

IMAGINÁRIOS e DRAMAS SOCIAIS

estudos
de
significação

*José Carlos
Rodrigues*

EDITORA
PUC
RIO



Reitor

Pe. Josafá Carlos de Siqueira SJ

Vice-Reitor

Pe. Francisco Ivern Simó SJ

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos

Prof. José Ricardo Bergmann

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos

Prof. Luiz Carlos Scavarda do Carmo

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento

Prof. Sergio Bruni

Decanos

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Luiz Alencar Reis da Silva Mello (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBS)

**Imaginários e dramas sociais:
estudos de significação**

José Carlos Rodrigues



© Editora PUC-Rio
Rua Marquês de S. Vicente, 225
Projeto Comunicar – Casa Agência/Editora
Gávea – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22451-900
Telefax: (21)3527-1760/1838
edpucrio@puc-rio.br
www.puc-rio.br/editorapucrio

Conselho Gestor

Augusto Sampaio, Cesar Romero Jacob, Fernando Sá, Hilton Augusto Koch, José Ricardo Bergmann, Luiz Alencar Reis da Silva Mello, Luiz Roberto Cunha, Paulo Fernando Carneiro de Andrade e Sergio Bruni

Revisão

Carolina Carvalho

Projeto gráfico de miolo e capa

José Antonio de Oliveira

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Rodrigues, José Carlos

Imaginários e dramas sociais [recurso eletrônico] : estudos de significação / José Carlos Rodrigues . - Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio , 2015.
1 recurso eletrônico (310 p.)

Inclui bibliografia.

ISBN (ebook): 978-85-8006-179-6

1. Comunicação e cultura. 2. Significação (Filosofia). 3. Antropologia.
4. Morte - Aspectos sociais. I. Título.

CDD: 302.2

Para Aline e Láine

Agradecimentos

Agradeço ao CNPq e à CAPES pelo apoio que têm dado a alguns de meus estudantes de graduação e de pós-graduação. Ao Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio, a meus colegas e alunos, pelo fértil ambiente de trabalho que me têm proporcionado.

SUMÁRIO

13	Apresentação
19	1. “Eu aqui só cumpro ordens”: regras e cultura no Brasil
77	2. Disfunção erétil: comunicação e significação
115	3. O lance do Rolex
143	4. A morte em uma perspectiva antropológica
159	5. Publicidade, personalização, espetáculo: novos ritos fúnebres
195	6. As cidades e seus campos
219	7. Ventura e desventura da carnavalização
253	8. Reflexões sobre a liberdade, a morte e o poder

*Uma cultura fornece pontos de apoio imaginários à vida prática,
pontos de apoio práticos à vida imaginária.*
Edgar Morin

Apresentação

Procurei reunir neste livro alguns trabalhos que incidem sobre os temas dos imaginários e dos dramas sociais – o que explica o título escolhido para o mesmo. Os ensaios aqui reunidos foram objetos de apresentações relativamente recentes em congressos e cursos nas áreas de comunicação, ciências sociais e antropologia. Em geral, atualizei um pouco a linguagem, visando a um público mais extenso, e reforcei as apresentações originais com novos dados e novas referências bibliográficas, algumas inclusive resultantes de sugestões quando das primeiras apresentações.

No primeiro ensaio, “‘Eu aqui só cumpro ordens’: regras e cultura no Brasil”, meu objetivo foi retornar ao tema já clássico nos estudos de cultura brasileira concernente a uma alegada defasagem no nosso país entre as normas fixadas em textos legais e a efetiva implementação ou observância das mesmas. Em torno deste problema central, algumas outras noções e/ou instituições orbitam: corrupção, favor, malandragem, jeitinho brasileiro etc. Apesar de muita tinta já ter sido derramada sobre o assunto, ele está longe de esgotado. Por isso o retomei.

O segundo trabalho, “Disfunção erétil: comunicação e significação”, resultou de um projeto de pesquisa maior denominado “Representações do corpo e da morte na cultura midiática”, que desenvolvo no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Os medica-

mentos para tratamento de impotência, que chamamos no trabalho em referência de “modernos”, comportam interessantes ideias sobre o que seja a sexualidade humana. A pesquisa priorizou verificar como essas ideias apareciam em anúncios desses medicamentos, reafirmando neste campo específico aquilo que há muito já se sabia sobre a sociedade abrangente: que novas tecnologias podem perfeitamente casar com antigas ideologias. A estratégia escolhida foi estudar a publicidade desses produtos principalmente na internet (um pouco mais de 300 anúncios), mas utilizei também outras formas de publicidade e material apresentado como jornalístico. Além de uma interessante batalha comunicacional entre os medicamentos, um dos resultados desse procedimento foi encontrar mercadorias de outros tipos que prometiam atingir a mesma finalidade, ensinando-me que o universo a pesquisar era bem mais amplo do que eu supunha no início da pesquisa. É indispensável registrar que para este trabalho recebi a colaboração fundamental de Maria Luiza Toledo e de Sacha Leite, na época minhas orientandas como bolsistas de Iniciação Científica (PIBIC/PUC-Rio/CNPq), hoje amigas muitíssimo queridas.

“O lance do Rolex”, terceiro trabalho desta coletânea, pretende analisar as manifestações ocorridas na internet na sequência do assalto de que foi vítima o apresentador de televisão Luciano Huck, na cidade de São Paulo, em outubro de 2007. Naquela ocasião, o apresentador teve roubado o seu valioso relógio de grife Rolex. Um incidente localizado, ocorrido em um sinal de trânsito de uma cidade determinada, expandiu-se dramaticamente na mídia, especialmente nas redes sociais, como acontecimento de importância nacional. Tais manifestações forneceram interessante material para refletir sobre representações

sociais relativas à sociedade brasileira, seus consensos, seus conflitos. A exemplo do que acontece em outros trabalhos contidos neste livro, tomei as manifestações como dramas, na linha sugerida por Victor Turner: ao dramatizarem acontecimentos, as pessoas e os grupos problematizam questões efervescentes de sua sociedade e das instituições, procurando encaminhá-las para soluções que sejam ao menos simbólicas. Fui auxiliado neste trabalho por Juliana d'Arêde, na ocasião bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/PUC-Rio/CNPq).

“A morte em uma perspectiva antropológica”, quarto ensaio, pretende ser uma apresentação extremamente panorâmica de o que é a finitude humana como problema universal. As diferentes sociedades sempre encararam este problema de modo particularizado. Conforme materializado em seus imaginários, nos seus dramas, mitos e rituais, em cada sociedade, de algum modo muito seu, acredita-se que o morto ainda viva e que seja possível a comunicação com ele. A proposta deste estudo foi refletir sobre a relação entre a gigantesca variedade de crenças e práticas associadas à morte nas inumeráveis culturas, e a invariância relativa de algumas poucas estratégias de comunicação e de significação. Dado o caráter panorâmico deste ensaio, permiti-me a liberdade de mencionar textos e autores apenas nas referências.

O quinto artigo, “Publicidade, personalização, espetáculo: novos ritos fúnebres”, é uma tentativa de entender recentes tendências na ritualidade associada à morte. Com o desenvolvimento do capitalismo no Ocidente e com o desaparecimento das referências do real associado à sensibilidade burguesa, a técnica foi se tornando um modo de representar e de pensar o mundo. No caso particular da morte, na história ocidental foram se eclipsando os an-

tigos e surgindo novos ritos e mitos fúnebres. Nos casos mais extremos do imaginário contido nesses novos rituais e nesta nova mitologia, para evitar que se pense de frente sobre a morte, o morto poderá até mesmo aparecer em cerimônias fúnebres como vivo: lendo um jornal, assinando um cheque ou montado em uma motocicleta. Nos nossos tempos inclusive já se falará menos sobre morte, sobre continuidade da vida em outro lugar. Ao lado desse silenciamento, paradoxalmente, a morte está mais presente do que nunca: representada nas páginas dos jornais, nas telas das televisões e dos cinemas, nos computadores. Viva no trânsito, nas guerras, nas catástrofes... Invadindo inclusive o território da publicidade e do marketing. Para a feitura deste trabalho contei com a inestimável ajuda de Danilo de Oliveira Pereira, bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/PUC-Rio/CNPq), a quem agradeço.

Em “As cidades e seus campos”, busco ilustrar uma teoria de pretensão extraordinariamente abrangente, uma perspectiva antropológica geral, acerca de um aspecto específico da estruturação das sociedades humanas. A premissa é que todas as sociedades devem viabilizar materialmente sua existência material e simbólica. A partir daí busco refletir sobre os efeitos possíveis que as diferentes posições das sociedades relativamente a esta injunção universal podem ter sobre as produções simbólicas de cada uma. Neste sexto trabalho, a relação cidade/campo é tomada como ilustração de que os fenômenos de produção simbólica dependem das posições respectivas das sociedades quanto à injunção de viabilizar a existência material e simbólica. As cidades medievais aparecem no artigo como exemplificação de o que ocorreu, relativamente a esta injunção na formação do Ocidente capitalista e de sua cultura.

“Ventura e desventura da carnavalização” é o penúltimo ensaio. Com intensidades diferenciadas segundo os tempos e as camadas sociais, pode-se dizer que duas culturas coexistiam na mentalidade e na sensibilidade dos homens e das mulheres da Idade Média. Neles se combinavam o princípio do sério, sempre reafirmado pelas autoridades e pelos poderosos, e o do riso, que foi hegemônico durante muitos séculos. Tal coexistência sempre configurou uma unidade tensa e contraditória, que até nossos dias não revelou tudo o que tem a declarar. Gradativamente, entretanto, foram aumentando o peso e a força da cultura da seriedade, que no início se concentrava principalmente na nobreza e no alto clero. Progressivamente na cultura do Ocidente a mentalidade do sóbrio e do sombrio foi convertendo para si setores cada vez mais extensos da população e da cultura, trazendo para o território do “sério” domínios crescentemente numerosos da experiência. Aos poucos e poucos foi sendo obscurecido o princípio de carnavalização e foram se invertendo as relações de hegemonia entre as culturas do riso e da seriedade.

Finalmente, “Reflexões sobre a liberdade, a morte e o poder”, que constou de um livro meu há muito desaparecido das estantes. A sua republicação atende à solicitação de numerosos de meus estudantes. Não teria concordado com ela, se não estivesse convencido de que o conteúdo do trabalho ainda pode trazer uma contribuição renovada para o entendimento das relações entre as três ideias principais do título.

1. “Eu aqui só cumpro ordens”: regras e cultura no Brasil

Seria ingênuo não levar a sério esses atos de teatralização do oficial, cuja eficácia é real, embora o oficial nunca seja mais que o oficial, algo feito para ser transgredido em todas as sociedades.

Pierre Bourdieu

Max Gluckman (1987), Victor Turner (1970; 1974; 1975) e Roberto DaMatta (1979; 1985; 1993) ensinaram que é possível e proveitoso refletir sobre alguns acontecimentos, situações e experiências coletivas ou individuais como sendo episódios especiais em que se encenam e se dramatizam aspectos importantes da vida social. Aparentemente anômalos, muitas vezes estes eventos quebram as rotinas estabelecidas da vida social, tornando explícitas certas propriedades da mesma que normalmente não se consegue divisar com nitidez.

Pretendo introduzir este trabalho trazendo à consideração um caso pessoal, acontecido em 1993, para tratá-lo como uma dessas cenas que os autores mencionados denominam “dramas sociais” e tomá-lo como porta de entrada para discutir aspectos corriqueiros do cotidiano brasileiro.

Em um final de tarde, caminhava este autor pelas ruas da região do Rio de Janeiro conhecida como Centro (ou como Cidade), que é a parte em que se concentra a maior parte das sedes das instituições públicas e também muitas

das diretorias das entidades privadas. Passava diante do antigo prédio do Ministério do Trabalho, onde hoje está estabelecido o Tribunal Regional do Trabalho da Primeira Região, quando me lembrei de que havia naquele órgão um processo de meu interesse e que a ocasião seria auspiciosa para consultar o seu andamento. Contudo, logo me veio à mente o “detalhe” de que tal situação dificilmente poderia ser aproveitada – por um simples motivo: estava trajando bermuda.

Mesmo assim, resolvi tentar. Debalde: imediatamente aproximou-se de mim um guarda fardado, informando-me daquilo que eu já previra: a interdição de acesso àquele recinto de pessoas vestidas da maneira como me apresentava. Insisti no meu propósito, solicitando ao segurança que me informasse sobre a lei que oferecia fundamento a semelhante proibição. A resposta foi idêntica àquela que não raras vezes se ouve no Brasil: “Não sei. Aqui só cumpro ordens”. Tentei replicar, lembrando que este foi o argumento de defesa de funcionários militares e civis e de carrascos acusados de bárbaros crimes nazistas depois da Segunda Guerra Mundial. Adicionei que esta foi também a desculpa de militares e civis torturadores das ditaduras sul-americanas e brasileira.

Sem sucesso.

Cada vez menos confiante em que o resultado fosse positivo, observei ao segurança que naquele exato momento, no salão de entrada do Tribunal e na fila diante do guichê de Protocolo da instituição, muitas e muitas mulheres trajavam vestidos curtos, igualmente exibindo parte de suas pernas. Desejava com esta observação fazer ver a meu interlocutor que a ordem que ele dizia cumprir contrariava o artigo quinto da Constituição Federal de 1988, segundo o qual “todos são iguais perante a lei – sem

distinção de qualquer natureza” e que “homens e mulheres são iguais perante a lei, em direitos e obrigações”.

Não obstante, o segurança continuava a repetir: “Aqui só cumpro ordens!”.

“Pois bem, chame, então, por favor, o seu superior”, solicitei esperançoso de que este me explicasse o fundamento legal de tal “ordem”, que me parecia contrariar a lei maior. Chamado, o superior compareceu e o mesmo diálogo se travou, sem resultado. Mais uma vez solicitei a presença de um funcionário, agora a do superior do superior. Idêntico diálogo, mesmo insucesso. Afinal, “Ordens são ordens” e “São para serem cumpridas sem discutir”, declarou o superior do superior, certamente acreditando que o fato de obedecer o eximisse – sempre – de qualquer responsabilidade. Também de nada adiantou lembrar-lhe que, mesmo que não o pretendam, pessoas passivas muitas vezes acabam participando de maneira cúmplice, conivente e ativa de incontáveis atos de discriminação.

No limite do impasse, perguntei então ao chefe dos seguranças sobre qual pessoa no Tribunal seria responsável por responder meu questionamento a respeito da constitucionalidade da ordem que eu alegava ser discriminatória. Resposta: “o diretor geral”. Expressei, por conseguinte, meu desejo de falar com o mesmo. Mas o resultado foi um:

– Impossível! O senhor não pode entrar e o diretor evidentemente não virá aqui para ouvi-lo.

Durante o desenrolar destas cenas uma pequena aglomeração de pessoas se foi formando em torno da minha pessoa e do(s) segurança(s), algumas vezes tomando partido sobre os argumentos. Lembro-me que em certa altura dos acontecimentos observei ser especialmente grave que as restrições quanto a vestimenta se dessem justo em um

Tribunal do Trabalho, sabendo-se o quanto eram “descalços” e “descamisados” os trabalhadores brasileiros. Neste ponto um dos participantes do “bolinho de gente” interferiu na conversa, dizendo que concordava comigo no geral, embora discordasse no específico. Observou que sua experiência como advogado trabalhista ensinava que exatamente os trabalhadores humildes faziam especial questão de se apresentar o mais bem trajados possível, mesmo que isso implicasse usar roupas e sapatos emprestados.

Talvez isto seja verdadeiro. Certamente um dos estratégias para tornar o poder inquestionável e definitivo seja levar o dominado a dissimular sua condição servil diante da autoridade, apresentando-se não como é de fato, na sua miséria habitual, mas como ele imagina que o superior gostaria de o ver, isto é, ostentando (falsa?) satisfação. Um caso de “dominação incorporada”, que, como disse Bourdieu, está “entre as piores” (2014: 138).

Outra pessoa fez na mesma ocasião uma observação complementar: “Pretender discutir ordens e frequentar um tribunal sem se preocupar com o traje apropriado é coisa de pessoas de classe alta, de arrogantes, que pensam que para elas as portas estão sempre abertas”.

Voltemos aos guardas. Lá pelas tantas, todos os argumentos já haviam sido usados e quase todos os não já tinham sido pronunciados. Ocorreu-me então a ideia de me manifestar por escrito, enviando uma carta ao diretor geral do Tribunal. Solicitei, assim, uma folha de papel à Segurança. Negada: “Todas eram timbradas”, afirmou o superior do superior.

Prometi que só escreveria no verso, mas promessa sequer foi levada em consideração. Diante da recusa, resolvi ir ao pátio do antigo Ministério da Educação e Cultura, situado bem adjacente, onde poucos momentos antes ha-

via acontecido manifestação de funcionários públicos. Do chão recolhi a folha meio suja e amarrotada de um panfleto. Nela escrevi ao diretor geral, elencando os mesmos argumentos que acima mencionei.

Impossibilitado de penetrar no salão de entrada em que se situava o guichê do Protocolo, solicitei à estagiária de um escritório de Direito, que havia feito parte do “bolinho de gente” junto ao portal do edifício do Tribunal, que fizesse o favor de protocolar a carta em meu lugar. Ela o fez e eu fui-me embora, com o sentimento e a certeza de que o assunto estava definitivamente encerrado. Imaginei ser completamente improvável que um diretor de tribunal viesse a dar atenção à minha maltrapilha missiva. Puro engano!

Apenas algumas semanas depois, ao entrar no condomínio em que resido, recebi do porteiro, como correspondência registrada a mim endereçada, um envelope portando o timbre da Justiça do Trabalho e exibindo as armas da República. Confesso que, incrédulo, imaginei naquele momento coisas bastante terríveis, entre as quais se incluía um possível processo, talvez por desacato à autoridade.

No interior do envelope, o igualmente timbrado Of. TRT-DG-017/93, de 20 de abril de 1993, trazia um precioso ensinamento sobre cultura brasileira. Vamos ao mesmo, que abaixo reproduzo *ipsis literis*:

Prezado Senhor,

Cabe-nos, primeiramente, cumprimentar V. Sa. pela iniciativa em comunicar-se com a administração deste Regional, na intenção de ver resguardado direito que, mui acertadamente, vê disposto na Carta Magna Brasileira.

Ao ler este parágrafo introdutório, não consegui acreditar no que estava escrito. Tive a sensação de ver por

terra todas as minhas ideias prévias sobre a relação entre as autoridades e os cidadãos no Brasil, bem como desmentidas muitas teorias sobre cultura brasileira sustentadas por eminentes, antropólogos, sociólogos e cientistas políticos.

Continua o ofício, fazendo gigantescamente crescer meus estarrecimento e incredulidade:

Infere V. Sa. a igualdade entre homens e mulheres, em direitos e obrigações, conforme preconiza o art. 5º, I, daquele diploma, e dúvida não deve restar a V. Sa. de que principalmente, tratando-se de uma Casa de Justiça – este Órgão comunga com a norma citada e, acima de tudo, respeita-a, fazendo-a cumprir.

