota pelo convite que me levou a escrever este ensaio.

interligado ou "embebido" como diria Karl Polanyi - em outros valores que servem para a orientação geral. No exemplo, sublinhei a expressão "em cima" para revelar precisamente esse aspecto, dado que a sinalização tão banalizada no universo social brasileiro do "em cima" e do "embaixo" nada tem a ver com altitudes topograficamente assinaladas, mas exprime regiões sociais convencionais e locais. Às vezes querem indicar antigüidade (a parte mais velha da cidade fica mais "em cima"), noutros casos pretendem sugerir segmentação social e econômica: quem mora ou trabalha "embaixo" é mais pobre e tem menos prestígio social e recursos econômicos. Tal era o caso da cidade de Salvador no período colonial, quando a chamada "cidade baixa", no dizer de um historiador do período, "era dominada pelo comércio e não pela religião" (dominante, junto com os edifícios públicos mais importantes, na "cidade alta"). "No cais - continua ele dando razão aos nossos argumentos -, marinheiros, escravos e estivadores exerciam o controle e a área muito provavelmente fervilhava com a mesma bulha que lá se encontra até hoje em dia" (Cf. Schwartz, 1979: 85).

Do mesmo modo e pela mesma sorte de lógica social, são muitas as cidades brasileiras que possuem a sua "rua Direita" mas que jamais terão, penso eu, uma "rua Esquerda"! Foi assim no caso do Rio de Janeiro, que, além de ter a sua certíssima rua Direita, realmente localizada à direita do largo do Paço, possuía também as suas ruas dos Pescadores, Alfândega, Quitanda (onde havia comércio de fazenda), Ourives - dominada por joalheiros e artífices de metais raros - e muitas outras, que denunciavam com seus nomes as atividades que nelas se desenrolavam. Daniel P. Kidder, missionário norte-americano que aqui residiu entre 1837 e 1840, escreveu uma viva e sensível descrição das ruas do Rio de Janeiro e do seu "movimento", não deixando de ressaltar no seu relato alguma surpresa pelos seus estranhos nomes e sua notável, diria eu, metonímia ou unidade de continente e conteúdo.

Ora, tudo isso contrasta claramente com o modo de assinalar posições das cidades norte-americanas, onde as coordenadas são positivamente geométricas, decididamente topográficas e, por causa disso mesmo, se pretendem classificadas por um código muito mais universal e racional. Assim, as cidades dos Estados Unidos se orientam muito mais em termos de pontos cardeais - Norte/Sul; Leste/Oeste - e de um sistema numeral para ruas e avenidas do que por qualquer acidente geográfico, ou, ainda, alguma característica social e/ou

política. Nova York, conforme todos sabemos, é o exemplo mais bem-acabado disso que é, porém, comum a todos os Estados Unidos. Se lá então é mais difícil para um brasileiro navegar socialmente nas cidades e estradas, é simplesmente porque ele não está habituado a uma forma de denotar o espaço onde a forma de notação surge de modo muito mais individualizado, quantificado e impessoalizado. Pela mesma razão, é muito mais comum o uso de mapas para a orientação nos Estados Unidos, mesmo para velhos habitantes de algumas grandes cidades; ao passo que, entre nós, a orientação é geralmente feita dentro de um espaço "embebido" socialmente. Nas cidades brasileiras, a demarcação espacial (e social) se faz sempre no sentido de uma gradação ou hierarquia entre centro e periferia, dentro e fora. Para verificar isso, basta conferir a expressão brasileira "centro da cidade", e também a conotação altamente negativa do espaço sub-urbano - suburbano -, novamente em contraste com os Estados Unidos. Se não fosse muita ousadia, poder-se-ia sugerir que a ausência de uma ocupação sistemática dos morros e elevações pelos segmentos dominantes teria alguma relação com essa obsessão pelo "centro". Pois como seria possível montar a equação brasileira centro = dentro = superioridade social, se o morro isola e pode apontar para a periferia e para a individualização? De qualquer modo, a especulação pode ser interessante e nos remete a diferentes formas de concepção do espaço que o estudo comparativo ajuda a descobrir.

Mas como o espaço se manifesta em diferentes sociedades?

É bom começar com uma observação que já fiz alhures (Cf. DaMatta, 1979; 1982, 1983), quando insistia em que a sociedade brasileira se singularizava pelo fato de ter muitos espaços e muitas temporalidades que conviviam simultaneamente. Mas como podemos descobrir isso? A questão é aparentemente banal. Afinal de contas, o espaço é demarcado quando alguém estabelece fronteiras, separando um pedaço de chão do outro. Mas nada pode ser tão simples assim, porque é preciso explicar de que modo as separações são feitas e como são legitimadas e aceitas pela comunidade da propriedade privada e suas origens, tópico que faria o deleite dos evolucionistas antigos e contemporâneos, mas posso dizer que tanto o tempo (ou a temporal idade) quanto o espaço são invenções sociais.

Não existe uma medida orgânica, natural ou fisio lógica de uma categoria de pensamento e ação tão complexa quanto o espaço, do mesmo modo que não

há um órgão do corpo para medir o tempo. Ambas as categorias são fundamentais e houve e ainda há quem argumente que são inatas justamente porque têm um processo de construção social complexo que desafia as melhores mentes dos mais finos filósofos e pensadores. Dentre eles, destaco a obra de Thomas Mann e, nela, o seu esplendoroso e profundo *A montanha mágica*, obra repleta de compaixão pelos homens, porque talvez tenha realizado uma reflexão detida e justa do tempo (e do espaço) como categorias básicas do espírito humano.

O fato é que tempo e espaço constroem e, ao mesmo tempo, são construídos pela sociedade dos homens. Sobretudo o tempo que é e simultaneamente passa, confundindo a nossa sensibilidade e, ao mesmo tempo, obrigando a sua elaboração sociológica. Por tudo isso, não há sistema social onde não exista uma noção de tempo e outra de espaço. E mais: em muitas sociedades, os dois conceitos se confundem e operam dentro de uma gradação complexa. É o caso do sistema social dos nuer, um grupo tribal do Sudão, estudado por EvansPritchard (Cf. Evans-Pritchard, 1978). Nessa sociedade, o tempo é calibrado por condições ecológicas (o ritmo do dia e da noite, as estações do ano), mas é também referido a aspectos singulares da vida social nuer, como as classes das idades.

Assim, do mesmo modo que ocorre entre os apinayé do Brasil Central, grupo tribal que eu mesmo estudei e pesquisei (Cf. DaMatta, 1976), a organização de grupos de idades ajuda a sublinhar etapas de tempo pela referência a uma formalização típica dessas sociedades e, obviamente, não depende de qualquer característica ambiental natural. Os apinayé - como os nuer - marcam uma duração ou um evento do passado fazendo referência a um parente mais velho; como, por exemplo: "isso aconteceu no tempo em que meu Geti (avô) era moço..." Além disso, os nuer assinalam o tempo por meio de certas atividades. Mas ele jamais é individualizado como algo concreto, conforme acontece conosco. É Evans-Pritchard quem diz: "Os nuer não possuem uma expressão equivalente ao 'tempo' de nossa língua e portanto, não podem, como nós, falar do tempo como se fosse algo concreto, que passa, pode ser perdido, pode ser economizado e assim por diante. Não creio que eles jamais tenham a mesma sensação de lutar contra o tempo ou de terem de coordenar as atividades com uma passagem abstrata do tempo, porque seus pontos de referência são

principalmente as próprias atividades sociais, que, em geral, têm o caráter de lazer." E conclui Evans-Pritchard, ironicamente: "Os nuer têm sorte"(Cf. Evans-Pritchard, 1978: 116).

Não seria preciso insistir em que as unidades de tempo só podem ser visíveis como tal porque estão ligadas a alguma atividade socialmente bem marcada. É precisamente isso que o caso nuer nos ensina. Mas o ponto que desejo demonstrar é o seguinte: as atividades que demarcam o tempo, ou ajudam a construí-lo provendo uma base para a noção de duração diferenciada e de passagem, são as atividades que ocorrem sempre em espaços distintos. Há um sistema de contraste ou de oposição no espaço, ou melhor, na constituição do espaço como coisa concreta e visível; assim como há atividades igualmente distintas.

Assim, o ano nuer se divide em dois grandes períodos que correspondem à cheia dos rios e à sua vazante, mas que são vividos, respectivamente, em aldeias e em acampamentos. O tempo, então, corresponde a um espaço evidentemente oscilante que contrasta períodos de vida social num ambiente compacto (as aldeias) e disperso (os acampamentos). De modo significativo para o que vou sugerir, o sistema ritual nuer realiza casamentos, iniciações, festas mortuárias e outros cerimoniais justamente no período entre esses dois momentos, como que ligando dois espaços e atividades que certamente salientam a apreciação de duas durações diferenciadas.

Tudo isso indica que não se pode, de fato, falar de espaço sem falar de tempo - o que nos leva a acentuar novamente que deve ser somente no sistema ocidental anglo-saxão, onde o capitalismo passou a ser o sistema econômico dominante com todas as conseqüências que estamos lentamente descobrindo com mais profundidade, que tempo e espaço se apresentam de modo mais individualizado, "desembebedos" do sistema de ação social e encapsulados num sistema homogêneo e hegemônico de duração, de medida e até mesmo de percepção e relacionamento. Quer dizer, é possível que apenas nos países ocidentais, que realizaram a "revolução puritana" ou protestante e adotaram integralmente o capitalismo com sua lógica cultural, o tempo e o espaço tenham medidas únicas, coordenadas num sistema também oficial e universal de medidas, fazendo parte de uma ideologia igualmente dominante. Nessas

sociedades, o tempo foi notavelmente disciplinado e universalizado pelo patrão (que o compra) e pelo operário (que o vende). Tempo é realmente dinheiro num sistema que acabou por individualizar tudo, tomando hegemônica a sua concepção como uma forma quantificável de "coisa" social ou bem de consumo que, nestas civilizações, pode ser sempre e a todo momento comprado e vendido (Cf. Thompson, 1965).

Mas nem sempre isso funcionou deste modo. O próprio Thompson revela como as concepções de tempo eram diferenciadas e como o tempo era medido por preces ou por atos naturais. Assim, no Chile do século XVII, o tempo de um terremoto foi medido com precisão: ele teve a duração de dois credos! E na Inglaterra, antes que a "revolução individualista e puritana" tomasse corpo e ganhasse hegemonia, o tempo podia ser medido como o "tempo de um padrenosso" e até mesmo como o "tempo de uma mijada" que, no comentário de Thompson, seria de "algum modo uma medida arbitrária" (Cf. Thompson, 1965:58).

Para nós, conforme desejo demonstrar mais adiante, coexistem formas paralelas de tempo (como também de espaço).

E um trabalho que considero importante, realizado nesta linha por Livia Neves de Holanda Barbosa, revela como, no caso brasileiro, os dias da semana são marcados por concepções diferenciadas e complementares de tempo. Sábados e domingos são tempos muito mais internos, da casa e da família, ao passo que os "dias comuns da semana" são vividos como tempos externos, marcados pelo trabalho - e isso é muito importante sobretudo para o universo feminino (Cf. Barbosa, 1984). Repito, pois esse ponto será retomado mais adiante, que isso é muito diferente de um sistema onde as temporalidades tendem a ser todas ordenadas pelos mesmos eixos de classificação, sistemas onde o relógio tende a dominar todos os tempos...

Mas o fato é que tempo e espaço precisam, para serem concretizados e sentidos como "coisas", de um sistema de contrastes. Cada sociedade tem uma gramática de espaços e temporalidades para poder existir como um todo articulado, e isso depende fundamentalmente de atividades que se ordenam também em oposições diferenciadas, permitindo lembranças ou memórias diferentes em qualidade, sensibilidade e forma de organização. É bem diferente uma memória de uma prova final de português, quando se lutava contra as

questões e contra o relógio implacável que marcava o momento e, também, a nossa ignorância e angústia; de uma lembrança do primeiro beijo ou da primeira dança, quando se deseja - justamente pelo uso muito diferenciado da memória - reter o tempo e torná-lo algo perpétuo, controlado, capaz de voltar todas as vezes em que é invocado. Assim é que cada sociedade ordena aquele conjunto de vivências que é socialmente provado e deve ser sempre lembrado como parte e parcela do seu patrimônio como os mitos e narrativas -, daquelas experiências que não devem ser acionadas pela memória, mas que evidentemente coexistem com as outras de modo implícito, oculto, inconscientemente, exercendo também uma forma complexa de pressão sobre todo o sistema cultural. Daí podermos falar de coisas que foram tão ruins que nós "não gostamos nem de nos lembrar delas"; e - de modo inverso - de coisas que amamos recordar e que, no caso específico de Portugal e do Brasil, "deixaram saudade!" É evidente que não se pode entrar aqui numa sociologia da saudade, que seria, rigorosamente, uma sociologia da memória e da recordação: daquelas que poderiam ou não ter reversibilidade e engendrar processos de devoção e de encantamento porque foram positivos para as instituições e para a sociedade como uma totalidade viva e sensível. Mas pode-se adiantar que uma tal investigação está em progresso e que ela nos remete, diretamente, a essas questões de espaços diferenciados, de medidas de temporalidade complementares e opostas, e - como conseqüência - a um sistema de lembranças diferentes.

Não há dúvidas de que é isso que inventa o tempo e o espaço como categorias sociológicas e não mais como conceitos filosóficos dotados de conteúdo homogêneo e único. No caso do tempo, o contraste mais abrangente talvez seja o que pode ser estabelecido entre as rotinas diárias e as situações extraordinárias, anômalas ou fora do comum, mas socialmente programadas e inventadas pela própria sociedade. Estas situações se definem pelo que usualmente chamamos de festas, cerimoniais, rituais, solenidades.

Nessas ocasiões há não só uma mudança no modo de conceber e medir a duração, como também se faz uma modificação concomitante no espaço. Realmente, se o tempo ordinário e rotineiro é medido por meio de dias, horas e minutos - a precisão destas unidades sendo mais do que suficiente para a convivência do dia-a-dia na maioria das profissões e rotinas -, num espetáculo esportivo são apenas os segundos que podem contar como unidades

absolutamente determinantes para o desenrolar e o resultado do cerimonial. Vejam o que ocorre numa corrida de cem metros rasos... Do mesmo modo, num filme ou numa peça de teatro, as unidades de medidas são emocionais. O tempo medido e quantificado é substituído por uma duração vivida e concebida como emocional. Não se fala mais em horas ou minutos, mas naquele momento que as lágrimas produziram o silêncio e os suspiros mediram a grande cena final... Já nos grandes festivais populares, os dias é que podem ser as unidades de duração mais significativas. A idéia de tempo muda e, com ela, há uma notável variação de suas unidades. O que revela a sua natureza social e, ainda, a sua capacidade de variação. Mesmo num sistema imbuído de um tempo altamente hegemônico, as unidades de duração inefável podem ganhar uma importância primordial.

Mas isso não é tudo, pois tais mudanças certamente correspondem a uma dinâmica dos grupos sociais que estão implicados em cada forma de temporalidade. Pode-se até mesmo dizer que a temporalidades e a "especialidades" diversas corresponde a atuação de unidades sociais diferentes e até mesmo opostas. Assim, o tempo ordinário do trabalho é marcado pela família e pelas rotinas da manutenção do corpo: comer, dormir, reproduzir-se, sustentar níveis de satisfação mínimos com a comunidade em geral, com o grupo primário e com o indivíduo em particular. Mas o momento ritual exige a transformação da família ou até mesmo a sua substituição por outro grupo da mesma sociedade. Desse modo, a família pode ser a unidade mais importante e o sujeito da maioria dos processos sociais básicos de um sistema, mas, uma vez que as rotinas diárias venham a ser modificadas - e é precisamente isso que a ação ritual-, ela pode ser substituída por um partido ou instituição política se a cerimônia é cívico-política; por um clube, se o cerimonial é esportivo; por uma associação voluntária, presa a um espaço básico da cidade (como o seu sistema de bairros), se o ritual é uma festa popular como o carnaval. Do mesmo modo, existem variações em termos de sujeitos ou focos do ritual.

O mundo diário pode marcar a mulher como o centro de todas as rotinas familiares, mas os ritos políticos do poder ressaltam apenas os homens; a vida diária centra a vida da casa nos adultos, mas num cerimonial como o do Natal as crianças adquirem uma importância extraordinária; as regras normais de denominação e trabalho se certificam da manutenção da hierarquia e das

fronteiras rígidas entre as pessoas que representam essas posições no desenrolar da vida comum, mas no entrudo e no carnaval essas posições podem perfeitamente se inverter. Além disso, tudo pode mudar de figura se o foco do ritual é uma pessoa altamente individualizada - conforme acontece em festas de aniversário e ritos funerários - ou uma relação, como ocorre nos casamentos e batizados.

Um conto extraordinariamente imaginativo de Edgar Allan Poe, intitulado "O diabo no campanário" (1839), parece captar tal processo de reorientação ou recombinação das unidades sociais em relação efetiva com a ordenação do espaço e do tempo de modo notável. Trata-se da história de uma pequena comunidade cujas unidades sociais eram exatamente iguais e cuja forma, circular em sua disposição espacial, era idêntica à de um grande relógio. Esse burgo estava organizado como uma máquina perfeita de medir o tempo. Lá todos eram iguais e todos realizavam sincronizadamente as mesmas coisas nos mesmos momentos. Não podia haver maior paz, nem maior ausência de conflito e de tempo diferenciado. Estamos diante de uma sociedade sem tempo e sem variações: uma utopia no melhor sentido que se pode emprestar a esse termo, sobretudo se considerarmos os processos descritos aqui. De fato, no conto de Poe, a sociedade só tem rotinas e, por causa disso mesmo, não pode ter consciência de si mesma a partir de um plano ou perspectiva, uma visão que é dada por grupos sociais e espaços diferenciados. Mas, se tudo corria assim, um dia um demônio entra no burgo e penetra no seu campanário, onde um grande relógio central comanda todas as atividades de todos os seus habitantes. Tal diabo, vindo de fora, adianta o grande relógio da comunidade e faz com que as perspectivas de cada burguês se tornem diferenciadas. Agora, já não se sabe mais se é hora de dormir ou comer, plantar ou colher, sujar ou limpar. Cada pessoa pensa de modo diferente. O burgo é desencantado e começa a viver - conforme insinua numa interpretação feita em 1973 (Cf. DaMatta, 1973: Cap. 3)- historicamente. Foi-se o bom tempo em que tudo transcorria sem conflitos e sem humanidade...

Mas, devo salientar, a história somente faz viver essa comunidade utópica porque o diabo no campanário engendra com sua ação a possibilidade de cada burguês desenvolver sua perspectiva diferenciada das coisas, das atividades que perfazem as rotinas diárias e, naturalmente, do espaço... Em vez de uma vida

orientada coletivamente, agora se vive por lá, conforme nos diz ironicamente Poe, em plena confusão, quer dizer, de modo muito mais individualizado. O burgo está agora de acordo com o nosso sistema, em que o indivíduo é o foco da maioria das ações da vida cotidiana e todos os espaços são marcados individualizadamente.

De fato, vale lembrar que, nas rotinas de sociedades assim constituídas, tudo é individual: cadeiras para o cinema e o teatro, ônibus, avião e locais de refeição. As cabines telefônicas também são individuais, bem como a maioria dos aparelhos domésticos e de mesa. Mas é importante constatar como o momento extraordinário nos transforma em seres exemplarmente coletivos: ou somos dupla ou somos torcida, partido, público, multidão. São essas possibilidades de transformação que criam focos diferenciados, fazendo com que se possa viver como algo novo, excitante ou rotineiro as diversas situações sociais. São elas também que inventam as modificações sociais que chamamos de "rituais" ou "extraordinárias", e se constituem, às vezes, nos pólos privilegiados de mudanças sociais duradouras e historicamente importantes. Normalmente tais transformações são reversíveis e portanto controladas por gramáticas culturais rígidas. Sabemos quando é que vamos festejar a Queda da Bastilha, a Independência do Brasil, a morte do avô, o carnaval e a Nau Catarineta. E sabemos também quais são os grupos sociais que irão constituir o ponto central de cada uma destas festas. Mas, quando há um evento em que não temos mais esse controle, então podemos dizer que estamos diante do novo ou da nova situação que pode desencadear um processo histórico inovador.

É porque vi vemos de fato entre e na passagem de um grupo social para outro que podemos sentir o tempo como algo concreto e a transformação do espaço como elemento socialmente importante. Assim, sabemos que as rotinas diárias preservam o tempo na sua duração "normal", ao passo que nas festas o tempo pode ser acelerado ou vivido como tal. Por que tal experiência é possível? Ora, porque, nas rotinas, os espaços específicos estão socialmente equacionados a atividades específicas. Não dormimos na rua, não fazemos amor nas varandas, não comemos com comensais desconhecidos, não ficamos nus em público, não rezamos fora das igrejas etc. Os exemplos, conforme sabe o leitor, são legião. Ora, a festa promove precisamente os deslocamentos destas atividades dos seus, digamos, "espaços normais". Isso, então, permite a

sensação de um tempo louco, notavelmente lento ou, como ocorre com o nosso carnaval, uma temporalidade acelerada, vibrante e invertida. No cotidiano vivo uma ordem que me diz: conheço as pessoas na porta; vou para uma sala de jantar, onde comemos, e depois vou para um quarto dormir. Já numa festa, todas essas ações (e muitas outras) podem acontecer simultaneamente sem haver uma separação entre elas e os espaços onde normalmente ocorrem. Num baile de carnaval, por exemplo, posso acelerar o tempo de modo radical, "namorando", "noivando", "casando" e "divorciando-me" de uma pessoa, tudo isso no mesmo espaço de algumas poucas horas em que a festa transcorre. Do mesmo modo e pela mesma lógica, os rituais permitem a sensação de uma "volta" do tempo, porque prescrevem com nitidez e obsessão um lugar para cada coisa, e então, o tempo fica congelado. Apesar de todas as mudanças por que o mundo está passando, sabemos que, em um aniversário, vamos encontrar comidas e doces, bebidas e refrigerantes, sorrisos abertos de recepção, roupas bem cuidadas, casa arrumada e alarido; além de um bolo com velas e de um conjunto de ações que objetivam confirmar aquela situação como "uma festa de aniversário". Se isso não ocorrer numa certa ordem, então pode ser tudo, menos aniversário. Não é assim, precisamente, que comentamos essas festas?

Pois bem, é isso que permite controlar o tempo. É isso também que permite equilibrar o espaço, fazendo com que o mundo se torne menos indiferente e totalmente significativo, posto que ordenado por suas relações com os grupos que se combinam e se reformulam, na complexa lógica social que cada sociedade ordena para si e para os seus membros.

No mundo ocidental e nas sociedades onde o capitalismo e o protestantismo se estabeleceram integral e predominantemente, o movimento mais freqüente é aquele que mencionei linhas atrás: do individual para o coletivo. É precisamente isso que cria o momento extraordinário, a situação mágica em que tudo pode ocorrer. Nas sociedades tribais, entretanto, nos sistemas tradicionais e semitradicionais, onde o indivíduo é muito menos visível e a relação, o par, a família, o grupo e o parentesco é que são os sujeitos das rotinas sociais mais importantes, é o estado individual que engendra essas fases fora do comum. Assim, para nós, modernos, que vivemos em sociedade onde a parte (o indivíduo) é mais importante que o todo (a sociedade), o problema estaria sempre no coletivo e na multidão, esses "estados" que seriam o inverso do indivíduo que

o sistema consagra como normal e ideal. Para os sistemas tradicionais, onde o coletivo é mais importante que o individual, o problema seria muito mais os estados de individualização, não consagrados como normais ou rotineiros. Para cada um desses "estados", porém, há tempos e espaços correspondentes.

Vejamos as formas espaciais que são mais correntes entre nós.

Não é preciso especular muito para descobrir que temos espaços concebidos como eternos e transitórios, legais e mágicos, individualizados e coletivos. Tudo o que diz respeito ao poder político é, na nossa sociedade, conotado como duradouro ou eterno e marcado pelos monumentos e palácios. O poder como ordenador supremo de um mundo penetrado por todo tipo de conflito situa-se naqueles espaços de confluência do tempo e de unidades sociais contraditórias ou problemáticas.

Assim, nas cidades ocidentais, as praças e adros (que configuram espaços abertos e necessariamente públicos) servem de foco para a relação estrutural entre o indivíduo (o líder, o santo, o messias, o chefe da igreja ou do governo) e o "povo", a "massa", a coletividade que lhe é oposta e o complementa.

Servem também como ponto de encontro entre alguém que interpreta (ou inventa) uma mensagem e a multidão que a recebe e cristaliza em um drama que sugere ser a sociedade algo inventado pelo indivíduo, que, nestes momentos, passa sua verdade para a massa. Tais zonas também assumem a mediação de temporalidades diferenciadas e certamente problemáticas, pois uma coisa é o tempo da pessoa e da biografia individual com sua fragilidade e contundente finitude; outra coisa, porém, é o mistério da história e da continuidade da sociedade que, conforme nos disse sabiamente Durkheim, existe antes de nós e continuará existindo depois...

Pois bem, esses espaços são marcados por monumentos cuja função seria a de estabelecer em pedra, bronze, aço, concreto ou tijolo - algum material supostamente imperecível - essa aliança entre o intérprete e a massa, o líder e o povo, já que a rigor os dois são complementares e ambos sujeitos a determinações maiores que vêm do passado e do sistema de valores que opera por inércia e inconscientemente. Não é, pois, por mero acaso que sinalizamos os espaços urbanos que se pretendem eternos com palácios e igrejas, mercados, quartéis; ou seja, tudo aquilo que representa a possibilidade de emoldurar a vida

social num sistema fixo de valores e de poder. Nas nossas cidades, então, e agora quero me referir especialmente às cidades ibéricas e brasileiras, a praça abre um território especial, uma região teoricamente do "povo". Uma espécie de sala de visitas coletiva, onde se situam em nichos especiais o poder de Deus, cristalizado na igreja matriz (ou igreja central, freqüentemente a primeira a ser fundada naquele local e que deu origem à cidade), e o poder do Estado, manifesto no palácio do governo.

Vale observar que algumas cidades brasileiras cresceram assim, como um monumento à vontade do colonizador e só mais raramente como uma decorrência direta de trocas comerciais, como foi o caso de muitas cidades da Europa Ocidental, na demonstração clássica de Max Weber (Cf. Weber, 1958:80 ss; veja também, para considerações importantes sobre as cidades espanholas e portuguesas, Sérgio Buarque de Holanda, 1973: 62ss; e, naturalmente, Richard M. Morse, 1970: 7-24). A relação entre cidade, mercado e comércio parece ter igualmente marcado o caso americano. Basta lembrar que o centro de Nova York foi e ainda é de certo modo Wall Street, zona de comércio, porto e bolsa de valores; ao passo que o Rio de Janeiro, Recife e Bahia cresceram - como Brasília - em volta do largo do Paço, tal como Lisboa, naquela junção tipicamente ibérica entre fidalguia altamente irmanada com as atividades comerciais, tudo isso orquestrado por um poderoso e onipresente estamento tecnoburocrático, os "donos do poder", na expressão consagrada de Faoro (Cf. Faoro, 1975); os famosos "letrados", na demonstração esclarecedora de Stuart Schwartz (Cf. Schwartz, 1979); e de Magalhães Godinho (Cf. Godinho, 1977: 43).

Mas nossos espaços nem sempre são marcados pela eternidade. Há também espaços transitórios e problemáticos que recebem um tratamento muito diferente. Assim, tudo o que está relacionado ao paradoxo, ao conflito ou à contradição como as regiões pobres ou de meretrício - fica num espaço singular. Geralmente são regiões periféricas ou escondidas por tapumes. Jamais são concebidas como espaços permanentes ou estruturalmente complementares às áreas mais nobres da mesma cidade, mas são sempre vistos como locais de transição: "zonas", "brejos", "mangues" e "alagados". Locais liminares, onde a presença conjunta da terra e da água marca um espaço físico confuso e necessariamente ambíguo.

Mas esses espaços eternos e essas "zonas" problemáticas fazem parte de uma estrutura social que necessariamente inclui espaços e temporalidades permanentes que operam em todos os níveis da sociedade. No caso da sociedade brasileira, que espaços são esses que permitem a atualização da própria vida social?

Tenho tentado revelar que, no caso da sociedade brasileira, o que se percebe muitas vezes como mudança ou diferença é apenas uma parte de um sistema diferenciado, uma constelação sociológica com pelo menos três perspectivas complementares entre si. Realmente, se entrevistarmos um brasileiro comum em casa, ele pode falar da moralidade sexual, dos seus negócios, de religião ou da moda de maneira radicalmente diferente daquele que falaria caso estivesse na rua. Na rua, ele seria ousado para discursar sobre a moral sexual, seria prudente ao mencionar seus negócios e ultra-avançado ao falar de moda. Provavelmente ficaria querendo ouvir para se comunicar sobre religião. Em casa, porém, seu comportamento seria, em geral, marcado por um conservadorismo palpável, sobretudo se fosse um homem casado e falando de moral sexual diante de suas filhas e mulher!² Pela mesma lógica, uma pessoa numa igreja, num funeral, num terreiro de umbanda ou num centro espírita poderia marcar suas atitudes com um discurso diferente daqueles requeridos pelos espaços da rua e da casa. Não é agora podemos saber - ao acaso que temos um ditado que diz: "Faça como eu digo, mas não como eu faço." Entre dizer e fazer há um abismo que parece caracterizar todo sistema dotado daquilo que Weber chamou de "éticas dúplices", ou seja, códigos de interpretação e norteamo da conduta que são opostos e valem apenas para certas pessoas, ações e situações.

Assim, se compro e vendo a um parente ou amigo não quero ter lucro e não me importo com o dinheiro. Mas, se comercio com um estranho, então não existe regra senão aquela de explorá-lo até o último ponto. Troca e comércio, para ser mais preciso, exigem éticas sociais radicalmente diversas. E, com elas,

² Para que não se pense que eu estou inventando, cito o caso significativo do escritor Aníbal Machado, porque estou seguro de que como ele há uma legião de outros homens brasileiros. É sua filha Maria Clara quem diz num depoimento pungente sobre ele: "Nenhuma novidade para o mineiro de Sabará que criou suas filhas dividido entre o seu lado 'machista patriarcal', a ponto de matriculá-las em colégio de freiras, e o liberalismo de quem recebia em casa as arrojadas Pagu e Eneida ou o modernista Oswald de Andrade" (Jornal do Brasil, Caderno A, 14 de fevereiro de 1984).

quadros de relações sociais também avaliados de modo diferenciado. Em casa eu não falo em negócios; na rua, sou uma águia...

Weber viu nisso uma característica da sociedade tradicional e ensinou que, no movimento da sociedade para o capitalismo, foi necessário o estabelecimento de uma ética única, que, conforme sabemos, tomou o comércio algo positivo e portanto universal, dotado de um único modo de avaliação moral (Cf. Weber, 1967: 36ss). O que estou tentando fazer aqui é justamente ampliar o quadro de referência de Weber, para mostrar que tais "éticas" não se situam somente na esfera econômica, mas que são contaminadoras de outras áreas da conduta social. E mais: que elas podem perfeitamente conviver numa mesma sociedade, como julgo ser o caso do Brasil (e de outros sistemas marcados por uma tradição histórica e social comum ou semelhante).

Sustento, pois, que essa observação não é uma mera questão de mudança de contexto, isto é, do fato plenamente conhecido e trivial de que todo ser humano muda de opinião dependendo das circunstâncias. Não é desse fato universal que estou falando. Sei que ele também ocorre entre nós. Mas estou me referindo a espaços, a esferas de significação social- casa, rua e outro mundo - que fazem mais do que separar contextos e configurar atitudes. É que eles contêm visões de mundo ou éticas particulares. Não se trata de cenários ou de máscaras que um sujeito usa ou desusa - como nos livros de Goffman - de acordo com suas estratégias diante da "realidade", mas de esferas de sentido que constituem a própria realidade e que permitem normalizar e moralizar o comportamento por meio de perspectivas próprias.

Embora existam muitos brasileiros que falam uma mesma coisa em todos os espaços sociais, o normal - o esperado e o legitimado - é que casa, rua e outro mundo demarquem fortemente mudanças de atitudes, gestos, roupas, assuntos, papéis sociais e quadro de avaliação da existência em todos os membros de nossa sociedade. O comportamento esperado não é uma conduta única nos três espaços, mas diferenciado de acordo com o ponto de vista de cada uma dessas esferas de significação. Nessa perspectiva, as diferenciações que se podem encontrar são complementares, jamais exclusivas ou paralelas. Em vez de serem alternativas, com um código dominando e excluindo o outro como uma ética absoluta e hegemônica, estamos diante de codificações complementares, o que faz com que a realidade seja sempre vista como parcial e

incompleta. Por causa disso é que também gostamos de falar, no Brasil, de que "tudo tem um outro lado".

Assim, qualquer evento pode ser sempre "lido" (ou interpretado) por meio do código da casa e da família (que é avesso à mudança e à história, à economia, ao individualismo e ao progresso), pelo código da rua (que está aberto ao legalismo jurídico, ao mercado, à história linear e ao progresso individualista) e por um código do outro mundo (que focaliza a idéia de renúncia do mundo com suas dores e ilusões e, assim fazendo, tenta sintetizar os outros dois). Os três códigos são diferenciados, mas nenhum deles é exclusivo ou hegemônico em teoria.

Na prática, porém, um desses códigos pode ter hegemonia sobre os outros, de acordo com o segmento ou categoria social a que a pessoa pertença. Suponho, então, e digo isso somente para não perder a oportunidade de desenvolver o que considero um ponto sociológico crítico, que - no caso de nossa sociedade - as camadas dominadas, inferiorizadas ou "populares", tenderiam a usar como fonte para sua visão de mundo a linguagem da casa. Assim, eles sempre produzem um discurso fundamentalmente moral ou moralizante, onde as camadas ou atores em conflito (como patrões e empregados) estão quase sempre em oposição complementar se dependem um do outro (Cf. Caldeira, 1984, para um conjunto de dados nesta direção). Seu ponto de vista é, pois, notavelmente "humilde" e equilibrado, fundado muitas vezes numa deveras fantástica naturalização das relações sociais que raramente são percebidas e ditas históricas e arbitrárias mas, ao contrário, é como se fizessem parte de uma ordem cósmica, moral e dada por Deus. Não é por acaso que tal perspectiva, onde a casa e sua ética são o ponto exclusivo de uma visão da sociedade, tenda a ser tomada como um discurso pré-político ou politicamente "alienado" ou meramente ingênuo. Mas ele é uma fala da mesma "ordem" e do mesmo "gênero" da construção populista - ambos fundados num espaço da sociedade brasileira que traduz o mundo como um assunto de preferências, laços de simpatia, lealdades pessoais, complementaridades, compensações e bondades (ou maldades!) O espaço da casa!

Ora, isso é muito diferente dos discursos dos segmentos dominantes que tendem a tomar o código da rua e assim produzem uma fala totalizada, fundada em mecanismos impessoais (o modo de produção, a luta de classes, a imposição

dos mercadores internacionais, a subversão da ordem, a lógica do sistema financeiro capitalista etc.), onde leis - e jamais entidades morais como pessoas - são os pontos focais e dominantes. Aqui, em vez de uma naturalização, ocorre uma reificação abusiva de conceitos e relações, numa visão onde ninguém rigorosamente poderá modificar o seu lugar.

A síntese, caso pudesse realmente existir uma zona neutra, seria proporcionada pela perspectiva do "outro mundo" que simplesmente abre as portas para a renúncia ritualizada deste mundo com seus sofrimentos e suas contradições, lutas, falsidades e injustiças. A grande questão, porém, é que temos um sistema social onde a diferenciação seria inclusiva, posto que complementar e estrutural, já que constitutiva da sociedade. É aqui, quero crer, que jaz a especificidade da variante "católica" e brasileira de ordenação social, em plena variância com as outras formas de "associação" vigentes no mundo ocidental. Trata-se, conforme afirmei uma vez, de um sistema que relaciona de modo intrigante a igualdade superficial e dada em códigos jurídicos de inspiração externa e geralmente divorciados da nossa prática social; com um esqueleto hierárquico, recusando-se a tomar um desses códigos como exclusivo e dominante, e preferindo sempre a relação entre os dois (Cf. DaMatta, 1979; 1982, 1983).

Por tudo isso, não se pode misturar o espaço da rua com o da casa sem criar alguma forma de grave confusão ou até mesmo conflito. Sabemos e aprendemos muito cedo que certas coisas só podem ser feitas em casa e, mesmo assim, dentro de alguns dos seus espaços. Devo comer na sala de jantar, posso comer na varanda no caso de uma festa, mas não posso mudar de roupa na sala de visitas. A sugestão é suficiente para provocar risos ou mal-estar, sinal marcante de que temos dentro da própria casa uma rigorosa gramática de espaços e, naturalmente, de ações e reações. Aliás, isso foi percebido por todos que visitaram o Brasil e o Rio de Janeiro, conforme revela o texto de John Luccock, que, entre 1808 e 1818, observava a nossa clássica divisão em sala de visitas e sala de jantar, com rígida separação dos quartos (que eram, então alcovas) e varanda. E como o espaço corresponde a atividades e categorias sociais, Luccock nos informa daquilo que até hoje continua sendo um dado permanente em nossa sociedade. Diz ele: "A família em geral fica na varanda, na parte de trás da casa, lugar em que se acha quase tão isolada do mundo como

se se encontrasse nas profundas de uma floresta. As mulheres, sentadas em roda, na postura costumeira, costuram, fazem meia, renda, bordados ou coisas semelhantes, enquanto os homens se encostam a tudo quanto possa servir para isso ou ficam usando de uma velha tábua colocada sobre dois cavaletes..."(Cf. Luccock, 1975: 81). Mas isso ocorria também em relação a certas atividades, como refeições em comum e ocasiões sociais em geral, onde a divisão por sexo e idade era (como até hoje é) a norma.

Assim, Luccock demonstra estranhamento quanto ao modo de homens e mulheres se acomodarem à mesa no Brasil. Diz ele novamente: "Neste caso, a disposição à mesa nos parecia estranha: ou bem as damas ficavam juntas de um lado e os cavalheiros do outro, ou bem a dona da casa sentava ao lado do marido, tendo junto dela uma outra senhora e, então, o marido desta, de tal maneira que duas esposas fiquem sempre no meio dos seus respectivos cônjuges; moda indicativa de uma precaução zelosa, mas não de todo desarrazoada entre um povo de cabeça tão quente" (idem, pp. 83-84).

Ainda mais contundente é a observação de Saint-Hilaire, que nos visitou em 1816 e 1822. Falando do espaço das casas diz este viajante: "Nas casas dos pobres, assim como nas dos ricos, existe sempre uma peça denominada sala, que dá para o exterior. É aí que se recebem os estranhos, e se fazem as refeições, sentados em bancos de madeira em torno de uma mesa comprida. A gente abastada tem o cuidado de reservar na frente de sua casa uma galeria ou varanda, formada pelo teto que se prolonga além das paredes, e é sustentado por colunas de madeira. Fica-se geralmente nessas galerias e, em todas as estações, aí se respira um ar fresco, igualmente ao abrigo da chuva e do ardor solar. O interior das casas, reservado às mulheres, é um santuário em que o estranho nunca penetra, e pessoas que me demonstravam a maior confiança jamais permitiram que meu criado entrasse na cozinha para secar o papel necessário à conservação de minhas plantas; era obrigado a acender o fogo fora, nas senzalas ou em algum alpendre. Os jardins, sempre situados por trás das casas, são para as mulheres uma fraca compensação de seu cativeiro, e, como as cozinhas, são escrupulosamente interditados aos estrangeiros" (1975:96). Tal observação, denotativa de um espaço que, além de ser comum às várias categorias sociais, é também sexualmente motivado, é confirmada na observação de Louis e Elizabeth Agassiz, que nos visitaram em 1865-66. Eles

nos informam que "os brasileiros, com efeito, tão hospitaleiros e bons, são muito formalistas, enfatizados de etiqueta e cerimônias. As damas, ao chegarem (no baile), vão sentar-se em fila nas banquetas colocadas ao longo das paredes do salão de danças; de tempos em tempos, um cavalheiro avança corajosamente até essa formidável linha de encantos femininos e diz algumas palavras; mas só bem mais tarde, depois que as danças dividem os convidados por grupos que se misturam, é que a festa começa a tornar-se realmente alegre" (Cf. Agassiz, 1975:174).

Essa mesma observação de que somos "formalistas" foi feita por Thomas Ewbank, que nos visitou em 1845 e escreveu sobre os costumes religiosos do Rio de Janeiro. Também ele percebeu essa divisão entre casa, rua e outro mundo, havendo notado como demarcamos com rigidez as entradas e saídas de todas as situações em geral, mas das casas em particular.

Assim, as visitas sempre foram um capítulo especial de nossa vida social, existindo um espaço nas casas só para elas: as salas, ou salas de visitas. O ritual de receber uma visita tinha (e ainda tem) requintes quase barrocos, pois significava abrir o espaço da casa para um estranho.

Mas a gramática social da casa brasileira não fica nisso.

Ela transborda em algumas expressões relacionais - que exprimem a ligação dramática da casa com a rua - como "vá para a rua!" ou "vá para o olho da rua!" Estas expressões denotam o rompimento violento com um grupo social, com o conseqüente isolamento do indivíduo, agora situando-se diante do mundo "do olho da rua", isto é, de um ponto de vista totalmente impessoal e desumano. Do mesmo modo, se diz "estou (ou fiquei) na rua da amargura" para designar a solidão ou a ausência de solidariedade de um dado grupo social.

Metáforas e símbolos onde a casa é contrastada com a rua são, pois, abundantes numa sociedade onde casa é concebida não apenas como um espaço que pode abrigar iguais (como é o caso da família norte-americana) e está sujeita às normas vigentes na rua, mas como uma área especial: onde não existem indivíduos e todos são pessoas, isto é, todos que habitam uma casa brasileira se relacionam entre si por meio de laços de sangue, idade, sexo e vínculos de hospitalidade e simpatia que permitem fazer da casa uma metáfora da própria sociedade brasileira.

Mas é preciso acentuar que neste caso a sociedade é concebida como uma entidade especial. Um santuário, mais do que um local de lutas e discórdias. Um ninho, mais do que uma fábrica, onde as pessoas trabalham e vivem num tempo controlado por um dono, um patrão e uma lógica impessoal e sem controle. Um espaço infenso ao tempo linear, onde as coisas "lá de fora", do mundo e da rua não atingem, com seus novos valores de individualização e subversão, a sua velha e boa ordem estabelecida pelas diferenças de sexo, idade e "sangue".

Quando Gilberto Freyre escreveu seus originalíssimos *Casa-grande & senzala* e *Sobrados e mocambos*, ele estava certamente estudando um dos espaços mais significativos de nossa estrutura social, espaços que reproduziam em suas divisões internas a própria sociedade com seus múltiplos códigos e perspectivas. Hoje podemos ver que não se trata apenas de dois modos específicos de habitação, mas que esses espaços são domínios por meio dos quais a própria sociedade brasileira se atualiza e ganha vida.

A prova desta importante metáfora é uma outra metáfora.

O fato de que também nos referimos à "casa" como local de trabalho ou até mesmo ao país como um todo. Porque, se o local de trabalho é uma casa, isso é sinal de que os patrões são pais (as palavras têm uma mesma raiz) e seus empregados são seus filhos (ou suas mulheres). Não penso ser de outro modo que se possa explicar a expressão igualmente metafórica que diz serem as autoridades, os "homens", senão para indicar complementarmente que seus simétricos inversos são fêmeas ou meninos. De qualquer modo, o simbolismo da casa e pela casa é extenso em nossa sociedade. De casa vêm também casamento, casadouro e casal, expressões que denotam um ato relacional, plenamente coerente com o espaço da morada e da residência. Por tudo isso, "ser posto para fora de casa" significa algo violento, pois, se estamos expulsos de nossas casas, estamos privados de um tipo de espaço marcado pela familiaridade e hospitalidade perpétuas que tipificam aquilo que chamamos de "amor", "carinho" e "consideração". Do mesmo modo, "estar em casa", ou sentir-se em casa, fala de situações onde as relações são harmoniosas e as disputas devem ser evitadas. Não posso transformar a casa na rua e nem a rua na casa impunemente. Há regras para isso. Normas rituais importantes que permitem essa relação realizam também uma esperada síntese de todo o sistema,

conforme será acentuado mais adiante. As duas áreas, então, são - conforme acentuou Gilberto Freyre em 1936, num estudo onde pela primeira vez se analisaram esses espaços na sociedade brasileira - "inimigos" (Cf. Freyre, 1936: 47, vol. 1).

Vemos que essa "inimizade" tem um caráter especial. Ela é sobretudo complementar porque não se pode falar de casa sem mencionar o seu espaço gêmeo, a rua. Mas é preciso notar também que a oposição casa/rua tem aspectos complexos. É uma oposição que nada tem de estática e de absoluta. Ao contrário, é dinâmica e relativa porque, na gramaticidade dos espaços brasileiros, rua e casa se reproduzem mutuamente, posto que há espaços na rua que podem ser fechados ou apropriados por um grupo, categoria social ou pessoas, tornando-se sua "casa", ou seu "ponto". Neste sentido, como já acentuei uma vez (Cf. DaMatta, 1979), a rua pode ter locais ocupados permanentemente por categorias sociais que ali "vivem" como "se estivessem em casa", conforme salientamos em linguagem corrente.

Não preciso acentuar que é na rua que devem viver os malandros, os meliantes, os pilantras e os marginais em geral - ainda que esses mesmos personagens em casa possam ser seres humanos decentes e até mesmo bons pais de família. Do mesmo modo, a rua é local de individualização, de luta e de malandragem. Zona onde cada um deve zelar por si, enquanto Deus olha por todos, conforme diz o ditado tantas vezes citado em situações onde não se pode mais dar sentido por meio de uma ideologia da casa e da família; contextos, repito, onde não se pode mais utilizar como moldura moral a vertente relacional e hierarquizante de nossa constelação de valores.

Mas falar que "cada um está por si" equivale a abrir mão de um controle social rígido que de certo modo garante a pacificação dos ânimos e provê a ordem das coisas. Trata-se de um ditado que apresenta o individualismo e os direitos individuais negativos, ou pelo menos perigosos, próximos do conflito aberto. De fato, na rua podem-se admitir contradições próprias deste espaço. Mas na casa as contradições devem ser banidas, sob pena de causarem um intolerável mal-estar.

Afinal de contas, a casa não admite contradições, se essas contradições não podem ser imediatamente postas em ordem: em hierarquia ou gradação. A

equivalência entre sentimentos ou moralidades, comuns na rua, é perigosa em casa. Deste modo, "em casa de enforcado não se fala em corda".

Mas, assim como a rua tem espaços de moradia e/ou de ocupação, a casa também tem seus espaços "arruados". Seja porque fazem a ponte entre o interior e o exterior - como as janelas, varandas, salas de visitas, cozinhas, entradas de serviço, dependências de empregadas e quintais -, seja porque o próprio desenho da casa tradicional urbana brasileira, precisamente aquela descrita com detalhes por John Luccock, tem um corredor de circulação que num sentido muito preciso é igual à rua como espaço único e exclusivo de relacionamento de todas as suas peças que operam como se fossem "casas".

Assim, a rua está para a casa como o corredor com sua sombria clarabóia está para todos os cômodos da casa brasileira tradicional. Andar pelos corredores equivale a percorrer as ruas de uma cidade. As portas que se abriam para ele eram como se fossem portas de rua, e as salas de visitas ou varandas, cozinhas e quintais eram como zonas da própria cidade: praças e subúrbios.

Mas todos sabemos que a casa demarca um espaço calmo, dominado por um grupo social que, no Brasil, é concebido como "natural". Realmente, entre nós a família é igual a "sangue", "carne" e tendências inatas que passam de geração a geração, pois uma pessoa "puxa" e "sai" como a outra, isto é, como o seu pai, mãe ou avós (Cf. o excelente estudo de Abreu Filho, 1982). Trata-se de um discurso poderosamente implicado na natureza e na premissa de que essa natureza independe de condições sociais, conforme até hoje mostram os dramas policiais de crianças que foram abandonadas pelos pais e encontradas anos depois; ou a ficção antiga e contemporânea que, sobretudo em novelas de tevê, tem abordado o assunto com galhardia, imaginação e até mesmo alta dramaticidade.

São abundantes, portanto, os dramas onde o espaço da casa é violado e alguém que pertence a esse espaço é atirado à rua para depois de mil peripécias e sofrimentos voltar ao lar com todos os prêmios a que faz jus.

Em todo caso, se a casa distingue esse espaço de calma, repouso, recuperação e hospitalidade, enfim, de tudo aquilo que define a nossa idéia de "amor", "carinho" e "calor humano", a rua é um espaço definido precisamente ao inverso. Terra que pertence ao "governo" ou ao "povo" e que está sempre repleta de fluidez e movimento. A rua é um local perigoso.

Aliás sempre foi assim, e as descrições deste espaço como zona livre são copiosas. Como nos informa, por exemplo, Hermann Burmeister que, em 1850, andando pelas ruas do Rio, diz: "Em nenhuma parte achara coisa digna de ser vista e a população não me parecera nada atraente pelo seu aspecto. Encontrase no Rio de Janeiro muito mais gente de cor, maltrapilha ou seminua do que gente branca em trajes convenientes. Nota-se, antes de tudo, a ausência de senhoras bem-vestidas (Cf. Burmeister, 1980: 63). Mais adiante o mesmo viajante fala exatamente como Ferdinand Oenis que, em 1880, também viu a grande sociedade ou elite do Rio morando em chácaras afastadas e deixando a "cidade" com suas ruas entregues a capoeiras, vagabundos e gente de todo tipo. A mesma observação sobre esse movimento da rua faz Ewbank quando nota: "Os pregões de Londres são bagatelas quando comparadas aos da capital brasileira. Escravos de ambos os sexos apregoam mercadorias em toda a rua. Vegetais, flores, frutos, raízes comestíveis, aves domésticas, ovos e todos os produtos rurais: bolos, pastéis, roscas, doces e guloseimas, 'toucinho celeste' etc. passam continuamente por baixo das janelas" (Cf. Ewbank, 1976: 79).

Como se vê, eis aqui as janelas servindo como mediação entre o espaço interno das casas e o espaço externo da rua. Uma descrição mais viva da rua, com seu movimento, talvez nos tenha sido legada por C. Carlos J. Wehrs, que diz numa página de seu diário: "Era uma vida comercial agitada, aquela. Os portugueses, em calça e camisa, os mais modestos iam descalços, os um pouco mais bem situados, de tamancos e os ricos de sapatos de couro, porém andavam em mangas de camisa, ostentando nos dedos grossos anéis de ouro (.u) Ficavam às portas dos seus estabelecimentos ou no seu interior, ou então seguiam pela rua, em direção ao vizinho ou ao mercado que ficava lá perto, no início da rua (trata-se de uma descrição da rua do Rosário em pleno século XIX), portando seu inevitável cigarro na boca ou, apagado, por trás da orelha (...) alegres, cuspidos ao seu redor. Quanto melhor se conhecia esse palavreado, tanto melhor se podia lidar com aquela gente e com ela fechar negócios" (Cf. Wehrs, 1980: 107). Outro viajante, Daniel P. Kidder, que esteve no Rio de Janeiro também por volta de 1845, diz no seu relato: "Devido à brandura e ao descaso mesmo da polícia, grande número de vagabundos perambulava constantemente pelas ruas pedindo esmolas; indigentes de todas as espécies faziam ponto em lugares determinados, nas ruas da cidade, onde saudavam os transeuntes como

que num lamento: 'Favorece o seu pobre pelo amor de Deus'" (Cf. Kidder, 1980: 92).

Tais descrições não revelam uma realidade que mudou drasticamente. Ao contrário, até hoje a sociedade parece fiel à sua visão interna do espaço da rua como algo movimentado, propício a desgraças e roubos, local onde as pessoas podem ser confundidas com indigentes e tomadas pelo que não são. Nada pior para cada um de nós do que ser tratado como "gente comum", como "zé-povinho sem eira nem beira", Nada mais dramático para alguém de "boa família" do que ser tomado como um "moleque de rua"; ou para uma moça ser vista como uma "mulher da vida" ou alguém que pertence ao mundo do movimento e do mais pleno anonimato. Fazemos uma equação reveladora entre o "ninguém conhece ninguém", o "ninguém ser de ninguém" e estados sociais altamente liminares como a boêmia, o carnaval e, evidentemente, a pré-criminalidade.

Nada pior do que ter de fazer uma necessidade fisiológica na latrina pública; ou ficar doente num meio desconhecido. Há pessoas verdadeiramente obcecadas com a idéia de desmaiar na rua, e não há imagem mais desoladora do que assistir, em plena rua da cidade, a alguém ter um "ataque" de qualquer coisa, perdendo inteiramente o controle de si mesmo. Mas pior que tudo isso é, evidentemente, morrer fora e longe de casa, como um mero indigente com um jornal na cara e aquele cerco de quatro velas amareladas e baratas que concretizam no seu modo brasileiríssimo uma compaixão e um respeito tão anônimos quanto aqueles que vêm lá do fundo, quando todos nós somos, surpreendentemente, povo!

Tudo isso revela gritantemente como o espaço público é perigoso e como tudo que o representa é, em princípio, negativo porque tem um ponto de vista autoritário, impositivo, falho, fundado no descaso e na linguagem da lei que, igualando, subordina e explora. O ponto crítico da identidade social no Brasil é, sem dúvida, o isolamento (e a individualização), quando não há nenhuma possibilidade de definir alguém socialmente por meio de sua relação com alguma coisa (seja pessoa, instituição ou até mesmo um objeto ou atividade).

Nada pior do que não saber responder à tremenda pergunta: "Afinal de contas, de quem se trata?"

No próximo capítulo isso será investigado com detalhes e de outra perspectiva. Agora é suficiente que se diga simplesmente que constitui um ritual

muito importante e altamente sombrio a primeira vez que alguém (menino ou menina) vai para a rua sozinho, seguindo sua própria cabeça, acompanhando apenas as pessoas de sua idade, estando "naturalmente" sujeito a todos os perigos e tentações que recheiam aquele espaço. Esse é um momento oposto ao da visitação, mas igualmente dramatizado por conselhos, recomendações e aflições. De fato, nada mais bem guardado do que essas passagens da rua para a casa (no caso do ritual das visitas) e da casa para a rua (nos momentos em que se deixa a casa, sobretudo quando isso ocorre pela primeira vez). É como se estivéssemos pondo em contato não só dois espaços, mas também dois tipos de temporalidade. O primeiro é o tempo da casa, da família e dos amigos, duração cíclica que se reproduz todas as vezes que alguém deixa a casa ou entra em casa. Tempo que se refaz a cada reunião de parentes, amigos e compadres nos almoços de domingo e nas festas onde se celebram as próprias relações sociais. O segundo é um tempo linear: duração cumulativa e histórica. Uma temporalidade impessoal que não dá nenhum direito à saudade ou à reversibilidade plena. Tempo da rua com seus movimentos desordenados e suas "arruaças": às vezes tempo imoral de mudanças...

Coerentemente com essa visão da casa e da rua, concebemos o movimento como um modo típico da rua. Algo como um rio que passa e pode (ou deve) ser visto com cuidado das janelas, sob a proteção das paredes e pessoas da casa. Mas esses espaços, embora tenham entre si uma relação complexa, não estão separados. Relacionam-se por seus subespaços (praças, adros, mercados, jardins, portos, janelas, cozinhas e varandas) e também por ocasiões especiais em que a sua comunicação é possível, obrigatória ou desejável. Já falei sobre as visitas e sobre a primeira vez que se sai de casa. Comentei também, ainda que muito brevemente, como são comemoradas todas as mudanças de posição dentro da casa (nascimentos, aniversários, batizados, noivados, mortes) e na rua (nomeações, promoções, aposentadorias etc.). Agora, porém, é o momento de falar mais sobre essas relações e suas implicações sociológicas.

É minha tese que o sistema ritual brasileiro é um modo complexo de estabelecer e até mesmo de propor uma relação permanente e forte entre a casa e a rua, entre "este mundo" e o "outro mundo". Ou seja: a festa, o cerimonial, o ritual e o momento solene são modalidades de relacionar conjuntos separados e

complementares de um mesmo sistema social. Sua importância, conforme tenho chamado sistematicamente a atenção, não é uma função do espírito festeiro, cínico ou irresponsável do brasileiro. É muito mais um mecanismo social básico por meio do qual uma sociedade feita com três espaços pode tentar refazer sua unidade. Assim, se o mundo diário se faz por meio de três espaços e três visões de mundo diferenciadas e complementares, o mundo das festas - ou o universo oficial - se faz sempre com dicotomias. Numa delas temos a divisão entre "este mundo" e o outro, quando enfocamos o Brasil por um prisma moral e transcendente, religioso. O outro é um prisma político, igualmente moral, mas onde a ligação não se faz por meio de preces, milagres e graças (que, noto, são modos de relacionar os dois mundos), mas por intermédio de leis, alvarás, discursos, análises e diagnósticos político-econômicos. Sempre temos, nesta ligação, um modo "oficial" e um popular. Como se casa e rua estivessem sempre travando um combate civilizado e bem-comportado pela posse hegemônica de todo o sistema que não chega nunca.

O fato social importante, repito, é a descoberta dessa possibilidade de "ler" a sociedade brasileira, com seu extensivo sistema de rituais, como uma sociedade que se debate em torno de visões diferenciadas de si mesma. Deste modo, todos os ritos públicos que assumem um aspecto legal, solene e que são controlados pelo Estado ou pela Igreja sempre vêm da rua (e, naturalmente, do "outro mundo") para a casa; enquanto que todos os cerimoniais domésticos tradicionais (nascimentos, batismos, aniversários, casamentos e funerais) fazem o movimento inverso: abrem a casa para a rua, transformando o espaço doméstico da moradia em algo público, área onde estranhos podem circular livremente. Em certo sentido, o que surpreende é a observação de que, no Brasil, temos momentos rituais - festas - em que o ponto de partida é um desses espaços.

As festas da rua são carnavalescas e unificam o mundo por meio de uma visão onde rua e casa se tornam espaços contíguos, reunidos por uma convivência temporariamente utópica de espaços rigidamente divididos no mundo diário.

A troca de lugar que define a civilização é a marca de um elo bem-sucedido entre rua, casa e outro mundo, já que do carnaval até mesmo a morte e os santos podem participar. Mas as festas da igreja ou do "outro mundo" são

ocasiões em que a sociedade se junta pelo lado do espaço da renúncia e do abandono do mundo. Espaço que demarca o poder do outro lado das coisas, algo como uma realidade que permite chegar ao extremo da compensação moral. Finalmente, o espaço da rua pode servir como suporte para festivais patrocinados pelo Estado nacional. Aqui não temos mais nem uma tendência para a inversão (como ocorre nos carnavais e nas festas populares em geral), nem uma tendência para a neutralização (como acontece nas festas do "outro mundo"). Mas temos, isso sim, uma ordem relacional marcada pela diferenciação, onde as posições sociais externas são indiscutivelmente acentuadas e reforçadas.