Aprecie agora, leitor, o que é dito no terceiro parágrafo, do qual a primeira palavra imediatamente extinguiu todo o meu pasmo e toda a minha incredulidade inicial:

Contudo, V. Sa. há de convir que, ao par do Direito Positivo, formalizado, existe um outro de igual força e que, na verdade, dita, com o passar do tempo, as futuras modificações da lei escrita, na medida de sua aceitação por parte de um povo: é o Direito Consuetudinário, o direito constituído pelos costumes. E é este mesmo costume – a repetição de um hábito, largamente acatado pela sociedade, que, assimilando-o, tem-no como lei – que fez com que, em algumas de suas variadas formas, a bermuda feminina fosse aceita pela sociedade brasileira como um traje correto e nada constrangedor, quando usado em ambientes formais.

O raciocínio prossegue didaticamente no quarto parágrafo:

Se a mesma aceitação não há quanto ao traje masculino correspondente, ocorre-nos supor que a rejeição seja

análoga a que, certamente, ocorreria se uma mulher pretendesse mostrar-se “sem camisa”, em público, ato fartamente aceito se praticado por homem.

No quinto parágrafo, a indicação de que meus temores no momento em que recebi o envelope não eram infundados de todo:

Estendendo-nos, um pouco mais, em nossa apreciação, pleiteamos pela compreensão de V. Sa. ao fato de que se deva prezar a formalidade nas dependências de um Tribunal, onde, por ser dada a devida importância e respeito à reclamação impetrada, a autoridade julgadora apresenta-se trajada adequadamente - não raras vezes, de toga - frente à Bandeira Nacional.

Finalmente, as saudações protocolares e o encaminhamento interno da questão:

Na certeza do acatamento às considerações aqui tecidas, colocamo-nos ao inteiro dispor de V. Sa., ao tempo em que apresentamos protestos de apreço e subscrevemo-nos,

Cordialmente,
Fulano de Tal
Diretor-Geral

c/c.: Divisão de Segurança / Dra. Beltrana.

Dois Brasis?

Seria interessante considerar estes acontecimentos e o conteúdo desta correspondência como uma ocasião em que se dramatizam aspectos importantes da cultura

brasileira. Explicitam-se aqui à primeira vista dois brasis, ilustrando o já observado, embora diferentemente, por diversos cientistas sociais (por exemplo, Almeida, 2007; Bastide, 1959; Barbosa, 1992; Cunha, 1902; DaMatta, 1979; Lambert, 1967; Freyre, 1936): aquele dos ideais, das normas escritas, dos valores “modernos” e o Brasil antigo, “tradicional”, feito pelos costumes, pelas práticas das sucessivas gerações. De um lado o Brasil do direito positivo; de outro, o do direito consuetudinário.

À primeira vista, apenas. Porque o mais interessante neste drama social é que ele mostra que os dois brasis não estão apenas lado a lado, como pôde ter sugerido o parágrafo anterior (e como fazem alguns cientistas sociais), mas imbricados, misturados e fundidos, como pretende indicar o “&” de *Casa grande & senzala* (Freyre, 2003), diferente do “e” de *Sobrados e mucambos* (Freyre, 1936), indicador de adição e justaposição. De fato inexistente no Brasil uma superestrutura jurídica plenamente límpida, coerente e oficial. Aliás, não é exatamente uma alta autoridade de um importante tribunal, teoricamente representante do Brasil pretensamente “moderno”, quem afirma – por escrito e exibindo as armas da República – que o costumeiro tem “igual força” que o direito positivo? Não é este caso uma ilustração de que por dentro do “moderno” atua o “tradicional”? Não sugere este caso que não se trata propriamente de *dois* brasis, mas de um só, altamente complexo?

No episódio relatado o “Brasil tradicional” falou mais alto e não só agiu de modo mais efetivo e poderoso do que o “Brasil moderno”, mas de dentro deste. Ignorou o diretor, de modo literalmente solene, o mais fundamental: que o espírito do dispositivo constitucional em questão consiste em ser eminentemente contrário ao costume.

Evidentemente o artigo quinto seria inútil se o hábito de discriminar não existisse na sociedade. Mas em nossos cotidianos seria este caso de preponderância do “tradicional” sobre o “moderno” uma exceção raríssima?

Não seria também o caso de muitas de nossas empresas de ponta, que nada raramente são propriedades familiares, governadas por “empresários” que lembram senhores de engenho centralizadores e patriarcais explorando seus escravos e sendo mediados por seus prepostos que costumam parecer feitores e capatazes? Não seria também o caso de governantes “modernos” que continuam a tratar a administração pública como assunto pessoal e o poder político que lhe é delegado como uma propriedade privada? Não seria igualmente o caso de funcionários bem “atualizados” que veem seu trabalho como um serviço pessoal prestado ao chefe?

Na outra direção dessa indiscernibilidade, não temos o “moderno”, como a televisão, o marketing político, a biomedicina e a internet, entre outros, inteiramente mesclados com o “tradicional”? Em empresas, hospitais e universidades, aparelhos e recursos moderníssimos não deixam de funcionar por falta de cabos, tomadas ou mesmo de quem os saiba operar? Novas tecnologias acoplando-se a velhas ideologias? Algo tão moderno, um medicamento capaz de solucionar grande parte dos problemas de impotência, não pôde ser lançado no mercado com base em noções absurdamente tradicionais sobre sexualidade, reforçando a desigualdade entre homens e mulheres, ignorando recomendações modernas de saúde pública e excluindo sumariamente de seu horizonte os homossexuais?

Códigos ou contextos?

A relação entre as regras “oficiais” e as práticas sociais efetivas tem sido frequente objeto de reflexão da parte de cientistas sociais, de autoridades públicas e mesmo das pessoas comuns quando tomam nosso país como tema. São constantes nos noticiários, nos comentários de ruas e nos textos acadêmicos, as referências a assuntos como pistolões, carteiradas, QIs, despachantes “oficiais”, jeitinhos, favores, corrupções... Desconfia-se não raramente de que aspectos oficiosos e publicamente pouco sustentáveis se insinuam sob a aparência de atos límpidos e oficiais nos concursos públicos e nas nomeações para os cargos estatais, por exemplo. Se, por um lado, as leis de um modo geral se têm revelado cada vez mais rigorosas na coibição de nomeações nepotistas, por outro aparecem amiúde, nos noticiários e nos nossos testemunhos pessoais, as tentativas renovadas de burla ou de reinterpretção das mesmas. Estas tendem a acontecer de modos apenas mais sutis, como as nomeações nepotistas cruzadas e em reciprocidade (isto é: eu nomeio o seu apadrinhado, você protege o meu afilhado; por conseguinte, ninguém pode ser acusado de nepotismo).

Imaginado muitas vezes como sendo comparativamente mais obediente a regras impessoais e igualitárias, mesmo o mercado de trabalho privado não escapa da suspeita de ser na verdade uma espécie de “mercado de amigos”. Façamos um exercício de imaginação: devendo eu selecionar para um emprego e estando entre os candidatos a filha de um grande amigo, devo ou não lhe dar uma “forcinha”? Suponhamos que, respeitoso da meritocracia, não me curve à amizade, não favoreça a filha de meu amigo e que os méritos profissionais de outro candidato pre-

valeçam sobre as relações pessoais. Figuremos que seu ingresso no referido posto de trabalho tenha decorrido apenas da excelência de seu desempenho técnico no processo de seleção. Tratando-se de Brasil, estes méritos técnicos e impessoais serão, em geral, suficientes para que o vencedor permaneça por longo tempo no trabalho?

Sobre as leis, é interessante observar seus modos de classificação nos discursos cotidianos e/ou midiáticos brasileiros: há leis que “colam” e “leis” que não colam; há leis que colaram, mas “descolaram” logo depois. Com frequência as leis são “reinterpretadas”. Por acaso temos notícia de muitos pedestres punidos com multa de trânsito? Pois é, a lei não colou. Nos ônibus urbanos, podemos ou não “falar ao motorista”? Os cintos de segurança, depois de bastante pressão das autoridades, obtiveram relativa adesão, aqui e ali, no Brasil. Colaram, embora diferentemente, dependendo do lugar geográfico – cidades ou campos, capitais ou interior – e de acordo também com o lugar ocupado pelas pessoas na sociedade brasileira – faixas de idades, de rendas, de escolaridade, sexos, religiões... Em muitos contextos os cintos de segurança dianteiros colaram. Mas o que dizer da utilização dos mesmos nos bancos traseiros, quase universalmente ignorada tanto nos coletivos quanto nos veículos particulares?

Em decorrência da volatilidade das leis, as dúvidas. Devemos pagar imediatamente os impostos municipais ou aguardar na esperança de que venha uma anistia dispensar-nos deles, como tantas vezes já aconteceu pelo menos com relação às multas e aos juros por não cumprimento dos prazos? Em observância à lei federal, convinha adquirir rapidamente o kit de segurança cuja presença se tornou obrigatória nos automóveis em 1998, ou esperar para ter certeza de que a norma não será revogada – como

de fato ocorreu em 1999? No momento em que este trabalho está sendo redigido, polemiza-se na imprensa sobre se os automóveis fabricados a partir de janeiro de 2014 portarão ou não determinados equipamentos de segurança previstos por determinação estatal. Outro exemplo, também recente, embora em outro âmbito: depois de receber cobrança, este autor autorizou por e-mail o débito em cartão de crédito relativo à anuidade de sua organização profissional. Recebeu resposta de funcionário da própria entidade cobradora indagando se o associado “desejava mesmo” realizar o pagamento, pois “a Associação sempre faz uma promoção no início do ano...”.

Deparamo-nos então com uma particular característica de que as leis oficiosamente podem ser dotadas na cultura brasileira - traço já observado por importantes analistas, especialmente por Roberto DaMatta (1979): plasticidade. Ou seja, a peculiaridade de que a determinação legal possa ou deva receber aplicação flexível, maleável, segundo o contexto de sua implantação. Ilustração disso, não são nada incomuns nas nossas estradas as placas alertando os motoristas sobre a presença de fiscalização (radares, por exemplo) logo adiante. Do mesmo modo, não é raro ignorar os registros dos aparelhos de fiscalização de velocidade dos veículos entre certas horas da noite, ou mesmo a decisão de desligá-los em determinados momentos. Obedecendo a lógica idêntica, foi possível a muitos obter anistia de multa por desrespeito a um sinal vermelho, sob o argumento de haver altas taxas de criminalidade no local e no horário em que a infração de trânsito teria ocorrido.

Contextualização da regra significa que sua aplicação poderá ou deverá submeter-se às infinitas respostas possíveis para as questões “quem?”, “quando?”, “onde?”, “como?”, “quanto?”. Por exemplo, o que de fato significa

uma consulta médica agendada para as 11 da manhã na rede de saúde pública e mesmo na rede particular? Depende... Um show musical programado para as 11 da noite? Depende... Um simples ponto de ônibus? Depende... A propósito, comentou um estudante europeu de intercâmbio internacional em uma universidade carioca, entrevistado para este trabalho:

- Uma de minhas maiores dificuldades iniciais de adaptação no Rio foi entender o que significava “ponto de ônibus”. Às vezes o veículo parava, mas não era ponto; outras vezes, não parava, mesmo sendo ponto.

Certa vez, alguém, em algum lugar da mesma universidade, ao programar o calendário acadêmico, decidiu que o início das aulas de graduação deveria se dar na quinta-feira “de cinzas”. Sendo eu professor da disciplina Cultura Brasileira, cujos encontros estavam previstos para acontecer às terças e quintas, compareci para a primeira aula, mesmo estando desconfiado daquilo que poderia acontecer. Pois bem: para assistir à mesma havia apenas três estudantes de uma turma de cinquenta ou sessenta – todos os três de intercâmbio internacional. Evidentemente o contexto pós-carnavalesco não favoreceu o comparecimento dos estudantes brasileiros.

Ilustrativo exemplo de aplicação contextual de normas é a adaptação popular brasileira das regras oficiais de futebol, que ao menos na região sudeste se chama de “pelada” ou “racha”. Nela, qualquer objeto de certas dimensões e capaz de rolar pode ser a bola. Esta não precisa ser exatamente esférica. Quantos são os jogadores? Não há número fixo, depende de quem e de quantos se apresentam para jogar. Como se formam os times? No local e na hora do jogo, tendo-se o cuidado de distribuir os talentos mais ou menos equitativamente para as duas equi-

pes, mas os retardatários são perfeitamente admissíveis no decorrer do jogo, pois sempre cabe mais um. Como começa a partida? Com um simples par-ou-ímpar. Sendo o campo improvisado, na grama, no asfalto, na areia, em terreno baldio... E não havendo balizas, estas podem ser substituídas por sandálias ou tijolos, por exemplo. Mas, com que altura uma bola chutada contra um gol pode ser considerada “dentro” ou “fora”? Depende de quem são os respectivos goleiros: a altura será menor para o mais baixo; maior, para o de estatura mais elevada. Na ausência de árbitro, como decidir se ocorreu uma falta? Vai depender de um acordo circunstancial entre os jogadores. Alguém grita - “Falta!” - se e quando os demais concordarem, a infração será punida. Não havendo marcações sobre o terreno, o mesmo se dará para decidir se a bola saiu do campo, para resolver se uma falta cometida terá penalidade máxima, se um arremesso lateral deverá ser revertido e assim por diante. Quando o jogo termina? Nunca se sabe de antemão. Tudo se decide na base de conversa e mesmo de aquecida discussão. O espírito de competição não desaparece, mas não há lugar para fanatismo, como no “alto” futebol, uma vez que na pelada as equipes se renovam em cada nova partida. E o mais importante: inexistente um terceiro que tenha mais poder que os demais, o árbitro, associável simbolicamente ao Estado.

A dificuldade com o ponto de ônibus do estudante estrangeiro acima mencionado talvez tivesse derivado do fato de ele provir de uma sociedade cuja cultura enfatiza os códigos mais que os contextos. Em geral, no Ocidente, sociedades em que o capitalismo e o sistema industrial se implantaram de modo mais precoce e mais profundo costumam acolher de maneira mais resignada a máxima *dura lex, sed lex*. Na prática social, esta acolhida pode se

traduzir por um culto mais ou menos fervoroso ao “tudo tem seu tempo”, ao “cada coisa em seu lugar” e à valorização da disciplina pela disciplina. Uma consequência mais ou menos geral dessa reverência é a tendência a perceber como “desordem” – e mesmo como “bagunça” – aquilo que não se subordina a estes princípios.

Por isso, em um banco parisiense o funcionário não distribuirá senhas nem avisará ao último da fila que ele será o derradeiro atendido (com esperança que este comunique a decisão aos demais retardatários eventuais). Também não terá grandes problemas de consciência para anunciar ao cliente que aguardou na fila, quando a hora chegar: *On ferme!* (Fechado!) – e deixá-lo sem atendimento. Estará apenas obedecendo às regras quase sempre draconianas relativas ao tempo, que vigem em sua sociedade. Respeitará, mais ou menos como a imensa maioria dos frequentadores dos *pubs* londrinos se submeteram durante muitas e muitas décadas – com bastante docilidade, aliás – às suas famosas três campainhas. Na mesma linha de celebração da regra, um convite para jantar nos EUA no mais das vezes não dirá “por volta das”, nem “a partir das”, mas às 18 horas – e muitas vezes trará também informação sobre o horário máximo em que os convidados deverão se retirar. Quase não seria exagerado dizer que nas pequenas cidades americanas a pontualidade dos carteiros implica a pontualidade dos latidos dos cães domésticos, como acontecia na pequena cidade universitária em que residi.

Por obedecer à norma, o caixa de uma mercearia parisiense também não terá dificuldade de dizer ao cliente muito antigo, que lhe havia solicitado um saco de papel para embrulhar o litro de leite comprado naquele momento: *Pas de sac pour le lait!* (Sem pacote para o leite!).

Pequenos detalhes do cotidiano ilustram a diversidade dos modos de ver as coisas. Uma dose de uísque nos bares dos EUA está via de regra predefinida por um dispositivo especial conectado às garrafas, dispostas com os gargalos voltados para baixo: basta pressionar com o copo e o dispositivo automaticamente deixa escorrer uma dose, pré-codificada, com quantidade de líquido idêntica a todas as demais. No Brasil, talvez a maioria dos estabelecimentos disponha de um medidor de tipo diferente, uma pequena caneca de tamanho quase sempre uniforme. Mas este instrumento de codificação não é suficiente na nossa prática social, pois aqui existe também o conhecido “chorinho”, isto é, um suplemento de uísque servido em dimensão não predefinida. O chorinho faz parte de uma negociação à parte, que tacitamente envolve *ad hoc* quens, comos, ondes, quando e quantos: o garçom, o cliente, a quantidade do consumo, a gorjeta e administradores do bar ou restaurante.

Não é seguro que receitas de bolos e de outros pratos sejam compreendidas tranquilamente por cozinheiras que se desabilitaram a trabalhar com noções e recomendações tão pouco codificadas como “sal a gosto”, “uma pitada de...”. Igualmente com regras tão subjetivas como “desmanche a farinha em um pouco de água”, “espere alourar”, “quando estiver em ponto de bala”, entre outras tantas da cozinha tradicional. É que culturas diferentes têm relações diversas com o que se designa por “precisão” ou “exatidão” e as mais avançadas na direção do capitalismo e da industrialização costumam ser as mais extremamente exigentes com respeito a tais questões. Percebam a diferença no seguinte acontecimento ocorrido com este autor ao chegar atrasado para uma aula de um curso de língua alemã que fazia na cidade de Colônia.

Abri parcial e cuidadosamente a porta, perguntando ao professor:

- Posso entrar?

Resposta:

- O senhor já entrou!

De maneira análoga, nem todas as sociedades aceitam que as refeições se façam com pratos preponderantemente coletivos, dos quais os comensais se sirvam ou sejam servidos de acordo com preferências e apetites particulares, como acontece no Brasil. Na França, por exemplo, é comum nas camadas mais elevadas que os convidados para um jantar formal tenham que se submeter a um rito extremamente codificado. Seus lugares à mesa são previamente assinalados e a quantidade dos pratos está relacionada estreitamente com a quantidade de convivas. Assim, cinco presentes correspondem a cinco fatias de torta, a cinco *coquilles*, a cinco porções de carne, a cinco... A fartura se fazendo por multiplicação de pratos servidos em sucessão temporal, excluía a coexistência dos mesmos no espaço da mesa.

Não é difícil imaginar que este código universalizante e individualizador pode propiciar mal-entendidos com adeptos do bem brasileiro sistema “põe mais água no feijão”, que é de inspiração mais contextual e comunitária. Pelo menos uma vez o mal-entendido aconteceu. Eis: sendo o dia do seu aniversário, pretendendo comemorar a data, amigos brasileiros apareceram, sem avisar, de surpresa, em pequena multidão, na casa de uma estudante compatriota. Levavam, evidentemente, todo o necessário para uma festa à brasileira. Catastroficamente, porém, a visita se deu no exato momento em que a aniversariante recebia para jantar - à parisiense - três de seus amigos franceses.

Maleabilidade ou falta de rigor?

É muito importante ressaltar – especialmente para aqueles que reivindicam maior rigor das mesmas – que a maleabilidade das leis no Brasil não significa ser sua aplicação automaticamente mais generosa ou dotada de pouco rigor. Sociologicamente a plasticidade das normas apenas põe em destaque a importância do contexto e das forças nele imperantes. Assim, de acordo com a situação, nada impedirá que um professor não controle a presença dos alunos, ou que o faça só no início, só no final ou em três momentos das aulas. Pelo mesmo caminho, dependendo do “quem?”, uma opinião pode se transformar em segundos. Foi o que aconteceu em certa ocasião em que um conferencista, manifestando-se contrário à adoção de pena de morte no Brasil, meio agressivamente viu-se interpelado por uma senhora da audiência:

– Imagine o senhor se a vítima de um estupro e de um assassinato tenha sido sua filha. O senhor continuaria contrário à pena de morte?

A esta indagação recheada de quens, o conferencista respondeu apenas devolvendo o mesmo argumento de base individualista e contextualizante, deixando perplexa a interpelante:

– Imagine a senhora que o criminoso tenha sido o seu filho! Conservaria a mesma posição?

Ela não conservou.

Contextualidade das regras implica que, além de obedecidas e transgredidas, estas podem (ou devem) ser flexionadas. Por exemplo, um funcionário pode assinalar sua presença na repartição apenas pendurando o paletó no encosto da cadeira e sair para fazer coisas de seu interesse particular. Um estudante pode imaginar que atenu-

a infração representada por faltar às aulas simplesmente comunicando a ausência ao professor com alguma antecedência. O aluno poderá chegar atrasado, sair mais cedo, dormir durante a aula e ainda assim considerar-se assíduo. Caberá ao professor ponderar e decidir.

Segundo quem, quando, quanto, onde e como, a interpretação da lei poderá ser modulada de maneira mais formalista ou menos formalista. Por exemplo, se normas estipulam que parlamentares terão descontadas de seus salários as sessões a que não comparecerem e que as sessões exigirão quórum mínimo, poder-se-á formalisticamente alegar que, não havendo quórum (porque muitos faltaram), não houve sessão. Por conseguinte, descontos não são cabíveis. Na mesma linha de extremo formalismo, um acusado de racismo por haver se referido ofensivamente à condição judaica de um reclamante pôde obter algum êxito em sua defesa na Justiça argumentando que “judeu não é raça, mas povo” e que racismo não poderia ter acontecido, portanto.

A contextualidade da aplicação da lei poderá fazê-la menos rígida ou mais rigorosa. Não apenas uma dessas possibilidades, como muitas vezes advogam os partidários do “endurecimento das leis” e do “fim da impunidade”. Diante da doença mortal do titular, ocorrida antes de este tomar posse, um político pôde ser empossado na Presidência da República com base no argumento de um importante juriconsulto do momento, segundo o qual o vice o é não do titular, mas da República! Transgressão da regra na linguagem da regra?

Mais recentemente, bizantinos debates se deram em torno da interpretação da diferença entre a conjunção “e” e o sinal de pontuação “ponto e vírgula” para definir as condições para aposentadoria no âmbito da discussão de uma

das reformas da previdência social no Brasil. Apostavam formalisticamente os mais rigorosos contra os trabalhadores no “e” (condições cumulativas) enquanto outros defendiam o “ponto e vírgula” (simples pausa, mais longa que a indicada por vírgula, significando condições alternativas).

Ainda mais próximo do momento de redação deste trabalho, a propósito de defender interesses de circunstância a respeito da lei que ficou conhecida como “da ficha limpa”, norma que pretende estabelecer pré-condições de candidatura a cargos públicos. Neste caso, a polêmica que se deu foi em torno de tempos verbais: “Tenha sido”, ou “for” condenado por órgão colegiado de justiça? Pretendiam os menos rigorosos (e também mais atingíveis pelo texto legal) que somente o futuro do subjuntivo viesse a prevalecer.

No limite, a contextualidade da lei poderá até ir ao extremo daquilo que se chamou de casuísmo. Isto é, poder-se-á chegar mesmo à criação ou à abolição de leis, apenas para servir a conveniências circunstanciais. São muitos os exemplos, mas basta citar alguns, limitados às esferas mais elevadas da política:

- Implantação do sistema parlamentarista em 1961, apenas para impedir a posse legal na presidência de um vice-presidente legalmente eleito.

- Publicação de lei limitando candidatos a cargos públicos a apresentar na televisão apenas o seu *curriculum vitae*, a famosa Lei Falcão de 1976.

- Fabricação de lei impedindo governadores de participar na propaganda política de candidatos à sua sucessão, como aconteceu nas eleições de 1986.

- Decretação de pacotes econômicos eleitorais (se não eleitoreiros), como ilustraram os Planos Cruzado (1986) e Real (1994).

- Lei 8985/95, pela qual o Legislativo concedeu anistia especial aos candidatos das eleições de 1994, inelegíveis por terem usados irregularmente a gráfica do Senado.

- Aprovação de mudança constitucional visando a permitir um segundo mandato ao mandatário da ocasião, a chamada “emenda da reeleição” de 1997.

- Tentativa (embora abortada) de nova modificação da Constituição para encaminhar um terceiro mandato ao novo mandatário circunstancial (2009).

- Propostas de abolição da mudança constitucional que autorizou eleição para um segundo mandato (2014).

E assim por diante.

É claro que os efeitos da maleabilidade das regras não se restringem às suas dimensões teóricas, macrosociológicas, políticas e jurídicas. Fazem-se presentes – e de modo muito prático – mesmo em momentos e gestos aparentemente insignificantes das vidas de brasileiros. Assim, o clube de que sou torcedor não conseguiu pontos suficientes para permanecer na divisão principal: apoio as manobras de seus dirigentes para conservar o privilégio no “tapetão”? Sabendo que as autoridades partem do princípio de que o contribuinte fará de modo diverso, deve este declarar todos os rendimentos que efetivamente obteve no ano? Acostumado a ver as salas vazias no horário oficial de início das aulas, convém ao professor chegar pontualmente? Se sim, com quantos alunos presentes dará início à sua exposição? O filho adolescente e sem habilitação oficial insiste em dirigir o automóvel: consente o pai? Bebi umas cervejinhas: dirijo? Estou na direção de um veículo quando o telefone celular chama: atendo?

A propósito, eis o depoimento de um pai, bastante instigante para nossa reflexão:

Certa noite percebi que minha filha de 16 anos estava no computador tentando falsificar uma carteira de estudante que lhe permitiria ingressar em uma casa noturna reservada aos maiores de 18. Disse-lhe:

- Você sabe que isto não se faz!

Respondeu-me:

- Sei. Mas todo mundo faz.

Aí fiquei então refletindo a resposta. Minha experiência dizia que a menina, no geral, estava sendo fiel aos fatos. Além disso, eu sabia que não poderia descartar que a própria fiscalização da casa noturna fosse cúmplice e que se interessasse em fazer vistas grossas. Se eu me mostrasse inflexível em relação à regra, talvez minha filha fosse a única dentre as amigas a não comparecer na festa. Perguntei-me, então: educo meus filhos para qual Brasil, o pra inglês ver, ou o pra brasileiro viver?

Quatro personagens e um sistema

Em 1979, Roberto Da Matta publicou *Carnavais, malandros e heróis*. Refletindo sobre as relações dos brasileiros com a lei, neste trabalho o antropólogo sugeriu que estas poderiam ser pensadas a partir das indicações fornecidas por quatro importantes personagens de nosso imaginário: o caxias, o malandro, o otário e o renunciador. Por motivos de síntese e de objetividade apenas os três primeiros serão pertinentes ao escopo do presente trabalho.

Caxias é aquele que se coloca 100% do lado da lei, incondicionalmente. É, por exemplo, aquele parente pontualíssimo, que jamais se atrasa, que nas festas de família é sempre o primeiro a chegar e que acaba testemunhando que os bastidores da casa (limpeza, arrumação, banhos,

penteados, roupas etc.) ainda não se transformaram em palco. Tem algo de estraga-prazeres, a nos lembrar sempre que estamos aquém do ideal e a denunciar a verdade do cotidiano... Para o caxias não há contexto nem privilégio que conte: por isso, mesmo sendo um “figurão” militar em pleno período ditatorial, um deles recusou que sua filha gravemente ferida tivesse preferência de atendimento no hospital, ainda que isto desencadeasse contra si a ira de seus familiares e a incompreensão perplexa dos demais. Personalidade caxias é a daquele metódico, sistemático, que não suporta a quebra da regra, nem mesmo a da que ele próprio estabeleceu. Foi o caso de um professor que, exigindo ser sempre o último a entrar e o primeiro a sair da sala de aula, proibiu o ingresso do aluno que lhe abrisse a porta e que gentilmente lhe oferecera prioridade na passagem.

Algumas peripécias do caxias podem parecer inverossímeis, ou mesmo ridículas. Mas a ambientação desses casos de estrita observância da regra entre o inverossímil e o ridículo fala sobre nós, especialmente sobre nossa particular relação com as normas. Por isso achamos graça do motorista alemão que, preso em um engarrafamento, diante de uma placa autorizando em caso de pressa a utilização da faixa livre à esquerda, recusou a sugestão de usá-la, partida de seu carona brasileiro, justificando:

- Por quê? Não estou com pressa!

Em outra ocasião um brasileiro residente em Paris, sendo obrigado a frear o carro em um congestionamento, deteve-se sobre uma faixa para pedestres. Foi multado. Considerou que o policial havia sido excessivamente rigoroso, pois não restara alternativa ao motorista senão a de colidir com o veículo que lhe estava à frente. Escreveu então às autoridades de trânsito, recorrendo contra o “rigor

exagerado” daquele agente. A resposta foi um documento afirmando que o policial agira corretamente e registrando que o reclamante estava se confessando passível de nova punição: agora por não guardar distância regulamentar entre veículos. Também pode ser considerada caxias a senhora londrina que, convidada estrategicamente para uma festa organizada por seus vizinhos brasileiros, retirou-se antes de todos os demais e denunciou à polícia o excessivo barulho após o horário autorizado.

Mais uma anedota efetivamente acontecida, que nos permitirá refletir sobre diferenças culturais quanto à relação regra-contexto. Nas cidades alemãs, pedestres são de fato punidos pelas leis de trânsito. Na cidade de Colônia, este autor e um colega de curso, japonês, pretendiam atravessar uma rua. Mas o sinal estava proibitivo para os pedestres. Examinei cuidadosamente o contexto e, verificando que não vinham veículos nem havia guardas, sugeri:

- Vamos atravessar?

Resposta:

- Não! É um mau exemplo para as crianças!

Em síntese, rigidez quase total das regras; poder quase nulo dos contextos.

Caxias foi um personagem da telenovela *Rei do Gado*, o honestíssimo e quixotesco senador Roberto Caxias, um trabalhador infatigável que se recusava radicalmente a utilizar seu prestígio político para conseguir vantagens pessoais. Por isso não pedia emprego para a filha, desempregada – apesar da pressão da esposa, sempre incrédula a respeito da integridade extrema do marido. De fato, o senador não era tido como verossímil e convencia poucos de sua honestidade. No plenário vazio do Senado, apenas três ouvintes de seu discurso em defesa dos trabalhadores sem-terra: um deles lia jornal, outro usava o celular,

enquanto o terceiro dormia. Seu destino foi trágico: sendo defensor por meios pacíficos da causa de camponeses injustiçados, acabou assassinado por um deles, contratado por um fazendeiro.

Diante disso, não foi por mero acaso que boa parte dos exemplos citados acima, de comportamentos caxias, tenham sido a respeito de pessoas de outras nacionalidades e a fatos ocorridos fora do Brasil. Também não foi fora de propósito uma pergunta que ouvimos durante nosso estudo:

- Mas todo caxias não é otário?

É interessante observar que, em 1979, Roberto DaMatta não tenha achado necessário incluir o “bandido” entre seus personagens principais. Seguindo uma tendência mais ou menos geral entre os analistas, preferiu diluir algumas das características do bandido no personagem “malandro”. Sinal daqueles tempos, em que a violência urbana talvez fosse menos evidente e agressiva? Talvez. Mas hoje em dia poucos certamente contestariam que “bandido” ocupe um lugar importantíssimo no imaginário brasileiro relativo à observância das regras, seja nos nossos cotidianos, seja nos noticiários. Também é fácil verificar que, criticado o estereótipo repetido como clichê, poucos continuariam a admitir nos dias atuais que bandido se confunda com malandro nem que entre eles exista um *continuum*, ou um gradiente, como DaMatta supôs. No imaginário atual quem se define por oposição total ao caxias é exatamente o bandido: aquele que se coloca 100% fora da lei – o assassino, o ladrão, o golpista, o contraventor contumaz, o traficante, o contrabandista...

É preciso escapar àquilo que Bourdieu se refere como “ilusão da constância do nominal” (2014: 144). Hoje não se pode mais confundir bandido com malandro. Nem se pode vê-lo como associado apenas às classes subalter-

nas. É verdade que a história criou, especialmente pelos meios de comunicação de massa, uma imagem clichê de malandro-bandido cujos fragmentos e reverberações ainda sobrevivem. Na origem, primeiras décadas do século passado, esta antiga imagem foi principalmente propiciada pela recusa ou resistência do malandro à monogamia e ao trabalho assalariado. Mas este era um tempo em que a família reinava soberana nas ideologias. Tempo também em que a polícia perseguia, especialmente nos bares, aqueles que vivessem de expedientes, vagabundeassem e (um pouco mais tarde) que não tivessem a carteira de trabalho assinada.

Mas a imagem mudou e malandro hoje não mais necessariamente carrega navalha no bolso. Não namora “mulher-de-malandro”. Não usa chapéu panamá ou de palha. Não veste camisa de seda listrada. Não porta lenço de seda no pescoço. Seu andar não é obrigatoriamente gingado. Não usa terno de linho branco. Não calça sapato de duas cores. Nem está automaticamente associado a cafetões, prostitutas, mendigos, boêmios, bêbados, bicheiros ou às classes inferiores urbanas. Também não é mais sinônimo de preguiçoso e de vagabundo. Tais traços foram deixados para trás. Eles definiam “aquela tal malandragem que não existe mais”, como Chico Buarque sugeriu na Ópera do Malandro em 1978. Mas seu desaparecimento não se deu para ceder lugar ao político ladrão, ao traficante, ao assassino e ao empresário corrupto da atualidade, como alguns analistas pensam. Seu destino não foi uma “derrocada diante da força opressora da modernidade”, como equivocadamente se viu (Rosa: 2008: 108). Desapareceu, mas para reaparecer com lugar próprio.

A malandragem hoje se refere particularmente a uma espécie de nativa intuição sociológica sobre as formas de

implementação das regras no Brasil, sobre a importância da contextualidade das mesmas e sobre como levar a vida em tais circunstâncias. Não está absolutamente limitada às classes baixas, muito menos é uma exclusividade masculina e urbana. Aqueles que nas estradas cortam os engarrafamentos pelo acostamento, tornando sua viagem mais curta que as dos demais, tentam ser malandros (“de trânsito”) e levar vantagem. Mas lhes falta a sutileza do malandro e quase sempre suscitam antipatia.

Malandro é quem tem jogo de cintura, de corpo, vivacidade, astúcia, engenhosidade, ginga, capacidade de improvisação, matreirice. Tem malandragem quem é dotado da malícia e da perspicácia que lhe permite driblar as dificuldades, dar-se bem e safar-se das situações adversas, tornando-as favoráveis. Malandros são hoje os que têm lábia, os galanteadores, os come-quieto, os que sabem descobrir atalhos, os capazes de artimanhas e ardis, os que conseguem resolver problemas cabeludos só com pequenos truques ou apenas “na conversa”. Malandros são sobretudo os que conseguem transformar fraqueza em força, aqueles que “vergam mas não quebram”.

Retrataram-se como tendo malandragem alguns informantes deste estudo que, para matar a saudade, quando estudantes, exilados, ou fazendo turismo na Europa, conseguiam realizar ligações internacionais gratuitas, habilmente manipulando os telefones públicos. Também se viam com malandragem os estudantes brasileiros que em época de racionamento europeu de energia conseguiam trabalhar à noite, levando disfarçadamente na bagagem lâmpadas mais potentes do que as que equipavam os quartos dos hotéis e das pensões. Igualmente estimavam-se como agindo com malandragem os que se livravam do frio fazendo funcionar grátis os aquecedores de am-

biente. Para tal fabricavam engenhosamente “moedas” de gelo e as usavam no lugar das de metal, que precisariam ser compradas, para disparar o mecanismo. Com o calor, o gelo derretia, a água evaporava e o “crime” tornava-se perfeito. Malandros também se classificaram os que durante a Ditadura Militar conseguiram burlar os censores e encontrar meios de dizer o indizível e de publicar o impublicável. Dado interessante: todos os praticantes de tais ações, informantes de nosso estudo, mesmo estando perfeitamente conscientes do lado reprovável de seus cometimentos, aos risos jactavam-se de havê-los praticado.

A malandragem, neste sentido de perverter relações de poder, é antiga no Brasil. Verdadeira ou não, conhece-se uma anedota segundo a qual parte da população carioca, no início do século passado, sabendo que as autoridades compravam ratos visando a impedir a propagação da peste bubônica, passou a criá-los apenas com a finalidade de os vender às autoridades. Contrariamente ao que acontece com o bandido, nossas entrevistas verificaram que, mesmo quando censurado, o modo malandro de ser é relativamente absolvido e absorvido, tornando-se objeto de certa simpatia e de alguma identificação por parte dos informantes. Foi, por exemplo, o caso dos sutilíssimos batedores de carteira de outrora, quando comparados aos assaltantes de hoje.

Malandros são personagens ao mesmo tempo vivazes, irreverentes, perigosos, simpáticos, espertos. Assim o são, por exemplo, o Saci Pererê, o Curupira, o Zé Pelintra, os personagens macaco e raposa nos contos de nossos folclores rurais e urbanos. Também o são, na literatura brasileira, o Macunaíma (nosso herói “sem caráter”) (Gurgel, 2009), o Pedro Malasartes (que reverte a opressão contra os opressores) (DaMatta, 1979), o Leonardo Pataca

(aquele vivaldino de *Memórias de um Sargento de Milícias*) (Cândido, 1970). Igualmente, o Cassi Jones de Azevedo (personagem do romance *Clara dos Anjos*, de Lima Barreto) (Cristino, 2009), Vadinho (primeiro marido de Dona Flor, do romance de Jorge Amado) (DaMatta, 1979) e Castelo, personagem central do conto *O homem que sabia javanês* (Muniz, 2009). Encontramos na nossa literatura, como personagem malandro, até mesmo a boneca Emília, das histórias de Monteiro Lobato (Raupp, s/d).

Na cultura de massa (Castro, 2004), entre muitos outros, temos o personagem principal do seriado *A turma do Didi* e também Beto Rockefeller (aquele bicão da novela de mesmo nome), o Zé Carioca (um espertalhão de quadrinhos e filmes) (Schwarcz, 1995; Gomes, 2005; Mendes, 2003), o João Grilo (pícaro do *Auto da Compadecida*) (Souza, 2013). Encontramos igualmente o caipira, tal como representado nos finais dos filmes de Mazaropi, o Agostinho Carrara (aquele malandro protegido pelos parentes por afinidade do seriado de televisão *A Grande Família*). É interessante observar que invariavelmente tais personagens são dotados de grande popularidade, como é o caso de Romário, ex-jogador de futebol (Helal, 2003). De modo geral, tais personagens são bem pouco chegados ao bom-mocismo, nada santinhos, embora bastante distantes de serem revolucionários ou contestadores do sistema político, como DaMatta já observou (1993: 54-55).