Temos, pois, conforme indiquei uma vez (Cf. DaMatta, 1979), três focos de festividade, mas três momentos em que se pretendem o relacionamento, a circulação e a religião do sistema como tal. Seriam as festas movimentos a partir de espaços específicos? Seriam discursos e apelos visando a obter uma coerência numa sociedade cuja pedra de toque é a heterogeneidade? É possível que essa seja uma hipótese produtiva e interessante. Se isso assim se configurar, então podemos formular a questão dizendo o seguinte: nas sociedades tradicionais e semitradicionais, onde o sistema sempre opera com a casa, a rua e o outro mundo como espaços sociais e princípios ordenadores diferenciados mas complementares da vida, os rituais serviriam como mecanismo visando à unificação geral do sistema e sempre teriam um caráter inclusivo. Mais do que celebrações ou comemorações de um certo domínio, data, princípio estrutural, categoria social, eles seriam verdadeiros focos por onde todo sistema poderia ser visto como uma totalidade. Assim, nestas sociedades, as comemorações e inaugurações seriam menos importantes do que os ritos que revitalizam o cosmo e buscam atingir, mobilizar e transformar a própria sociedade nas suas divisões. Para usar uma expressão de Weber, os ritos seriam aqui espaços para criar uma ética única em sistemas divididos por éticas dúplices ou tríplexes.

Mas o ponto básico permanece, pois é estudando o espaço de uma sociedade que se pode lançar luz sobre questões tão importantes como o seu sistema ritual e o modo pelo qual ela faz sua dinâmica.

Jardim Ubá, setembro de 1983 janeiro de 1985

CIDADANIA

A questão da cidadania num universo relacional³

Neste trabalho, pretendo discutir a seguinte questão: se o conceito de cidadania implica, de um lado, a idéia fundamental de indivíduo (e a ideologia do individualismo), e, de outro, regras universais (um sistema de leis que vale para todos em todo e qualquer espaço social), como essa noção é percebida e vivida em sociedade onde a relação desempenha um papel crítico na concepção e na dinâmica da ordem social? Por outro lado, como a idéia de cidadania como forma específica de pertencer a uma dada totalidade social é entendida no caso do Brasil? E aqui temos, de saída, um problema interessante porque, se a "cidadania" tem uma história, ela é um papel social. Mas que papel social é esse que a discussão de caráter político, freqüentemente moralizante e normativa, não deixa perceber?⁴ Neste sentido, é importante acentuar que as discussões em torno da noção têm sido sempre de caráter jurídico-político-moral, quando ela também comporta uma dimensão sociológica básica, já que ser cidadão (e ser indivíduo) é algo que se aprende, e é algo demarcado por expectativas de comportamento singulares. O que é deveras extraordinário aqui é o grau de institucionalização política do conceito de cidadão (e de indivíduo), que passou a ser tomado como um dado da própria natureza humana, um elemento básico e espontâneo de sua essência, e não um papel social. Ou seja: algo socialmente institucionalizado e moralmente construído.

De fato, creio que essa percepção do indivíduo como um papel social e como um dado crítico da sociedade ocidental é algo recente e efetivamente raro nas ciências sociais. Na antropologia social, ela se relaciona à perspectiva aberta

³ Este trabalho foi originalmente apresentado na conferência "Oportunidades e restrições em sociedades industriais periféricas: O caso do Brasil", realizada pelos Centros de Estudos Latino-Americanos das Universidades de Stanford e de California-Berkeley, em janeiro-fevereiro de 1984. Quero expressar meus agradecimentos ao Dr. Edson Nunes, e aos professores John Wirth e Albert Fishlow pelo honroso convite e gentilezas na estada. A Fundação Ford concedeu-me um bolsa de viagem para tomar parte na conferência, pelo que sou também, mais uma vez, imensamente grato. Aqui se apresenta uma versão revista e ampliada do trabalho original.

⁴ Para tornar uma longa história curta, citarei apenas a discussão de T. H. Marshall (1967), onde uma história do conceito é apresentada, mas em nenhum momento se faz sua crítica sociológica. É legião esse enfoque nas considerações da mesma questão no Brasil pelos comentaristas políticos e cientistas sociais.

pela escola sociológica francesa e ao trabalho de Louis Dumont, que ultimamente tem realizado um conjunto de estudos sobre a idéia de indivíduo e suas instituições concomitantes, de uma perspectiva onde se toma de um lado uma civilização em que o todo prevalece sobre as partes e a hierarquia é um princípio básico da vida social (caso da Índia), e, de outro, a civilização ocidental, onde se dá justamente o contrário. Aqui, a parte é mais importante que a totalidade social e as relações que se dão entre os homens. Neste sistema, portanto, ocorreu o que Dumont chama de "revolução individualista", um movimento cujo conteúdo ideológico é a institucionalização do indivíduo como centro moral do sistema, de modo que a sociedade é agora vista como um instrumento de sua felicidade (Cf. Dumont, 1970; 1970a; 1977; 1983).

Mas se a noção de cidadania (e do individualismo que ela contém) é estudada criticamente e deixa de ser encarada como algo natural e presente onde quer que exista sociedade e seres humanos, então, tudo pode mudar. Realmente, como cidadão eu pertencço a um espaço eminentemente público e defino o meu ser em termos de um conjunto de direitos e deveres para com outra entidade também universal chamada "nação". Minha participação nesta entidade, aliás, é concebida como estando fundada num consentimento, de tal modo que o governo da nação é parte desse consentimento do qual ele próprio deriva sua fonte fundamental de legitimidade (Cf. Lukes, 1973: 79). Isso significa que são os indivíduos (= cidadãos) que permitem a formação da autoridade pública pela representação concedida e livre de seus interesses.

A nação e a sociedade não são mais uma fonte de humanidade (e de sentido), conforme dispunha a teoria tradicional que concebia a sociedade como uma *universitas*. Agora a sociedade é uma entidade concebida como um clube ou partido político: uma *societas* ou associação de cidadãos com múltiplos interesses (Cf. Dumont, 1983: 71; 1970). De fato, como membro de uma nação, tenho como interlocutores outros cidadãos e não posso me singularizar (enquanto cidadão) em termos de nenhuma outra dimensão social, pois a cidadania é um papel que pretende ser contaminador de toda a minha conduta. Estamos aqui, obviamente, falando de uma identidade social informada pela dimensão política. Uma entidade totalizadora e que deve operar sempre e em qualquer esfera da vida. Os movimentos pelos direitos das mulheres, dos velhos e das crianças estão à nossa volta como uma prova desta contaminação política

que em muitos contextos passa a ser mais importante que as complementaridades sociais tradicionais que se fundavam na dimensão do sexo e da idade.

O papel de cidadão (e, repito, de "indivíduo") realiza a proeza sociológica de pretender excluir todas as complementaridades e gradações que são parte e parcela dos papéis sociais tradicionais.⁵ Como cidadão, assim, não posso me definir usando meu componente etário ou sexual, já que se eu me apresentar como um "homem de 47 anos" posso produzir um efeito contrário à universalização que o papel de indivíduo (e de cidadão) promete. Estão de prova, nos sistemas individualistas, as expressões "porco chauvinista" e "não confie em ninguém com mais de trinta" como demonstração de que sexo e idade não servem mais como dimensões sociais legítimas nos contextos sociais e políticos da discussão de algumas questões.

No papel de cidadão, portanto, aprendo (e muitas vezes a duras penas...) que devo ser universal e tenho de abandonar as complementaridades, contrastes e gradações que Ralph Linton apresentava como elementos cruciais na definição de status social.⁶ Deixo de ser um homem de meia-idade, deixo de ter um nome de família e uma cor; deixo de ser natural de um dado local geográfico e de ter determinada profissão. Acabo também com minhas predileções e singularidades para me tornar uma entidade geral, universal e abstrata, dotada, conforme nos informa, entre outros, Dumont e Lukes, igualdade e dignidade.

Sugiro que é preciso aprender a ser isso que se chama de "cidadão" e de "indivíduo", tanto quanto um americano precisa aprender a ser um caubói, um

⁵ Esse é um ponto importante na chamada "teoria dos papéis" e "identidades sociais", de Ralph Linton a Ward Goodenough. Aliás, Goodenough toma a complementaridade (que ele chama de "identidade encaixada") como um elemento crítico na definição de uma "relação de identidade", ponto chave na descrição de situações sociais importantes. Assim eu sei que as "identidades encaixadas" de pai/mãe, por exemplo, e não as de pai/aluno, é que demarcam o cenário da família e do parentesco. Da! Goodenough falar com razão numa "gramática" para os papéis ou identidades sociais (Cf. Goodenough, 1965: 6-7).

⁶ Com efeito, é Linton quem diz que status social é "a posição polar... nos padrões de comportamento recíproco"(Cf. Linton, 1939: 113-114; citado em Goodenough, 1965: 1-2). É, creio, significativo, que, até onde saiba, nenhum teórico da identidade social tenha submetido a estudo crítico esse papel de "in.divíduo" e de "cidadão". Ao contrário, eles são sempre tomados como pontos de partida axiomáticos para a teoria dos papéis sociais. Assim, haveria um "indivíduo" que "escolheria"? as suas identidades sociais, tal como "escolhemos" nossas roupas, comidas e automóveis. Isso, repito, é tomado como uma verdade que não requer demonstração sociológica. Mas o fato é que tanto em sociologia quanto na vida estamos sempre deparando com papéis que, ao contrário, "escolhem" seus atores, tornando-os instrumentos de coletividade. Fazer sociologia é levar em conta a verdade da sociedade, não a crença do sociólogo...

marido ou um sociólogo; e um brasileiro precisa aprender a ser um "malandro", "político" ou "caxias".

Não posso deixar de observar, mesmo sob pena de antecipar um pouco minha discussão final, que a natureza do papel social de "cidadão-indivíduo" é vazada em termos de universalidade. Quer dizer: o papel deve operar em um meio social homogêneo que possa garantir o seu reconhecimento em todos os confins da sociedade. Nada deve se interpor entre ele e a sociedade (ou "nação") como um todo. Voltarei a esse ponto, que considero central em toda essa discussão. Agora, porém, tenho de continuar chamando a atenção para algumas das propriedades deste papel, a fim de mostrar que, como "cidadãos", não falamos de especificidades que definem cada qual em relação a um degrau da condição humana, o que em última instância permitiria construir relações e complementaridades de todos com todos como pares de identidades encaixadas, conforme diria Goodenough. Ou seja, como homem/mulher; velho/moço; pobre/rico etc.

Ao contrário, o papel exige que generalizemos e que falemos daquelas coisas que todos devem e podem ter. O papel social de indivíduo (e de cidadão) é uma identidade social e de caráter nivelador e igualitário. Essa seria sua característica ideal e normativa, de modo que, como cidadão, eu só clamo direitos iguais aos de todos os outros "homens". O conjunto de cidadãos, assim, é um conjunto de unidades teoricamente idênticas e absolutamente iguais e paralelas, como as listras da bandeira norte-americana. Por outro lado, o idioma semântico deste papel deseja simplesmente ultrapassar o singular e o local, conforme nos revela a história social e política do movimento que lhe deu sentido na Europa Ocidental e nos Estados Unidos.

De fato, nestas áreas, a idéia de cidadania como um papel universal de caráter político contaminador de todas as outras identidades sociais abria caminho para a possibilidade de liquidar com as leis particulares, os privilégios, que davam à nobreza e ao clero direitos de ter leis especiais (Cf. Tocqueville, 1979; Rémond, 1976). Dentro da dinâmica política específica da Europa Ocidental, o conceito da cidadania foi um instrumento poderoso para estabelecer o universal como um modo de contrabalançar e até mesmo acabar e compensar a teia de privilégios que se cristalizavam em diferenciações e hierarquias locais. Se o mercado fez a grande transformação do nosso tempo, permitindo que a

terra e a energia humana passassem a ser vendidas e compradas num espaço social demarcado pelo dinheiro e pelo preço, conforme nos ensinou Karl Polanyi (1967), a idéia de cidadania complementou essa revolução, estabelecendo o indivíduo com um papel social central e absolutamente dentro de nosso sistema. Em ambos os casos, a revolução foi o término de domínios e éticas particulares que operavam simultaneamente dentro de uma mesma sociedade.

Mas será que isso ocorreu em todas as partes? Será que essa idéia de cidadania como um papel social relacionado à igualdade de todos os homens em todos os lugares (a noção do homem como um cidadão do mundo) é verdadeira do ponto de vista da prática social? Uma reflexão sobre a experiência diária torna essa questão muito mais interessante.

Observe-se, primeiramente, o que ocorre num aeroporto internacional dos Estados Unidos. Você é o estrangeiro e chega a Nova York e entra na fila para as formalidades de chegada. O que se nota? Claramente o uso do conceito de cidadania local como um elemento de distinção e não mais como alavanca para liquidar privilégios. Aqui, os norte-americanos têm um espaço privilegiado, uma área especial nitidamente hierarquizada; ao passo que todos os outros seguem um caminho comum. Do mesmo modo, a observação mais profunda da esfera social das chamadas "escolhas" e "preferências", institucionalizadas como "convite", revela algo semelhante.

Numa sociedade de credo igualitário, cuja unidade social básica é o indivíduo (ou o cidadão), a escolha capaz de estabelecer a hierarquia, o privilégio e o primado da relação seria teoricamente impossível: seria um real contra-senso social e moral. Afinal, todos são iguais perante a lei e a sociedade. Mas como se pode passar da igualdade moral e legal para uma prática desigual e efetivamente hierarquizada? A pergunta foi (e ainda é) um fantasma a assombrar todos os que teorizaram sobre a igualdade e o individualismo nas sociedades de mercado onde a cidadania se demarca pelos direitos universais. Mas basta realizar uma sociologia do convite para ver que, ao lado da ideologia do mérito, ela acaba por permitir a discriminação, recriando o privilégio e a hierarquia. De fato, diria até mesmo que é precisamente por se ter consciência da igualdade como idéia fundamental no conceito de cidadania que a implementação do convite como mecanismo de discriminação social e política passa a ser tão criteriosa e importante nos Estados Unidos e em outras sociedades igualitárias.

Assim, existem na América muitas instituições prestigiosas onde só se pode entrar pela porta de um convite. Quer dizer: de um chamado teoricamente pessoal e independente das obrigações públicas e coletivas. Ninguém é obrigado a convidar quem não quer. E esse princípio individualista e igualitário permite - paradoxalmente - furar a igualdade que domina o código político adotado pela sociedade. Curioso - para dar um exemplo que pode parecer trivial, mas que é de fato significativo para o meu argumento - é que no Brasil a prestigiosa Academia Brasileira de Letras seja pleiteada por meio de candidaturas voluntárias e aberta a todos, mas resolvida por meio de uma eleição fechada e secreta dos seus membros; enquanto nos Estados Unidos a Academia de Ciências e outras instituições de alto prestígio exercem o privilégio exclusivo de escolher os seus membros que ali se filiam por meio de um convite. O mesmo ocorre em outras instituições que, elegendo e convidando seus membros, podem hierarquizar e discriminar a totalidade social, sem ferir frontalmente a ideologia igualitária e a idéia de cidadania como algo nivelador. Daí minha sugestão, feita em outro lugar (Cf. DaMatta, 1979: 132), de que não seria absurdo estarem os Estados Unidos implicitamente dominados por uma verdadeira ética da sociedade secreta.

Numa sociedade emoldurada pelo credo igualitário, só se pode efetivamente discriminar através de grupos exclusivos formados com base nas preferências inalienáveis dos indivíduos que se juntam num clube.

Do mesmo modo e por uma lógica semelhante, o cidadão no caso brasileiro é o sujeito por excelência das leis impessoais (e universais), bem como do poder brutal da polícia, que servem sistematicamente para diferenciá-lo e explorá-lo impiedosamente, tornando-o um igual para baixo, numa nítida perversão do ideário político liberal, conforme tenho procurado estudar no meu trabalho (Cf. DaMatta, 1979; 1982; 1983).

Tome-se, por exemplo, um caso imaginário mais significativo.

Como seria a chegada do grande observador Alexis de Tocqueville no Rio de Janeiro de hoje, entrando pelo Aeroporto Internacional do Galeão?

Veria, primeiramente, um sorriso luminoso das funcionárias de terra, moças elegantes nos seus bem-talhados costumes, todas dispostas a contar uma anedota sobre o vôo ou fazer alguma confidência espirituosa sobre a linha aérea para a qual trabalham. Seriam até mesmo capazes de chamar o nosso aristocrata francês de Alex, pois na conversa formal para a intimidade a distância

é tênue no Brasil. Encantado com essa recepção um tanto informal, Tocqueville baixaria por meio de uma escada rolante moderna para um outro andar. E, então, já significativamente por baixo, entraria numa fila para a apresentação do seu passaporte à Polícia Marítima e de Fronteira e outros corpos da nossa segurança pública. Com calor e entrando numa gigantesca fila, ele se perguntaria por que o Brasil não teria destinado um amplo salão para esse fim, pois ali estava como gado num curral, espremido entre paredes e tolhido em seus movimentos por separações de aço inoxidável. Também se perguntaria por que os brasileiros natos não seriam privilegiados em sua própria pátria, já que todos os países modernos dão aos seus cidadãos um conjunto de deveres, mas se abrem igualmente no reconhecimento de seus direitos, fazendo isso de modo franco, com satisfação.

No Brasil, escreveria mais tarde Tocqueville no seu famoso diário de viagem: "a cidadania é definida negativamente neste país, posto que brasileiros natos têm de gramar na fila interminável para o controle dos passaportes, tanto quanto qualquer estrangeiro..." Ato contínuo a essa observação, ele notaria uma total ausência de sinais de boas-vindas, tão comuns nos outros aeroportos internacionais do planeta. Diria intrigado para si: "Interessante como fui acolhido com intimidade pelas funcionárias lá em cima e agora, aqui embaixo, estou sendo simbolicamente repelido do modo o mais impessoal. É como se uma das mãos lavasse a outra..." Logo depois, entretanto, e já impaciente com a morosidade da fila, Tocqueville notaria mais intrigado ainda uma chamada de nomes! É que funcionários da polícia, devidamente identificados, gritam por nomes de passageiros. Alguns logo se apresentam e com abraços ou apertos de mão saem incontinenti da fila, ganhando o espaço livre onde estão a alfândega e suas malas. Inicialmente, o nosso observador francês pensa que esses são simplesmente amigos ou parentes de pessoas que trabalham naquele local ou que têm amigos que ali trabalham.

São, pois, aristocratas por acidente, mas o fato é que deixam todos com inveja quando saem da fila com ar meio envergonhado, mas felizes. Suado, cansado de esperar e intrigado com esse novo país que terá de entender, Alexis de Tocqueville bem poderia escrever na sua caderneta de campo: "Curioso país esse Brasil, feito de um credo liberal tão alardeado na base de suas instruções jurídicas, mas operando de modo a privilegiar as relações pessoais de modo tão

flagrante. Vi na chegada ao Rio o estabelecimento de hierarquias inesperadas entre as pessoas, só porque algumas tinham conhecidos ou parentes entre os funcionários do aeroporto. Assim sendo, tais indivíduos eram chamados e deixavam as filas, mesmo quando tinham nos seus empregos e ocupações uma posição menos importante que a de muitas pessoas que continuavam nas filas. Observei, continuaria ele, que ser estrangeiro dava direito imediato a um melhor tratamento do que ser um nativo. De fato, verifiquei que meu passaporte francês era quase mágico, evitando maiores delongas junto ao funcionário que manipulava um moderníssimo computador cujo banco de dados fica à disposição da polícia". "Curioso", concluiria novamente o nosso imaginário e perplexo Alexis de Tocqueville, "que num país tão pobre de recursos os bancos de dados ultramodernos tenham sido implantados primeiro para o controle policial dos cidadãos do país e até hoje a pesquisa científica vegete em busca de verbas para essas máquinas. Será que o liberalismo brasileiro tem uma bela teoria de igualdade, mas na prática tudo é diferente?" Mas qual será a moral da nossa fábula? Ora, ela nos diz que, em situações históricas e sociais diferentes, a mesma noção de cidadania, o mesmo conceito de indivíduo engendram práticas sociais e tratamentos substancialmente diversos.

E, para complicar um pouco mais as coisas, revelando como elas não são nem estanques, nem lineares, pode-se pensar ainda naquilo que Wanderley Guilherme dos Santos chamou de "cidadania regulada", uma forma de cidadania mais ou menos às avessas (como essa que mencionei acima), que seria:

- (a) reconhecida e definida por uma lei outorgada pelo Estado; e
- (b) estaria ligada a um "sistema de estratificação ocupacional" e "não a um código de valores políticos" (Cf. dos Santos, 1979:75).

O resultado é uma nítida distinção de certas categorias ocupacionais que passaram a ter mais direitos que outras, gozando mais cedo e melhor de certos direitos universais (como férias e direitos de pertencer a um sindicato) que estariam teoricamente ligados à idéia geral do trabalhador cidadão. Isso mostra como o papel de cidadão e a noção política de cidadania podem ser diferentemente acoplados em sociedades diferentes e até mesmo num só sistema social. Mas o que o caso brasileiro inegavelmente revela é que a noção de cidadania sofre uma espécie de desvio, seja para baixo, seja para cima, que a

impede de assumir integralmente seu significado político universalista e nivelador (Cf. DaMatta, 1979:184 ss; Peirano, 1982, para considerações semelhantes).

Mas qual é o mecanismo social para que tal variação venha a ocorrer? Ou melhor: por que a noção de cidadania sofre tal variação no Brasil, quando o que a caracteriza em sociedades como a inglesa, a francesa e a norte-americana é a sua invejável estabilidade? A resposta jaz, obviamente, em torno de considerações estruturais, ao lado de um exame dos processos históricos e culturais que deram forma à sociedade brasileira. De fato, processos históricos e culturais revelam, conforme têm notado, entre outros, Merêa (1923), Morse (1974), Schmitter (1971), Dealey (1974; 1977), Godinho (1977) e Schwartzmann (1982), um estado colonial que não operava a partir de agentes privados, mas de instituições e leis que ele mesmo criava como seus instrumentos de progresso, mudança e controle. Em meus próprios termos, trata-se de um modo de organização burocrática, onde o todo predomina sempre sobre as partes e a hierarquia é fundamental para a definição do papel das instituições e dos indivíduos. Isso explicaria certamente o chamado "individualismo" (ou "personalismo"; ou, ainda, "caudilhismo") brasileiro e latino-americano como uma modalidade de reação às leis do Estado colonizador, em oposição ao individualismo norte-americano (e anglo-saxão), que é criador de leis.

Em outras palavras, enquanto o processo histórico brasileiro (e da América Latina) foi no sentido de ter de abrir um espaço social e político para as manifestações individuais e locais, já que tudo está rigidamente previsto e dominado pelo centralismo político, legal e religioso, o processo histórico norte-americano é no sentido de engendrar leis que possam inventar, estabelecer ou até mesmo salvar totalidades maiores e mais inclusivas que os sistemas locais.

No Brasil, o individualismo é criado com esforço, como algo negativo e contra as leis que definem e emanam da totalidade. Nos Estados Unidos, o individualismo é positivo e o esforço tem sido para criar a unidade ou a union: a totalidade.

É importante, neste contexto, apontar como essa lógica tem permeado inclusive a história territorial dos dois países, já que no caso brasileiro o território é praticamente o mesmo desde o período colonial, ao passo que os Estados

Unidos formaram o seu território paulatinamente.⁷ Ao lado disso, pode-se dizer sem medo de exagero - que todas as esferas da vida social seguem, nos dois países, uma lógica radicalmente diferente, conforme procuro revelar aqui.

Em termos estruturais, o que parece crítico é a capacidade de relacionar e de juntar tendências que muitas vezes estão separadas por tradições históricas e sociais distintas. Nos Estados Unidos a idéia de comunidade está fundada na igualdade e homogeneidade de todos os seus membros, aqui concebidos como cidadãos. Quer dizer: a comunidade pode ser concebida como igualitária porque não seria feita de famílias, parentelas e facções que objetiva e efetivamente têm propriedades, estilos, tamanhos e interesses diferentes, mas de indivíduos e cidadãos. No Brasil, por contraste, a comunidade é necessariamente heterogênea, complementar e hierarquizada. Sua unidade básica não está baseada em indivíduos (ou cidadãos), mas em relações e pessoas, famílias e grupos de parentes e amigos. Sendo assim, nos Estados Unidos, o indivíduo isolado conta como uma unidade positiva do ponto de vista moral e político; mas no Brasil o indivíduo isolado e sem relações, a entidade política indivisa, é algo considerado altamente negativo, revelando apenas a solidão de um ser humano marginal em relação aos outros membros da comunidade. Realmente, o que mais chama atenção no caso brasileiro é essa capacidade de relacionar numa corrente comum não só pessoas, partidos e grupos, mas também tradições sociais e políticas diferentes. A comunidade norte-americana seria homogênea, igualitária, individualista e exclusiva; no Brasil ela seria heterogênea, desigual, relacional e inclusiva. Num caso o que conta é o indivíduo e o cidadão; noutro, o que vale é a relação.

Isso permitiria explicar os desvios e as variações da noção de cidadania. Pois se o indivíduo (ou cidadão) não tem nenhuma ligação com pessoa ou instituição de prestígio na sociedade, ele é tratado como um inferior. Dele, conforme diz o velho ditado brasileiro, quem toma conta são as leis. Mas se a categoria profissional (os trabalhadores como cidadãos e não mais como empregados) tem uma ligação forte com o Estado (ou governo), então, eles

⁷ Donde a importância da ideologia da fronteira como uma instituição dominante. Assim, nos Estados Unidos, a fronteira é tudo o que é new, não se restringindo, do ponto de vista ideológico, aos aspectos geográficos. Uma outra diferença crítica em relação às concepções de território e sua gênese é que no Brasil há um "descobrimento" e nos Estados Unidos uma "formação" e um "nascimento". Veja-se o estudo pioneiro de Otávio Velho para uma discussão importante desta problemática (Cf. Velho, 1976).

podem ser diferenciados e tratados com privilégios. É a relação que explica a perversão e a variação da cidadania, deixando perceber o que ocorre no caso das diversas categorias ocupacionais no Brasil, onde formam uma nítida hierarquia em termos de sua proximidade do poder, ou melhor, daquilo que representa o centro do poder.

Creio que o ponto básico de tudo isso é o seguinte: não obstante a tradição tomista e centralizadora vigente no caso brasileiro, não se pode excluir outro dado fundamental. É que a sociedade a ela relacionou a tradição liberal e puritana que tem no indivíduo e no cidadão a sua unidade mais importante.

Isso significa que, a uma tradição centralizadora e legalista, somamos outra, igualitária, individualista e liberal. O resultado é um sistema social em que convivem diferentes concepções de sociedade, política, economia e, naturalmente, cidadania. Num sistema onde a palavra de ordem é a relação, podem conviver dimensões e esferas de vida cujos valores são diferentes, embora complementares entre si. Daí a pergunta: será que podemos falar de uma só concepção de cidadania como uma forma hegemônica de participação política, ou temos de necessariamente discutir a hipótese de uma sociedade com múltiplas formas de cidadania, tantas quantas são as esferas de ação que existem em seu meio?

Para entrar no cerne desta problemática, retomemos algumas questões iniciais. Eu jamais havia percebido a complexidade do termo "cidadão" (e do conceito de "indivíduo"), até que comecei a escrever um ensaio sobre as relações entre indivíduos e leis no Brasil. Para tanto, escolhi estudar a expressão corrente que pergunta de modo agressivo: "sabe com quem está falando?" É sabido que tal modo de questionamento é desagradável e autoritário, sendo utilizado em situações onde o seu usuário deseja romper com alguma regra que teoricamente o submete. Uma situação ideal que a maioria dos brasileiros pensa para justificar o uso de tal expressão é o rompimento de uma lei de trânsito, digamos, a tentativa de estacionamento em local proibido, seguida da intervenção do policial que, por sua vez, motiva o uso do "sabe com quem está falando?" pelo cidadão que se julga com direitos (reais ou imaginários) especiais.

Pois bem, quando comecei a arrolar casos do uso desta expressão, descobri logo que ela envolvia um drama típico.

Tratava-se sempre, conforme já alumbrei acima, de uma ocasião em que uma lei universal determinava um tipo de comportamento e um tipo de papel social (o de "cidadão" e de "indivíduo"), mas a pessoa desejava ser julgada e percebida por outro tipo de conduta e papel que necessariamente contrariava a lei geral. Estava diante de um drama muito rico que me revelava que o papel de "cidadão" é muito complicado no caso brasileiro.

Se ele faz parte do ideário da ética pública e é decantado nos comícios políticos como parte de partidos e plataformas eleitorais, se ele - ainda - faz parte das constituições que dizem que todos são iguais perante a lei e o tomam como a unidade básica sobre a qual se funda o direito, as leis e as prerrogativas críticas de todos os brasileiros, não é assim que a cidadania como um papel social é vivida no cotidiano da sociedade.

Com efeito, a palavra "cidadão" é usada sempre em situações negativas no Brasil, para marcar a posição de alguém que está em desvantagem ou mesmo inferioridade. Quando se diz: "o automóvel pertence àquele cidadão"; ou "o cidadão não tem todos os documentos em ordem", sabe-se que o tratamento universalizante e impessoal é utilizado para não resolver e/ou dificultar a resolução de um problema. Neste contexto, nada é mais revelador do que a resposta invocadora da cidadania brasileira, no meio de um comício político tenso e proibido pela polícia. De fato, falar em alto e bom som que se é um cidadão brasileiro é sofrer, em situações como essas, penalidades brutais. Querer ser um cidadão para fazer crítica ao governo é às vezes tão negativo quanto ter de ser um cidadão para poder ser preso e maltratado pela autoridade pública. Daí todo brasileiro estar certo de que, quando está numa delegacia de polícia, seus direitos políticos (e civis) ficam lá fora, na sua casa: junto aos amigos e colegas.