Malandro é bastante diferente de bandido. Este último provoca medo e rejeição. Também difere do caxias, tido como inverossímil e mesmo como ridículo. A malandragem, ou pelo menos a esperteza sutil do malandro, seu *savoir-vivre*, sua irreverência, sua ginga, suas inteligências e bonomia são algo que em geral as pessoas no mínimo suportam. O lema do malandro bem poderia ser “viver

primeiro, subir na vida se possível”. Mas o fato é que a maioria dentre as pessoas que observamos admirava o malandro. Além disso, quase todas admitiram que tinham ou que gostariam de ter malandragem (e os perfis socioeconômicos das mesmas foram bastante diversificados).

Na escolha entre ser malandro, caxias, bandido ou otário, a primeira opção foi praticamente unânime entre nossos informantes. Já há décadas o dito popular “se malandro soubesse como é bom ser honesto, seria honesto só de malandragem!” sintetiza a questão. Em outras palavras, neste imaginário o modo malandro de agir tem precedência sobre os demais. Muito longe de desaparecer, pelo contrário, ele se difundiu, transformado, valorizado, por toda a sociedade. Com o malandro aconteceu o mesmo que ocorreu a outros emblemas de brasilidade: outra vistos de modo restritivo, pois associados às classes baixas e a desviantes, foram “recuperados” e alçados à condição de símbolos da totalidade nacional (Fry, 1982; Vianna, 1995). Foi assim com o samba, com o futebol, com a mestiçagem, com o carnaval, com o jeitinho, com a cachaça, com a capoeira, com a mulata, com a feijoada, com a Umbanda, com o Candomblé...

O malandro não está propriamente contra as leis. Dissimulado, ele navega nos interstícios, nas ambiguidades e nas ambivalências das normas. Faz leituras sociologicamente corretas, procurando tirar proveito das brechas, das contradições e da contextualidade das regras. Ilustra isto aquele velhinho que, no supermercado, fez metade das suas compras, pôs seu carrinho na fila do caixa, pediu que alguém guardasse o lugar tomando conta do carrinho e retornou às gôndolas para comprar a outra metade... Ilustra isso igualmente o publicitário Hélio Kaltman que, em 1996, após esperar durante meses por um pecúlio do

INSS, usou o sobrenome fictício de “Dr. Palhares, do Gabinete” para telefonar a diversas autoridades da instituição, dizendo-se do alto escalão do Instituto e exigindo a solução do problema do “meu amigo Kaltman”. Conseguiu.

Assim, se um bandido perde para a polícia, é porque “não foi malandro”, porque “deu bobeira”, porque “foi otário”. Em compensação, como tantas vezes acontece, o bandido pode ser “malandro” e equilibrar suas contravenções e crimes com benemerências, temperar suas transgressões com gestos de solidariedade, adocicar sua força ameaçadora oferecendo proteção, disfarçar seu individualismo interesseiro sob a aparência de espírito altruísta e comunitário.

Quero dizer com isto que, na nossa cultura atual, as categorias de malandro, otário, bandido e caxias, muito mais do que classificações de tipos sociais, são modos de avaliação de ações e de inações. Funcionam muito mais como adjetivos, qualificativos de estilos de agir, do que como substantivos a conformar tipologias de pessoas.

Dentro desta lógica, o oposto simbólico do modo malandro de ser é o do otário. Desprovido senso de realidade, de malícia e de perspicácia, o personagem que ilustra este estilo de ser não tem noção do terreno social em que pisa e por isso está sempre “pagando o pato”. Desconhece a contextualidade das leis, não tem jogo de cintura para se virar nas situações adversas. É ingênuo, pouco inteligente, sem ginga ou jogo de corpo, incapaz de artimanhas bem-sucedidas. Sem saber navegar no mar social, em alguns casos ele é até mesmo um alcaguete a atrapalhar a vida do malandro ou do bandido (embora mais por incompetência do que por maldade ou traição). O otário não sabe bem das coisas, vive se enganando, está sempre sendo ludibriado. Por isso não consegue se dar bem na vida. É um verdadeiro fracassado no que diz respeito à lei

de Gerson, isto é, àquele princípio que conduz a querer “levar vantagem em tudo”, um dos lemas do malandro. Otário é aquilo que ninguém quer ser, em suma: um burro, um ingênuo, um idiota sem imaginação.

Talvez o seguinte acontecimento lance alguma luz e descomplique o que estou tentando dizer:

Certa noite eu estava em um bar ao ar livre na Avenida Atlântica, em Copacabana, no Rio de Janeiro. Distraído enquanto bebia um chope e conversava com minha namorada, deixei a carteira sobre a mesa. De repente, um ladrão passou correndo e arrebatou a carteira. Rapidamente levantei-me e corri atrás dele, gritando: “Pega ladrão! Pega ladrão!”. Vários metros na dianteira, ele também gritava: “Pega ladrão! Pega ladrão!”.

Deixar a carteira à mostra em local de alto risco: gesto (de) otário. Surrupiar o alheio: ato (de) bandido. Correr atrás de bandido para restabelecer a ordem: comportamento (de) caxias. Correr na dianteira gritando “Pega ladrão! Pega ladrão!” expediente (de) malandro.

Conversar e engrossar

Esquemmatizando um pouco as coisas, poderíamos dizer que a cultura brasileira põe à disposição de seus nativos dois modos informais básicos de tentar reduzir os problemas decorrentes do descompasso entre as regras e suas aplicações: “engrossar” e “conversar”. No primeiro caso, temos o uso da força física ou verbal, as coações, os endurecimentos... Enfim, dispositivos que por toda parte em nosso país se materializam nas diversas polícias públicas e privadas, nos seguranças, nos capangas, nos

portões, nos muros, nos “fradinhos”, nos “gelos baianos”, nas grades, nas cercas, nas lombadas, nos obstáculos, nos cães bravos e assim por diante.

Nada incomuns em nossas paisagens são as cercas muito altas e eletrificadas. Menos raros ainda são os muros encimados por cacos de vidro, a denunciar que apesar de seus aspectos físicos tais barreiras são frágeis simbolicamente, necessitando ser fortalecidas por acessórios contra as eventualidades dos contextos. Por contraste, em sociedades que cultuam os códigos, com frequência os muros tendem a ser baixíssimos, aparentemente fracos, às vezes quase inexistentes. Entretanto, do ponto de vista simbólico costumam ser potentíssimos, ditando fronteiras inclusive para os olhares, como acontece nas pequenas cidades dos Estados Unidos, onde crianças ainda muito pequenas já sabem que estes marcos não podem ser ultrapassados, o mesmo acontecendo inclusive com os cães.

O “engrossar” não se limita a ser físico, portanto. Sua existência sempre é principalmente simbólica, manifestando-se em gestos que aparentemente não têm o caráter de violência. Ilustração disso são as famosas “carteiras”, procedimentos que pretendem impor uma interpretação das regras que seja conveniente àquele que desfruta de uma posição social especial ou mais elevada, permitindo a alguém fazer imperar um privilégio. Por exemplo, livrar-se de uma obrigação burocrática, evitar ter o veículo apreendido, dispensar um amigo recém-chegado de assumir lugar no final de uma fila, “guardar” um lugar vago para ser ocupado por um colega retardatário, “recomendar” um protegido a um emprego etc.

Este mesmo princípio opera no drama social contido no “você sabe com quem está falando?”, que Roberto DaMatta estudou, contrastando-o com o “*who do you think*

you are” da sociedade norte-americana, em que os códigos costumam ter peso maior. O “você sabe com quem está falando?”, um engrossar simbólico com base na força de uma pretensa posição hierárquica, é em geral tido por antipático no Brasil. Mas sociologicamente ele é bem mais do que isto, pois revela uma espécie de erro de alguém na navegação social, um defeito no *sense of one’s place*. Ao ser acionado, manifesta um aspecto essencial da sociedade brasileira, que na maioria das vezes preferimos que permaneça implícito: idealmente ele deveria ser desnecessário, uma vez que se presume que o interlocutor deva saber de antemão as posições hierárquicas respectivas. O “você sabe...” não aconteceria se todos já soubessem quem é quem.

“Conversar”, por sua vez, põe em ação outros dispositivos de solução dos conflitos gerados pela defasagem entre as regras e suas ativações contextuais. Trata-se aqui de ponderar, de avaliar e de radicalmente contextualizar na direção de dar flexibilidade – se possível recíproca – aos interesses. É o caso do professor que em cada final de período letivo costuma afixar no mural de seu departamento universitário um aviso convidando os alunos inassíduos a “conversar” sobre suas faltas. No elevador de uma universidade, outro cartaz convoca os estudantes em débito com as mensalidades a “conversar” sobre a dívida. Também é o que acontece quando duas pessoas prestes a ir às vias de fato preferem substituir a violência física iminente pela conversa: “É conversando que a gente se entende!”.

Embora a iniciativa de sugerir “Vamos conversar?” ou de perguntar “Tem conversa?” frequentemente exija algum grau de coragem de parte a parte, é o que muitas vezes se pode fazer, por exemplo, com relação a um

fiscal de impostos. O resultado da proposta pode ser nenhum. Nesse caso, “Não tem conversa” e a regra tenderá a ser aplicada independentemente de quens, de comos, de quantos, de porquês e de quandos. Entretanto, a resposta poderá ser “Sim!” ou “Você é que sabe...” ou “Depende...”. Neste caso, os acontecimentos poderão evoluir em três direções, que têm designações próprias, de acordo com as categorias nativas: favor, corrupção e jeito.

Existentes no Brasil em todas as camadas sociais, muitas vezes estas categorias e os atos que elas designam estão entrelaçados na prática social, de modo que nem sempre é fácil fazer separações cirúrgicas. Por exemplo, em que categoria enquadrar rigorosamente um amigo, então coronel reformado do exército brasileiro, que em pleno regime ditatorial (que ele apoiava) acionou colegas seus que ainda estavam na ativa, com a finalidade de obter para este autor o tantas vezes negado “atestado de ideologia”, sem o qual este não poderia ter sido nomeado para seu primeiro posto em uma universidade federal? O diretor de uma faculdade que contratou como secretário da mesma um amigo seu, que estava em dificuldades financeiras e de saúde? Outro diretor de faculdade privada que nomeou professor seu próprio filho, deveras competente? A idosa advogada que com uma “lembrancinha” contemplou a funcionária de um cartório pela atenção especial que lhe foi deferida? A “cervejinha” que gratifica a boa vontade do porteiro que ajudou a carregar as malas? Jeito? Favor? Corrupção?

Em virtude de suas semelhanças, tais categorias costumam ser embaralhadas também pelos analistas, com frequência movidos por motivos de teor mais ideológico e/ou moralista do que científico. Mas é importantíssimo observar que entre estas categorias existem também diferenças

sociológicas e é possível que estas nos ensinem algo sobre nossa sociedade. Dito de outra maneira, talvez possamos obter algum aprendizado se as distinguirmos como tipos ideais, visando a examinar as formas específicas de interação social que estão no fundamento de cada uma.

Partamos de um incidente observado durante nosso estudo e das reações de nossos informantes ao mesmo. Uma senhora idosa, que residia sozinha em um apartamento, faleceu em dia de extremo calor do verão carioca. O fato se deixou conhecer apenas alguns dias após, por suas consequências incomodarem os vizinhos. Oficialmente o acontecimento deveria ser comunicado à polícia para investigação das circunstâncias da morte (natural? suicídio? crime?) e os procedimentos deveriam envolver manifestação de peritos em medicina legal – o que poderia levar tempo, talvez dias, até a liberação do corpo para sepultamento. Tal caminho não sendo de agrado dos familiares, entristecidos e aflitos, estes preferiram a solução informal de “conversar” com um médico, na tentativa de que este exarasse um atestado de óbito “por causa natural”, fornecendo assim ao agente funerário contratado o respaldo “legal” que lhe permitisse tomar as providências devidas para dar seguimento às “formalidades”.

Neste drama social, há vários aspectos a observar, dos quais destacarei apenas os diretamente pertinentes à distinção que acima prometi efetuar. Expondo o(s) acontecimento(s) a um conjunto de estudantes universitários do Rio de Janeiro, praticamente não houve dúvidas quanto à avaliação do comportamento dos familiares. Quase todos compreendiam a necessidade urgente da família de resolver a situação aflitiva, diante das dificuldades apresentadas pelo caminho oficial. Quase unanimemente imaginavam que em situação semelhante agiriam

de maneira similar. Nenhuma discrepância houve quanto à avaliação negativa do agente funerário, remunerado para burlar a lei, embora vários entrevistados observassem que sua existência fosse uma espécie de mal necessário diante de um sistema oficial emperrado. Referindo-se ao agente, muitos usaram a palavra “corrupção”.

Quanto ao médico, os juízos dos entrevistados na maioria das vezes variaram de acordo com como a história lhes foi contada. Na primeira versão ele foi apresentado como tendo, na conversa, cobrado dinheiro para emitir o atestado. Na segunda, como um amigo da família, que se arriscou a atender um pedido de ajuda em momento difícil. Na terceira, como uma pessoa totalmente desconhecida, que apenas pretendeu colocar ponto-final no sofrimento dos enlutados. O julgamento do médico, na primeira versão, foi praticamente idêntico ao do agente fúnebre. Na segunda, apesar de alguns não o considerarem inteiramente correto, a tendência predominante foi de compreensão e de identificação com ele. Muitos comentaram que se tivessem condições também produziriam curvatura especial na aplicação da lei para ajudar um amigo em necessidade. Alguns acrescentaram esperar que o mesmo acontecesse na direção oposta: “uma mão lava a outra”. Neste caso, numerosas vezes a palavra “favor” surgiu. Com relação à terceira, alguns entrevistados disseram ser parecida com a segunda, embora outros observassem que nela estava ausente qualquer traço de interesse pessoal e que o médico inclusive se expunha a risco de punição “só para dar um jeito na situação e ajudar as pessoas”.

Este pequeno artifício de investigação sugere que na base dos julgamentos em que frequentemente aparecem as noções de “corrupção”, “jeito” e “favor” operam crité-

rios “nativos” inspirados em princípios distintos de valoração ética/moral e principalmente de reciprocidade. Não se trata apenas de uma gradação que vá do menos reprovável (favor) eticamente ao mais condenável (corrupção) passando pelo intermediário (jeito), como pretendeu Almeida (2003: 26). Se examinarmos a reciprocidade envolvida, veremos que a diferença é de natureza, não apenas de grau. Na corrupção o valor fundamental reside nas coisas (dinheiro, vantagem, interesse pessoal, bens etc.) em detrimento das pessoas. No limite, esquematicamente, como tipo ideal, a relação social poderá cessar no próprio ato em que se consuma, obedecendo à lógica da troca comercial, movida pelo interesse individual utilitarista: dinheiro para um lado, atestado para o outro, ponto-final, reciprocidade encerrada. Na eventualidade de a corrupção ser descoberta, os envolvidos podem até mesmo negar que se conheçam (“Se der rolo, nem te conheço!”, “Você pra lá, eu pra cá!”).

No caso do favor, como Barbosa observou (1992: 33), a balança tende para o lado das pessoas. O favor representa uma deferência especial em benefício de uma pessoa muito específica ou especial ou de alguém relacionado com esta pessoa. “Aos amigos, tudo. Aos inimigos, a lei” é o que se repete frequentemente. Ao mesmo tempo, o favor em geral aumenta o prestígio de quem o presta, com relação àquele que o recebe. Por isso, muitas vezes a aceitação de um favor oferecido torna-se obrigatória. Coerentemente, a negativa de prestar um favor pode ser perigosa e disruptiva das alianças, com frequência aproximando-se da traição e exigindo um tato todo especial para se manifestar. Como Marcel Mauss (1974, v.2: 57-58) escreveu, “recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão”.

No favor as coisas representam relativamente pouco, os sacrifícios e os riscos devem valer a pena, uma vez que por ele se reforçam as alianças, criando a obrigação de retribuir e presumindo reciprocidade futura. Favor deve sempre produzir favor. É uma dádiva que acarreta dívida, ou seja, obrigação de uma continuidade sempre relançada pela expressão “Obrigado!”. Pressupõe retribuição e aumenta o capital social envolvido. Por isso mesmo, a relação de favor não suprime inteiramente a possibilidade de envolver interesse pessoal direto.

É esta última possibilidade que - em tese - está excluída do “jeito”. Embora algumas vezes possa terminar com um “obrigado”, a palavra neste caso não tem a mesma carga semântica. Obedecendo àquilo que Marshall Sahlins (1974) designou por “reciprocidade generalizada”, o jeito não gera dívida com relação a alguém específico: uma vez que pode ser dado sem ser pedido, nem sempre ocorre de o beneficiado saber quem foi o benfeitor que “deu jeito” em sua situação. A habilidade cognitiva fundamental do jeito é saber colocar-se afetivamente no lugar do outro. Aqui o princípio que teoricamente vigora é o da solidariedade por si mesma, de uma aliança desinteressada, derivada da presunção de uma fraternidade universal e profunda entre todos os seres humanos - uma fraternidade que se aceita como sendo eticamente superior aos sectarismos que separam os homens (de cor, classe, religião, gênero, posição hierárquica...).

Por isso - e sem esquecer que as relações de poder não se apagam jamais - é possível entender o jeito dado ao forte pelo fraco. Foi o que aconteceu quando um ciclista pobre desceu de seu velho veículo e se ofereceu desinteressadamente para trocar o pneu arriado do Mercedes-Benz de uma senhora. Também quando o funcionário

de uma instituição burocrática decidiu interceder e usar emocionalmente sua autoridade, mesmo quebrando os regulamentos “racionais” da instituição, em benefício de um senhor idoso em dificuldades. Lembremos, entretanto, que a expressão “dar um jeito” aplica-se também à solução improvisada e criativa de problemas não necessariamente relacionados com leis, burocracias ou poder. Por exemplo, falamos em “dar um jeito” quando um improvisado chumaço de palha de aço faz o velho aparelho de televisão ter imagens, quando uma escova de cabelo permite ao aparelho de rádio receber mensagens com ruído menor, quando nos antigos automóveis empurrões e trancos substituíam baterias arriadas.

Há algo de democrático no jeito que o aproxima daquilo que Michel de Certeau entendeu por “táticas” (1978: 25; 2011: 94-95). Trata-se de recursos frequentemente derivados da inventividade do “homem comum”, para escapar às “estratégias” de controle e submissão de que é vítima. Muitas vezes pôde servir como instrumento aos dominados, para inventar a vida em condições de opressão, de exclusão social, burlando as leis emanadas do Estado e dos dominantes, tentando tornar porosas as fronteiras determinadas por estes últimos. Assim, a trajetória do jeito no Brasil talvez tenha muito a ver com o colonialismo, com a escravidão, com a dominação de classe e sobretudo com a sabedoria popular de viver em condições adversas. Mas, acessível a todos, o jeito também serviu – claro! – aos poderosos, para lhes permitir contornar as regras que eles próprios haviam estabelecido. Não foi isto, aliás, que ilustrou a emenda constitucional relativa à reeleição de ocupantes de cargos do Poder Executivo?