No mundo social brasileiro, o que sempre se espera em qualquer situação de conflito ou disputa é o ritual do reconhecimento, que humaniza e personaliza as situações formais, ajudando todos a hierarquizar as pessoas implicadas na situação. Quando isso pode ser feito de modo imediato, tudo se resolve com grande facilidade, não havendo nem mesmo o conflito. Pertence à nossa consciência social a distinção do tratamento por meio da regra geral (e dos seus respectivos papéis sociais) como um modo de negar ou inferiorizar alguma coisa ou alguém. Assim, invocar a lei universal é quase que um eufemismo para a

negativa que jamais é dada utilizando-se como foco a justificativa pessoal.⁸ Deste modo, é comum ouvir-se o seguinte: "Bem... eu por mim até que poderia aceitar suas explicações, mas a lei determina este tipo de procedimento e eu não tenho escolha senão prendê-lo (ou multá-lo)!" O cidadão é a entidade que está sujeita à lei, ao passo que a família e as teias de amizade, as redes de relações, que são altamente formalizadas política, ideológica e socialmente, são entidades rigorosamente fora da lei. Um milagre brasileiro permanente é, sem dúvida, o fato de que não há reflexão social sistemática sobre essas teias de amizade e solidariedade que, no mundo político, são a substância do noticiário político e dos comentários sociais dos chamados "colunistas". Ou seja, não se acredita que a sociedade brasileira seja um sistema marcado por redes de relações pessoais que atuam de modo altamente formalizado e de modo instrumental, sem qualquer referência direta à posição econômica ou à convicção ideológica. O mundo das "relações" então passa por cima (ou "entre corta") das solidariedades "naturais" de segmentos e classe social, criando uma sociedade com um dinamismo político que à primeira vista parece diferente, curioso, atrasado ou ambíguo.

Que tais redes sejam universais, eu não tenho a menor dúvida.

O fato de serem institucionalizadas - isto é, que tais redes sejam instrumentos conscientes e positivamente valorizados de navegação ou estratégia social - é um fenômeno de sociedades onde convivem éticas diferenciadas.

A existência de tais redes como instrumentos expressivos e, repito, altamente valorizados como modos de se chegar ao poder (e de, em geral, mudar de posição social) que explica com maior profundidade a ausência de "grupos de interesses" coerentes e sistematicamente ordenados no Brasil. Pois como não "cooptar" se é sempre possível pensar a situação em termos de relações pessoais e também de elos ideológicos? O resultado, conforme veremos mais adiante, é um sistema altamente complexo e relacionado de códigos de comportamento social e legal.

Num inquérito realizado por mim junto a estudantes pós-graduados, a resposta à questão "como você classifica a pessoa que obedece às leis no Brasil?" era invariavelmente negativa.

⁸ No contexto desta discussão, será importante recordar as observações de Crozier sobre os sistemas burocráticos francês, russo, norte-americano e inglês (Cf. Crozier, 1964).

Todos, sem exceção, mencionaram que quem assim procedia era uma pessoa inferior e sem recursos, sendo que um informante deu uma resposta padrão e grosseira para a pergunta. "Quem obedece a todas as leis é um babaca!" Quer dizer, a obediência às leis configura na sociedade brasileira uma situação de pleno anonimato e grande inferioridade. Normalmente é um sinal de ausência de relações e são as relações - repito que permitem revestir uma pessoa de humanidade, resgatando-a de sua condição de universalidade que é dada nos papéis de "cidadão" e de "indivíduo".

Por tudo isso, o clamor da cidadania (e do individualismo) assume feições particulares no caso brasileiro. Como se trata de uma marcha inversa daquela que se faz normalmente no mundo diário, ela pode adquirir um sentido violento do ponto de vista político. De fato, juntar-se a um partido para clamar pelos seus direitos como empregado, estudante, cidadão ou indivíduo, nas ruas, será abrir mão de suas relações sociais talvez mais importantes. Sobretudo das relações de parentesco, família e amizade. Daí, talvez a necessidade de se construir primeiro o partido (a moldura) para depois se poder realizar o protesto. De qualquer modo, é muito perigoso esse ato de clamar direitos universais, tanto diante de um patrão, na cobrança do dinheiro relativo a uma tarefa, quanto diante da polícia, no caso da participação em um comício. Aqui, dizer que se é um cidadão brasileiro pode significar a prisão e até mesmo algumas pancadas. Do mesmo modo, e, sugiro, pela mesma lógica, não posso cobrar um trabalho ou falar de dinheiro com um amigo; mesmo que ele me deva uma dada quantia pelo trabalho que realizei. Em ambos os casos, trata-se de um modo de abrir mão de identidades relacionais, o que é sempre visto negativamente no Brasil.

Tudo isso nos faz entender por que todos os brasileiros sempre navegam socialmente realizando um cálculo personalizado de sua atuação. Assim, antes de ir a qualquer agência pública, a norma e a "sabedoria" indicam sempre que se deve primeiro descobrir as nossas relações naquela área. Uma vez que isso é estabelecido, a atuação da agência muda radicalmente de figura. O resultado é que todas as instituições sociais brasileiras estão sujeitas a dois tipos de pressão. Uma delas é a pressão universalista, que vem das normas burocráticas e legais que definem a própria existência da agência como um serviço público. A outra é determinada pelas redes de relações pessoais a que todos estão submetidos e aos recursos sociais que essas redes mobilizam e distribuem. Daí decorre a

dificuldade da crítica sistemática e consciente a qualquer instituição no caso do Brasil. De fato, se a crítica é feita pelo lado impessoal, tomando a pessoa ou a instituição pelos serviços que ela deveria prestar, esbarra sempre nos nexos e laços de uma lógica pessoal que a dilui. Assim, se a companhia telefônica foi péssima para você, ela foi excelente para mim porque, afinal de contas, eu "tenho conhecidos e parentes lá dentro"; ou, como se diz atualmente, "eu tenho prestígio na companhia". E como prestígio social é algo que se localiza na teia de relações - e nas relações - tanto quanto nos indivíduos, uma pessoa pode efetivamente colocar à disposição de outra suas redes de relações pessoais, fazendo com que todas as instituições sociais possam subitamente se tornar eficientes. Isso, evidentemente, torna a crítica social aberta não só a algo complicado, mas também suspeito. Porque quem critica é um "criador de caso", ou um "inveioso" ou "está despeitado". Vale dizer: é porque a pessoa não tem amigos e foi àquela agência pelo pior caminho, o da universalidade e da impessoalidade.

Outro aspecto que a expressão "sabe com quem está falando?" apontava era uma espécie de reverso lógico-social de tudo o que foi dito sobre os papéis de "cidadão" e de "indivíduo". De fato, o que permite o uso da expressão, bem como determina o seu sucesso ou fracasso, é a possibilidade de clamar e estabelecer uma relação. Contra a lei universal, eu me defendo e faço valer minha vontade e minhas razões não utilizando uma ou outra lei universal, mas uma relação pessoal.

Uma relação pessoal que permita dobrar ou romper a lei, concretizando a sua impessoalidade abstrata (e no caso verdadeiramente absurda), contra a concretude mais que razoável de minha singularidade (ou da singularidade do meu caso). A lei não está errada, mas não se aplica ao meu caso (ou ao caso dos meus protegidos). Logo, a lei deve ser esquecida ou anestesiada e o caso particular ressaltado por meio de um relacionamento específico.

Foi o que ocorreu, em 1676, com Joseph de Freitas Serrão, desembargador do Tribunal da Bahia, que se recusou a sair de casas que havia alugado apesar da ordem de despejo e depois fez com que o seu senhorio não conseguisse uma audiência no tribunal; ou com Caetano Brito de Figueiredo, que tomou uma grande soma de dinheiro para investimentos diversos e depois obstou o seu credor de realizar qualquer ação legal; ou com Jorge Seco de Macedo, que protegeu seu sobrinho assassino; ou com os escravos de Cristóvão Tavares de

Morais, que, mesmo envolvidos numa briga de rua, foram protegidos, e soltos pelo seu senhor;⁹ ou com o automóvel do vice-governador do Estado do Rio de Janeiro, que foi rebocado por estar estacionado em fila dupla em rua de Copacabana, foi devolvido e quem pagou as multas foi o motorista (Cf. O Globo, 20.1.84). No meu ensaio já citado (Cf. DaMatta, 1979: Cap.IV), especifico algumas destas situações. O que devo notar com esses exemplos é a enorme profundidade e atualidade do uso da relação pessoal para a navegação social no caso brasileiro. Assim, não seriam apenas desembargadores do Brasil colonial que estariam usando sua influência para burlar as leis do mercado no período colonial, mas também hoje autoridades de todos os escalões governamentais usam sua relação com um cargo para deixar de cumprir as leis universais que teoricamente valem para todos, menos para eles...

No fundo, vivemos em uma sociedade onde existe uma espécie de combate entre o mundo público das leis universais e do mercado; e o universo privado da família, dos compadres, parentes e amigos. É uma sociedade que tem formas diferenciadas de definição de seus membros, de acordo com o conjunto de relações que eles possam clamar ou demonstrar em situações específicas. Assim, se sou um cidadão na festa cívica da Independência e no comício político, não quero de modo algum ser apenas cidadão quando estou às voltas com a polícia num caso de roubo, ou tendo de tomar um empréstimo bancário ou, ainda, tendo de dar explicações junto ao Imposto de Renda.

Aqui a primeira providência que tomo é no sentido de ser logo reconhecido, mas não como cidadão.¹⁰ Espero, como vimos, ser tratado, conforme falamos no Brasil, com a máxima atenção, consideração e tolerância.

⁹ Os casos são tomados de Stuart B. Schwartz, cujo livro *Burocracia e sociedade no Brasil colonial* documenta historicamente essas relações entre elos pessoais e burocracia sem, entretanto, discutir suas implicações sociológicas.

¹⁰ Não é, pois, de admirar a surpresa de qualquer brasileiro diante da ordem nas filas e do respeito por quem chegou primeiro, na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos. No Brasil, a relação permite que uma pessoa espere pela outra na fila, ou guarde o seu lugar no cinema! A profissão de despachante institucionaliza esse apadrinhamento para baixo. conforme chamei atenção uma vez (Cf. DaMatta, 1979: 183). Érico Verissimo, que foi um excelente observador da vida americana, comenta precisamente sobre isso num dos seus livros: "De quando em quando arriscamos uma excursão ao carro-restaurante, e temos de esperar durante dez, quinze ou vinte minutos na bicha. Essas bichas são um exemplo vivo da democracia norte-americana. Se o soldado chega antes do cabo, o cabo antes do sargento e o sargento antes do capitão, não há nenhuma lei capaz de alterar essa ordem. O oficial esperará a sua vez com a maior naturalidade, pois sabe que todos os cidadãos têm direitos iguais perante a Constituição dos Estados Unidos e não será pelo fato de serem soldados que eles deixarão de ser cidadãos... .. (Cr. Érico Verissimo, 1957: 81; o grifo é meu). Veja-se também a música de Caetano Veloso, London. London. em que há uma alegria na descoberta do cidadão interagindo civilizadamente com a polícia, mas em Londres...

Para isso, antes de ter um contato oficial com qualquer agência pública, entro em contato com alguém que faça minha mediação com ela. Tal como faço quando solicito de Deus, Nosso Senhor, algum favor e entro em contato com os Céus por meio dos santos de minha devoção, intermediários entre o Altíssimo e os homens.

Em outras palavras, há uma forma de cidadania universalista, construída a partir dos papéis modernos que se ligam à operação de uma burocracia e de um mercado; e também outras formas de filiação à sociedade brasileira outras formas de cidadania - que se constroem de espaços tipicamente relacionais, dados a partir do espaço da "casa".

Em outros termos, há uma nação brasileira que opera fundada nos seus cidadãos, e uma sociedade brasileira que funciona fundada nas mediações tradicionais. A revolução ocidental moderna eliminou essas estruturas de segmentação, mas elas continuam operando social e politicamente no caso brasileiro, sendo também parte de seu sistema social.¹¹ O que ainda não se fez, parece-me, foi tomar consciência delas como parte importante da dinâmica social. Enquanto isso não for realizado, elas continuarão operando num nível implícito, com a força que sempre têm as coisas que estão fazendo pressão invisível, como verdadeiras eminências pardas dos processos sociais. Neste sentido, será preciso trazer para o estudo sério o papel da amizade, do compadrio e da lógica das relações pessoais em geral como um dado básico da sociedade e não como capítulos anedóticos sobre os quais se pode passar num vôo de águia. O jogo duplo da chamada "política" no caso do Brasil fica então facilmente entendido. É que o discurso público é realizado utilizando-se um idioma liberal-universalista: fala-se de fato aos cidadãos do país. Mas a prática política se faz dentro de um outro quadro de referência e segue uma outra lógica. Aqui o quadro é dos amigos e correligionários que, uma vez no poder, terão tudo! E a lógica é a das lealdades relacionais que não têm compromisso legal ou ideológico. O resultado não passa, porém, despercebido à massa brasileira, que vê na atividade política um jogo fundamentalmente sujo, onde existe de tudo,

¹¹ Essas observações remetem ao luminoso artigo de Mareei Mauss sobre *La Nación* (de 1920). Com efeito, ali ele diz numa passagem crítica: "De salda, não pode haver nação sem que exista certa integração da sociedade; quer dizer, esta nação deverá ter abolido toda segmentação: clãs, tribos, reinos e domínios feudais." E mais adiante continua ele, acrescentando: "Esta integração é tal que nas nações naturalmente avançadas não existe, por assim dizer, intermediário entre a nação e o cidadão" (Cf. Mauss, 1972: 290).

menos ética. Daí a expressão "Fulano é muito político" para exprimir alguém que sabe cuidar de seus interesses pessoais. Tenho sugerido no meu trabalho que essa visão dupla é complexa e precisa ser desvendada com cuidado. Mas, dentro dela, o que parece fora de dúvida é que a noção clássica e universal de indivíduo como cidadão está contraposta à idéia de pessoa ou ser relacional.

Assim, enquanto o cidadão está sempre só diante da lei, no Brasil essa situação de solidão já é definida negativamente. De fato, no caso brasileiro, o primeiro momento para julgar uma pessoa é o de individualizá-la. O ritual das prisões incomunicáveis poderia ser visto como um modo de isolar a pessoa, objetivando com isso transformá-la num indivíduo, um ser isolado das teias de relações que comandam o mundo junto com as leis impessoais. Sem esse isolamento seria complicado julgar uma pessoa, já que ela nunca estaria só e não poderia ter responsabilidade legal isoladamente. Mas é preciso explicar o que digo, para evitar mal-entendidos. Não estou dizendo que os julgamentos sejam impossíveis no Brasil. É óbvio que não são. Digo apenas que, de um ponto de vista social, ou moral, é a pessoa que existe. E uma implicação disto é a dificuldade de isolar uma responsabilidade individual. Neste sentido, eu diria que uma sociologia do direito revelaria que o argumento relacional é básico para a defesa no caso da Justiça brasileira.

Em outras palavras, seria mais fácil defender alguém usando argumentos que demonstrem sua culpa por meio de indução ou relação do que, talvez, em sociedades onde o individualismo tem uma determinação positiva, como ocorre, por exemplo, nos Estados Unidos. Realmente, sabemos que é quase impossível julgar uma pessoa no Brasil, pois aqui quem está no banco dos réus é uma família, uma parentela, uma rede de relações, um partido político. Neste sentido, a estratégia social e política mais visível no Brasil é a de buscar a relação. Quem você conhece versus quem conheço é o dado fundamental no cálculo social brasileiro, sendo muito mais importante do que saber o que você faz ou onde nasceu. Ou melhor, tudo isso se pode fazer, mas com o propósito de obter alguém que, sendo conhecido de ambas as partes, possa servir como nosso mediador, cimentando as nossas relações.

Fora das relações e da amizade existem apenas as leis inventadas para coibir ou até mesmo corrigir esses abusos das redes de relações pessoais. De fato, talvez seja possível indicar que o ideal social e político de justiça, que

Schwartz indica como um ponto de honra da história e da sociedade ibérica, tenha como ponto de partida essa compensação social. Assim, se nobreza, clero e letrados (a camada ou estamento dos juizes, desembargadores, advogados e funcionários da Justiça e da burocracia) podiam ter relações pessoais poderosas e imperativas, os pobres e homens comuns teriam como compensação as instruções burocráticas e a justiça do rei. Mas é preciso notar, para um aprofundamento comparativo futuro, que no caso de Portugal o desenvolvimento da estrutura burocrática e de leis universais foi numa direção radicalmente diferente daquela da França, Alemanha e Inglaterra. Aqui, o propósito das leis universais não teria sido a liberação da atividade econômica ou política, mas a justiça, vista como uma capacidade corretiva e compensatória do Estado. Deste modo, os letrados são uma peça importante da dinâmica social portuguesa e espanhola, havendo mesmo - como sugere Schwartz (1979) - uma oposição bem marcada entre eles e a nobreza. É possível que isso tivesse feito com que o comércio fosse igualmente absorvido pela burocracia estatal e real, o que dá à configuração histórica portuguesa uma feição única, conforme tem chamado atenção Faoro (Cf. Faoro, 1974). Outra diferença é que essas leis gerais vieram sempre de cima para baixo, não tendo sido o resultado de lutas locais.

Tudo isso nos leva a um ponto central, já tantas vezes mencionado. É que a sociedade brasileira tem fontes diversas para a classificação e a filiação de seus membros. Realmente, enquanto as sociedades que passaram pela revolução individualista instituíram um código de conduta hegemônico, fundado na idéia de cidadão, as sociedades relacionais têm muitos códigos de comportamento operando simultaneamente. Só que eles não estão competindo, mas são complementares entre si. Assim, aquilo que um nega, o outro pode facultar. O resultado, como veremos com mais vagar um pouco adiante, é uma multiplicidade de códigos e eixos de classificação que darão ao sistema um dinamismo peculiar e altamente complexo. No fundo, é como se a sociedade tivesse várias fontes de cidadania, cada uma básica e todas operando de modo a permitir uma série de compensações sociais. Mas, para que isso fique claro, será preciso começar do começo. E o começo, nesta démarche, foi o estudo do sistema ritual brasileiro.

Creio que demonstrei que o Brasil tem uma visão complexa e múltipla de si mesmo como sociedade. Assim, quando falei de um "triângulo ritual", um

triângulo de festividades carnavalescas, cívicas e religiosas, não falava apenas de três modos de comemoração que podem existir em todas as sociedades modernas, mas de algo muito mais denso e profundo. No Brasil, essas formas de ritualização apontavam para três leituras do mundo brasileiro pelos próprios brasileiros, para usar uma boa formulação de Clifford Geertz (Cf. Geertz, 1973). Isso queria também indicar que o universo ritual brasileiro exprimia uma sociedade com imagens diversas e complementares entre si. Assim, se o mundo do carnaval e da religião nos apresentava uma imagem de nós mesmos como donos de uma enorme confiança, criatividade e esperança no futuro, o universo do civismo e da política nos apontava um caminho muito mais árduo, uma estrada cheia de pessimismo e desconfiança.

O ponto fundamental aqui é o valor positivo dado pela ideologia brasileira a todos os ângulos desta configuração social. Não é somente a esperança carnavalesca que é positiva, mas também a malandragem e a desesperança em relação à política que se institucionaliza como uma forma de ler ou interpretar o Brasil.

Não creio que seja assim em países individualistas, onde uma única visão de mundo permeia as esferas da política, da religião, da economia e da sociedade como um todo.¹² Mas no caso brasileiro a vida social transcorre num ritmo feito de tensões e compensações. De modo que aquilo que não tenho no universo, no mundo da rua, posso ter de sobra em minha casa; e o que não posso ter neste mundo terei certamente no outro. O ponto fundamental aqui não é somente que a sociedade tem uma visão diferenciada e complexa de si mesma. Em certo sentido, todas as sociedades têm essas visões. Mas esses espaços e planos dramáticos exprimem uma totalidade internamente dividida, mas complementar. No caso brasileiro, não se pode ter uma visão completa da sociedade com a casa, com a rua ou com o outro mundo. É necessário que se tenha três versões (ou leituras) para que se possa fundar a totalidade percebida como brasileira. Essas esferas não estão em competição, como ocorre com o

¹² Creio que o ponto de partida desta perspectiva das éticas dúplices versus éticas unas ou hegemônicas está em Weber (1967). Veja-se também Dealy (1977) para uma interpretação que tem muitos pontos em comum com a minha, mas que a meu ver deixa de levar em conta as implicações da complementaridade do mundo social ibérico. Assim, a questão não é só acentuar as diferenças entre o público e o privado, mas descobrir que eles (como a casa e a rua) estão profundamente relacionados, como as faces de uma mesma moeda.

partido, clube ou fábrica no universo individualista, em plena relação complementar.

Assim, dentro de minha rede de parentesco, compadrio e amizade, dentro de casa, sou uma pessoa. Sou um ser dividido e relacional, cuja existência social se legitima pelos elos que mantenho com outras pessoas num sistema de transitividade e gradações. Moro nesta casa porque sou filho de "X" e tenho o direito de usar os recursos sociais ali alocados porque sou membro da família "Y". Não sou eu como indivíduo que formo família, mas é a família e as relações que se fazem por meio dela que me legitima como membro daquele espaço social. É a relação que me transforma de indivíduo em pessoa (Cf. DaMatta, 1979: 175 ss, para um aprofundamento destas diferenças). Neste domínio, sou também uma realidade única e irreproduzível socialmente, daí porque jamais posso ser substituído. Na casa, longe de ser indiviso, estou francamente dividido por inúmeras lealdades pessoais demarcadas pelo parentesco e pelos laços de simpatia pessoal. No Brasil ninguém escapa dos laços de família e dos elos de algumas amizades, do mesmo modo que nos Estados Unidos é impossível escapar de sua alma mater ou do seu social security number, ou do cartão de crédito. De fato, a comparação permite observar como os dois sistemas operam de modo diferenciado, "selecionando" aspectos diversos sobre os quais dão a ênfase que permite criar as suas formas mais legítimas e perenes de filiação. Na América, a existência social é praticamente impossível sem a conta bancária, o cartão de crédito e o social security number; mas, em compensação, pode-se viver sem laços sociais instrumentais e imperativos. No Brasil, ao inverso, há milhões que vivem sem conta bancária, número de INSS ou cartão de crédito. Mas ninguém existe de modo social pleno sem ter uma família e uma rede de laços pessoais imperativos e instrumentais. Lado a lado, essas configurações sociais apontam para os dois modos de conceber a realidade social que permitem ver o papel das leis como um método sistemático para permitir a dinâmica e a filiação social.

Mas o que ocorre comigo quando saio de casa e vou para o mundo da rua e das relações impessoais que ali estão implicados? O que ocorre comigo quando me transformo em cidadão? Quando parto para o trabalho e tenho de me converter em indivíduo?

O que se pode dizer é que, na rua, tenho de pensar em estratégias radicalmente diversas. Se minha visão do Brasil a partir da casa é que a "nossa sociedade é uma grande família", com um lugar para todos, na esfera da rua minha visão de Brasil é muito diferente. Aqui eu estou em "plena luta" e a vida é um combate entre estranhos. Estou também sujeito às leis impessoais do mercado e da cidadania que freqüentemente dizem que eu "não sou ninguém". Fico, então, à mercê de quem quer que esteja manipulando a ordem social naquele momento. Sei também que, no universo impessoal da rua, a lógica é da sistemática tentativa de destruição de privilégios. Percebo que a lei é uma arma para submeter grupos e teias de relações, fazendo com que possam ser controlados legal e politicamente.

De tudo isso, uma conclusão é óbvia. Se no universo da casa sou um supercidadão, pois ali só tenho direitos e nenhum dever, no mundo da rua sou um subcidadão, já que as regras universais da cidadania sempre me definem por minhas determinações negativas: pelos meus deveres e obrigações, pela lógica do "não pode" e do "não deve".

Como posso conciliar esses dois modos tão diversos (mas compensatórios e complementares) de viver na mesma sociedade? A resposta é encontrada na capacidade de relacionar um sistema com o outro, preferencialmente fazendo com que as experiências negativas de um lado possam transformar-se em experiências positivas do outro. Mas o dado crítico é que espaços são fontes diferentes de filiação a uma mesma realidade social, permitindo sua classificação de modo diferenciado, ainda que complementar.

O que todos esses pontos parecem indicar é que o Brasil constitui uma sociedade com um sistema dotado de múltiplas esferas de ação e significação social. Pouco sabemos sobre esse sistema e ainda não entendemos bem sua lógica. Sabemos, porém, que sua pedra de toque é a capacidade de relacionar e de assim criar uma posição intermediária, posição que assume a perspectiva da relação e que se traduz numa linguagem de conciliação, negociação, gradação. Sustento que isso é tão crítico que explica a popularidade de figuras como o malandro e o político populista (carioca ou mineiro), que estão sempre manipulando com habilidade os dois lados.

Essas considerações estão longe de resolver todas as questões que levantei ao longo deste trabalho. Mas indicam um caminho onde é possível

especular com maior grau de segurança sobre o modo pelo qual certos arranjos institucionais são vividos e percebidos pelos membros do sistema. Não se trata somente de legitimar instituições sociais políticas, mas de descobrir os recortes culturais que a sociedade faz com certas noções básicas do vocabulário político ocidental. Isso não significa que se deixe de estudar o mundo político brasileiro do prisma de sua estrutura lógica e institucional. Mas é preciso igualmente se dar maior atenção a certos processos sociais singulares que têm permitido a sociedades como a brasileira uma convivência que incomoda não só aos membros mais conscientes da sociedade, mas também às teorias da justiça social saídas de uma experiência social muito mais individualizada.¹³ Não há brasileiro que não conheça o valor das relações sociais e que não as tenha utilizado como instrumentos de solução de problemas ao longo de sua vida. Não há brasileiro que nunca tenha usado o "sabe com quem está falando?" diante de uma lei universal e do risco de uma universalização que acabaria transformando sua figura moral num mero número ou entidade anônima, destinada a sofrer as penas de uma prisão injusta ou arbítrio por vezes brutal dos órgãos de repressão. Do mesmo modo e pela mesma lógica, não há brasileiro que não saiba, como nos dizia Oliveira Vianna já em 1923, que, no universo da vida pública nacional, é possível se negar qualquer coisa, menos o pedido de um amigo. Mas será preciso incorporar definitivamente as implicações de tudo isso, que corre como anedota ou como um dado irredutível da singularidade brasileira, para o centro de nossas preocupações como cientistas sociais. Caso contrário, continuaremos a realizar estudos da sociedade brasileira e latino-americana que serão puramente normativos ou inteiramente formalizantes, incapazes de perceber os meandros e dilemas de sociedades que, sem terem liquidado o passado, já estão abraçando o futuro.

Jardim Ubá, janeiro de 1984 janeiro-fevereiro de 1985

¹³ O estudo de José Murilo de Carvalho revela de modo significativo para o que estou levantando aqui as dificuldades de instituir-se um código liberal num meio social relacional. Embora ele não use esses termos nem um enfoque sócio-antropológico e comparativo, é nítido que as discussões brasileiras não conseguem sair de modelos hierarquizados onde cidadão de primeira e de segunda são moeda corrente de algumas teorizações (Cf. Carvalho, 1984)

MULHER

Dona Flor e seus dois maridos: um romance relacional¹⁴

Nos últimos anos venho buscando interpretar a sociedade brasileira de um ponto de vista sociológico. Como o Brasil se exprime por meio de uma infinidade de dimensões, tomei como alvo de reflexão sua realidade formal. Analisei, então, o carnaval brasileiro privilegiando seus aspectos englobadores e chegando até eles pelo estudo das vestimentas carnavalescas, da linguagem e das modificações que o carnaval provoca no tempo e no espaço urbano. Em seguida busquei discernir implicações políticas deste rito para o mundo diário brasileiro, vendo-o em relação com o trabalho e os valores que governam o chamado "dia-a-dia" (Cf. DaMatta, 1973; 1979).

O estudo do carnaval por meio de uma perspectiva comparada me conduziu a outras dimensões de nosso sistema social.

Assim, descobrir que o carnaval era uma ocasião em que a sociedade brasileira se posicionava temporariamente de cabeça para baixo não impedia que se examinassem outros momentos em que esta mesma sociedade celebrava o seu equilíbrio e a sua ordem. Passei, pois, a investigar os "ritos da ordem", tomando para análise as celebrações çia Independência do Brasil, logo

¹⁴ Originalmente apresentado no Simpósio Identité National et Expression Culturelles, realizado em Paris, de 7 a 8 de maio de 1981 na Maison de Sciences de L'Homme. Agradeço a Viola, Ignace e Celine Sachs o encorajamento, a hospitalidade, a amizade e o convite. Uma versão preliminar apareceu em inglês no Social Science Information (SAGE, Londo e Beverly Hills), 21, I (1982), pp. 19-46. Outra versão, mais elaborada, foi publicada em Tempo Brasileiro, 74 (julho-setembro de 1983).

descobrimos uma vertente relacionada ao Estado e a tudo o que o Estado representa em países de tradição ibérica como o Brasil. Ou seja, encontrei uma representação social e política que mostrava a importância e o peso do "governo" dentro de nossa sociedade, tudo seguindo de perto a idéia de "ordem", "legalidade" e "seriedade", que contrastava fortemente com o riso e a ideologia de "liberdade" e da malandragem que serve de eixo para articular e legitimar as experiências dominantes do carnaval.

Mas a comparação não parou nestes dois casos. Foi prolongada para alcançar também os rituais religiosos num sentido amplo, porque não se pode realmente interpretar o universo cerimonial brasileiro sem levar em conta a sua profunda ligação com a cosmologia da Igreja católica, que serve, desde o período de nossa formação, para delimitar o ciclo das festas.