O sentimento de uma espécie de fraternidade e identidade universais embutido no jeito desaconselha (para

dizer o mínimo) a aplicação fria das regras, sua ativação sem “calor humano”, desprovida da contextualização de quem, de quando, de quanto, de porquê e de como. Seria o caso do médico acima referido, afetado pelo sofrimento dos familiares. Igualmente o da funcionária do instituto de previdência social, que modificou a ordem de atendimento em atenção a alguém que entendeu estar mais necessitado. Também foi o caso do policial que deteve este autor por excesso de velocidade, liberando-o imediatamente, sem lhe dar punição nem cobrar propina, simplesmente talvez por ter acreditado na justificativa do infrator de que, desesperado, ia ver a mãe que acabara de ser hospitalizada em estado grave.

É interessante observar que, quando existe, o pedido de que um jeito seja dado quase sempre está associado à narrativa de uma circunstância trágica, dramática, real ou fingida, cujo peso – pondera-se ou alega-se – deve pesar sobre a decisão (Barbosa, 1992). Assim, frequentemente em tom de súplica, porém com simpatia e/ou humildade – jamais com arrogância – a solicitação narra uma desgraça capaz de desviar o curso das ações e de “justificar” uma excepcionalidade. Foi o caso do empregado que alegou “crise renal”, visando à absolvição por ter faltado ao trabalho. Igualmente o da estudante que pretendeu obter do professor um prazo maior para entrega de um trabalho, porque o pai ou o avô “teve enfarte”, ou mesmo, como anda em voga no momento em que escrevo, “porque a impressora quebrou”. A propósito, seria possível solicitar e obter a transferência de uma prova, alegando que “A praia ontem estava fantástica e depois esticamos em uma discoteca até hoje de manhã”? Claro que não. Percebe-se, então, que o jeito é extremamente passível de manipulações e que o dito popular “Quem não chora não mama”

reflete uma realidade cultural profunda no Brasil (assim como o seu correlativo “Não adianta chorar!”).

Uma premissa na base desta instituição é a ideia, muitas vezes explicitada em nosso país, de que na vida não há problema insolucionável e de que é sempre possível contornar as adversidades naturais, materiais ou sociais. Quantas vezes já ouvimos o bordão “Só não há jeito pra morte”? Esta fórmula popular, sempre repetida e várias vezes ouvida durante este estudo, sintetiza uma perspectiva existencial e ao mesmo tempo expressa sutilmente uma maneira bastante peculiar de muitos brasileiros verem a vida, a sociedade e as regras que esta comporta.

Extensões desta perspectiva e desta maneira de ver são as categorias igualmente sempre acionadas “jeitinho brasileiro” e sua associada “Brasil, país do jeitinho”. A primeira, herdeira da contextualidade das regras e da valorização positiva da malandragem e do malandro, remete a noções como manha, iniciativa, jogo de cintura, capacidade de “quebrar galho”, improvisação, criatividade, lábia, ginga, astúcia, audácia, sedução, simpatia, inventividade, alegria, sagacidade etc. Uma anedota antiga narra que durante a campanha na Itália durante a Segunda Guerra, surpreendidos por baixíssimas temperaturas, os soldados brasileiros adoeceram menos que seus aliados norte-americanos, mais bem equipados e mais habituados ao frio. Ao se buscarem as explicações para este estranho e improvável efeito, sustenta a anedota, verificou-se que, enquanto os americanos permaneceram esperando ordens, os brasileiros deram um “jeitinho” e improvisaram agasalhos, por exemplo, forrando seus calçados com papéis para impedir que os pés congelassem (Barbosa, 1992; Moog, 1966).

Em histórias como esta, o jeitinho surge como um emblema bem brasileiro e pretensamente exclusivo de identidade nacional. Pretende implicitamente (segundo a perspectiva “nativa”, claro) se opor a identidades características de outras nacionalidades. No Brasil e de acordo com as imagens que temos de nós e de outros povos, como cogitar de jeitinho alemão, inglês, sueco, japonês, russo ou dinamarquês? Como esperar, brasileiramente, que nesses países as pessoas e instituições saibam ter a boa lábria, a matreirice e o jogo-de-corpo capazes de fazer com que as agruras da vida se dissipem? Como imaginar, enquanto brasileiro, outro lugar em que, na aplicação das leis, em vez do pão-pão-queijo-queijo, do cada-coisa-em-seu-lugar e da rigidez caxias, prevaleça inclinação pacífica e generosa na direção da personalização, da ponderação contextual e da humanização?

A segunda expressão, “país do jeitinho”, tem evidente parentesco com a primeira. Mas - atenção! - a expressão não é “país do favor”, nem “país da corrupção”, nem “país do jeito”. Reforçada pelo diminutivo com que no Brasil se costuma adocicar aquilo que se pretende acarinhar - recurso linguístico a que Gilberto Freyre dedicou páginas belíssimas (2003: 215ss.) - a expressão busca se inspirar nas conotações positivas atribuídas ao jeito. Neste caso ele é considerado algo capaz de nos diferenciar positivamente e de fazer contraponto à racionalidade econômica fria: generosidade, calor humano, esperança, solidariedade, maleabilidade, jogo de cintura... “País do jeitinho” resume uma espécie de filosofia nativa, a conceder a seus crentes uma autoimagem agradável, a partir da qual observar o mundo, a vida e o país.

Críticos eventuais e sistemáticos

O “jeito”, o “jeitinho brasileiro” e “o país do jeitinho” têm seus adversários eventuais e também os seus inimigos sistemáticos. Ambos costumam indiscernir favor, jeito e corrupção. Os críticos do primeiro tipo podem residir em cada um de nós, quando por ventura nos sentimos prejudicados ou insatisfeitos por efeito de determinada aplicação ou flexibilização da lei. Também quando procuramos uma desculpa plausível para um fracasso: “o concurso foi fraudado”, “o concorrente tinha pistolão”, “a colega jogou charme para o chefe” e assim por diante. Nesse caso, quando nos sentimos de alguma forma prejudicados, o país vira momentaneamente sinônimo de bagunça, de ladroagem, de falta de vergonha, de impunidade...

Podemos encontrar os segundos, os detratores sistemáticos, principalmente entre aqueles que, obcecados de admiração, miram-se nas nações de Primeiro Mundo, principalmente nos EUA. A este país não cansam de se referir ingenuamente com o chavão “maior democracia do planeta”, esquecendo as intervenções bélicas e/ou políticas praticadas sobre outros países, o financiamento de ditaduras por toda parte e fazendo abstração do destino cruel que lá foi reservado a índios, negros e latinos. Desprezando as semelhanças que os EUA têm com o Brasil e enfatizando exageradamente os contrastes (Souza, 2001), tais admiradores acreditam piamente que “a matriz social e econômica que deu origem à sociedade norte-americana foi profundamente igualitária, acompanhada de uma visão de mundo igualmente igualitária” (Almeida, 2007: 79).

Tais críticos via de regra desdenham a importância das nossas vertentes africana e indígena, que pouquíssimo pesam em suas análises. Ao mesmo tempo, vociferam

contra o que pejorativamente nomeiam de “nossa herança ibérica”. Para eles, esta última seria feudal (feudalismo que, aliás, jamais existiu no Brasil) e/ou marcada por vínculos pessoais decorrentes de um suposto “patrimonialismo” que transformaria a sociedade em uma espécie de extensão da casa do rei, reduzindo a zero a diferença entre os domínios público e privado. Ignoram que por toda parte onde existe esta divisão há interpenetração, radicalmente inevitável, entre as esferas do familiar e do político. Também desconhecem ser a corrupção “um dado estrutural da esfera política moderna” (Souza, 2001: 57), sempre tensionada pelos interesses comuns da coletividade e interesses privados de autossobrevivência dos políticos. Além disso, esses críticos sequer cogitam daquilo que a história sobejamente demonstrou: que os exemplos que nos convidam a imitar são países quase invariavelmente capitalistas, individualistas, hierarquizados, belicistas, expansionistas, colonialistas, imperialistas... Para eles, basta que esses países sejam “meritocráticos” e fazem pouco caso de que a meritocracia, aristocrática e inevitavelmente, deva resultar em pouquíssimos “melhores” para muitos...

Talvez seja útil neste ponto recordar a distinção feita por Darcy Ribeiro (1970), entre o que – para pensar a configuração atual da América – chamou de “povos testemunhas”, “povos transplantados” e “povos novos”. Os primeiros, indígenas e seus descendentes diretos, são aqueles cujas existências atuais atestam que o continente teve uma história: um percurso de genocídio, de etnocídio e de ecocídio. Os segundos, espalhados por todo o continente, tentam recriar a Europa aqui, algumas vezes pretendendo-se mais europeus que os próprios. São frequentemente tentativas de ressuscitar em solo americano sonhos ou

ideais nem sempre bem-sucedidos no Velho Mundo. Talvez por isso os povos transplantados não raramente aspirem a certa “pureza” e esperançosamente se adjetivem como “novos” ou “novas”: Nova Iorque, Nova Jérsei, Nova Orleans, Nova Holanda, Novo Hamburgo, Nova Friburgo, Nova Inglaterra... Ribeiro menciona Canadá, Estados Unidos, Argentina e Uruguai, assim como Austrália e África do Sul como exemplificando povos predominantemente “transplantados”, em graus seguramente diversos. Considera como “novos” os povos americanos resultantes do encontro de matrizes culturais diversificadas, indígena, europeia e africana. Tais povos não existiam antes da colonização e vieram a se formar em decorrência da nova circunstância de coexistência, desenhando um modelo inédito de estruturação societária. Para ele, o Brasil seria preponderantemente um povo novo e é como tal que poderia/deveria ser compreendido.

Vendo-nos - ou pretendendo-nos - povo transplantado, por este ou por aquele caminho os críticos sistemáticos desconhecem a nossa história e se colocam inteiramente do lado do mercado e do Estado. Ingenuamente (será mesmo?) acreditam que aqui, como entre os transplantados, mercado e Estado sejam (ou devam ser) instâncias autônomas, regidas por pura e fria racionalidade pragmática que ignore família, amizade, cor ou religião. Desconhecem que por toda parte e em toda a história os mercados foram demarcados, instituídos e protegidos pelos Estados, como Polanyi demonstrou (2000). Esquecem que no capitalismo há invariavelmente mercado dentro dos Estados e que a política sempre foi gêmea dos negócios. Ignoram, especialmente, que no Brasil o Estado foi artificialmente induzido e que o mercado prospera a duras penas. Como modelo a reproduzir, tomam, portanto,

países que vêm de outra história, que enxergam o mundo por lente diversa (sempre tida por eles, aliás, de modo explícito ou disfarçado, como “superior”).

As leis que estes analistas dizem ser “modernas” eles as consideram “igualitárias” e “meritocráticas”. Por conseguinte, veem o jeito, o favor e a corrupção como “transgressões” e como expressões de um Brasil tradicional e arcaico – não como ilustrações de uma cultura específica. A sociologia desses críticos sequer leva em consideração que os textos das leis podem estar inteiramente fora dos contextos. Por exemplo, as leis “modernas” são escritas, embora tradicionalmente se destinem no contexto brasileiro a uma população historicamente analfabeta (plena ou funcional). Também é escrita – ironicamente – a própria norma que preconiza a igualdade de todos perante a lei. Tal ironia é idêntica à que acomete o preceito que decreta: “ninguém se escusa de cumprir a lei alegando que não a conhece”... Há, pois, interesses social e politicamente diferenciados na manutenção da ordem – interesses que, obviamente, “são tanto maiores quanto mais se sobe na hierarquia social” (Bourdieu, 2014: 468).

Medindo-nos pelo metro de outras sociedades – quase sempre para nos diminuir – esses críticos contumazes vituperam com o chavão “O Brasil não é um país sério” (enunciado que, aliás, sempre atribuem ao general De Gaulle, pretendendo auferir a legitimidade proporcionada pela citação de uma autoridade legítima). Esquecem que em nosso país quanto mais crescem os formalismos mais se acentuam as soluções informais. Por exemplo, leis multiplicadas e mais complicadas passam a exigir despachantes – e mesmo despachantes “oficiais”, esta verdadeira e brasileiríssima transgressão oficial de normas oficiais.

A sociologia deles não deixa ver que a proliferação de regras apenas revela a eficácia da ineficácia do Estado, bem como a inépcia sociologicamente efetiva e funcional de seu aparato legal. Na prática, como sabemos, a aplicação dos regulamentos de modo demasiadamente estrito é apenas o preâmbulo de seu relaxamento e das exceções: “criar dificuldades para vender facilidades”, como se diz no dia a dia. Em suma, tais críticos fazem pouco caso da especificidade de nossa cultura e não concebem que, diante do desaparecimento do Estado, ou da presença sufocante do mesmo, pode ser saudável que as pessoas procurem “se virar”, lançando mão de expedientes ainda que oficiosos e improvisados.

Também fazem pouco caso dos jogos de interesses e de força internacionais entre as potências. Como Alfredo Bosi agudamente percebeu, esses críticos transformam a vítima em acusado e imaginam que a nossa entrada na modernidade estaria sendo bloqueada “não pela dependência externa, mas, acima de tudo, pela persistência de certos comportamentos do homem brasileiro” (1992: 368). Para eles, tudo seria apenas uma questão de tempo, pois o caminho é um único: havendo “desenvolvimento econômico” e “educação”, por exemplo (Almeida: 2007), a “cabeça do brasileiro” mudará e o Brasil “pra inglês ver” acabará se tornando realidade autêntica.

É interessante observar que mesmo estes críticos – tanto os sistemáticos quanto os eventuais – sem sequer se preocupar em separar o bebê da água do banho ao embaralhar favor, corrupção e jeitinho – não abandonam essas categorias nativas de pensamento na elaboração de suas cítricas invectivas. Não raramente afirmam, por exemplo, que “os brasileiros se vangloriam de ser malandros, mas na verdade são otários”, como diz uma carta enviada por

um leitor a seu jornal, ou que “o país do jeitinho definitivamente não tem jeito”, como tantas vezes – em duplo vínculo (Bateson: 2000) – falamos e ouvimos.

A indulgência de cada um

Há algo curioso a registrar no que diz respeito às flexibilizações e quebras das regras no Brasil. Muitas vezes parece haver certa tolerância com relação às contextualizações e plasticidades quando estas estão ao alcance de cada um. Entretanto, tal indulgência não se repete quando se trata daquelas que são acessíveis a outro, mas não a mim. Por exemplo, a pessoa que faz “gato” de energia elétrica não costuma ser tão rigorosa consigo como é com os comerciantes inescrupulosos; estes últimos se absolvem de suas falcatruas, mas com frequência são cruéis com relação à concorrência dos camelôs.

Assim, sempre é possível testemunhar membros de um partido político fazendo vistas grossas a atos de nepotismo de seus confrades de agremiação enquanto condenam ferozmente os praticados por rivais. Contribuintes individuais que sonegam impostos se tornam ácidos críticos de empresas que façam a mesma coisa. Entre os que condenaram a mudança constitucional que permitiu a reeleição, em 1998, do então presidente, figuravam pelo menos alguns que imaginaram nova modificação jurídica que permitisse um terceiro mandato para seu correligionário quando este esteve no poder. Do mesmo modo, depois de quatro mandatos excluídos da Presidência, surge a ideia de abolir o instituto da reeleição, particularmente entre aqueles que no passado se empenharam em aprová-la. Lembrando a máxima atribuída ao Barão de Itararé, “negociata é um bom negócio para o qual não fomos convidados”!

Na mesma linha, criticam-se senadores e deputados federais porque estes “não trabalham na segunda nem na sexta-feira”. No entanto, segunda e sexta são também os dias de maior absenteísmo nas escolas, nas repartições públicas e nas empresas. A “privatização do espaço público” pode receber críticas do mesmo condutor que remunera flanelinhas ou que estaciona em fila dupla nas portas dos colégios. A pessoa que escarra no chão das ruas ou que deixa permanecer nas calçadas os excrementos de seu cão não raramente é mesma cáustica censora que vitupera contra “os políticos que sujam a coisa pública”. Quando deixam de comparecer às aulas, concebe-se a maioria dos estudantes de universidades públicas, o que vale também para os bolsistas das faculdades privadas, como cometendo a mesma malversação de recursos públicos que costumam condenar em empresários e governantes? Na maioria das vezes não, pois as atenções das pessoas procuram os malfeitos especialmente entre políticos distantes e na esfera coletiva, sendo incomparavelmente menos atentas e rigorosas, sob esse aspecto, com o que acontece na esfera próxima a si e na (sua) vida privada.

Tais exemplos ilustram a ideia de que muitas vezes os que condenam os atos de corrupção, favor, jeito, assim como as sinuosidades da aplicação das regras não o fazem com mesmo ímpeto ou sinceridade. Dependendo de se as contextualizações em causa estiverem na esfera das possibilidades de outrem ou da própria, teremos opiniões e práticas diversas: faço o que me é factível, sem ver nisso grande problema; repudio aquilo que me é impossível praticar, mas está ao alcance de outro.

Assim, diante da indignação daqueles que não podem fazer o mesmo, nossos parlamentares decidem seus salários e desembargadores recebem tranquilamente acima

do teto legal que é o dos ministros do Supremo Tribunal Federal, em 23 estados como se noticiou em 2012. Na mesma linha, ministros do Tribunal de Contas da União recebem o dobro do máximo, ao mesmo tempo em que, se forem verídicas (embora verossímeis) notícias de 2013, ordenam que senadores e deputados reduzam seus proventos para enquadrá-los no teto legal.

Será mesmo?

Em tudo isto podemos talvez encontrar algo parecido com aquilo que Pierre Clastres chamou de “contra o Estado” (1974). Clastres percebeu que a antropologia até então caracterizava as sociedades ameríndias abstendo-se de se basear nas positivities inerentes às mesmas. Os grupos indígenas americanos eram descritos como sendo apenas um “menos” com relação às sociedades do Velho Mundo. Para os antropólogos que Clastres criticou, as sociedades americanas se definiriam antes de tudo por um “sem”: sem Estado – mas também sem classes sociais, sem história, sem escrita, sem tecnologia de ponta, sem excedente, sem mercado...

Clastres denunciou que em vez de uma descrição dessas sociedades o que se fazia era tentar caricaturá-las de modo etnocêntrico como o negativo do Ocidente, que é com Estado, com história, com classes sociais, com escrita, com tecnologia de ponta, com excedente, com mercado... Latente ou explicitamente no entendimento da antropologia criticada, residia a ideia de que os povos americanos estariam ainda em estado embrionário, embora destinados a se livrarem dos arcaísmos que os prendiam à sua condição fetal. Eles estariam fadados a se desenvolver e a se dotar das instituições que caracterizam uma sociedade plena-

mente “adulta” como as europeias. A explicação desses povos residiria então no que lhes faltava. Seriam sociedades *ainda* incompletas. E a ocidentalização, o destino delas.

Além de desqualificar as culturas dos “selvagens”, para Clastres esta perspectiva evolucionista terminava por exaltar o modo de ser dos “civilizados” ocidentais. Cumpriria, portanto, uma função ideológica no interior dessas sociedades. Na visão de Clastres, entretanto, o mais grave estaria no fato de esta perspectiva tradicional cegar os antropólogos para aquilo que uma abordagem positiva das sociedades ameríndias lhe revelou: estudadas em seus próprios termos, isto é, nas suas positividades, tais sociedades não são “sem”, mas “contra”. Contra o Estado – mas também contra as classes sociais, contra a história, contra a escrita, contra as tecnologias de ponta, contra os excedentes apropriáveis, contra o mercado...

Para Clastres elas recusam o poder apropriado por alguém. Recusam a perda da identidade ancestral, diante dos fluxos das mudanças culturais. Recusam os excedentes apropriáveis e seus perigos políticos. Recusam as tecnologias de ponta e as ameaças ecológicas e sociológicas que contêm. Recusam o abandono dos saberes tradicionais, obtidos durante séculos pelo esforço intelectual dos ancestrais. Recusam a escrita em nome da valorização do que é falado e vivo. Recusam a divisão da sociedade em classes sociais e suas relações de exploração. Recusam a vida *extra-ordinária*, isto é, de um mundo à parte – oficial, sem parentes, sem amigos – que a razão estatal requer (Bourdieu, 2014). Recusam, em suma, o Estado e o “monopólio da violência física legítima” de que este se pretende o detentor. Para Clastres os povos ameríndios almejam que a própria sociedade seja “o lugar verdadeiro do poder” (Clastres, 1974: 176):

Tudo se passa, com efeito, como se estas sociedades constituíssem sua esfera política em função de uma intuição que para elas vale como regra: a saber, que o poder é em sua essência coerção; que a atividade unificadora da função política se exerceria não a partir da estrutura da sociedade e em conformidade com esta, mas a partir de um além incontrolável e contra ela (...) (Clastres, 1974: 40).

As proposições de Clastres sofreram críticas. Entre elas a de que teria feito generalizações exageradas no que respeita às sociedades tribais americanas (Augé, 1977). Ao mesmo tempo, de modo interessante, sua teoria sobre a sociedade contra o Estado foi criticada pela razão oposta, ou seja, por pretender aplicar-se apenas em âmbito demasiadamente exclusivo – os povos tribais americanos. Deleuze e Guattari (1980), situando-se em plano diferente do de Marc Augé, ao mesmo tempo que a exaltavam, reivindicavam para a teoria do “contra o Estado” uma validade muitíssimo mais ampla do que aquela que seu autor lhe destinara originalmente. Sustentaram que o “contra o Estado” existe tensamente também dentro do Estado, não sendo incompatível com o aparato estatal. Mais do que isso, seria um traço inerente a todas as sociedades.

Por este caminho, talvez não fosse demasiadamente ousado ver algo de “contra o Estado” nos descompassos que estivemos estudando nas páginas anteriores, entre as regras e suas implementações no Brasil. Não haveria alguma coisa de contra o Estado nas resistências de muitos de nossos motoristas à obrigatoriedade de uso de cintos de segurança? Naquele taxista que, para ludibriar o policiamento, colocava o cinto no peito, mas não executava o clique definitivo? No outro que mandou confeccionar camisas nas quais se estampavam cintos transversalmente para

iludir a fiscalização? Nas pessoas que, contra as decisões administrativas que arbitrariamente e transcendentemente estabeleceram os horários e duração das aulas, chegam atrasadas ou se retiram mais cedo? No desrespeito aos diferentes limites máximos de velocidade estabelecidos para os diversos trechos das estradas por alguma autoridade que nem mesmo se encontra no local e no momento regulados? Nos esforços de muitos para se livrar dos impostos? Nos estudantes mencionados que manipulavam telefones públicos e aquecedores? Nos episódios repetitivos em que a própria população depreda equipamentos públicos, em especial os simbolicamente mais associados ao Estado? Nas piscadelas de farol com que nas estradas condutores que viajam em direções opostas se alertam reciprocamente contra a presença de policiamento rodoviário mais à frente? No mal-estar que a maioria de nós sente ao ser abordado por um policial ou oficial de justiça? No cidadão de bermuda que pretende a insolência de ingressar em um tribunal? Naquele outro que, impedido de trabalhar com o mesmo tipo de calça, apresentou-se de saia no centro administrativo do governo do estado para cumprir o expediente? E, mesmo, no Diretor Geral do Tribunal que, invocando a Bandeira Nacional, escreveu que o direito consuetudinário pode prevalecer sobre a Carta Magna?

Será que, pelo menos sob alguns aspectos, nessas ações e inações não poderíamos encontrar ânimos contra o Estado, mais que ausência do mesmo? Contra suas promessas, contra seus métodos, seus aparatos, seus efeitos? Não será possível que essas rebeldias expressem um sentimento, ou mesmo um pressentimento, de uma dominação de que as pessoas querem se livrar? Seria impossível conjecturar que, aqui como em tantos e tantos pontos do planeta, estejamos também em presença da formidável

resistência que as populações sempre opuseram à intromissão do Estado em suas vidas? E que a “ignorância” ou a “falta de educação”, de que tais pessoas são recorrentemente acusadas, também reside – ruidosa ou sussurrante – no íntimo de cada um de nós?

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alberto Carlos. Corrupção: com jeitinho parece que vai. *Insight/Inteligência*, Rio de Janeiro, ano 4, nº 23, p. 20-36, out./dez. 2003.

_____. *A cabeça do brasileiro*. São Paulo: Record, 2007.

AUGÉ, Marc. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort: introduction à une anthropologie de la répression*. Paris: Flammarion, 1977.

BARBOSA, Livia. *O jeitinho brasileiro: a arte de ser mais igual do que os outros*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo: Difel, 1959.

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*. Trad. Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CÂNDIDO, Antônio. Dialética da malandragem: caracterização das Memórias de um sargento de milícias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, USP, nº 8, p. 67-89, jul./dez. 1970. Disponível em [http://www.educacional.com.br/upload/dados/materialapoio/580001/8384666/Artigo%20-%20Dial%C3%A9tica%20da%20malandragem%20\(Antonio%20Candido\).pdf](http://www.educacional.com.br/upload/dados/materialapoio/580001/8384666/Artigo%20-%20Dial%C3%A9tica%20da%20malandragem%20(Antonio%20Candido).pdf). Acesso em 17 set. 2015.

CASTRO, Cláudia. A reprodução do jeitinho brasileiro em personagens matreiros no universo comunicacional das telenovelas. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 27, 2004, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: PUC-RS, 2004. Dis-

ponível em <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/93382793299256002307878520849119936792.pdf>. Acesso em 17 set. 2015.

CLASTRES, Pierre. *La société contre l'Etat*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.

CRISTINO, Leandro. A malandragem como emblema nacional. *Soletras*, São Gonçalo, UERJ, ano 9, nº 17, p. 39-51, jan./jun. 2009. Disponível em <http://www.filologia.org.br/soletras/17sup/04.pdf>. Acesso em 17 set. 2015.

CUNHA, Euclides. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1902.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DE CERTEAU, Michel. Une culture très ordinaire. *Esprit*, Paris, nº 10, 1978.

_____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 20.ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 2: mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

_____. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 48.ed. São Paulo: Global, 2003.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344.

GOMES, Julio. *Conversa de malandro: malandragem e identidade nacional nos quadrinhos de Zé Carioca*. Monografia (Bacharelado em Comunicação) - Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005. Disponível em <http://>

www.facom.ufba.br/portal/wp-content/uploads/2012/10/Malandragem-e-Identidade-nos-quadrinhos-de-Z%C3%A9-Carioca.pdf. Acesso em 17 set. 2015.

GURGEL, Luiza. Ai... Que preguiça! Uma análise dos “Brasis” de Macunaíma. *Linguagens: revista de Letras, Artes e Comunicação*, Blumenau, v. 3, nº 1, p. 18-30, jan./abr. 2009. Disponível em <http://gorila.furb.br/ojs/index.php/linguagens/article/view/1555/1221>. Acesso em 17 set. 2015.

HELAL, Ronaldo. “Idolatria e malandragem: a cultura brasileira na biografia de Romário.” In: ALABARCES, Pablo. (Org.). *Futbologías: fútbol, identidad y violencia en America Latina*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2003.

LAMBERT, Jacques. *Os dois Brasis*. 2.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*, v. 2. São Paulo: Edusp, 1974.

MENDES, Marcília. A malandragem no imaginário nacional: um estudo sobre a construção do personagem Zé Carioca e suas relações com a cultura brasileira. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 26, 2003, Belo Horizonte. São Paulo: Intercom, 2003. Disponível em http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2003/www/pdf/2003_NP16_mendes.pdf. Acesso em 17 set. 2015.

MOOG, Clodomir. *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. 8.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

MUNIZ, Larissa. *A configuração do jeitinho brasileiro em narrativas literárias*. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2009. Disponível em http://www.unisc.br/portal/images/stories/mestrado/letras/dissertacoes/2007/larissa_casagrande_faller_muniz.pdf. Acesso em 17 set. 2015.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2.ed. Trad. Fanny Wrabel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

RAUPP, Luciane. Desmascarando Emília: representações literárias e televisivas da malandragem nacional. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE LITERATURA INFANTIL E JUVENIL, 2, 2010,

Porto Alegre. Porto Alegre: Edipucrs, s/d. Disponível em <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/IICILLIJ/4/LucianeWagner-Raupp.pdf>. Acesso em 17 set. 2015.

RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ROSA, Maria. *O malandro brasileiro: do fascínio ao rancor*. Tese (Doutorado em Letras) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1887. Acesso em 17 set. 2015.

SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. Londres: Tavistock Publications, 1974.

SCHWARCZ, Lilia. Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, nº 29, out. 1995. Disponível em http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_29/rbcs29_03. Acesso em 17 set. 2015.

SOUZA, Jessé. A sociologia dual de Roberto Da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos autoenganos?. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, nº 45, p. 47-67, fev. 2001.

SOUZA, Michele. *A literatura de cordel e a malandragem sob a perspectiva do personagem João Grilo*. Monografia (Bacharelado em Letras) - Faculdade de Ciências da Educação e da Saúde, Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2013. Disponível em <http://repositorio.uniceub.br/bitstream/235/4541/1/TCC%20-%20Vers%C3%A3o%20final%20-%20encaderna%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em 17 set. 2015.

TURNER, Victor. *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Nova York: Cornell University Press, 1970.

_____. *O processo ritual*. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Nova York: Cornell University Press, 1975.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

2. Disfunção erétil: comunicação e significação

*A obscenidade deste mundo
(...) é que nada nele é
deixado ao acaso.*

Jean Baudrillard

O mito fundador

Como todo fenômeno extraordinário, Viagra também tem seu mito de origem. Diz a lenda que os pesquisadores de um grande laboratório farmacêutico realizavam estudos do tipo duplo-cego sobre uma droga que esperavam pudesse vir a ser útil no tratamento de pacientes com doenças cardíacas – especialmente no caso daqueles com obstrução de artérias. Nesse tipo de pesquisa os sujeitos são divididos em dois grupos: sem saber qual a sua situação, um deles recebe um elemento inócuo, enquanto se administra ao outro a substância que se pretende testar. No caso específico, os resultados foram decepcionantes, uma vez que, não havendo diferença significativa entre os dois grupos, concluía-se que a droga testada não era ativa contra doenças do coração.

Não obstante, os cientistas observaram que homens que receberam a substância que se imaginava ativa não queriam devolver os comprimidos após as etapas da pesquisa – um procedimento que é rotineiro quando se usa esse método. Entre portadores de doença nos vasos do coração, acontece de muitos terem também problemas com os vasos da região peniana. Eis a origem mágica da grande descoberta: embora não tivessem resolvidas as suas dificuldades cardiológicas, os sujeitos da pesquisa

descobriram, “por acaso”, que suas ereções melhoravam muitíssimo com a substância.

Em 1998 foi lançado comercialmente nos Estados Unidos o medicamento Viagra. Contrastando com os existentes até então, o novo produto prometia ação direta, indolor e rápida sobre a maioria das causas imediatas da impotência sexual masculina, permitindo aos usuários a consecução normal de relações sexuais, sem grandes efeitos adversos. O princípio de atuação era também inédito: por meio de uma simples pílula de citrato de sildenafil (um inibidor da enzima que comanda o amolecimento do pênis), ingerida algum tempo antes de uma relação sexual, era agora possível agir sobre a liberação de óxido nítrico, responsável por aumentar a concentração de uma substância chamada de GMPc, que relaxa a musculatura e as artérias do pênis, agindo sobre a irrigação sanguínea e facilitando por esse meio a ereção.

Extremamente prático, o novo medicamento foi apresentado como uma revolução nos métodos até então utilizados no tratamento da impotência sexual masculina. Com a imagem de um remédio elaborado em bases inteiramente científicas, o Viagra se anunciava como superando definitivamente os métodos tradicionais e populares das diversas fitoterapias, tidos por míticos, supersticiosos e ineficazes: não mais chás nem garrafadas. Também se proclamava terminada a era de procedimentos, então considerados mais recentes, mais científicos, mais eficientes e que eram correntemente preconizados pela medicina oficial: não mais os incômodos das próteses e de suas ereções permanentes; adeus às inconveniências e às complicações das bombas de sucção e seus anéis de retenção do refluxo sanguíneo; doravante desnecessárias as cirurgias nas veias e artérias penianas; fim de

linha para as ameaçadoras injeções aplicadas diretamente no pênis.

Mas o aspecto funcional não é a única dimensão significativa de um remédio. Nos meios de comunicação de massa, as primeiras notícias a respeito do remédio davam conta de um sucesso verdadeiramente extraordinário. Viagra foi mostrado como uma grande façanha científica, como a maior revolução no comportamento sexual desde a pílula anticoncepcional. Finalmente dispunha-se de um comprimido eficaz e seguro, que funcionava para 80% dos homens que ingeriam uma dose de 100 miligramas. Enfim um medicamento capaz de agir quase exclusivamente nos vasos sanguíneos do pênis, sem acarretar resultados catastróficos para o resto do corpo. Funcionando apenas quando houvesse provocação sexual, o Viagra também não apresentava risco de ereções perenes ou repentinas e inoportunas.

Em suma, a droga poderia restabelecer totalmente a potência masculina e restaurar relacionamentos arruinados. Homens apreensivos com a perspectiva de declínio em seu desempenho teriam agora a chance de se agarrar na segurança e na tranquilidade oferecidas pelo novo fármaco. Como em um sonho, um simples comprimido seria capaz de trazer de novo à ativa os velhos senhores sexualmente aposentados, trazendo temor às esposas de serem abandonadas ou trocadas por mulheres mais jovens. Eis o resultado quase mágico dessa conquista científica: desejo, frequência, vigor e felicidade agora estão garantidos pelos superpoderes da recém-descoberta “droga do amor”, pelo “comprimido do prazer”, “o melhor amigo do homem”, “pílula da potência”, “pílula mágica” ou simplesmente pela “pílula milagrosa” – como referido muitas vezes nos meios de comunicação. Tais epítetos parecem em contradição

com o tom extremamente científico que se quis atribuir ao novo medicamento e que fez de “ciência para uma vida melhor” um dos slogans de Viagra. Nosso estudo constatou a conotação de cientificidade que os anúncios pretendem transmitir aos produtos por meio de citações bibliográficas, estatísticas, gráficos, e depoimentos de cientistas (Morales, 2011). Mas a contradição é apenas aparente, pois na nossa cultura a dimensão mágica atribuída pelo mito da cientificidade é um ingrediente fundamental da imagem de muitos produtos que se pretendem científicos.

Um fenômeno cultural

À espera da novidade, um mercado extraordinário, em termos reais ou potenciais. Invariavelmente estratosféricos, os números divulgados pela imprensa não são sempre coerentes entre si nem são fáceis de confirmar. Isso, entretanto, não representa grande problema para nosso estudo, pois não é na exatidão dos algarismos que o presente trabalho está interessado. Do ponto de vista de nossa investigação, importante é o fato de que as dimensões colossais das cifras em torno desse medicamento apenas traduzem a magnitude de um fenômeno cultural na sociedade do espetáculo (Debord, 1997). Este fenômeno é o que nos interessa especificamente analisar.

Seja como realidade, seja como imaginário, rapidamente Viagra colocou-se no mesmo plano das estrelíssimas do consumo farmacêutico mundial – as então famosas “drogas de comportamento” Prozac e Xenical, respectivamente um antidepressivo e um emagrecedor. Esses três remédios normalmente são apresentados como destinados a melhorar aquilo que se tem chamado de “qualidade de vida” e de “autoestima” de seus consumidores. (A propósito, vale

a pena destacar que por si só o consumo extraordinário desses medicamentos pode constituir um indicador muito sintomático e bastante preocupante da qualidade da vida coletiva na sociedade industrial e de consumo: afinal, milhões e milhões de pessoas ingerindo antidepressivos, multidões de infelizes com as proporções de seus corpos, legiões de insatisfeitos com sua sexualidade, consumidores sem fim procurando uma vida melhor através da farmacologia... Não nos dão o que pensar?).

No ano seguinte ao seu aparecimento, anunciava-se a venda de 50 milhões de comprimidos de Viagra para três milhões de compradores. As cifras falam igualmente do faturamento da marca em torno de dois bilhões de dólares, realizado em 1999, e da efetiva e rapidíssima presença da mesma em mais de cem países, apenas dois anos após o lançamento. Os números se referem também ao potencial de mercado latente em uma população mundial masculina na qual 10% são ditos como apresentando algum problema de ereção - percentual que cresce para 52 quando se consideram aqueles que ultrapassam os 40 anos de idade. E isso se dá em um tempo em que as pessoas vivem cada vez mais. Dado promissor para os laboratórios que fabricam e vendem medicamentos desse tipo, apenas 10% desse mercado potencial procuram ajuda médica. Outro dado, este ainda mais promissor, embora em geral não assumido oficialmente pelos fabricantes: nem de longe o mercado se limita aos portadores de dificuldades de ereção.

Apesar do baixo poder aquisitivo geral de sua população - o que certamente concentrou o consumo inicial do medicamento em apenas algumas camadas sociais - o Brasil logo ocupou um lugar especial nessa paisagem do real e do possível mercadológicos dos remédios contra impotência. Logo de início o medicamento revelou-se

como uma mercadoria extremamente valorizada socialmente, com alta conotação no mercado econômico, importado pelos mais aquinhoados, adquirido inclusive por contrabando (Brigeiro e Maksud, 2009). Situado entre os cinco maiores consumidores mundiais de medicamentos (basta observarmos a quantidade impressionante de farmácias e de drogarias em nossas principais cidades) e apresentando uma população masculina de cerca de 85 milhões, nosso país aparecia em 2005 entre os dois maiores consumidores mundiais de pílulas contra impotência. No mesmo ano o Brasil era citado entre os três maiores consumidores mundiais de Viagra. Desde o lançamento do produto até 2002, foram consumidos no Brasil cerca de 40 milhões de comprimidos segundo dados divulgados pela imprensa. Isto representa uma média mensal de um milhão de unidades – atrás apenas, embora muito atrás, do consumo mensal da pílula nos EUA (12 milhões).