O resultado é que acabei ficando com um quadro curioso que se prolongava por dentro da sociedade brasileira, com muitas implicações. De fato, se o carnaval celebrava o riso e a desordem, a escolha do papel social (pelas "fantasias") e do grupo, as inversões e vivências utópicas de abundância, ausência de trabalho, liberdade e igualdade de todos, os festivais da ordem remetiam a uma visão oposta. Aqui, o que emergia na festa era a ordem, a legalidade, a posse do cargo público, a legitimação dos papéis, a falta de escolha, a continência de gestos, vestes e idiomas. Estava na presença de práticas que reforçavam a ordem social, algo que levava a pensar em autoritarismo e no seu símbolo mais explícito: o militar perfeito, seguidor da lei a qualquer custo, o "caxias" do nosso vocabulário popular. Finalmente, quando estudava os ritos religiosos, como as festas de santos e as procissões, continuava pensando numa ordem legal, mas uma legalidade fora do mundo, destinada a gloriosamente nos ajudar a sair da sociedade com todos os seus breves prazeres.

O resultado era um triângulo ritual, uma configuração social fundada em três momentos rituais que seriam, de fato, modos privilegiados pelos quais o universo brasileiro poderia ser percebido e dramatizado por nós, brasileiros. Teríamos então os ritos da ordem, da desordem e os cerimoniais "neutros" das religiões, em que se indicava um lugar fora do mundo ou no outro mundo. Estava diante de espaços sociais e ideológicos onde se podia rir e "brincar", ser sério e "legal", e ainda ser neutro e renunciar a favor dos pobres, oprimidos e marginais,

dos santos, de Deus e da Igreja. Estava também com uma configuração social total que instituíra três éticas simultâneas, porém distintas, pois carnaval, rituais da religião e ritos cívicos guardam uma absoluta equivalência entre si no mundo cotidiano brasileiro, sendo na sua excepcionalidade festiva apenas uma manifestação de um espaço social dividido pela casa, pela rua e pelo outro mundo.¹⁵ Examinar a relação do "triângulo ritual" com esses espaços do mundo diário é um dos problemas centrais deste trabalho.

O "triângulo ritual" aparece como algo inesperado justamente porque a seu lado corre um conjunto de interpretações "oficiais" do Brasil, todas marcadas pela fascinação com um dualismo do tipo: exploradores; Norte/Sul; litoral/interior; preto/branco; Brasil moderno/ Brasil arcaico; feudalismo/ capitalismo; escravos/senhores; Império/República; quando - na verdade - as vertentes interpretativas mais duradouras do cenário social brasileiro falavam (e ainda falam) em três elementos, tal qual aprendemos na escola primária e na "vida".

Assim, temos: céu/inferno/purgatório, preto/branco/mulato, preto/branco/índio, sim/não/mais ou menos, como se, ao lado da visão dualística, uma perspectiva triangular ou triádica corresse oculta, inconscientemente, constituindo um discurso dos brasileiros sobre o Brasil que é também importante.

Antes, porém, de prosseguir, quero esclarecer alguns pontos. Não estou dizendo que quem falou dualisticamente estava errado. Também não estou afirmando que as chamadas "polaridades espoliativas" não existem no caso do Brasil. Não é esse o meu ponto. É claro que esse dualismo é importante e todos os que o trabalharam chamaram atenção para aspectos da sociologia do Brasil. Apenas digo que muitas dessas relações duais devem ser matizadas porque muitas vezes conduzem a uma reificação da perspectiva no plano da realidade concreta. Darei um exemplo para tornar mais clara a minha argumentação.

Tomemos o Brasil escravista.

Não há a menor dúvida que, de um ponto de vista jurídico e legal, a sociedade se achava bisseccionada em senhores e escravos, num dualismo exclusivo e rígido. Mas será isso verdadeiro quando nos aproximamos da sociedade? Parece-me que não. Primeiro, porque a realidade brasileira estava

¹⁵ Para um exame mais detalhado destes espaços como áreas fundamentais para o entendimento da sociedade brasileira, veja-se DaMatta, 1979; 1982; 1983. Uma aplicação produtiva desta noção foi realizada em Vogel e Silva Mello, 1981. E o primeiro a usar a casa e a rua como espaços importantes do nosso sistema foi Gilberto Freyre (Cf. Freyre, 1933 e sobretudo 1936).

muito poderosamente marcada por meio de um sistema de relações pessoais gradativo e inclusivo que permitia estabelecer diferenciações dentro de todas as camadas. Havia o escravo do eito (nitidamente inferior em tudo) e o escravo da casa, como também existia o bom patrão em oposição aos patrões que operavam de modo individualista, numa conduta que desconhecia a "consideração", a "simpatia" e todos os valores que orientam a vertente hierarquizante da sociedade.¹⁶ Num sistema assim constituído, era sempre possível ter uma linha jurídica rígida, mas ter também uma dimensão fundada nas relações pessoais, permitindo personalizar e dividir internamente os dois segmentos rigidamente separados pela ideologia, e pelas leis da sociedade.

Se pudesse falar esquematicamente, diria que no caso brasileiro há sempre uma superestrutura ideológica e jurídica plenamente coerente e oficial, interpretada por uma infra-estrutura formada pela teia de relações pessoais imperativas que, na prática, modificam muito os termos do problema porque colocam precisamente mais um elemento dentro do esquema, a saber: a relação entre senhores e escravos, o elo entre simpatias pessoais e formulações jurídicas universalizantes. Daí o "jeito", o "sabe com quem está falando?" e, evidentemente, o favor e a consideração (Cf. DaMatta, 1979: Capó V). Quer dizer, a mediação entre senhores e escravos não é feita somente por meio de um cálculo econômico e jurídico. Embora esse cálculo seja obviamente determinativo, ele sofre as interferências de um sistema de simpatias, de relações construídas pela proximidade física que, sendo reconhecidas num nível moral e social, permitem criar categorias intermediárias que têm valor, isto é, peso e capacidade de determinação social.

Submeto que é precisamente esse reconhecimento que distingue o sistema brasileiro. Aqui, a oposição casa/rua e casa/trabalho criava um sistema gradativo de relacionamento social, interpondo entre as posições polares (senhores e escravos) os escravos do lar e permitindo, por outro lado, a incrível flexibilidade do sistema que embebeu toda a sociedade brasileira, de Norte a Sul (Cf. Skidmore, 1974; Conrad, 1975; Degler, 1971). Isso não significa que o sistema brasileiro era menos cruel ou mais humano que outros. No fundo é um sistema com as mesmas capacidades de criar dilemas e exprimir o lado tétrico e

¹⁶ Numa análise que reputo básica para essas considerações, Maria Isaura Pereira de Queiroz faz essa demonstração tomando materiais de romances do séc. XIX (Cf. Pereira de Queiroz, 1976).

humano dos homens. Mas é uma configuração que (para o bem ou para o mal) revela uma intensa capacidade de relacionar instituições que o Ocidente puritano e anglo-saxão separou.

De fato, creio que isso é tão importante que diria como uma hipótese geral que a dominância dos aspectos formais tende a conduzir para o autoritarismo, ao passo que a apresentação das relações pessoais conduz ao amaciamento das leis. A dialética dos dois planos é básica para a compreensão da nossa dinâmica. Isso fica mais patente quando se verifica, como já disse na minha "introdução", que as interpretações do Brasil sempre tenderam a tomar apenas um desses aspectos como o dado essencial, enquanto o problema jaz nas suas relações.

O problema da "razão dualista" foi ter sido absorvida pela razão prática (Cf. Sahlins, 1979). O dualismo confundia os níveis formais com as dimensões sociológicas, esquecendo que nossa sociedade tem vários espelhos pelos quais pode se mirar simultaneamente. Do ponto de vista formal, ela deveria operar como algo dotado de interesses práticos, seguindo as leis da economia e da política, tal como elas operavam (e operam) no cenário da Europa Ocidental e da América do Norte. Nada devia se interpor a essas forças práticas dadas pelas estruturas demográficas, leis do mercado, divisão do trabalho e coerção imperialista. Deste prisma, a sociedade brasileira com suas normas culturais deveria operar como um instrumento de produzir mais-valia. Ela seria transparente no sentido de que suas instituições sociais estariam vazadas numa lógica simplesmente econômica. Neste sentido teria pouco a reparar na fórmula de Roberto Schwartz segundo a qual "tudo está fora de lugar" porque, de fato, não haveria como conciliar escravismo e patronagem com liberalismo individualista. Entretanto, em que pese o argumento pela "razão prática" de que, "ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe idéias européias, sempre em sentido impróprio" (Cf. Schwarz, 1977: 24), foi assim que ocorreu no Brasil. Aqui tivemos, como ainda estamos tendo até hoje, essas combinações "ocas" e estranhas de liberalismo com paternalismo econômico e político, de mercado livre com "capitalismo autoritário", controlado pelo Estado (Cf. Velho, 1976). É que, muito embora a postura analítica seja relevante, deixa de considerar o aspecto que reputo básico dentro do sistema. Quero acentuar que a questão da sociedade brasileira não se reduz simplesmente a um conforto patético entre mercadores e escravos, favores e senhores, como coisas

individualizadas, mas a um sistema em que a relação entre os elementos é crítica. O problema é que a teorização parte de uma epistemologia individualizante, quando na verdade estamos diante de um sistema social fundado na relação, no elo, no intermediário que promove a dinâmica social, criando zonas de conversação entre posições polares rigorosamente exclusivas de um ângulo prático ou individualista. Desta posição, talvez fosse possível revelar que seria somente numa sociedade profunda e convictamente escravista que o liberalismo poderia se erguer como uma ideologia do "radical chique" e até mesmo como modelo político ideal.

As posições estão relacionadas por meio de uma lógica complementar perfeita. Às vezes o englobador é o escravismo (quando estávamos na casa-grande e falávamos dos nossos escravos como gente relacionada a nós por simpatia, lealdade e substância), noutras, o englobador é o liberalismo impessoal fundado nas leis e expresso na praça pública e nos jornais: no mundo da rua, onde somos uma "pessoa como outra qualquer..." Na dialética do englobador e do englobado, temos de aprender suas relações para descobrir uma estranha importante verdade: é que no Brasil a relação é um dado básico de todas as situações.¹⁷ Entende-se agora a importância dos enterrelacionais no caso brasileiro, pois isso permite compreender como as mediações dos conflitos engendram uma prática de gradações (como ocorreu com o escravo, liberto pouco a pouco; como ocorre com a democracia, sendo dada de modo gradual) e intermediações que permitem o que surge como exótico; pois não abandonamos o passado e conseguimos abraçar com todas as nossas forças o futuro. Assim, conseguimos ser liberais e manter nossos escravos, do mesmo modo que não somamos o que dizemos na rua com o que somos em casa.

A excluir, preferimos sempre relacionar e necessariamente incluir, pondo todos os elementos em gradação. Não será uma ilusão o papel das práticas moderadoras entre nós, já que permitem sempre entre cortar por meio de uma lógica relacional elementos que poderiam estar em franca oposição. Seu papel não é apenas sanar clinicamente o conflito, mas representar um outro pólo estrutural: o do meio, o da figura que está nos dois lados. Numa palavra, os intermediários no Brasil representam os interesses dos grupos, pessoas ou

¹⁷ Para considerações críticas e originais sobre a ética do universo hierárquico e sobre a dialética do englobador e do englobado, veja-se Louis Dumont, 1970; 1970a; 1977; 1983.

categorias em conflito, mas também e sobretudo exprimem os interesses da relação.

Nesse sentido, o que tipifica o caso brasileiro seria essa institucionalização ou autonomização do relacionamento, e do elemento relacional. Entre nós, em vez de haver uma decisão em nível das partes em conflito, há quase sempre uma decisão em nível dos elos. É isso que caracteriza as famosas moderações e conciliações nacionais, permitindo esconder toda a sorte de violência efetiva, apresentando em seu lugar conjugações pessoais fundadas nos interesses da relação.

Afirmo, então que, sem introduzir a perspectiva que permite estudar a relação como um elemento estrutural no caso brasileiro (e seguramente de outras sociedades que possuem a mesma problemática), não se pode realmente penetrar na razão profunda da identidade nacional a não ser para vê-la como uma configuração intrigante, confusa e errada. Como também não se entende a estrutura do favor como um fato social, tão bem apresentada por Schwarz, já que o favor é básico numa sociedade onde as relações assumem uma posição central, sendo um domínio institucionalizado do seu universo. É curioso que uma sociedade escravista e hierárquica institua precisamente algo como o favor, que requer uma equivalência moral entre pessoas, exigindo delas a reciprocidade: a obrigação de devolver ou retribuir o favor, conforme diria Marcel Mauss (Cf. Mauss, 1974). Se o sistema assume a desigualdade e os benefícios estão orientados para mantê-lo, o favor estabelece um meio de relacionar pessoas sem extinguir ou ameaçar sua descontinuidade social, mas, ao contrário, reforçando-a.¹⁸ Tudo isso nos fala de uma sociedade com múltiplas éticas sociais. Esferas de ação de onde se pode "ler" ou "escrever" o mundo como um texto que jamais será hegemônico ou dominante. Não posso, nos limites de um ensaio, aprofundar essa questão que julgo básica para a discussão de sociedades semitradicionais como é o caso do Brasil, sociedades onde a relação desempenha um papel crítico, abrindo espaço e criando moralidades. Mas posso sugerir que o "triângulo ritual" me abriu para uma interpretação do Brasil como uma sociedade dotada de

¹⁸ Conforme elaborou o Infante D. Pedro no Livro da Virtuosa Benfeitoria. que é, precisamente, um tratado do favor, da patronagem e do presente, tocando de maneira contundente numa concepção ibérica de poder, realeza e sociedade. Para uma análise introdutória do assunto, veja-se Greenfield, 1976. É curioso remarcar que, até onde sei, nenhum teórico do sistema brasileiro citou ou mencionou esse tratado básico e preche de idéias sobre a hierarquia e as leis quando falaram do Brasil...

"éticas múltiplas". Se, conforme assinala Max Weber, o movimento protestante foi no sentido de liquidar essas "éticas dúplices" - que faziam com que um negócio com um irmão ou companheiro de aldeia fosse radicalmente diferente de uma transação com um estranho -, no mundo católico da Contra-Reforma sua presença é sistemática e oculta, como o ar que respiramos. Pois aqui o sistema carece de uma hegemonia ideológica que o articula em torno de um só eixo classificatório. Assim, enquanto nos Estados Unidos a sociedade tem um código dominante que orienta todas as esferas da vida social, no Brasil há códigos específicos para cada esfera que a sociedade toma como básica. Somos uma pessoa em casa, outra na rua e ainda outra na igreja, terreiro ou centro espírita. Nossa lógica é relacional no sentido de que estamos sempre querendo maximizar as relações e a inclusão, criando com isso zonas de ambigüidade permanente.

Numa sociedade tão bem demarcada por múltiplos espaços, não me surpreende ser o Brasil o país das festividades.

Pois que a festa é um dos mecanismos mais importantes para relacionar esses domínios segregados e afastados uns dos outros. Assim, no carnaval, na Semana Santa, nas festas de santos, nos rituais cívicos, nos festivais esportivos e nos eventos políticos de massa, é possível tentar reunir novamente esses domínios, realizando uma experiência fundamental de vivência da totalidade. Daí serem igualmente básicas a ânsia e a busca das ideologias inclusivas como o positivismo, o racismo e, hoje, o marxismo, sobretudo nas suas versões crassas e messiânicas, já que a retotalização do sistema é um ponto obsessivo tanto no autoritarismo brasileiro quanto da própria dinâmica social da sociedade. Quer dizer, a totalização pela festa, pela ideologia e pelo messianismo populista (valha a redundância) parece ser uma função muito clara de uma sociedade dividida em muitos domínios e éticas, como estou procurando acentuar aqui.

É possível que a acentuada vocação carnavalesca das sociedades tradicionais seja precisamente um elemento básico a permitir uma totalização - uma experiência de conjunto e não-conflitiva do sistema, quando todas as suas partes estão presentes, mas em equilíbrio, algo impossível quando se trata de fazê-lo por meio dos instrumentos apresentados no mundo cotidiano da economia e da política. Neste mundo "real", há uma verdadeira guerra entre a casa, a rua, e o outro mundo, cada um querendo englobar à força o outro. Mas na festa esses domínios se relacionam de modo melódico, sem estar em jogo a

sua dominância, antes, pelo contrário, o que a festividade sugere é a possibilidade de serem complementares e necessários para o todo.

O curioso, o fascinante, o milagroso - e talvez esse seja realmente o milagre brasileiro - é que não percebemos essas mudanças radicais do nosso comportamento como tendo alguma implicação político-moral ou ideológica. Quer dizer, vivemos num universo dividido mas não nos damos conta disso.

Assim, quando falamos em mudanças, transformação, modificação, reforma ou revolução, estamos nos referindo quase que exclusivamente ao plano dos problemas que emergem no mundo público: o universo da política e da rua. A casa e o sobrenatural são muito raramente englobados pelas nossas propostas transformadoras do mundo, local onde o tempo não passa e a história raramente bate à porta.

Em suma, o estudo dos rituais brasileiros abriu um caminho dinâmico de onde pude vislumbrar um quadro sociológico complicado. Como característica deste quadro, indiquei uma dinâmica social onde todos os espaços demarcados são em algum momento importantes e assim ostensivamente celebrados. De tal modo que, no Brasil, há uma celebração da ordem e também da desordem. Da riqueza, ostentação, imodéstia e glória temporal (caso do carnaval) e também da renúncia, pobreza, miséria e sacrifício (caso das procissões e festividades da Igreja). Do mundo das leis e da impessoalidade do poder total (nas paradas de Sete de Setembro e nos ritos de posse a cargos públicos) e também das relações pessoais mais singulares e íntimas (como ocorre nas festas de batizado, aniversário, casamento e, mais nitidamente, nos ritos de possessão da um banda e do espiritismo, e nos milagres em geral).

O ponto é utilizar consistentemente a descoberta de que a sociedade brasileira é relacional. Um sistema onde o básico, o valor fundamental, é relacionar, juntar, confundir, conciliar. Ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir). Sintetizar modelos e posições parece constituir um aspecto central da ideologia dominante brasileira. Digo mesmo que é o seu traço distintivo em oposição a outros sistemas, sobretudo os que informam os valores das nações protestantes, como os Estados Unidos. Assim, nos Estados Unidos há exclusão e separação; no Brasil, há junção e hierarquização. Num caso o credo diz: iguais, mas separados; noutro, ele

decreta: diferentes, mas juntos. Lá, o indivíduo é o sujeito do sistema; aqui, o sujeito não é o indivíduo, mas também a relação, o elo, o ponto de ligação.

É com esse quadro de referência em mente que desejo investigar a história de Dona Flor e seus dois maridos.

Quando digo que Dona Flor é um romance relacional, estou me referindo precisamente aos traços que acabei de indicar. Em linhas muito gerais, creio que se pode estabelecer um marco divisório frutífero entre uma tradição literária fundada na idéia, experiência e aprofundamento do espaço interno individual (como ocorre, por exemplo, com os romances de Defoe e Camus) e romances cuja matéria-prima seria o conjunto (ou os conjuntos) de relações pessoais. Os seus sujeitos não seriam individuais, nem biografias de heróis, mas relações.

Talvez se pudesse aproximar essa diferenciação daqueles pontos tão bem levantados por Bakhtin no seu *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (1974) e, acima de tudo, em *Problemas da poética de Dostoiévski* (1981), onde ele distingue uma tradição literária monológica (da obra fundada numa só idéia e num só personagem central - diríamos nós, obras orientadas dentro da tradição individualista) e a obra dialógica ou dialogicamente orientada onde, como diz Bakhtin, "o autor não fala do herói" (1981:54). Isso é muito interessante porque Bakhtin traça as origens deste gênero dialógico no carnaval e no que chama de "carnavalização da literatura". Sua tese, cujos pontos de contato com as minhas próprias idéias são muito grandes - e devo dizer que não havia lido Bakhtin quando escrevi meus primeiros ensaios sobre o carnaval -, é que o carnaval estabelece nas sociedades hierarquizadas um continuum marcado pelo diálogo e pela comunicação explosiva, sensual e concreta de todas as categorias e grupos sociais.

As distâncias são eliminadas precisamente porque o mundo está de cabeça para baixo, perdendo temporariamente a sociedade os seus centros regulares de poder e hierarquização. Há, pois, no carnaval, a possibilidade do surgimento de muitas vozes e de muitos diálogos, numa fragmentação e pulverização dos esquemas dominantes que se fundam em um controle jurídico-religioso-político ancorado no Estado.

Ora, no caso da obra de um escritor como Jorge Amado e da tomada de um dos seus trabalhos como paradigma para os problemas da sociedade brasileira, como pretendo realizar aqui, essas idéias parecem ser um belo ponto

de partida. Porque o que se descobre no modelo da carnavalização é a possibilidade do diálogo entre as categorias divergentes, rigidamente subordinadas pelas hierarquias no mundo diário. E dialogar é relacionar, é criar um espaço ambíguo, tanto mais assim quanto mais distante estiverem as categorias entre si. Em outras palavras, carnavalizar é formar triângulos, é relacionar pessoas, categorias e ações sociais que normalmente estariam soterradas sob o peso da moralidade sustentada pelo Estado.

Em termos da trajetória de Jorge Amado, isso pode ser esclarecedor, pois sua primeira fase foi marcada precisamente por uma produção literária monológica, onde os heróis se moviam dentro de quadros pintados pelo código do marxismo. Nestes romances, cujo ponto final se esboça claramente em *Gabriela, cravo e canela*, de 1958,¹⁹ existe uma forte dualidade moral, determinada pelos conflitos clássicos do capital com o trabalho e/ou pela conflituosa e difícil transição, tão a gosto do pensamento social do período entre as chamadas "estruturas feudais" arcaizantes e reacionárias e as "estruturas burguesas", modernizadoras. Neles pode-se perfeitamente aplicar o modelo de Bakhtin, dizendo que são obras onde o autor fala do herói (ou heróis). Mas a partir de *Gabriela* não se trata somente de contar a história de um herói, mas de encontrar e entrar com ele na história. Assim, em todas as obras posteriores a *Gabriela* e já neste livro, Amado e seus amigos participam da história como contadores-autores e como personagens. A carnavalização está realizada, já que todos sabemos como o carnaval é mestre em suprimir (mesmo nos seus momentos mais formalizados) as diferenças entre atores e espectadores, marco fundamental do popular e da festividade popular em oposição ao espetáculo.

De fato, em *Velhos marinheiros* e *Os pastores da noite*, publicados respectivamente em 1961 e 1964, Jorge Amado ensaia essa forma de literatura dialógica, onde o contador de histórias fala com o leitor e também com seus personagens, traço que marca o gênero picaresco e o nosso brasileiríssimo romance que Antonio Candido (1970) chamou tão apropriadamente de "romance malandro", *Memórias de um sargento de milícias* (escrito entre 1852-1853). Nele Manuel Antônio de Almeida utiliza a forma de folhetim que permite e requer a todo momento a intervenção do autor para obter continuidade dramática.

¹⁹ Anteriormente Amado escreveu *O amor do soldado*, 1947; *O mundo da paz*, 1951; e *Subterrâneos da liberdade*, em 1954.

Interessante, se posso fazer a digressão, que a forma folhetinesca seja até hoje popular no Brasil urbano, eletrônico e moderno, na novela de televisão, porque poderia facilitar o nosso entendimento do gênero como sendo igualmente carnavalesco, já que ele deseja, como todo carnaval, o envolvimento de autores, atores e espectadores ao ponto da mais confusão; espera que sua estrutura dramática reproduza a própria vida e opere por meio de uma recuperação onipotente do autor que a cada capítulo tem de recontar parte da história para obter continuidade dramática.

Quer dizer, nossa análise permite desde logo vislumbrar as relações de certos gêneros literários como a novela radiofônica ou televisiva com uma carnavalização que também é corrente no cinema e teatro brasileiros, como provam as chanchadas, pornochanchadas e o teatro-revista, seu ancestral. Essas são formas que por assim dizer dispensam mediações e explicações elaboradas, tão a gosto das elites brasileiras no seu ato de tudo complicar e teorizar freqüentemente para pior.

Além disso, essas são formas abertas, onde o autor não apresenta ao público um produto acabado, mas algo que se faz e toma como base de realização uma contínua conversação com o leitor. A novela de televisão, portanto, seria explicada formalmente por essa abertura carnavalesca às reações, desejos e motivações do público. Assim, o final da história seria como no carnaval - um final onde autores, atores, espectadores e leitores estariam fundamentalmente de acordo.

Voltando a Jorge Amado, nota-se que a partir de 1961, quando publica esses dois "ensaios literários" (Velhos marinheiros e Os pastores da noite), o escritor é uma importante mediação seja com os personagens, seja entre leitor e personagem. Quer dizer, na própria forma estética da obra há uma decisiva opção pela relação e pelo relacionar.

Num plano mais profundo, essa mudança de técnica e de estilo estaria expressa na descoberta de um modelo relacional para o Brasil. Ou seja, é minha tese que, a partir de Gabriela, cravo e canela, Jorge Amado deixou de usar uma forma para usar uma fórmula de entendimento da sociedade brasileira. Porque já não se trata mais de uma luta dualística entre oprimidos e opressores, mas de um drama que, não obstante a inclusão da exploração e do poder mais nu e cru, pretende também tratar das relações e manifestações deste poder com ele

mesmo. E mais, discutir as formas sociais (ou culturais) que fazem esse poder ser obedecido. Observo que neste livro há uma disputa pelo poder entre os donos do *status quo*, os velhos coronéis do cacau e uma jovem burguesia comercial e modernizante.

Mas as coisas não são monolíticas; antes, são dialógicas.

Porque Gabriela e todas as categorias de mulheres de Ilhéus surgem com seus poderes dos fracos para complicar as forças em jogo. Assim, os fazendeiros são desmoralizados por suas belas e jovens amantes (que os traem e os desonram durante todo o livro), de mesmo modo que os burgueses são desgraçadamente traídos pela liberdade e autenticidade da jovem Gabriela, que é de todos e não é de ninguém. Cozinheira, doméstica e construída como imagem viva da mulher antiintelectual, Gabriela revoluciona com as armas que possui: seu corpo, seu tempero, sua comida, seu cheiro de cravo e seu sabor de canela. É como se Amado, depois de uma fase linear dentro da teoria social marxista, tivesse decidido ler o 18 Brumário e, com Marx, ver a sociedade como um drama, um sistema de ações onde existem homens, projetos e movimentações, mas também os fantasmas dos mortos, dos hábitos e leis que - afinal de contas - formam a perene moldura de qualquer sociedade de homens. É esse resíduo de relações, de desejos e de idéias que interfere no poder, mesmo quando ele tem tudo para ser absoluto. É ele também, parece-me, o foco das grandes esperanças e dilemas que fazem surgir as transformações sociais.

Claro está que, a partir de Gabriela, Amado não mais sabe das coisas, mas assume uma posição empírica diante das coisas. Deixa de ditar normas e decide captar sentido, significado e valores por meio dos seus personagens. Tudo está, como veremos a seguir, carnavalescamente invertido. Não são os personagens que dão exemplos e, como modelos de ação, propõem diretrizes; mas é a relação entre autor, leitor e personagem que parece buscar o sentido num constante esforço de reflexão e relativização. Daí o uso da sátira relativizadora como técnica narrativa e como modo não-acadêmico de fazer falar o escritor sem pompas e filosofias, na melhor tradição do folhetim.

Outro ponto básico de mudanças - e isso tem muito que ver com a abordagem antropológica no cenário das ciências sociais brasileiras - é o privilégio que Amado passa a dar aos fatos da "vida", àquilo que é permanente no caso da sociedade brasileira. Realmente, até Gabriela, sua obra é marcada

por um profundo sentido histórico, com uma forte ligação entre os eventos do mundo exterior - sobretudo os da economia e da política - na vida de seus personagens. Em Gabriela, as coisas se equilibram: há uma luta de "coronéis feudais" contra "burgueses capitalistas", há a construção de um porto, há o problema da exploração do cacau, mas de permeio temos toda a trama subterrânea onde estão Nacib, Gabriela, o padre Basílio, Clemente e as mulheres de Ilhéus, mulheres que pela sua própria posição na estrutura social jamais fazem história no caso brasileiro. Mas o que Amado revela é o paradoxo desta "outra vida" interior, oculta, englobada pelos poderes dos homens que controlam o dinheiro e as leis e que, no entanto, é capaz de ter tanta força e mover esse mundo exterior, embora isso se faça de modo implícito e por meio de ações a-históricas ou até mesmo anti-históricas.

O próprio comportamento de Gabriela, recusando ser mulher de classe média e prostituta, é uma prova disso. Se neste livro, portanto, os fatores da racionalidade econômica e da "razão prática" (preço do cacau e das terras, exploração do trabalho, necessidade de modificar o quadro político institucional) ainda movem muitos personagens, dando-lhes densidade psicológica e realidade política, isso não é um traço universal. Gabriela, com sua beleza que transcende as classes sociais e sua integridade moral, escapa destas variáveis práticas. De fato, nada pode explicar Gabriela e sua conduta libertária, a não ser o desejo do autor e da própria personagem! É precisamente aqui que começa a surgir o romance dialógico, quando o autor não pode mais controlar os seus personagens e dialoga com eles e por meio deles. São essas vozes dissonantes de uma explicação totalizante, racional e prática que Jorge Amado apresenta nesta segunda fase de sua obra. Tal como aconteceu com muitos de nós, há uma descoberta inadiável de que o mundo social brasileiro é mais complicado do que parece à primeira vista. E, se os diagnósticos econômicos e políticos tradicionais continuam viáveis, eles não podem ser usados para medir tudo.

Todas essas considerações revelam a falsidade da posição que, ao estudar a obra de arte, estabelece uma linha divisória rígida entre seus aspectos internos (a obra como significado) e externos (a obra como mercadoria numa dada situação e contexto social).²⁰ Como estamos vendo, o estudo interno se

²⁰ Esta formulação tem em Bourdieu seu principal articulador e dela eu discordo, pelas razões que estou indicando frontalmente (Cf. Bourdieu, 1974: 1973).

confunde necessariamente com o externo numa dialética complexa, mas passível de ser desvendada. Porque não basta somente explicar as mudanças de tom ou gênero quando o autor enfrenta um dilema no seu chamado "campo intelectual". Será preciso também, a meu ver, dar conta do tipo de instrumento que ele utiliza para batalhar com todos esses fantasmas que são seus interlocutores e, dentre eles, não se pode esquecer o público e, acima de tudo, a própria sociedade do produtor com seu sistema de valores. Se o autor está envolvido num campo de forças, é preciso notar com a devida ênfase que esse campo se manifesta de modo diverso em diferentes sociedades porque ele mesmo está implicado numa estrutura cultural específica daquela sociedade. É muito diferente ser membro do Partido Comunista Brasileiro, do College de France ou da Columbia University! Nesta linha, é imperioso estudar o modo pelo qual um dado autor escolhe batalhar.

Observo que nesta sua "segunda fase" Jorge Amado não escolhe o romance realista e biográfico (como havia feito no caso do Cavaleiro da esperança, quando dialogava com as forças do neofascismo brasileiro no poder e ele estava no exílio), mas toma um outro caminho.²¹ Seu instrumento de diálogo é a novela tipo folhetim, carnavalesca, onde autor/leitor e personagens trocam sistematicamente de posição e onde se apresenta uma atitude hedonística e aberta diante de fatos da vida e da sociedade. Por outro lado, seus sujeitos não são mais homens honestos, pobres e insuspeitos, migrantes miseráveis que "acertam" na vida quando descobrem o Partido Comunista Brasileiro; pessoas de reconhecida personalidade moral e decisão ideológica. Antes, pelo contrário, são marginais do mercado de trabalho cuja única opção visível e sincera são suas relações de amizade e a sabedoria com que enfrentam os exploradores do povo e as durezas da vida diária. Seu partido são seus amigos, sua ideologia é a do amor à vida, sua luta é contra o preconceito das elites que pensam que o mundo pode ser resumido numa fórmula ou decidido por meio de um passe de mágica ideológico (ou pela ideologia como magia).

Antes de termos uma luta entre "direita" e "esquerda", temos agora uma disputa muito mais complicada e certamente mais real entre os que "estão embaixo" (os heróis de Amado) e os que "estão em cima". E ambos, é bom que

²¹ Veja-se o cuidadoso estudo da trajetória de Jorge Amado realizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida (1979), que especifica detalhes do seu "campo intelectual" em movimento.

se diga, se dividem em muitas "direitas" e "esquerdas". Mas todos vivem - e esse é o ponto básico que permite juntar o interno com o externo - num mundo onde as relações assumem um primado social crítico.

Um mundo onde o axioma básico é que todos são humanos e se conhecem, todos estão ligados entre si. É esse universo relacional e altamente idealizado, todo ele fundado nos pressupostos da moralidade pessoal das amizades e favores, que Jorge Amado vai utilizar quando começa a discordar abertamente do Partido Comunista a partir de 1956. Quer dizer, contra o formalismo de uma ideologia burocratizada de um partido político paralisado nos seus modelos interpretativos, Amado vai apresentar a Bahia com seus mistérios, contrapondo as lições de amizades perpétuas aos sermões das ideologias políticas oficialmente difundidas. Neste plano, a luta exterior e o mundo interior da obra de arte estão inteiramente de acordo. Pode-se, então, responder por que Jorge Amado se utiliza de mulheres liminares, de vagabundos destituídos de perspectiva política ou convicção ideológica, de malandros e finórios profissionais com a qualidade de Vadinho. Quer dizer: tudo o que contrasta com o intelectual burocratizado do "partido" e do mundo brasileiro em geral, com aquele que tem uma resposta para todas as coisas e fórmulas feitas para todos os dilemas. Daí certamente também o encontro aberto de Amado, o materialista dialético, com esse "outro mundo" visto enquanto mistério e esperança. Outro mundo que o amor ardente (forma mais perfeita de relação) pode ligar pela fantasia e pelo sonho. Ao lado disso, parece haver a sugestão de que a obra literária só pode tornar-se um instrumento de transformação social num país de analfabetos como o Brasil quando for relato dessas relações que se escondem ou se esmagam sob o peso das ideologias e instituições que nossa face oficial insiste como básicas. Quer dizer, ao sério, Amado responde com o carnavalesco;²² ao jurídico e partidário, ele contrapõe o pessoal, o singular e o milagroso; ao materialismo formalista e retórico, ele ataca com o informal e o misterioso; à vida definida como fórmula econômica, ele apresenta o mundo como uma complicada teia de relações pessoais que sustenta a esperança nas boas amizades e encontros

²² É revelador que a visão carnavalesca da nova fase de Jorge Amado tenha sido percebida como "amoralista", perversa ou grosseira por alguns dos seus críticos de esquerda, sem que tenham percebido - como fizeram Bakhtin, Romano de Sant' Anna (1983), Strozenberg (1983), e Mondegal (1979) - a tradição carnavalesca como revolucionária nas sociedades hierarquizantes, centralizadoras e tradicionais, esses sistemas cuja vida intelectual é canibalizada de fora e está sempre fascinada com as fórmulas feitas do direito e da filosofia. Para essa visão contundente dos críticos de Amado, veja-se Almeida, 1979:256.

onde se pode celebrar a relação pela relação. À divisão definitiva entre vida e morte, sonho e realidade, passado e presente, palavra e coisa, ele sugere a possibilidade do texto como uma mediação generosa e um modo legítimo de perpetuação da memória que vem ampliar as tradições da sociedade.

Por tudo isso, não deve ser uma coincidência que, nesta fase, os heróis de Jorge Amado tenham sempre duas vidas.

Dois momentos biográficos bem marcados e vividos, duas existências contrárias e até mesmo incompatíveis no plano formal, como é o caso de Quincas Berro D'Água e de Vasco Moscoso de Aragão. Eles seriam, como o seu autor, estigmatizados numa primeira vida por uma rigidez ideológica para depois poderem abraçar uma perspectiva muito mais densa e complexa da sociedade. Se Flaubert disse que era Madame Bovary, Jorge Amado é dona Flor...

Continuemos com Gabriela. Sabemos que parte do seu drama é que ela não consegue "subir" na vida, passando de cozinheira a esposa de comerciante de classe média. Gabriela vive a ambigüidade e a relação conjugal de modo negativo.

Prefere, como mostra e esplêndido estudo de Ilana Strozenberg, "Gabriela, cravo e canela: Ou as confissões de uma cozinheira bem temperada", permanecer individualizada, adotando a solidão como base para resolver seus dilemas. Claro que tudo isso se encaixa bem com uma visão tradicional da sociedade e com o instrumental de análise que Jorge Amado utilizava.

Mas o que acontece no caso de Dona Flor?

Ora, aqui não há mais nenhuma recusa do ambíguo. Muito pelo contrário, há uma busca e uma aceitação plenamente consciente de dois homens diferentes que formam um triângulo social perfeito, sobretudo quando consideramos que Vadinho, o primeiro marido de Dona Flor, é representado no epílogo como um espírito.

Mas devemos ir mais devagar. Retomemos o mito de Dona Flor do início e estudemos suas implicações tendo como pano de fundo o que já foi dito sobre a importância das relações.

A história de Dona Flor pode ser apresentada em quatro momentos distintos, cada qual contendo um triângulo principal e outros triângulos secundários ou periféricos. Impossível imaginar qualquer parte do enredo sem introduzir relações e personagens colaterais importantes para a narrativa. De

fato, o romance tem cerca de 240 personagens e logo veremos por que terá de ser assim abundante a presença contínua dos personagens no romance relacional.

O primeiro momento é a viuvez de Flor, quando morre seu marido Vadinho em pleno carnaval. A morte em pleno carnaval ajuda a definir o caráter do primeiro marido, na reunião da explosão de vida do carnaval de rua (onde morre efetivamente Vadinho) e o contraste com a rigidez da morte. A partir deste momento trágico da viuvez, o autor nos apresenta Vadinho através de Dona Flor, de seus parentes e amigos. Ausente do livro desde as suas primeiras linhas, ele porém será uma presença constante como um elo que Flor jamais poderá romper e que deverá restabelecer na quarta parte da narrativa.

É falando da viuvez de Flor que Amado define a personalidade de Vadinho como malandro, caloteiro, jogador, mulherengo, amigo da noite, capaz de trazer à sua honrada e leal esposa os maiores sofrimentos. Há aqui muitos relacionamentos importantes. Por um lado, a visão exterior de Vadinho como malandro e rufião, estróina e irresponsável, mas essa visão externa é complementada por uma visão interna feita pelas recordações de Dona Flor e motivadas pelo seu amor por esse homem tão seu oposto e tão complementar a ela e seu estilo de vida. Quer dizer, há um Vadinho das comadres e amigas de Flor (um Vadinho exterior), e há um Vadinho da memória de Dona Flor, capaz de fazê-la ver todo um outro lado da vida e do relacionamento humano que a existência burguesa não deixa perceber. Na memória de Flor, Vadinho surge como malandro e como ser do movimento e da própria vida. Como homem que faz com que ela possa se transformar plenamente em mulher capaz de transcender as convenções sociais da hierarquia, do poder, do dinheiro e até mesmo das propostas monogâmicas da religião e da sociedade. Quer dizer, para Dona Flor, Vadinho é um modelo de liberdade, um verdadeiro "porreta", como diz no seu enterro um homem que bem o conhecia.

Vadinho é pois visto por meio de Flor e de suas duas amigas íntimas - Dona Norma e Dona Gisa, americana naturalizada. E, como não podia deixar de ser, a brasileira apresenta o falecido marido como amigo dos seus amigos, como homem solidário em todos os momentos, como pessoa capaz de altos e baixos. É uma visão coerentemente católica do mundo no sentido de que apresenta uma perspectiva do homem e da vida como tendo sempre dois lados, duas naturezas

e dois tipos de desejos e motivações. Cabe a cada pessoa relacionar essas vontades contraditórias, orquestrando-as, dando a cada uma delas o que pode dar. Já a visão que Dona Gisa tem de Vadinho é tipicamente protestante. Na sua recordação, Vadinho surge como devedor e não como cumpridor dos seus compromissos morais, sociais e financeiros. Outra relação importante desse momento inicial do livro é a associação do tempo carnavalesco, tempo de uma alegria obrigatória e planejada, com o inesperado da morte do maior folião baiano de todos os tempos: Vadinho. Ou seja: o homem da noite, da incerteza, da rua e da alegria morre em pleno domingo de carnaval. Do mesmo modo é acentuado nesta fase a pouca saúde de Vadinho.

Coerentemente com sua ambigüidade como ser da noite, do jogo e da vadiagem, ele é perfeito por fora, mas podre por dentro!

O velório e o enterro de Vadinho revelam sua natureza social e política ambígua. Tem amigos do lado da ordem (os vizinhos, compadres, alunas e amigas de Flor) e os do lado da desordem: jogadores, marginais e sem lugar na estrutura social. Todos, porém, eram seus amigos sem distinção. O enterro compete com o carnaval e permite uma observação confirmatória do caráter do herói, quando Dona Norma diz: "é o enterro de um homem que sabia cultivar suas relações. Era um capadócio, um jogador, um viciado sem eira nem beira, e, entretanto, veja quanta gente boa... E isso num dia de carnaval" (p.41).

O final deste episódio faz com que o autor introduza algumas reflexões sobre o caráter ambíguo do herói. Assim, ele filosofa conosco: quem era Vadinho? Quais as suas exatas proporções? "Era ele, afinal", pergunta o autor, confundindo-se com o leitor e envolvendo o leitor na sua confusão "o jogral da alegria, o porreta, ou o desprezível malandro, o mordedor incorrigível, o mau marido na voz da vizinhança e das amizades de Dona Flor?" (p.52).

O estado de viuvez e de luto fechado de Flor apresenta sua biografia. Descobre-se, então, outros triângulos, agora formados pela mãe de Dona Flor, Dona Rozilda, e suas filhas. Temos que Dona Rozilda é uma mulher oposta a Dona Flor. Ela representa uma vertente feminina autoritária, mesquinha, calculista, sempre disposta a tirar partido das relações com os amigos e inconformada com o fato de que suas duas filhas acabaram casando com homens pobres e sem nome de família. Mas sua oposição a Vadinho é ainda

mais marcada porque ele a havia enganado juntamente com seu amigo Mirandão, outro malandro.

Importante, a essa altura, notar que nada ocorre no livro sem que algum amigo ou parente esteja implicado. Assim, a cena em que Vadinho conhece Dona Rozilda é armada num palacete de um potentado local, que Vadinho e Mirandão conseguem penetrar graças a um parente distante de Vadinho que com eles se encontra fortuitamente de tarde. Fazendo-se passar por altos funcionários estaduais, Vadinho e Mirandão empolgam Dona Rozilda, que consente com o namoro e noivado de Vadinho e Flor até o seu inevitável desmascaramento.

Há em toda essa cadeia de relacionamentos sociais uma premissa profundamente brasileira: as pessoas posicionadas numa teia de elos pessoais passam a ser automaticamente tratadas como amigas e podem ser uma fonte potencial de recursos de poder como meios de manipulação social e político pelo favor. Tudo no livro ocorre precisamente de acordo com essas regras e seria cansativo enumerar todos os exemplos.

Basta dizer que a ação decorre sempre de algum movimento feito por alguém que é central nesta rede impressora de relações sociais. Assim, todas as áreas de encontro são ocasiões rituais (como o enterro de Vadinho, e a festa na casa do Major Tiririca). Por outro lado, essas relações sociais se orientam verticalmente. Assim, Vadinho se relaciona para o alto, do mesmo modo que Tiririca, estando já no alto, se relaciona fortemente para baixo, pois sua famosa festa anual é feita para pagar uma obrigação de cura que um orixá havia realizado em sua mulher. Do mesmo modo, o pianista que toca na casa do major assim o faz porque lhe deve favores.

É esse sistema de relações pessoais que permite o drama, a ação, a surpresa. É ele também que amacia as diferenças de desempenho e de riqueza, tornando as pessoas mais humanas e mais cheias de compaixão pelos seus semelhantes, independente de sua posição na ordem hierárquica. Quer dizer, a política e a economia determinam a estrutura, mas não orientam o estilo das ações humanas dentro do sistema.

Outro momento básico desta abertura é a viuvez de Flor e a sua conseqüente individualização pela solidão da perda do marido. O ponto merece um comentário porque em sociedades relacionais, onde as pessoas têm o seu espaço interno a serviço dos amigos, estados como estar apaixonado e a perda

do cônjuge podem configurar situações liminares e perigosas. É que neles a pessoa transfere lealdade para o outro (no caso da paixão) ou atenções para si mesma, para a sua área interna, como na viuvez. Por outro lado, numa sociedade como a brasileira, onde a mulher é englobada jurídica e politicamente pelo marido (embora ele seja englobado por ela dentro da casa - e há exemplos abundantes desta percepção em todos os livros desta fase de Jorge Amado), a viuvez situa a mulher numa terra de ninguém. Não é mais moça, porque não é virgem; mas não sendo mais virgem, não pode sair à rua, porque não tem marido e pode ficar falada. Quer dizer, a viúva, conforme percebe muito bem o autor, tem todas as desvantagens da moça solteira e da mulher casada.

É importante também observar que, durante todo o período de viuvez de Dona Flor, o esforço das amigas é no sentido de fazer com que ela se relacione novamente com o mundo exterior, saindo do luto, que aponta gritantemente para seus espaços internos. E isso parece ser muito perigoso num sistema cujas leis de reprodução e regras de funcionamento se fundam na lealdade e no privilégio social e ideológico das relações.

O segundo momento do livro é quando Dona Flor resolve abandonar seu estado de individualização dado pela viuvez e luto fechado e voltar ao reino dos amigos e do mundo. Tudo isso que na vida real e no romance se exprime por meio da rua, onde existe movimento e novidade, surpresa e excitação.

O terceiro momento apresenta o namoro e o casamento de Dona Flor com seu segundo marido, Dr. Teodoro Madureira, farmacêutico e homem definido como regular, cerimonioso, circunspecto, homem de bem, formado, sério em ações e intenções. Aqui se define uma relação oposta àquela estabelecida pelo primeiro casamento. Pois se na união com Vadinho tudo podia ser misturado e ambíguo, com as duas vidas se entrelaçando e complementando em muitos pontos: Vadinho = rua/Flor = casa; Vadinho = irresponsável/Flor = responsável; Vadinho = provedor de emoções/Flor = provedora de recursos materiais; Vadinho = jogo, incerteza, malandragem/Flor = trabalho, certezas, lealdades; com o Dr. Teodoro a união é muito mais bem definida e muito mais igualitária.

Quero dizer com isso que, no segundo casamento, há uma união entre Dona Flor e o doutor, mas não uma relação complementar e completa. Neste casamento eles são muito mais separados pelas atividades regulares, pelos respectivos costumes, pelos parentes e pelos amigos. Cada um tem

individualmente o que é seu e cada um tem o direito de viver o que é seu de modo igualitário. Nesta relação não há cruzamentos ou reservas que levariam à mistura, confusão ou ambigüidade que seria a essência do universo relacional. Quer dizer, nas relações entre o doutor e Dona Flor, as mediações são realizadas por leis impessoais às quais os dois se submetem. Muito diferente da relação de Flor com Vadinho, que criava na sua dialética e desenrolar as suas próprias normas.

Curioso que nesta etapa Vadinho seja igualmente lembrado, mas agora pelo contraste com as relações matrimoniais entre Teodoro e Flor. Há, agora, um outro triângulo, feito pelo homem da lógica, do planejamento e da rotina, o Dr. Teodoro; e por Dona Flor, o ponto de convergência dos dois. Se Vadinho traz a possibilidade de "ler" a vida por meio do movimento e da ambigüidade de suas relações (e eu devo notar que Vadinho é afilhado e protegido de Exu), o Dr. Teodoro traz a felicidade pela cura metódica, científica, disciplinada, pelas fórmulas e remédios, pelos livros, por sua prática honrada e regular, por sua farmácia. Eles são como as duas faces de uma mesma moeda.

Daí porque nesta passagem do livro - após o casamento e a total organização da vida de Flor, pois com o seu casamento o Dr. Teodoro consegue pôr "um lugar em cada coisa e cada coisa em seu lugar", sua regra de bem viver - o autor tem de intervir para dizer ao leitor que a vida acabou por transformar-se em paulificante rotina. Agora Flor tem dinheiro no banco, uma vida absolutamente regular em termos de diversão com os amigos; está reconciliada com a mãe, que finalmente tem um genro como sonhava; tem um marido atencioso e amante capaz; frequenta as melhores casas de família da cidade, seja para ouvir música (o marido é músico amador), seja para ouvir discussões sobre farmacologia na Sociedade de Farmácia.

Numa palavra, Flor tem tudo o que Vadinho lhe negara. Mas mesmo assim sente-se infeliz e deseja algo que não sabe bem.

Seria uma nostalgia do profundo relacionamento com Vadinho? Certamente.

É justamente esse relacionamento complementar e não individualizado que aparece no romance como capaz de produzir o sentimento de "vida", de sensualidade. De fato, o casamento com Teodoro transcorre com tal tranqüilidade que Dona Flor escreve em carta a sua irmã Rosália: "O tempo

passa e o doutor não muda. A mesma palidez, o mesmo sistema, o mesmo tato, sempre igual, um dia atrás do outro. Posso dizer o que vai acontecer a cada instante, no passar das horas, e sei cada palavra, porque hoje é igual a ontem" (p. 409). Dona Flor apresenta a necessidade da conjunção entre imprevisto e planejamento, surpresa e rotina, um mundo previsível e um mundo dotado de movimento, tragédia, coincidência.

Nesse processo, ela se isola novamente porque começa a pensar em Vadinho e a desejá-lo. Como se sua vida estivesse incompleta sem o outro lado que Vadinho representava e exprimia. É assim que acabamos entrando no triângulo final e definitivo da história.

O quarto e último momento do livro surge com a presença de Vadinho na alcova de Dona Flor. Episódio que é crítico porque faz com que ela se decida por tê-lo a seu lado não importando as implicações morais de seu desejo. Sua dúvida é cruel e se expressa por meio de um importante solilóquio. Ela pensa, dando voz a todos nós, brasileiros: "Por que cada criatura se divide em duas, por que é necessário sempre se dilacerar entre dois amores, por que o coração contém de uma vez só dois sentimentos controversos e opostos?" (p. 493). E continua o questionamento do livro: "Por que optar se quero as duas coisas? Por que, me diga?" (p. 493).

Pois bem, é Vadinho quem responde a Dona Flor. Vadinho que, como espírito, conhece a vida e a morte e como malandro conhecia a ordem e a desordem, o mundo das relações pessoais e o mundo das leis e dos regulamentos impessoais. Ele fala: "A casa própria, a fidelidade conjugal, o respeito, a ordem, a consideração e a segurança. Quem te dá é ele, pois o seu amor é feito dessas coisas nobres (e cacetes) e delas todas necessitas para ser feliz. Também do meu amor precisas para ser feliz, desse amor de impurezas, errado ou torto, devasso e ardente, que te faz sofrer. Amor tão grande que resiste à minha vida desastrada, tão grande que depois de não ser voltei a ser e aqui estou" (p. 520). E completa Vadinho, sabiamente: "Quando era só eu, tinhas meu amor e te faltava tudo, como sofrias!

Quando foi só ele, tinhas de um tudo, nada te faltava, sofrias ainda mais. Agora, sim, és Dona Flor inteira como deves ser" (p.521).

Aqui há outra surpresa. É que em Dona Flor o ponto de vista das relações com os dois amantes é feminino. Quer dizer, não é o homem quem vai articular -

como os coronéis de Ilhéus, em Gabriela - as jovens amantes sensuais com as esposas carolas e matronais que vivem dentro de casa. Mas é a própria Flor quem deverá articular positivamente o espírito de Vadinho (que conduz à liberdade, aos amigos, às escolhas e a criatividade: ao progresso!) com o corpo do Dr. Teodoro, que remete, por ocasião completa, à ordem, ao planejamento, às leis e às determinações. Quer dizer, só os fracos seriam capazes destas sínteses positivas e surpreendentes, que - por isso mesmo - apresentariam algo inusitado, capaz de permitir escrever e contar Uma história onde, finalmente, casa, rua e mundo sobrenatural são costurados, ou melhor, cozinhados com os temperos, o corpo e o amor inclusivo e relacional de Dona Flor. Esse amor livre e puro porque feminino, amor que não está atrelado ao poder ou é parte dele, como um bem de luxo ou prova de prestígio. Mas que é um símbolo de liberdade, de imaginação e de coragem para tomar o desejo como algo positivo e a sua ambigüidade como capaz de criar. Essa, parece-me, é a base deste triângulo que decide tomar o ambíguo como positivo e não como sempre fazemos no mundo individualista em que vivemos, quando sempre e invariavelmente lemos a ambigüidade como algo monstruoso, perigoso, tremendo e terrível: como um pecado que deve ser exorcizado pelas leis. E eu não precisaria dizer que tem sido precisamente deste modo que a antropologia social britânica tem estudado o ambíguo. Mas aqui o que vemos é o ambíguo na face positiva, sendo capaz de reunir desejo e lei, liberdade e controle, trabalho e malandragem, sexo e casamento, descoberta e rotina, excesso e restrição, relações pessoais e leis universais, vida e morte, indivíduo e relações.

Esta é a ideologia relacional de um romance e, quero sugerir, uma apresentação sutil e provocadora do ambíguo como algo positivo, como uma relação assumida e até mesmo desejável, naquela visão católica e ibérica de que o homem é sempre duplo e contraditório. Ideologia que só pode frutificar na sociedade onde existem regulamentos que punem e tudo organizam na letra fria da lei, mas é também cortada pelas lealdades pessoais que estão sempre dispostas a tudo esquecer e perdoar, abrindo assim o espaço de uma outra ordenação.

Nada melhor do que esse romance de Dona Flor e seus maridos para exemplificar essa fórmula tão pouco discutida e percebida, e, no entanto, tão básica para entender sociologicamente um universo como o brasileiro.

Penso que a riqueza sociológica e existencial deste modelo é muito grande para que seja esgotada em conclusões. Prefiro alinhar alguns temas que penso serem básicos para um melhor entendimento da sociedade brasileira.

O primeiro é que o estudo das relações permite ultrapassar aquela visão tradicional da identidade nacional como caráter ou traço. Isto é, algo substantivo, determinado por um elemento ou unidade exclusivo, numa visão naturalizada da própria sociedade com seus dilemas, escolhas e sistemas de valores e paradoxos. Neste sentido, a tese que tenho procurado expor ao longo dos meus trabalhos é que o Brasil não é nem o país do carnaval, nem a pátria do "homem cordial", nem o território da violência. Também não é a sociedade feita inteiramente de feudalismo e desordens administrativas. O Brasil é o país do carnaval e é também e simultaneamente a sociedade do "sério", do "legal", das comemorações cívicas e das leis que têm exceções para os bem-nascidos e relacionados. Tudo indica que fazemos como fez Dona Flor, buscando juntar sistematicamente esses pólos. O interessante é que não conseguimos perceber essas vertentes como dialeticamente relacionadas.

Nessa perspectiva, não teríamos uma essência brasileira: raças, religião, racionais idades, tristezas ou cordialidades. Teríamos, isso sim, uma configuração específica, historicamente dada, onde se combinou legalismo formalista e centralizador com relações pessoais instrumentalizadas e imperativas. Parece-me muito claro que, nesse caso, quanto mais se implementa um desses pólos, mais o outro é ativado (demonstrei isso em outro lugar, Cf. DaMatta, 1979) porque não foi jamais cortado o elo entre essas vertentes. Assim, a lei universal sempre foi vista como o antídoto perfeito contra o nepotismo e o paternalismo, mas esses modos de organização também são acionados como proteção contra leis repressivas a serviço de algum grupo que está no poder. Essa circularidade e essa oscilação é que demonstram as relações entre essas duas vertentes do mundo social brasileiro, ibérico e, talvez, mediterrâneo. É isso que talvez seja o traço distintivo desses sistemas.

Neste prisma, a comparação com os Estados Unidos ajuda em todos os níveis porque serve para ancorar a interpretação.

Curioso, como me disse uma vez uma aluna americana, que para se falar do Brasil de modo global fala-se melhor utilizando-se da imagem de uma mulher (Dona Flor, Gabriela, Iracema, Capitu... e eu não quero falar das Marinas, das

Doras, das Dolores e das Marias que sempre estiveram nos nossos lábios nas músicas, nos versos e nas orações), ao passo que os Estados Unidos são mais bem definidos por meio de uma súplica de jovens: Tom Sawyer, Huck Finn e seus amigos.

Apenas acrescentaria que o paradigma brasileiro é mais do que uma mulher. Ou melhor, é precisamente uma mulher porque o feminino assume um aspecto relacional básico na estrutura ideológica brasileira como ente mediador por excelência. As mulheres são mediatrizes (e meretrizes = mediadoras) no Brasil. Ligam o interno (o ventre, a natureza, o quarto, as matérias-primas da vida que sustentam a vida: alimentos em estado bruto) com o externo; são a razão do desejo que movimenta tudo contra a lei e a ordem, pois é no pecado e na transgressão que concebemos a mudança e a transformação radical e aqui está uma imagem de mulher. Não me parece ao acaso que Delacroix, ao retratar a Revolução de Julho, pintou uma mulher jovem e atraente e semidesnuda com a bandeira tricolor na mão direita e um fuzil na esquerda, comandando todas as categorias de homens, jovens e velhos, burgueses e camponeses.

A mulher é aqui fonte de elos entre os homens - todos os tipos de homens: jovens e velhos, inocentes e devassos, ricos e pobres. Isso é pintado com rara excelência nesta nova fase de Jorge Amado, constituindo a base mesma do livro que tomamos como elemento inspirador. Em outras palavras, a mulher é básica porque ela permite relacionar e, quase sempre, sintetizar antagonismos e conciliar opostos. Como fez Nossa Senhora ao conciliar o humano com o divino, o sagrado com o profano, traço que - diga-se de passagem - está presente também nesta Dona Flor, que faz uma ponte entre o morto idealizado e o vivo concreto. Peça fundamental na relação e no relacionamento, são as mulheres essas grandes figuras do mundo brasileiro e, poder-se-ia acrescentar, do mundo ibérico, já que teria de forçosamente figurar na nossa galeria a figura de Luísa, a mediatriz infortunada de Eça de Queirós no Primo Basílio. Aquela que não conseguiu, porque foi vilmente enganada e explorada por seu amante, o primo Basílio que chega precisamente do Brasil.

Também não poderíamos deixar de juntar a essa nossa galeria de relacionamentos a figura de Riobaldo e Diadorim, o andrógino. Aquele que ainda mais que Dona Flor reúne dentro de si o homem e a mulher, como as figuras grotescas do mundo carnavalesco. Mas aqui, conforme diz Dalila Pereira da

Costa em sua magnífica interpretação das epopéias brasileiras e norte-americanas, Diadorim seria o modelo de um anjo que pode reunir em si uma dupla natureza. "Diadorim será em si o ser perfeito; e também perfazendo com Riobaldo, como sua mulher oculta, aquela com a qual ele realiza a verdadeira unidade, o par divino" (Cf. Pereira da Costa, 1974). Como oposição a esse relacional, Pereira da Costa toma Moby Dick como o paradigma dos valores norte-americanos. E não poderia estar mais correta se estamos de acordo com sua leitura deste livro como uma epopéia da culpabilidade que leva à impossibilidade de usufruir a felicidade na terra e conduz à sua busca no trabalho. Moby Dick é a narrativa da obsessão do controle da natureza, do ser englobador (a morte), do imprevisto e do próprio Deus. Esse é o mito norte-americano que acaba também inventando o Super-Homem, o superdetetive, o supercaubói e o supermilitar, aqueles que lutam sozinhos contra algum ser coletivo, englobador, visto como o mal. Aqui, como se sabe, não há mediações e a lógica é exclusiva. Não há um "outro lado" nem uma ambigüidade positiva.