Já fabricado no país, são mais de 800 mil comprimidos brasileiros de Viagra produzidos por mês em 2005. Mas o mercado real está ainda muito distante do potencial, pois em 2003 a imprensa noticiava que havia mais de 25 milhões de patricios com dificuldade de ereção. Desse, apenas um milhão sob tratamento médico. Embora igualmente não admitido de modo oficial pelos fabricantes, aqui também o mercado se estende muito além dos portadores de impotência e vai muito além dos que consomem o medicamento com prescrição médica.

Viagra foi o líder de faturamento no Brasil, entre todos os medicamentos, desde 2001 até pelo menos 2007. Curiosamente, na mesma época o segundo lugar era ocupado por uma conhecida marca de analgésico. Aqui, como alhures, a produção e o consumo do tablete azul passaram a ser calculados na escala pílula/segundo. Aqui, como no

exterior, Viagra se transformou em um dos mais conhecidos medicamentos, em assunto de anedotas na mídia e nos meios populares. Como em quase todos os lugares, o nome próprio “Viagra” virou substantivo comum e às vezes passou a ser usado como adjetivo. Fez-se designação genérica da categoria específica de medicamentos a que pertence. Transformou-se em nome e em função que qualquer adulto ou jovem pode recitar pelo mundo afora, prometendo um desempenho sexual que, nos termos de Jean Baudrillard (1979; 1981), pode ser considerado “hiper-real”, ou seja, mais real que o real (Croissant, 2006).

Sob a forma de *outdoors*, *banners*, folhetos, *spots* de rádio, filmetes para televisão, imitações de cartões postais etc. Viagra tem sido objeto de anúncios pelo mundo inteiro. Pelo menos no Brasil, foi motivo ou pretexto para campanhas educativas e de esclarecimento do tipo “caravanas da saúde”, em que, patrocinados pelo laboratório fabricante, médicos, psicólogos e enfermeiros percorrem pontos estratégicos do território nacional para discutir impotência com a população. Viagra tem sido divulgado tanto nas farmácias físicas como nas virtuais – nestas últimas de modo especial. Acabou sendo hoje em dia uma presença indefectível, quase cotidiana, com seus bilhões de mensagens sob a forma de e-mails e *spans* entulhando as caixas de correspondência eletrônica de quase todos nós.

A popularidade real e imaginária do Viagra se deu também em sorvetes azuis, em temperos de alguns pratos, em chicletes viagras, em viagras que podem ser inalados, em viagras sob a forma de géis, em supostos viagras genéricos, em viagras falsificados, em viagras contrabandeados e até em viagras que fazem flores desabrochar. Como qualquer mercadoria de sucesso, o medicamento às vezes foi objeto de promoções do gênero “uma cartela

grátis para cada seis consumidas”, escolheu horários estratégicos para veicular sua propaganda, patrocinou grandes eventos esportivos e culturais, especialmente com a presença de personalidades da mídia.

Como qualquer mercadoria de sucesso, Viagra se fez anunciar de modo mais intensivo e estratégico em momentos especiais, como no carnaval brasileiro, no dia de ação de graças americano, no ano novo, no dia dos namorados - datas que acabam por atribuir ao produto uma conotação festiva. Com a finalidade de agradar consumidores diversificados, Viagra também se diversificou e passou a se apresentar em pílulas que contêm concentrações diferentes do princípio ativo (e preços). Também passou a se oferecer ao comprador em quantidades diferentes de comprimidos (e preços) por cartela.

Resultado: no momento em que estamos escrevendo (8/2/2007), uma consulta ao Google, importante sítio de busca na internet, registrou 65.700.000 referências a *viagra*, 32.600.000 a *coke*, 16.700.000 a *aspirin*, 15.400.000 a *prozac* e 13.200.000 a *xenical*. Limitando nossa consulta às páginas do Brasil, foram encontradas na mesma data 810.000 referências a *coca-cola*, 637.000 a *viagra*, 229.000 a *aspirina*, 186.000 a *prozac* e 161.000 a *xenical*. Tais números oferecem uma ilustração comparativa da dimensão e da rapidez da popularização do medicamento desde 1998 e de como ele se transformou em importante referência cultural quando o assunto é virilidade, sexualidade ou envelhecimento.

Estratégias comunicacionais

No início, Viagra reinou absoluto no mercado das novas drogas contra impotência. Os concorrentes mais pró-

ximos foram aparecendo em um período de cinco anos, praticando preços semelhantes, reivindicando fatias de um bolo que não parava e não para de crescer. Em 2001 apareceu Uprima, produzindo o mesmo resultado, mas agindo no sistema nervoso central por meio da substância apomorfina. Esta substância estimula os neurônios a liberar dopamina, um neurotransmissor responsável por enviar os impulsos elétricos que estimulam o pênis. Cialis e Levitra foram lançados em 2003, e atuam praticamente como o Viagra. Eles têm ação direta nos vasos sanguíneos do pênis, embora contendo princípios ativos diferentes daquele que está na base do Viagra (respectivamente tadalafil e vardenafil).

De modo semelhante ao precursor, os três se anunciam dependentes da existência de “desejo sexual” e não funcionam na ausência de “estímulo”. Isso significa, por um lado, a promessa de que o consumidor não será surpreendido por ereções inoportunas. Por outro, constitui uma sutil mensagem a sugerir que o comportamento corporal masculino no momento do sexo não será parecido com o de um coelhinho movido a pilha. Tal mensagem certamente é muito boa para a autoestima das parceiras. E excelente para a imagem dos produtos. É muito importante observar que nos anúncios e nas matérias jornalísticas que consultamos nunca foi possível encontrar uma definição de o que se deve compreender por desejo ou por estímulo: algo que deriva do contato físico e o acompanha, ou alguma coisa que o antecede? Em outros termos, sobre estímulo e desejo, nunca se avalia qual o valor do dito popular “comer e coçar dependem de começar”.

Não encontrando produto similar do qual tivesse que se diferenciar (com exceção de alguns fitoterápicos), no início Viagra não teve grande necessidade de se preocu-

par em definir uma imagem publicitária específica para si. Bastava-lhe fazer-se conhecido por meio de depoimentos de pessoas de credibilidade e já com alguma idade que recomendavam o produto ou declaravam ter feito uso bem-sucedido do mesmo. Entre outros, desempenharam este papel o ex-candidato à presidência dos EUA, Bob Dole, o proprietário da revista Playboy, Hugh Hefner, o astro de beisebol, Rafael Palmeiro. No Brasil, o comentarista de futebol e médico, Osmar de Oliveira, o ator com imagem de *latin lover*, Nuno Leal Maia, a atriz Eva Wilma, na época em que representava na televisão uma médica extremamente ética, e o mundialmente famoso Pelé.

Com o advento dos concorrentes, um enfrentamento publicitário acirrado e muito interessante começou a acontecer. Um primeiro aspecto deste enfrentamento é que ele se fez necessário, uma vez que os novatos se viam na situação incontornável de terem de enfrentar a dificuldade nada desprezível de se estabelecer em um espaço mercadologicamente já ocupado. Um segundo aspecto - informacional desta vez - é que os recém-chegados encontravam a dificuldade de serem redundantes, isto é, de se verem na contingência de comprovar sua necessidade, uma vez que se apresentavam como pretendentes a solucionar um problema que as pessoas em geral imaginavam que já tivesse sido muito bem resolvido por Viagra.

Além disso, de um ponto de vista significacional, este enfrentamento publicitário obrigou cada um dos novos remédios, Viagra inclusive, a novamente recolocar e ressignificar o problema da impotência. Forçou cada um a redefinir estrategicamente a questão, ressemantizando os dados do assunto de maneira a melhor poder anunciar as suas vantagens específicas e, por conseguinte, oferecer-se como a melhor solução. Desenhou-se então o seguinte

cenário: assim como são diferentes as cores e os formatos de suas pílulas, cada um desses novos medicamentos pretendeu persuadir que possui uma forma especial de atuação e convencer os consumidores de que esta forma apresenta vantagens bem particulares de que os concorrentes estão desprovidos.

Tal enfrentamento publicitário torna-se particularmente interessante quando dirigimos nossa atenção para as sofisticadas estratégias de comunicação e para as sutilezas de linguagem que se fizeram necessárias para contornar as barreiras morais e para tratar abertamente de um tema que, seja em particular seja em público, normalmente tem sido tabu na cultura ocidental. Nos primeiros tempos a compra de Viagra era tida como algo capaz de suscitar vergonha, de modo que muitos compradores diziam aos vendedores que estavam adquirindo para outra pessoa – o que levou algumas farmácias a vender por telefone ou internet (Brigeiro e Maksud, 2009). Assim, sem ser excessivamente vago ou vulgar, sem causar constrangimento ou embaraço, como ser claro e como ir direto ao ponto quando se fala sobre dificuldades de ereção? Como ser didático, quando se questiona sobre a qualidade das relações sexuais? Como ser elegante, quando o assunto se concentra nos detalhes da anatomia peniana, na complexidade, na minúcia da fisiologia masculina e nas delicadezas do comportamento sexual?

Cialis, por exemplo, normalmente não tem porta-vozes famosos, como os acima mencionados que percorreram o Brasil e o mundo para divulgar Viagra. Também não apresenta alguém, como o famoso técnico de futebol americano Mike Ditka, que conclama o destinatário a “encarar o desafio” de Levitra. Em seus anúncios, Cialis põe ênfase na sua possibilidade de oferecer um período de 36 horas

de efetividade – o que é uma duração em muito superior à de quatro a oito horas prometidas por seus concorrentes. Aparentemente, o foco de seus anúncios privilegia o tempo, mais do que o desempenho sexual: “O tempo está do nosso lado” é um dos lemas de Cialis. Silenciosa acusação aos concorrentes, sugere-se nos anúncios de Cialis que a duração maior da ação do medicamento no organismo, isto é, a flexibilidade maior de escolha que ele oferece permite que a decisão sobre a realização do ato dependa do casal, não apenas da parte masculina deste: graças à duração maior dos efeitos do medicamento, o casal cialis pode escolher com calma o melhor momento para o encontro íntimo.

De modo coerente com esta ideia central, nos anúncios de Cialis em geral aparecem pares serenos, em paisagens bucólicas, romanticamente passeando no alto de uma colina, divertindo-se liricamente na beira do mar, passeando por um parque, descansando em uma banheira a contemplar a esplêndida vista de um mirante... A ideia sugerida em primeiro plano é a de que o produto tenha o dom de excluir qualquer açodamento ou insegurança quanto à realização do ato. Mais do que nos demais produtos, não há lugar para o acaso. Incisivamente, porém, destaca-se em muitas peças publicitárias de Cialis uma pergunta ambivalente, ou variações dela, que pode ser angustiante para o homem: “Na hora agá, você estará preparado?”. Por trás dos panos, portanto, apesar do tom geral de serenidade e previsibilidade que domina os anúncios, não é de maneira alguma despreocupação ou desprendimento em relação ao desempenho fálico o que está sendo sugerido nesta indagação.

Igualmente, em um domínio de nossa cultura, como o sexual, em que a simples menção costuma ter efeito de

sugestão, também não é despreocupação com a performance quantitativa o que se pode perceber nas advertências dos anúncios do mesmo remédio a nos alertar para o fato de que o produto “não foi testado para múltiplas relações”. Na mesma linha, não é sutil propaganda de rigidez peniana e de repetições do ato o que, no nível pragmático do discurso, se permite ler na instrução quanto a efeitos colaterais deste medicamento, que recomenda procurar ajuda médica no caso de uma ereção durar “mais de quatro horas”? E ainda: pelo estilo de redação dos anúncios, está de todo excluída a possibilidade de que alguns consumidores os interpretem como estando a sugerir latentemente que o produto propicie ereções que duram até 36 horas?

Na guerra dos potencializadores, as limitações ou restrições dos produtos sutilmente se transformam em propaganda. Por exemplo, todos os três alardeiam aprovação pelo FDA dos Estados Unidos - o que na verdade é uma obrigação. Do mesmo modo, suas vantagens viram defeitos sob a ótica daqueles que se situam em outros pontos do campo em que a competição se dá: “Talvez os homens não queiram tanta disponibilidade, como o efeito de 36 horas. Isso pode assustá-los”, declara um médico em matéria intitulada “Briga entre Potências”.

Diferentemente do que Cialis pretende de modo manifesto, Levitra e Viagra colocam em evidência muito forte a capacidade masculina de copular. O primeiro, por exemplo, fazendo analogia entre sexo e esporte, apresenta um homem de meia-idade errando na tentativa de fazer uma bola de beisebol passar pelo centro de um pneu. Uma voz diz: “Às vezes você precisa de uma ajudazinha para continuar no jogo”. Entra o som de um palito de fósforo acendendo. De novo a voz, agora coincidindo com a ima-

gem do homem repetindo várias vezes a jogada de modo correto e acertando a bola no buraco: “Vamos lá, Levitra, acenda o meu fogo”. Em seguida o homem abraça uma mulher bem mais jovem e ambos sugestivamente desaparecem atrás da porta.

Viagra, por sua vez, insistindo na mesma analogia entre sexo e competição esportiva, aproveita sua posição de líder absoluto do mercado e se anuncia ao som triunfante da música “Nós somos os campeões” (*We are the champions*), do grupo Queen. Em um de seus anúncios vemos um homem sendo cumprimentado por colegas de trabalho em virtude de seu ótimo desempenho profissional. Ao som da mencionada canção, a mensagem propõe nas entrelinhas que, uma vez conquistada a satisfação na vida sexual, outras batalhas também poderão ser vencidas e outras conquistas efetivadas. A ideia sugerida de maneira subjacente é a de que, embora com duração menor, o produto permite maior rigidez, mais força e melhor desempenho – o que traduz para o domínio específico do sexo a mesma ideologia de competição que inunda os demais territórios das sociedades contemporâneas. Em outro anúncio do mesmo produto, um homem assiste a um jogo na tv. A mulher faz cara de quem tem outra coisa em mente. Ele aciona o vídeo-gravador e uma voz observa: “Dizem que na vida só há espaço para uma grande paixão... A não ser que você seja realmente inteligente”.

Uprima entra na competição anunciando que, além de poder ser consumido por pessoas que fazem tratamento cardiológico baseado em nitratos – um impedimento muito sério de seus três concorrentes – suas pílulas têm a propriedade de entrar em ação mais rapidamente. Isto se daria graças à sua absorção sublingual e à sua ação direta no sistema nervoso central, sem passar pelo estômago. Por esta razão, o medicamento pode ser ingerido bem mais próximo do ins-

tante do ato – o que tornaria a relação sexual “mais espontânea”. Sob as formas de antecedência de ingestão, rapidez de atuação e duração de efeitos, os anúncios revelam que a categoria “tempo” tem um lugar central na constituição da imagem desses remédios. Eles reverberam no seu território específico a premência do tempo, que é uma das características mais cruciais da cultura contemporânea.

De modo geral, comparativamente, pelo menos no início Viagra seguiu uma orientação de teor mais masculino. Em um anúncio, por exemplo, um grupo de homens conversa sobre o que há de diferente com dois colegas. Revela-se então que o segredo destes é que eles “finalmente resolveram conversar com o médico”. Levitra, corrigindo um pouco a rota de tom igualmente masculino que compartilhava no início com Viagra, em anúncio de segunda geração apresenta uma mulher, jovem, morena e bastante atraente. Ela conta diretamente para a câmera, de uma maneira calma e confidencial, que seu companheiro tinha problemas de ereção. “Mas isto não será mais motivo de preocupação”, dizia ela, pois o produto funcionou, trazendo satisfação a ela e a seu companheiro (“Que passou a ter desejo de fazer isso mais vezes”). O rosto dele não aparece no anúncio, mas pode-se ver por seu corpo que ele é jovem e atlético. Sub-repticiamente, a mensagem propõe que a impotência pode atingir homens saudáveis, que é um problema relativo ao casal, não apenas concernente ao homem, e que a mulher também tem muito a ganhar se convencer seu par a consumir o produto. Em suma a estratégia foi tentar conquistá-la como aliada com o argumento de que, se ela deseja fazer amor e o parceiro padece de impotência, deve transformá-lo em consumidor.

Ressemantização

No conjunto, a propaganda desses modernos medicamentos parece pretender ressemantizar a questão da impotência sexual, substituindo uma expressão já multissecular e rebatizando-a como “disfunção erétil”. Ou, com a finalidade de torná-la mais familiar, simplesmente DE. Um ponto importante desta ressemantização reside na proposição da ereção e da capacidade de penetração como sendo, digamos, de gradação qualitativa, enfatizando o conceito relativo de desempenho erótico mais do que a ideia negativa de impotência sexual.

Em vez de “impossibilidade”, contida na noção antiga de impotência – uma condição mais ou menos absoluta e definitiva – são colocadas em evidência as questões altamente relativas e subjetivas da “dificuldade” e da “satisfação”. Em El Salvador, por exemplo, Levitra é apresentado como “O tratamento rápido que ajuda a melhorar sua vida sexual”. Na Nicarágua, um anúncio de Viagra proclama que o produto “melhora o orgasmo” e que o medicamento é “O único que melhora vinte vezes a capacidade de penetração”. Sob o título de “A qualidade conta”, um cartaz declara que Levitra “melhora a qualidade da ereção” e que o produto propicia a “duração, rigidez e habilidade para alcançar uma ereção na maioria dos homens”.

Anúncios deste tipo em geral pretendem convencer seus destinatários de que algo bom pode ser ainda melhor. Acontece que eles não dizem quais são os limites do bom ou do melhor. Dessa forma, há sempre possibilidade de aprimoramento, é sempre possível descobrir “novas fronteiras do prazer”, como dizem alguns textos que levantamos. Cada homem está doravante de modo ambivalente aquém e além da potência. Analogamente ao que

ocorre nas cirurgias estéticas, nas dietas de emagrecimento, no fisiculturismo e na chamada *body modification*, é sempre possível superar os limites do organismo mediante intervenção técnica.

A impotência, assim, passa a não valer mais apenas por sua presença absoluta, por sua realidade, por sua concretização: faz-se virtualidade. Inventam-se um estado de saúde sexual idealizado, portanto irrealizável. Sem a pílula, cada homem passa a ser simultaneamente potente e impotente. Com a pílula, cada homem passa a ser simultaneamente potente e impotente. Além disso, os anunciantes se beneficiam da incontornável plasticidade da noção de “normalidade” decorrente da diversidade cultural, segundo as classes, regiões, gêneros, religiões etc. para sugerir que após certa idade alguns “desvios” sejam “normais” e por isso é normal que sejam tratados (Miguelote e Camargo Jr., 2010).

Uma estratégia sutil é colocada em ação por esta ressemantização da impotência: lança-se a dúvida e o restante fica a cargo de vendedores de remédios, de médicos e, sobretudo, da concepção cultural de masculinidade que já habita a mente do consumidor. Como se sabe, com sua ideologia de eficiência e de competitividade, esta concepção de virilidade imagina o sexo como sendo uma arena na qual uma invisível plateia está sempre disposta a aplaudir os vencedores e a vaiar os perdedores. De modo ambivalente, por conseguinte, os anúncios falam da disfunção erétil pretendendo atenuar a conotação de “vergonhosa” que acompanha a antiga ideia de impotência.