Caberia, finalmente, reafirmar uma posição no que diz respeito à obra de Jorge Amado e às teorias do Brasil nela contidas. É impressionante que nenhum crítico tenha percebido essa chamada "guinada" do autor como um modo de poder enfrentar os temas não-oficiais da sociedade brasileira. Assim, a partir de Gabriela, já não se trata mais de falar de história e de eventos políticos, mas de aproximar e mesmo confundir a obra literária com a vida diária e com todas as instituições permanentes da sociedade brasileira. Daí serem abundantes, nesta fase de Amado, a presença do "outro mundo" e da mulher em suas obras. Do mesmo modo, aparece em cada página o papel do almoço e da comida como elemento articulador de segmentos sociais. Finalmente, surge a olho nu o papel das teias de relações pessoais como instrumentos básicos de vida em sociedade. Assim, pode-se dizer que toda essa fase é marcada por uma oscilação para o outro pólo do universo social brasileiro. Já não se fala mais em formalismos legais, ou leis econômicas determinativas, ou em mercado de trabalho, ou em idéias e ideais políticos como módulos motivadores da ação dos personagens. Eles não vivem mais no mundo das leis impessoais e, quando vão à rua, o fazem em busca dos amigos e das relações amicais que realmente embalam o seu mundo e suas existências. Trata-se de um universo como esse que lemos em Dona Flor. Onde todos são amigos de todos e onde para cada crise existe um

amigo que ajuda, ampara e consola. Será esse o mundo em que todos nós brasileiros gostaríamos de viver?

O sucesso dos livros parece atestar que a resposta é positiva. Como ocorre com as novelas de tevê, em que todos se ligam a todos. E que apelo fantástico tem isso quando sabemos que as grandes cidades brasileiras são feitas de homens submetidos às leis bárbaras da exploração do trabalho, dos salários mínimos e das batidas policiais. Mas o problema sociológico não será somente ver isso como uma mistificação, mas atinar para a verdade parcial de Dona Flor. Pois como disse um francês, Fernand Braudel, melhor do que qualquer um de nós:

"O Brasil é um estranho país. O governo às vezes não é grande coisa, as instituições são o que se sabe. Mas a amizade é uma coisa muito sólida, uma coisa muito séria. É por isso que eu gosto do Brasil" (Veja, nº 651).

Basta perceber, como fizeram Amado e Flor, que a amizade é realmente uma instituição e não algo imponderável e dependente dos espaços internos, como ocorre nos países individualistas. Depois, é preciso pensar - agora como Dona Flor e talvez com a sua coragem - se realmente vale a pena enfrentar o desafio de tornar o sonho realidade. Quer dizer: fazer com que esse espírito de Vadinho, malandro, generoso, alegre e criativo (que é do povo, do carnaval, das festas, dos santos e dos orixás) possa ser trazido à luz do dia na construção de um projeto político. Seria possível realizar isso? E assim fazendo realizar afinal a síntese positiva das leis com os amigos. E não temer mais os amigos por causa das leis e nem descumprir as leis obedecendo à vontade imperiosa dos amigos. Essa talvez seja a mensagem de Dona Flor, mulher e povo, que conseguiu finalmente casar-se tão bem com a ordem e o progresso.

Jardim Ubá, abril/maio de 1981 outubro de 1983 fevereiro de 1985.

MORTE

A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro²³

A morte, parece-me, é um problema filosófico e existencial moderno. Mas não é assim nas sociedades tribais e tradicionais, onde o indivíduo não existe como entidade moral dominante e o todo predomina sobre as partes. Aqui o problema não é bem a morte, mas os mortos. De fato, saber se a morte pode ser vencida, conhecer seu significado, ficar profundamente angustiado com o fato paradoxal de que é a única experiência social que não pode ser transmitida, discutir a imortalidade, o tempo, a eternidade, tomar a morte como algo isolado são questões modernas certamente ligadas ao individualismo como ética do nosso tempo e das instituições sociais.

Neste sentido, vale a pena lembrar algumas reflexões clássicas de Ludwig Feuerbach (publicadas em 1830) relativas à morte e à imortalidade. Diz ele, com aquela violência típica dos escritores críticos da sua época, que o grande evento moderno foi a automatização do indivíduo como valor social e moral positivo, o que fez com que a antiga comunidade fosse irremediavelmente fraturada. "A característica e o traço distintivo mais proeminente da Idade Média era a crença viva na existência concreta da graça divina e nos bens supersensíveis mais altos; a crença inqualificada e abrangente no conteúdo positivo da religião cristã. O indivíduo humano não tinha ainda obtido a consciência vazia e desolada de sua individualidade, de sua isolada autonomia. Não havia. ainda se abandonado a si mesmo, e feito de si mesmo uma plataforma" (Feuerbach, 1980:7). É essa consciência da individualidade que, repito, provocará o aparecimento da morte e vai fazer surgir a imortalidade como uma questão filosófica e religiosa fundamental debaixo do conceito de "salvação". É básico constatar que tal como Weber haveria de fazer em 1904 e 1905, na *Ética protestante...*, Feuerbach também sugeria que essa consciência da individualidade está diretamente relacionada à constelação de valores

²³ Na sua versão original este trabalho foi apresentado no 11º Seminário Interdisciplinar sobre A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira, 3 a 4 de novembro de 1983, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo. Agradeço a José de Souza Martins o convite e a amável hospitalidade.

protestantes e ao rompimento de uma concepção de comunidade onde as relações (os elos, as ligações) eram seguramente mais básicas que os indivíduos nelas envolvidos.

Agora o homem está só diante dos outros homens e de Deus, e será inteiramente responsável por sua "salvação". Não há mais confissão, nem compadrio, nem purgatórios, nem indulgências, rezas ou missas que os outros possam realizar por sua melhoria moral. Em outras palavras, não há nenhuma mediação realizada por meio das relações pessoais, tornando-se diretas as falas dos homens com Deus! Conforme nos diz Weber, ecoando estranhamente Feuerbach, tudo isso traz uma "inacreditável solidão interna do indivíduo" (Weber, 1967: 72). Do mesmo modo, Feuerbach comenta que não existe mais uma comunidade de pessoas que se consubstanciava numa igreja onde, diria eu, todos se relacionam com todos numa rede de elos morais complementares e imperativos, mas há simplesmente uma "pessoalidade nua" tomada como a "única realidade substancial".

Novamente vale a pena citar Feuerbach: "A marca registrada de toda a idade moderna é aquela do humano como humano, da pessoa como pessoa; e, como consequência, o indivíduo humano isolado na sua própria individualidade foi percebido como divino e infinito." E continua ele: "O princípio da crença não era mais a igreja, mas a crença tornou-se a base e o princípio da igreja" (Cf. Feuerbach, 1980: 10). É esse contexto de individualismo como o princípio básico da vida social que faz com que a morte apareça como um problema.

Sugiro que isso é diferente de tomar o morto como problema. Minha tese é a seguinte: todas as sociedades têm de dar conta da morte e dos mortos, mas há um padrão visível quando se lança os olhos sobre a questão. De um lado há sistemas que se preocupam com a morte, de outro há sistemas que se preocupam com o morto. É claro que não se pode estabelecer um corte radical, mas há uma tendência para ver a morte como importante, descartando o morto; e uma outra que tende a ver o morto como básico, descartando obviamente a morte. Nos sistemas modernos, as sociedades onde, conforme diria Louis Dumont (Cf. Dumont, 1970a; 1983), o indivíduo (ou a parte) prevalece socialmente sobre o todo, a morte é um assunto isolado e um problema fundamental. Mas isso não seria tão verdadeiro para o morto que, uma vez despachado para o seu lugar, desaparecia como algo digno de ser lembrado ou

invocado pelos seus parentes e amigos. De fato, não deixa de ser significativo o fato de, nas sociedades individualistas, as práticas serem de destruir o morto, dele não devendo ficar nem mesmo uma memória, pois aqui pensar sistematicamente no morto e falar constantemente dele trai uma atitude classificada como patológica.

O mesmo, porém, não é verdadeiro no que diz respeito à morte, que é, de fato, a musa e o tema crítico de livros, cursos, palestras e seminários. Falar abertamente da morte define uma atitude moderna e destemida diante da vida, algo que denuncia um questionamento "científico" e uma postura "tranquila" e resignada face a um momento que, um dia, se espera, será decifrado como tudo o mais. Discursar sobre os mortos, porém, revela o exato oposto, sendo algo sentimental e mórbido. Algo revelador de uma atitude psicologicamente débil, como se o indivíduo que assim procedesse estivesse de fato se recusando a seguir em frente - para o futuro, que implica novas fronteiras e relações sociais. Esquecer o morto é positivo, lembrar o morto é assumir uma espécie de sociabilidade patológica.

Na sociedade moderna não há luto, nem qualquer tipo de contato com os mortos, que necessariamente evocam o passado. De fato, esse contato é extraordinariamente complicado nos sistemas individualistas modernos, permeados pela técnica, pela "razão prática" (Cf. Sahlins, 1979) e marcados - como mostrou José Carlos Rodrigues falando precisamente deste tema (Cf. Rodrigues, 1983) - pela ideologia do progresso e do consumo. Entende-se, pois, que o ditado "deixai que os mortos enterrem seus mortos" seja mais invocado hoje como uma palavra de ordem de um universo individualizado (veja-se também O'Brien, 1982; Huntington & Metcalf, 1979).

Creio que uma atitude inversa é encontrada quando estudamos as sociedades tribais e tradicionais, onde o sujeito social não é o indivíduo, mas as relações entre indivíduos. Nelas, o que temos é uma grande elaboração relativamente ao mundo dos mortos, que são sistematicamente invocados, chorados, lembrados, homenageados e usados sem cerimônia pela sociedade. Tudo isso junto de um silêncio profundo sobre a morte como um evento isolado e um problema filosófico como um instrumento definitivo de descontinuidade -, silêncio que sem dúvida serviu para alimentar os preconceitos sociais contra essas sociedades "primitivas" que não conseguiam perceber as distinções

críticas da trajetória humana. Ou seja: nos sistemas relacionais, a morte tem um tratamento diferenciado. Uma atitude fundamental que passa pelo crivo de um conjunto de relações sociais imperativas que são, de fato, muito mais importantes do que o morto que se foi e do que os vivos que ficaram e com ele mantinham elos indissolúveis.

Não compreender, então, a contundência moral e ideológica da rede de relações sociais que dá realidade aos membros destas sociedades é não poder interpretar corretamente essa verdadeira obsessão pelos mortos ao lado deste desprezo intelectual pela morte.

A essa altura é conveniente lembrar as considerações de Lévi-Strauss sobre esse mesmo assunto feitas em *Tristes trópicos*. Mas devo fazer isso para mostrar algumas diferenças entre nossas posições. Recordo que Lévi-Strauss apresenta a questão dos elos entre vivos e mortos em diferentes sociedades, indicando que há basicamente duas atitudes a nortear suas relações. Numa delas, a sociedade deixa que seus mortos repousem e com eles estabelece uma espécie de acordo de cavalheiros: uma ligação fundada no respeito mútuo. Na outra, a sociedade mobiliza e literalmente canibaliza seus mortos, usando seus serviços sem nenhuma cerimônia ou pudor (Cf. Lévi-Strauss, 1957: 244). É claro que a conclusão de Lévi-Strauss é no sentido de mostrar que entre essas duas atitudes radicais existe um sem-número de posições intermediárias.

Seu ponto de partida é a existência da morte, seu ponto de chegada são as diferentes formas em que a continuidade social é novamente assegurada em sociedades diferentes.

Minha especulação, entretanto, não tem início num fato universal, mas em um fato particular. Realmente, tomo como ponto de partida a existência de duas formas básicas de sociabilidade que informa grupos de sociedades altamente diferenciadas. O que sugiro é que há uma associação entre encarar a morte como um problema e a ideologia individualista vigente em maior ou menor grau no mundo moderno. Vejo uma correlação importante entre a sociedade individualista e a morte, e entre "sociedades relacionais" e mortos. Creio que essa correlação ajuda a entender melhor o caso da morte e dos mortos na sociedade brasileira, porque permite integrar um quadro cosmo lógico e escatológico com um quadro de referência sociológico.

Deste modo, na medida em que se pode discernir como o individualismo torna negativas as relações sociais e a lógica relacional que a acompanha, pode-se talvez compreender por que uma sociedade como a norte-americana promove a existência de instituições especializadas em tomar conta do morto que, no momento em que deixa este mundo, nada mais recebe da sua família, ficando isolado e sendo preparado num funeral home (Cf. Rodrigues, 1983: 206; Huntington & Metcalf, 1979: 184ss; O'Brien, 1982). O credo individualista também ajudaria a interpretar por que o cadáver tem de ser disfarçado (maquiado, embalsamado e colocado num caixão acolchoado e acetinado que lembra uma cama confortável) nos Estados Unidos. O que seria tudo isso senão um modo radical de livrar-se do morto, transformando-o em alguém que realmente dá a impressão de repousar?

Do mesmo modo, ter-se-ia uma melhor explanação para a ausência de luto num sistema individualista, já que o luto como conhecemos bem pela experiência brasileira - é algo que salienta as relações sociais, sendo imposto de fora para dentro, da sociedade e das relações sociais para todo o círculo de pessoas que cerca o morto. Isso é impossível num sistema individualista onde a pressão social tem de encontrar apoio nas chamadas "emoções individuais" para serem efetivamente legitimadas. Aliás, não devemos esquecer que o grande estudo da morte e dos rituais funerários realizado por Robert Hertz, em 1905-6, tomava como questão básica justamente essa relação entre sentimentos obrigatórios e receitas sociais (que também contêm sua carga sentimental, é claro) face ao fim da existência humana. O choro, então, conforme demonstra Hertz, não seria algo "espontâneo" ou interno: uma emoção que vem incontrolável e universalmente de dentro, conforme supomos, mas algo ordenado, orquestrado e certamente "puxado" pela sociedade, de fora para dentro; obrigatoriamente. A meu ver, a liberdade individual de chorar ou não, de usar ou não luto, é uma função direta de ideologia individualista, um ponto que precisa ser sublinhado e que infelizmente não foi devidamente considerado no estudo de Hertz ou de Maurice Bloch e Jonathan Parry (1982), que de modo brilhante teorizam sobre esse velho e, como estou revelando, fascinante tema.

Uma lógica inversa, entretanto, seria vigente no caso das sociedades tradicionais, em que pesem as enormes diferenças existentes entre elas. Digo que essas sociedades são relacionais porque todas são fundadas e informadas

por uma ideologia em que o indivíduo não existe como ser moral, como sujeito do sistema, a não ser em momentos muito especiais. Sem dúvida, a morte é um desses momentos e até mesmo constitui um caso limite de individualização que, convém acentuar, não pressupõe, entretanto, a ideologia do individualismo. Ou seja: a individualização como um estado social positivo e que deve ser adotado por todos como o caminho a seguir. Muito ao contrário, o que tenho observado é que, em todas as sociedades tribais e tradicionais - o sistema que estou chamando de relacionais-, os estados individuais (ou individualizantes) são sempre classificados como liminares ou perigosos.

De fato, poder-se-ia até mesmo desenvolver a tese de que a liminaridade corresponde à solidão (e à individualização) em sistemas relacionais, ao passo que em sistemas individualistas o liminar e o patológico seriam "estados de multidão". Realmente, para nós a questão é entender a multidão e outros "estados de solidariedade" que "espontaneamente" seguiram uma lógica política e social, do mesmo modo que, para membros das sociedades tradicionais, o problema é como entender os estados em que uma pessoa se destaca de sua rede de relações, colocando seus motivos internos (e pessoais) acima do grupo.²⁴ Daí minha suspeita de que os rituais de iniciação sejam modos de apresentar o individual como algo altamente negativo e até mesmo doloroso, premiando o retorno e a integração ao grupo como o grande clímax da vida social (Cf. DaMatta, 1979a: 510).

A morte, como um estado individualizador por excelência, implicaria necessariamente uma redefinição de toda a rede de relações sociais numa escala e numa intensidade que a sociedade moderna, igualitária e individualista, obviamente não conhece.

A morte e os mortos no Brasil

Se aplicarmos essas idéias ao caso da sociedade brasileira, o que encontramos?

²⁴ As mitologias de sociedades tribais são pródigas em inventariar e elaborar situações em que relações sociais são interrompidas e a pessoa enfrenta sua individualidade como um caso limite da existência. Não conheço, entretanto, nenhuma análise de mitos que tome como referência teórica explícita essa conjunção de herói mítico com um estado de individualização, o que certamente enriqueceria o estudo dos mitos, dos heróis e das estruturas sociais tradicionais, mostrando como a individualização é (ou não; e em que circunstâncias) um estado ou momento negativo ou ambíguo.

Começamos apresentando alguns fatos importantes para nossas considerações. O primeiro é uma reflexão a partir de uma realidade social que se apresenta muito nítida. Refiro-me ao fato, de no Brasil, se falar muito mais dos mortos do que da morte. E isso implica uma estranha contradição, porque falar dos mortos já é uma forma sutil e disfarçada de negar a morte, fazendo prolongar a memória do morto e dando àquela que foi viva uma forma de realidade.

Muito antes de termos consciência de que a morte significa o não-ser e o nada, creio que a maioria dos brasileiros toma consciência dos mortos de sua família, casa, vizinhança, comunidade, nação e século. Essas "pessoas" que na forma de espíritos, almas, espectros, heróis e fantasmas aparecem aos seus conhecidos, colegas, compatriotas e confrades para pedir alguma reza, missa, favor ou homenagem. Lembro-me de que ouvi falar de almas e espíritos muito antes de ter plena consciência da morte como algo final e derradeiro na existência de uma pessoa, porque, quando se falava na morte, era para imediatamente comentar a existência de fantasmas (e/ou "almas penadas") que voltavam e demandavam favores dos seus parentes vivos. Meu pavor não era de morrer, mas de ver surgir diante de meus olhos uma dessas assombrações que povoavam a noite, os corredores escuros, os porões desertos e, naturalmente, os cemitérios.

Observo, novamente, que a crença era paradoxal. De um lado assegurava que as pessoas desapareciam, mas de outro, entretanto, afirmava uma realidade complementar. Se as pessoas morriam e acabavam para o mundo dos vivos, iam para um outro mundo de onde podiam não só retomar, mas também vigiar, atrapalhar ou ajudar a vida dos vivos que ficavam aqui embaixo. Ou seja, a morte no Brasil é concebida como uma passagem de um mundo a outro, numa metáfora de subida ou descida - algo verticalizado, como a própria sociedade - e jamais como um movimento horizontal, como ocorre na sociedade americana, onde a morte é quase sempre encapsulada na figura de uma viagem aos confins, limites ou fronteiras do universo (Cf., para o caso brasileiro, Freyre, 1977: 84).

Assim, há obrigações palpáveis diante dos mortos e de suas almas: seus aniversários de nascimento e de morte são lembrados, sua memória deve ser cultuada e há até mesmo uma possibilidade curiosa, pois falar periodicamente com eles dá a quem o faz uma certa sabedoria, poder e aquela invejável e

tranqüila resignação diante "deste mundo".²⁵ Lembro-me de um caso de aparição que até hoje permanece vivo na minha memória e que ilustra tudo isso vivamente.

Tia Amália era irmã de meu pai, solteirona que sempre viveu conosco e tomava conta de nós todos, então crianças.

Contava ela com uma coragem aterradora que uma noite foi acordada por uma voz suave, mas firme, que delicadamente sussurrava seu nome dentre a tenebrosa escuridão do seu quarto. Acordada e calma, ela olhou para nós que ali dormíamos velados por sua solteirice. Não éramos nós quem a chamávamos de forma tão insistente. Dormíamos tranqüilamente nosso sono infantil. Quando, porém, virou a cabeça para o lado que dava para a porta do quarto de dormir, viu surgir diante de seus olhos uma aparição. Eis que se formava, como numa "fita de cinema", conforme Tia Amália gostava de enfatizar, um caixão de defunto preto e roxo, seguro por duas austeras cadeiras de espaldar alto. Quando fixou a vista naquela imagem, o caixão se abriu lentamente e, de dentro dele, surgiu um homem claro, cabelos pretos, bigode mais negro ainda, pálido e de aparência bonita. Sentado no seu próprio caixão, o homem disse olhando para ela: "Amália, reze muito por mim..." E imediatamente a figura desapareceu no nada de onde veio.

Nunca se soube quem seria essa criatura que apareceu suplicando rezas a uma desconhecida. Talvez alguém que ali residisse, pois a casa era velha e essa possibilidade faz parte, conforme sabemos, da lógica do sobrenatural entre nós. Mas, desta pedagogia dos mortos, fiquei sabendo que as almas surgiam aos vivos de diversas formas, através, inclusive, de sonhos nítidos e de médiuns para pedir e também para dar.

Mas o que constituía um episódio na vida de uma solteirona sem filhos, que viveu agregada numa casa que não lhe pertencia de fato ou direito, veio a surgir novamente diante de mim anos depois, quando fazia uma viagem de pesquisa em Portugal. Agora não se tratava mais de uma aparição onde a subjetividade desempenhava, como nos contos de Edgar Allan Poe, um papel fundamental. Ao contrário, era a própria possibilidade de comunicação entre

²⁵ Leia-se o que disse Érico Verissimo sobre isso: "Lembro-me das gentes simples de minha terra para as quais a morte e a doença são os assuntos prediletos. (...) De doenças passam para espiritismo. Ciciam histórias de almas de outro mundo. De repente em meio da conversa fazem-se silêncios profundos. Estala uma viga no telhado. Uma das velhas suspira. Na alma de cada uma delas está plantado um cemitério" (Cf. Érico Verissimo, A volta do gato preto, p.39).

vivos e mortos instituída em pedra e cal, em tijolo e argamassa, num belíssimo túmulo raso dentro de uma igreja na cidade de Évora. Pois ali, no meio de tantas relíquias de nossa memória social, deparei com um túmulo cuja lápide estampava sem pejo ou timidez o pedido de um padre-nosso e uma ave-maria pela sua alma "por amor de Deus".

Fiquei comovido com aquele pedido tão direto e desesperado de um homem como eu que, no entanto, havia desaparecido em 1722. Deste modo, quase três séculos depois, atendi àquela solicitação tão humana rezando ao pé da cova as orações pedidas. Agora estava diante de algo objetivo e institucionalizado. A aparição de minha Tia Amália não me parecia mais um caso insólito - algo incrível, fantástico e extraordinário, conforme rezava o título de um programa de rádio feito por Almirante na década de 1950 e que popularizava essa temática -, mas alguma coisa perfeitamente lógica dentro do nosso universo social. Em ambos os casos, cada qual com a sua dramaticidade, se coloca abertamente a possibilidade de juntar vivos e mortos, presente e passado, conhecido e desconhecido. Assim, tal como havia ocorrido com minha tia naquele momento inesquecível que não tinha dia, mês ou ano, eu estava, em Évora, diante de um pedido formal que vinha das profundezas do tempo, algo que me fazia ver o mundo como tendo sempre vivos e mortos, uns falando, pedindo, exigindo e complementando os outros.

Conforme já indicou Gilberto Freyre, um dos poucos sociólogos interessados em discernir esses valores, "abaixo dos santos e acima dos vivos ficavam, na hierarquia patriarcal, os mortos, governando e vigiando o mais possível a vida dos filhos, netos, bisnetos. Em muita casa-grande conservavam-se seus retratos no santuário, entre as imagens dos santos, com direito à mesma luz votiva de lamparina de azeite e às mesmas flores devotas" (Cf. Freyre, 1977: 84). A proximidade moral de vivos e mortos - que o costume de enterrá-los dentro do espaço da moradia cristaliza (Cf. Freyre, 1977: 83) - reafirma a tese de que as relações são mais importantes do que os indivíduos nelas implicados; e, ainda, que esses selos sobrevivem à destruição do tempo e da morte. Neste sentido, haveria uma canibalização dos vivos pelos mortos e dos mortos pelos vivos, já que uns e outros estão submetidos e englobados em relações sociais que têm uma realidade maior e mais tangível que eles mesmos.

O mito ibérico e tão brasileiro de Inês de Castro nos mostra isso, já que soma história de amor eterno (a suprema e imorredoura relação social entre pessoas) e vingança. E, de dentro de sua lógica implacável, o retorno do morto para ocupar o lugar momentaneamente usurpado por seus inimigos. Assim, Inês de Castro é rainha depois de morta num caso dos mais assombrosos de manipulação dos mortos pelos vivos, como ocorre no canibalismo. Na família brasileira, poder-se-ia especular se não haveria dentro desta comunidade fechada de vivos e mortos um "consumo moral" de uns pelos outros, que seria função de uma teia imperativa e imortal de relações sociais.

Caso de endocanibalismo, ele revelaria que o pai morre, mas sua relação com os filhos continua. Tal como no mito citado...

Mas na nossa cosmologia fúnebre os mortos não aparecem somente para pedir e demandar. Eles também dão e oferecem, fazendo com que se possam descobrir tesouros ou acertar na loteria. De fato, o comércio entre vivos e mortos é amplo e intenso entre nós, manifestando-se por meio de múltiplos meios e instrumentos. Avisos, presságios, sinais, acidentes, coincidências e, sobretudo, sonhos e a mediunidade de certas pessoas são modos regulares pelos quais a comunicação se dá.

Não será preciso mencionar que foi essa mesma tia que me introduziu nos códigos semi-secretos das narrativas mais aventurosas, onde "almas penadas" voltavam para poder ganhar a liberdade de finalmente "partir para o outro mundo", pois em vida tinham sido egoístas e assim ficado presas a alguma pessoa, emoção, objeto ou propriedade.

Até mesmo casos de amor entre vivos e mortos (geralmente uma bela mulher fantasma e um homem ousado e mulherengo, boêmio) são comuns dentro deste quadro, onde as relações entre este e o outro mundo são permanentes. Creio que todos se lembram das histórias de um homem que ao voltar para casa pela madrugada, depois de uma brutal farra com os amigos e mulheres da vida, encontra uma bela jovem por quem se apaixona e com quem faz amor sem dificuldade. Desvairado pela paixão à primeira vista, ele deseja reencontrar a mulher.

Insiste em saber seu endereço e, obtendo-o, acaba descobrindo aterrorizado que ela "residia" no cemitério municipal! Do mesmo modo, vale a

pena lembrar histórias de tesouros enterrados que almas penadas revelam aos moradores de uma casa para poderem "descansar em paz".

Ao lado destes casos que poderiam ser facilmente multiplicados, pois no Brasil constituem um gênero de prosa, as chamadas "conversas de assombração", aprende-se a respeitar, rezar e visitar os mortos e suas almas, sobretudo as almas do purgatório, local liminar onde algumas pessoas estacionam antes de terem sua entrada garantida num lugar melhor. A crença nas almas do purgatório é algo tão enraizado que elas têm mesmo um dia instituído para receber nossas preces: a segunda-feira (curiosamente considerado o pior dia da semana, o mais sem graça, o mais difícil etc.) (Cf. Livia Neves de Holanda Barbosa, 1984). Também não precisaria mencionar o dia de Finados ou "dia dos mortos", data que, no Brasil, goza de imensa popularidade, ocasião em que, todas as famílias visitam o cemitério e lembram os "seus mortos" mais queridos ou mais recentes. Vivemos em um universo onde os vivos têm relações permanentes com os mortos e as almas voltam sistematicamente para pedir e ajudar, para dar lições de humildade cristã aos vivos, mostrando sua assustadora realidade.

Na nossa sociedade, os espíritos retomam para assegurar a continuidade da vida mesmo depois da morte, e os fantasmas aparecem para revelar que nossa vida material é relativa e que há outra realidade permanente por trás de tudo o que julgamos saber. Aqui os espectros estão também presos a promessas, bens materiais e emoções que só podem ser liberadas depois de serem devidamente descobertas e receberem as orações apropriadas. Pela mesma lógica, visitamos, falamos, presenteamos, homenageamos e sentimos saudades dos nossos mortos.

Temos obrigações para com eles, devendo cuidar de seus túmulos e ossos, provendo para que não se percam ou se destruam e, naturalmente, fiquem sempre unidos e em família.

Todo esse conjunto de relações impressionou (e ainda impressiona) os estrangeiros sensíveis que nos têm visitado, sobretudo quando são protestantes, como foi o caso de Thomas Ewbank, que nos legou uma valiosíssima e precisa descrição dos costumes brasileiros relativos à morte, aos funerais e, obviamente aos mortos. Conta ele que naquele tempo já se gastava quantias grandes com enterros e arranjos de luto, tudo isso indicando uma obrigação que custava em

média de cinqüenta a mil dólares e costumes funerários que incluíam até mesmo a decoração de toda a igreja e a contratação de carros fúnebres caríssimos (Cf. Ewbank, Vida no Brasil, p. 60).

Neste sentido, não posso deixar de estabelecer um contraste com outro viajante que também deixou um relato imortal dos costumes da terra por onde andou. Quero me referir a Alexis de Tocqueville, que, na mesma época, viajando de olhos abertos pelos Estados Unidos, nada fala de funerais, mortos ou enterros. Presumo que tais assuntos não fossem públicos e importantes naquela sociedade como são no caso do Brasil de Ewbank (e de todos nós), caso contrário Tocqueville (que falou praticamente de toda a vida social norte-americana) os teria necessariamente mencionado.

Mas o que significa tudo isso?

A resposta não é difícil, caso se tenha em mente o que já esbocei sobre as sociedades relacionais. Realmente não creio que se trate apenas de uma questão de sobrevivência da alma que, como diz Durkheim, representa o coletivo; ou ainda da sobrevivência da "personalidade social", como queria Radcliffe-Brown (e eu lembro que para ele a personalidade social é o conjunto total dos papéis sociais que uma pessoa desempenhou na sua vida). Creio que é mais do que isso. É, conforme disse linhas atrás, a cosmo-visão de uma sociedade que acredita mais nas relações sociais do que nos indivíduos que lhes dão forma e vida. Isso não é simplesmente uma questão de relações diádicas, conforme gosta de situar a sociologia empiricista anglo-saxã, mas de elos morais que têm a capacidade ou o poder de dobrar a vontade dos indivíduos, fazendo com que façam coisas que até mesmo abominam em nome da lealdade ou da fidelidade para com outra pessoa. Em nome da amizade, do amor filial ou do compadrio e parentesco, conforme situamos o problema no caso do Brasil. Somos, assim, obrigados a visitar pessoas, a comer comidas, a dar presentes, a assinar manifestos, a freqüentar locais e até mesmo a casar, não porque individualmente queremos, mas porque há uma demanda relacional. É a relação que exige, não o indivíduo que deseja!

Digo, então, que fazer sociologia não é estudar motivações individuais ou interações de trajetórias pessoais que se tocam num cenário artificial e passivo: a cultura de uma sociedade.

Não. Fazer sociologia é estudar o peso e o valor das relações e das teias de relações que ligam os indivíduos entre si, fazendo com que vivam num mundo pleno de lógicas. Há a lógica individual de cada um; há a lógica da moralidade social que orienta a ação de todos; e há a lógica das relações que todos estabelecem entre si e com a ideologia como um todo. É a partir deste quadro complexo que as sociedades dão ênfase às relações ou aos indivíduos.

Em um universo relacional como o brasileiro, nada mais nítido do que essa visão múltipla do mundo, onde se oscila entre pelo menos três posições fundamentais dadas pela casa, pela rua e pelo outro mundo. Na verdade, tenho elaborado sistematicamente a possibilidade de estudar a sociedade brasileira (e, por extensão, as sociedades relacionais) explorando o desenho dos seus espaços internos mais abrangentes. De modo que, quando falo em casa, rua e outro mundo, não estou me referindo somente a uma divisão geográfica ou apenas física da sociedade, mas a esferas de ação e significado social de onde se arma e vislumbra toda uma cosmologia. Afirmando que as diferenças de poder, prestígio e dinheiro que ocorrem na nossa sociedade - e aqui temos um sistema marcado pela gradação entre o mais e o menos - acontecem sempre entre esses três planos básicos de nossa existência como totalidade ordenada.

De fato, suprimir uma destas esferas de significado social seria mutilar nossa possibilidade de formar uma idéia integrada do todo, pois para haver sociedade seria fundamental termos a casa, a rua e o outro mundo.

Quando digo que cada um desses espaços demarca áreas de significação social, estou querendo dizer que eles operam como focos de muitas coisas. Assim, a casa não é somente o equivalente ao espaço público (em oposição ao espaço privado) das sociedades européias, mas é uma dimensão social de onde todo universo social é ordenado sob uma determinada perspectiva. Não se trata de um espaço complementar ao mundo público, como o interno se opõe ao externo e o complementa, mas também de uma dimensão que muitas vezes abarca todo o universo social, fazendo desaparecer as outras dimensões. Normalmente casa, rua e outro mundo se complementam e se afirmam num dinamismo de segmentação e exclusões. Mas há ocasiões onde cada uma delas pode englobar todas as outras, fazendo com que o sistema fique como que submetido à sua ética ou lógica social.

O mundo da casa, como universo onde as relações predominantes são as de parentesco, compadrio e amizade, pode ser dominante ou englobador quando há um controle da família sobre a comunidade, acima de tudo em festividades nas quais essa família desempenha um papel importante. O funeral de um chefe político do interior pode ser uma ocasião em que toda a comunidade se vê englobada pelos valores da casa neste sentido mais amplo que estou querendo esclarecer aqui. Do mesmo modo, na vida política, uma família dominante pode exercer o comando até mesmo do país como "se ele fosse uma fazenda, com papai sendo o grande fazendeiro..." E eu não preciso lembrar essa perspectiva no caso brasileiro, pois ela é comum. Creio mesmo que populismo político é algo que, entre outras coisas, pretende dar conta deste componente familístico dentro do mundo coletivo, quando a rua (com suas leis impessoais e códigos que valem para todos) se torce e contorce diante do casuísmo familiar e de compadrio que sistematicamente faz com que a casa governante englobe o mundo.

É precisamente neste sentido dinâmico que tenho afirmado que, no Brasil, vivemos sempre oscilando. Uma mesma pessoa pode expressar opiniões aparentemente diferentes, divergentes e até mesmo contraditórias, caso se posicione em casa, na rua ou no outro mundo. Em casa somos todos conservadores porque o tempo da residência, do casamento, da família, dos amigos e parentes é um tempo cíclico e repetitivo que sempre volta na eterna oscilação da vida e da morte, dos batizados e casamentos, dos aniversários e favores. Aqui vivemos um mundo marcado pelos ciclos da reciprocidade, onde a história linear do progresso social e político do mundo da rua definitivamente não deve entrar.

Mas é óbvio que também temos esse mundo de mudanças, transformações e catástrofes sociais. Mas ele é um mundo situado fora de nossas casas, em plena rua, onde é vigente o critério do individualismo perante as leis e o mercado. Se a casa nos acena com uma absoluta tranquilidade e segurança, se nela somos supercidadãos com todos os direitos e nenhum dever, na rua tendemos a nos definir ao contrário. Ali somos minicidadãos com todos os deveres e sem nenhum direito. Foi por ter percebido essa lógica sociopolítica que disse, no meu livro *Carnavais, malandros e heróis*, que era preciso usar o conceito do indivíduo junto com o de pessoa para poder entender o funcionamento do sistema brasileiro.

Realmente, somos pessoas em casa ou com os amigos, quando o mundo é englobado pelos valores da casa; mas somos indivíduos na rua e no trabalho, quando o mundo social é englobado pelos valores das leis universais que, teoricamente, valem para todos. O espaço da rua, repito, é marcado pela história e pela idéia de progresso com sua implacável linearidade. Nele somos sempre seres de uma temporalidade transformadora e pública, um tempo de somas e acumulações sociais que contrasta, sem que tenhamos consciência, com o universo de duração da casa.

Mas e o outro mundo, esse espaço que realmente nos interessa nesta discussão? Inicialmente pode-se dizer que o outro mundo está marcado pelo signo da eternidade e da relatividade. O outro mundo é - a meu ver - um local de síntese, um plano onde tudo pode se encontrar e fazer sentido.

Assim, o outro mundo - o mundo dos mortos, fantasmas, espíritos, espectros, almas, santos, anjos e demônios - é também uma realidade social marcada por esperanças, desejos que aqui ainda não puderam se realizar pessoal ou coletivamente.

No caso brasileiro, é um mundo de esperanças e de potenciais que a história e o rumo dos acontecimentos não fizeram com que se realizasse. É, conforme falamos cotidianamente, o "mundo do outro lado das coisas", e, como quase tudo para nós tem um "outro lado" (porque tudo pode ter mais de uma leitura ou interpretação), o outro mundo pode aspirar à posição de ser esse "outro lado" revestido num tempo de eternidade. Um tempo que, a rigor, não passa e é tão fixo como são os nossos valores morais. Tempo que, em vez de durar ou passar, perdendo-se na memória, está aqui rigorosamente revertido, posto que neste "outro mundo" ele é uma "zona eterna", para sempre relacionada às nossas mais esperançosas memórias e valores. Tempo, então, ligado "àquilo que não passa nunca", como às vezes queremos e gostamos de dizer.

Mas esse outro mundo é também um espaço que demarca uma zona de incrível igualdade moral, pois no "outro mundo" tudo "será pago" e todas as contas irão se ajustar com honestidade. Essa honestidade que nem sempre é possível aqui na terra, onde os ricos e os poderosos sempre escapam e os "santos" estão sistematicamente "pagando pelos pecadores".

Mas no "outro mundo", deste outro lado da nossa humanidade, existe uma verdadeira isonomia e todos são vistos e pesados pelas ações pelas quais realmente foram responsáveis aqui neste mundo.

É pois em contato com o outro mundo que somos capazes de construir as compensações que muitas vezes não conseguimos realizar quando confrontamos com o conflito "deste mundo" de casas e de ruas, de amigos e de leis impessoais, de desejos individuais e demandas morais coletivas.

Não caberia discutir agora todas as implicações desta verdadeira dialética entre "este mundo" e "outro mundo", que parece permear o mundo social brasileiro e que surge nitidamente na sua cosmologia. Mas é possível ampliar mais um pouco o nosso quadro de referência para dizer que a diferença mais palpável entre o mundo católico (num sentido bem amplo, mais como uma cosmologia matriz do que como uma força acabada de religiosidade) e o universo protestante - que ampliou o individualismo, dando-lhe uma forma positiva definitiva, e abriu todas as portas para o capitalismo na demonstração clássica de Max Weber - é a sua evidente segmentação.

De fato, enquanto o universo protestante é uno e coeso coerente, para usarmos uma palavra um pouco mais forte, mas certamente mais precisa -, o mundo católico é múltiplo e segmentado. Nele, as relações desempenham um enorme papel, permitindo a passagem de uma área para outra, já que é demarcado por meio de espaços complementares, mas também segmentares. Nestas afirmações amplas, eu não estou sozinho. Weber, com efeito, com sua penetração e sabedoria, ensina o seguinte: no mundo puritano, sobretudo calvinista, "não havia lugar para o ciclo essencialmente humano dos católicos de pecado, arrependimento, reparação, relaxamento, seguidos de novo pecado; nem havia a balança de mérito algum para a vida como um todo, que pudesse ser ajustada por punições temporais ou pelos meios de graça da Igreja" (Cf. Weber, 1967: 82). Ou seja, o universo ético católico oscila entre áreas onde a presença do sagrado, da Igreja e do "outro mundo" é estrutural e absolutamente necessária e regiões onde o mundo pode ser lido e vivido como algo sem religiosidade, um mundo profano e repleto de pecado. É essa alternância entre pecado e salvação (e arrependimento), entre desejo individual e perdão coletivo (dado pelo mediador, o padre, na confissão), entre "este mundo" e o outro que o puritanismo liquidou, apresentando a possibilidade de preencher todos os

espaços do mundo com a religião. De acordo com Weber, aí repousa o laço com o planejamento da vida humana que desemboca na racionalidade que serve de suporte ao individualismo e ao capitalismo.

Do mesmo modo, Robert Bellah viu essa enorme coerência do mundo americano via puritanismo radical. Ele diz, quase que repetindo Weber: "É claro que neste universo harmonioso não há necessidade de uma dupla visão. Uma visão única (do mundo) revela uma única verdade na religião e nos negócios" (Cf. Bellah, 1975: 75). Quer dizer, nos sistemas onde o puritanismo foi introduzido como uma revolução social (Cf. também Walzer, 1964), a segmentação social que permite a compensação e a mediação, remediando os conflitos e adiando as disputas, foi substituída por uma linha de coerência político-social implacável que conduzia ao confronto e à mudança social radical.

Dissemos anteriormente que nos sistemas individuais e puritanos as éticas múltiplas de casa, rua e outro mundo foram substituídas por uma única visão de mundo que opera hegemonicamente. Nestes sistemas, então, a mediação e a relação deixam de desempenhar o mesmo papel que têm em sociedades como a brasileira, onde o mundo pode ser englobado simultaneamente por três perspectivas diferentes.

Pois bem, é precisamente nestes sistemas que a relação vai se tornar um elemento básico. Pois sem a relação é impossível integrar numa totalidade relativamente coesa esses espaços que dividem e complementarmente dão um sentido ao nosso mundo. De fato, poder-se-ia até mesmo dizer que a obsessão pela relação e a relação como uma verdadeira ética social são algo que só pode ser devidamente avaliado quando se descobre que o mundo social brasileiro é altamente dividido e segmentado. Temos não só espaços sociais diferenciados, mas também éticas e até mesmo temporalidades divergentes. De fato, há um tempo linear vigente na rua, um tempo cíclico vigente na casa e um tempo eterno do outro mundo. Como relacionar tudo isso?

Um sistema complexo de festas que tem como objetivo englobar a sociedade de cada uma destas perspectivas é um modo de resolver esse problema. Assim, as festas seriam ocasiões privilegiadas onde se poderiam ligar casa, rua e outro mundo, que, por um momento, estariam formando um todo coeso e sem divisões. Tudo isso sob a égide da festa. No mundo diário, já

acentuei que o messianismo seria também um modo de buscar essa totalização por meio de uma personalidade que resolveria todos os problemas.

Junto com isso, não se pode deixar de mencionaras mortos e a ênfase na possibilidade de um relacionamento concreto com eles, pois isso seria outro mecanismo para obter essa conjunção num sistema altamente dividido. Creio que nesta perspectiva pode-se entender não só o uso dos mortos e das nossas relações com eles na chamada "religiosidade popular".

Terminemos essas reflexões com uma análise destes dois problemas.

Se o outro mundo é um lugar de síntese moral entre "este mundo" e o "outro", então os mortos nele desempenharão um papel crítico. São os mediadores regulares desta comunicação porque, conforme sabemos, a morte é a única certeza desta vida. Como entidades que já estiveram aqui entre nós neste mundo e partiram para o outro lado da vida, eles são elementos privilegiados para essa mediação. Num sentido estritamente empírico, pode-se dizer que a nossa noção de "alma" corresponde muito de perto a uma memória viva do morto, que vai ficando mais tênue à medida que o tempo entre esse morto e sua comunidade passa. Mas isso não seria dizer tudo. Porque a memória do morto é certamente uma noção relacional, a memória sendo um conceito que traduz o modo e a intensidade de uma relação social. Não temos, até onde sei, nenhuma sociologia da memória, mas tal sociologia certamente teria de incluir essa intensidade de recordação, que, no caso brasileiro, vai junto com uma categoria social básica, a de saudade, que dá pleno significado a certa forma e a certo estilo de recordação. Quanto mais saudade, mais intensa é a memória do morto ou do lugar. Quanto menos saudade, menos intensidade na recordação.

Em certo sentido, pode-se dizer que há saudade e há memória quando alguma forma de relacionamento persiste entre os vivos e os mortos. E, se eles têm locais e instituições específicas onde podem ser vividos, então essas relações são permanentes mesmo sem a saudade, porque os dois lados se mantêm enquanto a sociedade existir. No caso do Brasil, por exemplo, pode desaparecer a relação pessoal entre um determinado morto e os seus sobreviventes e relações, mas não desaparece a relação complementar e compensatória entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos como dois planos fundamentais da existência.

Tudo isso nos permite entender o uso do morto pelos vivos na nossa sociedade. Seu papel, homólogo ao do "outro mundo", seria, entre outras coisas, o de permitir a conciliação da rede de relações pessoais em torno de sua figura morta e de sua memória. Os mortos imediatamente se transformam na nossa sociedade, passando a ser pessoas exemplares e orientadoras de posições e relações sociais. O morto, portanto, serve como foco para os vivos, para a casa e para a rede de relações, vivificando e dando forma concreta aos elos que ligam as pessoas de um grupo (ou comunidade, dependendo do morto e de sua qualificação social).

O outro ponto que considero importante é que o culto dos mortos e das relações sociais estabelece um verdadeiro padrão de moralidade nas religiões populares. É que nelas o que se cultua realmente são as relações e as possibilidades (e esperança) de relações entre os dois lados da vida. De um lado temos os médiuns vivos, do outro os espíritos e deuses que "baixam" para nos dar mensagens e estabelecer contato conosco, garantindo a eternidade da vida. Esses duplos mediadores nos asseguram a permanente continuidade entre a vida e a morte, sob o enquadramento de ideologias em que a compensação pelo outro mundo é visível e altamente funcional, e a idéia de renúncia ao mundo é uma marca registrada. De fato, vivemos num sistema substantivamente funcional no sentido de que opera segundo o princípio ou síndrome do Dr. Teodoro Madureira, o segundo marido de Dona Flor: "Um lugar para cada coisa; cada coisa em seu lugar." Mas não se deve esquecer de Dona Flor, mediatrix situada magicamente entre dois mundos, ser relacional por excelência, como são os médiuns e santos que permitem o encontro da vida com a morte por meio de uma relação moral forte e fundada, como já disse, na simpatia e no amor.

Afirmar que isso é apenas parte da religiosidade "popular" é perder a vista da cosmologia católica onde essa comunicação é constante, assegurada que está pelas "graças", "milagres" e aparições. Aqui o popular terá de ser tomado na sua acepção de dominante e de universal. Ou seja, na sociedade brasileira, o que as "religiões populares" fizeram foi ordenar e sistematizar uma teologia da compensação e do relacionamento, permitindo que a comunicação entre este mundo e o outro se fizesse todos os dias e por meio de todas as vontades, desde que os preceitos apropriados fossem seguidos. Aqui, novamente, a relação social é levada ao seu paradoxo e ao seu limite, pois o que é realmente a possessão

senão a ocupação de um mesmo corpo por duas pessoas sociais descontínuas? O possuído ou o "cavalo-de-santo" é aquele cuja relação com o espírito (ou orixá) é tão próxima e tão intensa que se faz dentro do seu próprio corpo. Nisso, suponho, reside a verdadeira lógica da religião relacional brasileira, que por meio de um encontro íntimo com o santo permite redefinir e resolver as questões que afligem os homens aqui embaixo.

Tudo isso me leva a acentuar que temos uma verdadeira constelação de instituições e valores relativos ao outro mundo que só podem ser compreendidos quando se introduz a idéia de relação no quadro conceitual. Relação porque o universo social é internamente dividido. Relação porque os mediadores são básicos. Relação porque é crítico que o sistema se reintegre sensível e concretamente por meio de uma experiência de comunicação entre os seus três espaços básicos: a casa, a rua, e o outro mundo.

Neste sentido é que os mortos são importantes e problemáticos. Eles promovem a possibilidade de uma síntese entre espaços sociais descontínuos e apontam para uma alternância social e moral que parece ser importante em todas as sociedades relacionais. Assim, os modelos de regeneração e vivificação do tipo carnavalesco são comuns em sistemas como o brasileiro, que vive entre o pecado e a salvação, o cotidiano com a festividade, o trabalho com a utopia de um mundo de vadiagem, a fome com os grandes bródios onde a vida pela vida é ardentemente festejada. Do mesmo modo que o carnaval, a vingança e as histórias de fantasmas, bem como as narrativas onde um ciclo pode ser aberto com o fechamento de um outro, são muito importantes.

Observo que a vingança é um ato relacional do mesmo modo que a história de Dona Flor e seus maridos, onde a morte (social ou física) vem abrir a possibilidade de um retorno e de um recomeço em novas bases. Nisso é fundamental não perder de vista que o "morto" é sempre o elemento que deixou o cenário abusiva e abruptamente, mas que ainda mantém um elo potente com os que ficaram. É a relação que alimenta a vingança do mesmo modo que sustenta a mitologia baiana de Dona Flor e de Quincas Berro d' Água, revelando meandros e becos dentro de um mundo social onde o retomar é um tijolo básico do sistema. Eles também indicam, não custa repetir, a mensagem permanente de um universo social sempre em regeneração e alternância, em que a renovação e a purificação são muito importantes. Ansiedades acumuladas num espaço podem

ser aliviadas noutra e todas podem ser finalmente relativizadas diante do morto e do "outro mundo", quando todas as esperanças e desejos podem se encontrar de forma perfeitamente equilibrada. Os mortos, como estamos vendo, são uma peça crítica na dinâmica deste universo social. São entidades tipicamente relacionais e, como tal, demandam atenção e reverência. Por tudo isso, podemos entender por que no Brasil a morte mata, mas os mortos não morrem.

Jardim Ubá - 2 de novembro de 1983 31 de março de 1984 15 de fevereiro de 1985

BIBLIOGRAFIA

- Abreu Filho, Ovidio de. 1982 - "Parentesco e identidade social". Anuário Antropológico, 80
- Agassiz, Louis & Agassiz, Elizabeth Cary. 1975 (1865) - Viagem ao Brasil. Editora da Universidade de São Paulo/ Itatiaia.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 1979 - Jorge Amado: Política e literatura. Rio de Janeiro, Campus.
- Amado, Jorge. - Dona Flor e seus dois maridos. São Paulo, Martins.
- Antonio Candido. 1970 - "Dialética da malandragem". Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo, n2 8, Universidade de São Paulo.
- Bakhtin, Mikhail. 1974 - La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento.
- Madri, Barral. 1981 - Problemas da poética de Dostoiévski. Rio de Janeiro, Forense/ Universitária.
- Barbosa, Livia Neves de Holanda. 1984 - "Porque hoje é sábado... Um estudo das representações dos dias da semana". Boletim do Museu Nacional, Antropologia, nº249.
- Bellah, Robert. 1975 - The broken covenant: American Civil Religion in Time of Trial. Nova York, The Seabury Press.
- Bloch, Maurice & Parry, Jonathan. 1983 - "Introduction". Death & the regeneration of life. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bordieu, Pierre. 1974 - A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva.
- Burmeister, Hermann. 1980 (1852) Viagem ao Brasil. Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio. 1984 - A política dos outros. São Paulo, Brasiliense.
- Carvalho, José Murilo de. 1984 - "República e cidadania", Série Estudos, IUPERJ, nº 26. Rio de Janeiro.

- Conrad, Robert. 1972 - The destruction of Brazilian slavery. The University of California Press.
- Crozier, Michel. 1964 - The bureaucratic phenomenon. Chicago, Phoenix Books.
[Trad. brasileira: O fenômeno burocrático. Editora da Universidade de Brasília.] DaMatta, Roberto. 1973 - Ensaios de antropologia estrutural. Petrópolis, Vozes.
- _____. 1976- Um mundo dividido: A estrutura social dos índiosapinayé. Petrópolis, Vozes.
- _____. 1979 - Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio, Zahar.
- _____. 1979a - "Ritual in complex and tribal society", in Current Anthropology, vol. 20, n° 3: 589.
- _____. 1982- "As raízes da violência no Brasil". Violência brasileira. São Paulo, Brasiliense.
- _____. 1983 - "A questão da posse". Humanidades, vol. I, n° 2.
- Dealey, Glen. 1974- "The tradition of monistic democracy in Latin America", in Hoard J. Wiarda (Ed.) Politics & social change in Latin America: The distinct tradition. The University of Massachusetts Press.
- _____. 1977 - The public man: An interpretation of Latin America and Other Catholic Countries. Amherst, The University of Massachusetts Press.
- Degler, Carl. 1971 - Nem preto nem branco. Rio de Janeiro, Editorial Labor do Brasil.
- Denis, Ferdinand. 1980 (1888) - Brasil, Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia.
- Dumont, Louis. 1970 - Homo hierarchicus. Chicago, The University of Chicago Press.
- _____. 1970a - Religion, politics and history in India. The Hague, Mouton & Co.
- _____. 1977 - From Mandeville to Marx: The genesis of economic ideology. Chicago, The University of Chicago Press.

- _____. 1983 - Essais sur l'Individualisme: Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne. Paris, Collection Esprit/Seuil.
- Durkheim, Émile. 1961 - The elementary forms of the religious life. Nova York, Colliers Books.
- Érico Veríssimo. 1957 - A volta do gato preto. Porto Alegre, Globo.
- Evans-Pritchard, E. E. 1978 - Os Nuer. São Paulo, Perspectiva.
- Ewbank, Thomas. 1976 (1855) - A vida no Brasil. Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia.
- Faoro, Raymundo. 1975 - Os donos do poder: Formação do patronato político brasileiro. Porto Alegre, Globo; São Paulo, Nacional.
- Feuerbach, Ludwig. 1980 (1830) - Thoughts on death and immortality. University of California Press.
- Freyre, Gilberto. 1977 (1933) - Casa-grande & senzala, in Gilberto Freyre: Obra Escolhida. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- _____. 1936 - Sobrados e mocambos. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Geertz, Clifford. 1973 - The interpretation of cultures: Selected essays. Nova York, Basic Books. Trad. brasileira: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Zahar.
- Godinho, Vitorino Magalhães. 1977 - Estrutura da antiga sociedade portuguesa. Lisboa, Arcádia.
- Goodenough, Ward. 1965 - "Rethinking status and role", in The relevance of models for social anthropology. ASA Monographs, n° 1 Londres, Tavistock.
- Greenfield, Sidney. 1976- "The patrimonial State and patron-client relations in Iberia and Latin America: the sources of the system in the fifteenth century writings of the Infante D. Pedro of Portugal". Program in Latin American Studies. Occasional Papers Series. N° 1. University of Massachusetts at Amherst.
- Hertz, Robert. 1960 (1905 -1906) - "A contribution to the study of the collective representation of death", in Death and the right hand. Londres, Cohen & West.

- Holanda, Sérgio Buarque de. 1973 - Raízes do Brasil, com Prefácio de Antonio Candido. 7. ed., Rio de Janeiro, José Olympio.
- Huntington, Richard & Letcalf, Peter. 1979 - Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual, Cambridge University Press.
- Kidder, Daniel P. 1980 (1845) - Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do sul do Brasil. Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia.
- Leach, Sir Edmund. 1974 - Repensando a antropologia. São Paulo, Perspectiva.
- Lévi-Strauss, Claude. 1957 - Tristes trópicos. São Paulo, Anhembi.
- Linton, Ralph. 1939 - The study of man. Nova York, Appleton-Century Company.
- Luccock, John. 1975 (1820) - Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil. Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia.
- Lukes, Steven. 1973 - Individualism. Harper Torchbooks.
- Marshall, T. H. 1967 - "Cidadania e classe social", in Cidadania. classe social e status. Rio de Janeiro, Zahar.
- Mauss, Mareel. 1972 - "La nación", in Obras 111. Barcelona, Barral.
- 1974 - "Ensaio sobre a dádiva", in Sociologia e Antropologia. São Paulo, EPU & Editora da Universidade de São Paulo.
- Merêa, Manuel Paulo. 1923 - O poder real e as cortes. Coimbra, Coimbra Ed.
- Mondegal, Emir Rodrigues. 1979 - "Carnaval! Antropofagia/Paródia". in Revista Ibero-americana, vol. XL V, n2. 108-109, jul.-dez.
- Morse, Richard. 1970 - Formação histórica de São Paulo. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- 1974- "The heritage of Latin America", in Howard J. Wiarda (Ed.) Politics & social change in Latin America: The distinct tradition. The University of Massachusetts Press. O'Brien, Terence Patrick.
- 1982 - "Death, the final passage: a case study in American mortuary COSIUI11", in Researching American Culture. Conrad Kottak, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Oliveira, Vianna, F. J. 1923 - Pequenos estudos de psicologia social. São Paulo, Monteiro Lobato & C. Ed.

- Peirano, Mariza. 1982 - "Documentos e identidade social: reflexões sobre a cidadania no Brasil".
Série Antropologia Social, nº230. Brasília, Universidade de Brasília.
- Pereira da Costa, Dalila. 1974 - Duas epopéias das Américas: Moby Dick e Grande Sertão Veredas. Porto, Lello & Irmão.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura. 1976 - "Escravidão e mobilidade social em dois romances brasileiros do século XIX", in Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos, 9.
- Polanyi, Karl. 1967 - The great transformation: The political and economic origins of our time. Boston, Beacon Press. [Trad. brasileira: A grande transformação. Rio de Janeiro, Campus.] Rémond, René.
1976 - O antigo regime e a revolução: 1750-1818. São Paulo, Cultrix.
- Rodrigues, José Carlos de Souza. 1983 - Tabu da morte. Rio de Janeiro, Achiamé.
- Romano de Sant' Anna, Afonso. 1983 - "De como e por que Jorge Amado em 'A morte de Quincas Berro D' Água' é um autor carnavalesco, mesmo sem nunca ter se preocupado com isto", in Tempo Brasileiro, 74,jul.-set. 1983.
- Sahlins, Marshall. 1979 - Cultura e razão prática. Rio de Janeiro, Zahar.
- Saint-Hillire, Auguste de 1975 (1830) - Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia.
- Santos, Wanderley Guilherme dos. 1979 - Cidadania e justiça: A política social na ordem brasileira. Rio de Janeiro, Campus.
- Schmitter, Philippe. 1971 - Interest conflict and political change in Brasil. Stanford. Stanford University Press.
- Schwartz, Stuart. 1979 - Burocracia e sociedade no Brasil colonial. São Paulo, Perspectiva.
- Schwartz, Roberto. 1977 - Ao vencedor as batatas. São Paulo, Duas Cidades.
- Schwartzman, Simon. 1982 - Bases do autoritarismo brasileiro. Rio de Janeiro, Campus.

- Skidmore, Thomas. 1976 - Preto no branco: Raça e nacionalidade do pensamento brasileiro. Rio de Janeiro, Paz & Terra.
- Strozenberg, Ilana. 1983 - "Gabriela, cravo e canela: Ou as confusões de uma cozinheira bem temperada", in Tempo Brasileiro, 74 jul.-set. 1983.
- Thompson, E. P. 1967 - "Times, work-discipline, and industrial capitalism", in Past & Present, n°38, dez.
- Tocqueville, Alexis de. 1945 - Democracy in America. Nova York, Vintage.
- 1979 - O antigo regime e a revolução. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- Velho, Otávio Guilherme Alves. 1976 - Capitalismo autoritário e campesinato: Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. São Paulo, Difel.
- Vogel, Arno & Silva Mello, Marco Antonio da. 1981 - Quando a casa vira rua. Rio de Janeiro, FINEP/IBAM.
- Walzer, Micheal. 1964 - "Puritanism as a revolutionary ideology ", in History and Theory, vol.3: 5990.
- Weber, Max. 1958 - The city. Londres, Melbourne; Toronto, Heinemann.
- 1958 - A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo, Pioneira.
- Wehrs, C. Carlos J. 1980 - O Rio antigo pitoresco e musical. Rio de Janeiro.