Contra a palavra “impotente”, que implica que o homem tenha seu poder abolido ou diminuído ao “fracassar” em obter ereção, as propagandas propõem as expressões “disfunção erétil” ou “dificuldades de ereção” e procuram

mostrá-las como algo relativamente comum e mesmo estatisticamente normal, principalmente depois dos quarenta anos de idade. De modo igualmente ambivalente, tentam superar as ironias e pilhérias que envolvem a impotência, ao mesmo tempo em que prometem “facilitar” o restabelecimento da potência e devolução da virilidade.

Afastando-se do tom jocoso com que os meios populares muitas vezes envolvem o assunto, os anúncios procuram definir com linguagem séria as causas da DE, quais são seus sintomas, quais as modalidades de sua manifestação, como são as características pelas quais pode ser reconhecida, que consequências dela podem advir e assim por diante. Principalmente – afinal esta é a mercadoria a ser vendida – nas propagandas informa-se ao receptor que existe tratamento para DE, que este tratamento é de fácil acesso, que a pílula restaura as funções “naturais” (mais uma proposição ambivalente). Sobretudo, martela a ideia de que vergonha ou culpa devem sentir aqueles que não procuram se tratar. “Hoje só fica impotente quem quer” (de novo a ambivalência), afirmou um urologista em matéria jornalística publicitariamente intitulada de “Arsenal do Prazer”. (A propósito, uma das estratégias de comunicação desses medicamentos é dar aspecto publicitário a matérias jornalísticas e aspectos jornalísticos a anúncios publicitários).

Em um anúncio de Viagra aparece a imagem de um homem tristonho e aparentemente envergonhado, os ombros encurvados, cabisbaixo. Depois do título que afirma em destaque que “Para alguns, sexo é pecado. Para ele, pecado é não fazer”, o texto diz:

Mais importante do que saber como alguns encaram o sexo é saber que muita gente não consegue encará-lo de

maneira nenhuma. São aqueles que sofrem de algum tipo de Disfunção Erétil (Impotência). Este problema pode não só estar relacionado à idade, mas também ao estresse, ao abuso do álcool e do cigarro. O que muita gente não sabe é que Disfunção Erétil já tem solução. O tratamento é simples e seguro. Procure um médico. Pior do que ter um problema é não tentar resolvê-lo. Disfunção Erétil tem solução. Procure seu médico.

Outra ilustração: em meio a várias fotos de casais alegres, sob o título de “Muitos homens sofrem de Dificuldade de Ereção”, um anúncio diz:

Muita gente acabou redescobrando a vida sexual. Isto porque entenderam que as Dificuldades de Ereção podem comprometer o relacionamento afetivo, o trabalho e a autoconfiança, mesmo nos casos mais leves. Se você está insatisfeito com suas ereções, consulte seu médico. Há mais de dois anos surgiu um tratamento revolucionário que tem mudado a vida de muitos casais. Não vale a pena você perder uma das boas coisas que a vida pode oferecer por falta de atitude. Você também pode ter uma vida sexual melhor. Fale com seu médico.

Ou ainda, na sequência de uma chamada procurando alertar que “É preciso um pouco de coragem para enfrentar o problema da impotência. Mas para tudo que vale a pena é preciso um pouco de coragem”, lemos:

Milhares de pessoas no mundo estão se beneficiando com um tratamento inovador. Eles descobriram que, para melhorar o desempenho sexual, basta consultar um médico. O que assusta ainda é que o preconceito acaba desenco-

rajando muita gente na hora de procurar o tratamento. Se você pensar bem, vai perceber que é mais fácil se tratar do que conviver com o problema. A saúde sexual é importante para a qualidade de vida. Procure um médico.

Com a finalidade de “produzir” a doença, facilita-se inclusive o autodiagnóstico. Às vezes, até mesmo se fornecem testes autoaplicáveis, mediante os quais o próprio consumidor potencial poderá se enquadrar entre aqueles que devem procurar um médico ou um vendedor de farmácia. Tais testes nunca apresentam resultados do tipo sim ou não: oferecem apenas um gradiente, dentro do qual cada indivíduo se verá situado. Mas restará sempre a dúvida sobre se os quesitos do teste foram respondidos corretamente. Ainda mais, de modo invariável a dúvida é reforçada, uma vez que os testes trazem a mensagem de que não são suficientes e que é necessário procurar um médico para um diagnóstico definitivo. Talvez seja exagerado dizer que se trata de uma estratégia de criar a doença para vender a cura. Mas não estamos muito longe disso.

Na verdade, tocamos aqui em um dilema talvez insolucionável da lógica do mercado de medicamentos contra disfunção erétil - dilema que a publicidade desses remédios traduz de modo novamente ambivalente. Trata-se de permitir a cura dos impotentes por meio do consumo dos medicamentos anunciados; mas, ao mesmo tempo, induzir a produção de outros consumidores potenciais que se sintam como os primeiros se sentiam.

Juntos, esses modernos produtos contra impotência sexual realizaram uma façanha mercadológica planetária cujas cifras estão sempre na escala de bilhões de dólares anuais. Este feito foi de tal modo extraordinário que, no Brasil, por exemplo, foi tomado como indício de que estaria

havendo estímulo para o uso inadequado dos medicamentos envolvidos. Isto levou em 2003 a Agência Nacional de Vigilância Sanitária a proibir as mensagens de propaganda desses remédios em todo o território nacional.

É claro que essa proibição suscitou uma situação comunicacional nova, a exigir novas estratégias publicitárias, ainda mais sutis, para promover a venda dos medicamentos sem mencioná-los de modo explícito. Um novo desafio, que foi expresso no site institucional da agência de propaganda responsável por um desses medicamentos do seguinte modo: “Como falar de viagra sem falar de viagra?”.

Nessa nova situação as verbas publicitárias tiveram que ser redistribuídas. Os médicos, principalmente os urologistas, tornaram-se mediadores importantíssimos junto aos consumidores. Começaram a ser mais frequentes os depoimentos de personalidades midiáticas, declarando-se consumidoras deste ou daquele medicamento. A famosa “empurroterapia” nos pontos de venda parece ter recebido incentivo adicional. A distribuição aos médicos de amostras-grátis dos produtos passou a ter uma relevância mais pronunciada como ferramenta de marketing. Mais folhetos do tipo pergunta-resposta vieram à tona, explicando o que é a disfunção, divulgando endereços físicos, eletrônicos e logomarcas de laboratórios.

Obviamente, uma quantidade muito maior de congressos de medicina passou a ser financiada por laboratórios fabricantes de medicamentos contra “disfunção erétil”. “Levitretes” e “viagretes” passaram a frequentar, como recepcionistas, simpósios de urologia nos quais os médicos muitas vezes recebiam brindes, mimos e mordomias sempre estampando a marca do presenteador. Doutores passaram a aparecer mais vezes na televisão e no rádio, recomendando de modo claro ou velado este ou aquele

produto. Propagandas de laboratórios passaram a ser mais presentes nas salas de espera dos consultórios. Caravanas de saúde fizeram-se mais numerosas, bancadas por fabricantes de medicamentos. Praticou-se merchandising em programas de televisão e até mesmo se interferiu nos roteiros dos mesmos.

Tornaram-se habituais mensagens que, sem mencionar um produto específico, tematizam a impotência em geral, declarando que a doença tem cura, aconselhando a procurar “o seu médico” e recomendando uma clínica determinada. Sem mencionar o nome do remédio, anúncios disfarçados de artigos jornalísticos se fizeram muito mais numerosos. Clínicas de urologia passaram a veicular propagandas institucionais mais amiúde e em horários estrategicamente escolhidos, sem fazer referência explícita aos medicamentos, mas deixando bastante claro que é dos mesmos que de fato se trata. Por exemplo, um anúncio institucional promete: “Na hora H, conte conosco!”.

Concepções: mecanicista, holística e superpragmática

Um dos anúncios de Viagra exhibe o nome do produto na traseira de um automóvel de corrida, enquanto uma voz ordena: “Senhores, liguem seus motores”. O material midiático coletado revela que os medicamentos modernos se baseiam em uma concepção da sexualidade masculina construída a partir da analogia com a máquina. O pênis é pensado como uma peça dessa máquina, como um mecanismo cujo funcionamento depende de que se deem certas condições hidráulicas e mecânicas. O fluxo de sangue irriga o órgão, que retém o líquido por meio de algumas válvulas. Como um pneu ou uma bola de soprar, que inflam com a pressão do ar, o pênis se expande com

a pressão do sangue. Acontece que em algumas situações (por exemplo, se houver entupimento nos vasos ou falha na ação de uma válvula) esse sistema hidráulico-mecânico falha e a peça enguiça. Quando isso ocorre, segundo a concepção que estamos estudando, os remédios de nova geração não fazem mais do que oferecer uma solução mecânica objetiva para um problema cuja natureza objetiva é mecânica. Realizando o conserto, reparando o encanamento, as pílulas fazem com que o homem “consiga” ou “atinja” ereção. Nada de aspectos psicológicos, sociais ou políticos relacionados com a sexualidade masculina.

Em um site chamado “Como as coisas funcionam” a ação de Viagra é assim descrita:

Quando as coisas estão funcionando adequadamente, a ejaculação é um processo de três etapas:

1. O homem fica sexualmente excitado.
2. O pênis responde ficando ereto.
3. A estimulação de pênis causa ejaculação.

Isso parece simples, mas em muitos casos a etapa dois não acontece, fazendo a etapa três difícil ou impossível (...). Para entender por que, você precisa compreender a tecnologia de uma ereção.

A lógica que prevalece nessa concepção de sexualidade é linear, consistindo em encadeamento de causas e de consequências. “Não descarto a hipótese de que o sexo esteja vinculado a aspectos psicológicos. Mas também tem a ver com problemas mecânicos. Pura mecânica”. É o que, em uma matéria supostamente jornalística que porta o título bastante publicitário de “Aditivos do prazer”, declara condescendentemente um médico urologista, descrito como “um radical da ciência que crê que as novas drogas

utilizam os princípios da hidráulica para irrigar o pênis e torná-lo ereto”. Para dar peso à afirmativa, este médico é apresentado ainda como sendo professor de uma importante universidade norte-americana e como sendo um “pioneiro na pesquisa sobre disfunções sexuais”.

Outro texto – que reproduzimos abaixo e que foi retirado da seção “Como o Viagra atua” de uma matéria jornalística denominada “Andrologia: Impotência” – pode transmitir uma boa ilustração da linearidade lógica embutida nesta concepção de sexualidade:

A ereção é a resposta do pênis a um estímulo sexual. A partir dele o cérebro envia sinais para o membro. É em uma de suas partes, os corpos cavernosos, que se desenrola o processo de ereção. Eles são estruturas parecidas com cilindros cujo interior lembra uma esponja: trata-se de uma malha composta de tecido muscular e conjuntivo (que dá sustentação) irrigada por vasos sanguíneos e cheia de espaços vazios, os sinusóides. Depois do estímulo, há liberação de uma série de substâncias: a primeira é o óxido nítrico, que irá promover, por sua vez, o aumento da concentração de outra substância, o GMP cíclico (GMPc). É o GMPc que produz o relaxamento dos músculos dos corpos cavernosos, o que permite uma maior irrigação sanguínea. Os sinusóides se enchem de sangue, os corpos cavernosos aumentam de volume e fazem com que a membrana que reveste os corpos (túnica albugínea) se estique até um limite máximo. Mas como a entrada de sangue continua, as veias que levam o sangue para fora do corpo cavernoso são comprimidas contra a membrana até que fiquem quase fechadas. O pênis fica como se fosse uma bexiga inflada em que a saída de ar é mínima. Mantém-se ereto e rígido. Esse processo é mantido até o

orgasmo. Depois, aumenta a ação da fosfodiesterase, enzima que destrói o GMPc.

Sob aspectos importantes esta é uma visão recente da sexualidade masculina. Para compreendermos as consequências do *boom* mercadológico desses medicamentos de última geração é necessário considerarmos que ele foi antecedido por concepções e práticas populares e/ou tradicionais bem distintas das suas. Partindo de premissas muito diferentes das que acabamos de mencionar, por toda parte essas crenças e práticas tradicionais se interessaram em compreender e em tratar os problemas relativos ao comportamento sexual, particularmente aqueles associados à diminuição da libido. No Brasil, por exemplo, além das famosas rezas e benzeduras que proliferam por toda parte, basta passear pelos mercados populares de todas as regiões para encontrar uma verdadeira farmacopeia que, sob a forma de garrafadas, de infusões e de chás, pretende intensificar ou reavivar a atuação sexual masculina.

No Brasil, tais fórmulas, em geral preparados fitoterápicos que se pretendem próximos da natureza, normalmente envolvem composições à base de catuaba, guaraná, muirapuama, gengibre, ginseng, maca, confrei, ioimbina, *tribulus terrestris*, nó-de-cachorro, erva-cidreira, jamelão, fedegoso, guaco, açáí, pólen etc. Além de muitas vezes cultivados, preparados e consumidos domesticamente, com frequência essas receitas são também fabricadas por laboratórios e farmácias, obedecendo a composições diversificadas quanto aos ingredientes e quanto às dosagens. Neste último caso, não é raro que essas fórmulas sejam também apresentadas sob a forma de extratos e de cápsulas.

Quando aparecem nos meios de comunicação de massa – o que, como veremos adiante, rigorosamente não foi frequente nos veios que pesquisamos – esses medicamentos de origem tradicional ou popular proclamam-se dotados de uma eficácia comparativamente muito diferente daquela que pudemos encontrar na concepção de funcionalidade dos modernos potencializadores. Mesmo reconhecendo que a impotência pode derivar de causas como doenças hormonais, diabetes, hipertensão arterial, aterosclerose... Ou seja, ainda que não desprezem a existência de aspectos bastante abrangentes envolvidos na questão, uma característica dos potencializadores modernos é que eles pretendem de modo bem pragmático ir direto ao ponto que interessa. A finalidade deles é ligação direta, uma atuação localizada, específica e especializada na região peniana (“Rigidez é o objetivo”, dizia um anúncio de Viagra); uma ação genitalizada que prioriza a rigidez da ereção, a rapidez da resposta ao fármaco e a duração do efeito. Em uma cápsula, tudo o que se quer é possibilitar uma masculinidade sempre preparada para a penetração e o coito, pois a sexualidade dos homens é concebida essencialmente como ereção.

Ao invés, os “tradicionais” apresentam uma perspectiva comparativamente holística e se propõem primeiramente como multifuncionais, ou seja, como “energéticos”, como capazes de propiciar um bem-estar geral. Por exemplo, além de ser apresentada como afrodisíaco, a maca aparece com o poder, entre muitos outros, de sanar a fadiga, de restabelecer a fertilidade, de reequilibrar os hormônios femininos, de estimular a produção de leite materno, de melhorar o fluxo sanguíneo e de regularizar as funções do organismo como um todo. Na mesma linha, mais do que estimulante sexual, o guaraná pretende aper-

feichoar o sistema cardiorrespiratório, promovendo a oxigenação mais abundante das células. Promete diminuir o cansaço físico e mental mantendo a pessoa ativa e disposta. Anuncia-se como estimulante e excitante de efeito geral. Promovendo a melhora do humor, o guaraná diminui a depressão, elevando o moral psicológico e recuperando o estado de ânimo. Segundo as descrições encontradas em nosso material, este fruto mantém os intestinos regulados e combate as cólicas. Atua como verdadeiro “elixir da juventude”.

Do mesmo modo, confrei não apenas aumenta a disposição erótica. Também elimina as dores nos olhos e regulariza a pressão arterial. Combate anemia, asma, diabetes, leucemia, hepatite, gastrite, úlcera, prisão de ventre, reumatismo, hipertensão, dores nas costas, dor de cabeça e dores musculares. Além disso, confrei elimina manchas, espinhas e irritações da pele, é desintoxicante do sangue e do fígado, limpa as feridas e é rápido cicatrizante. Estimulante sexual, a muirapuama, da mesma maneira holística e multifuncional, propõe-se igualmente a combater a gripe, o beribéri, a astenia cardíaca e os tremores. Segundo os anúncios e os textos que coletamos, ela fortalece o sistema nervoso central, age como antidepressivo, anti-reumático, digestivo e tônico capilar. Atua contra a paralisia e as sequelas neurológicas. Resolve ainda a estafa, a infertilidade, a falta de memória e a falta de apetite.

Tribulus terrestris aumenta os níveis de testosterona, reduz os teores de colesterol e de ácidos graxos, aumenta a motilidade dos espermatozoides, melhora o humor, reduz os sintomas da menopausa. Além disso tem atividade diurética, inibe a formação de pedras nos rins e atua nos casos de espermatorreia, fosfatúria, doenças genitúrinárias, como disúria, gonorreia, cistite crônica... É útil em

diabetes, funciona contra doenças respiratórias, incontinência urinária, gota e também em perturbações uterinas pós-parto. Verdadeira panaceia, *Tribulus terrestris* estimula o sistema imunológico, alivia espasmos, trata a anorexia, doenças cardíacas reduz a pressão arterial, tem efeito analgésico e aumenta a massa muscular em atletas.

Além de indicado contra impotência sexual, o cipó-cravo é tônico estomacal, purificante e aromático. Segundo o material que coletamos, pode ser indicado para dispepsias, flatulências e falta de apetite. A catuaba, de modo análogo, apresenta-se como tônico do sistema nervoso central, como ansiolítico e como expectorante. Costuma ser indicada nos casos de fadiga, nas convalescenças, nas paralisias motoras, na ataxia locomotora, no cansaço mental, na ansiedade, na insônia, na bronquite crônica. Promete atuar também contra a memória fraca, o sono agitado e o desânimo. Diz-se um tônico geral do organismo, que eleva a produtividade mental. O ginseng coreano combate a depressão nervosa de origem psíquica. A raiz de “*pfaffia*”, também conhecida por “ginseng nacional”, tem sido utilizada como substituta da erva asiática no tratamento de estresse e de diabetes e é tida como rejuvenescedora, revitalizante e inibidora do crescimento das células cancerígenas. Afirma-se que a “*pfaffia*” ativa a circulação do sangue. Nó-de-cachorro, além de lembrar um aspecto da cópula canina, energiza as crianças preguiçosas, fortifica a memória, diminui o colesterol.

Nesse ponto, seria interessante colocar em evidência uma diferença muito importante. O material midiático a respeito dos medicamentos que estamos chamando de “modernos” costuma sustentar a eficácia deles argumentando com base em alegadas ou efetivas pesquisas científicas “recentes” e “revolucionárias” que resultaram em

“conquistas” tecnológicas de última geração. Os anúncios e matérias sobre esses medicamentos apoiam-se largamente no aval dos mitos acerca da ciência e da tecnologia. “Ciência para uma vida melhor”, como já dissemos, é um dos slogans de Viagra e a redação dos textos e anúncios costuma estar repleta de palavras, expressões e referências que conotam o produto, envolvendo-o com uma aura de cientificidade – como, por exemplo, nomes de universidades ou de institutos de pesquisa e titulações acadêmicas.

No caso dos medicamentos tradicionais, de um modo geral, encontramos uma argumentação bem diversa. Aqui, o exótico e o distante, isto é, aquilo que é o remoto no tempo e/ou no espaço é que funciona como legitimador e que atribui uma dimensão mística e mágica ao produto. Por isso é importante dizer que a maca é uma planta que cresce no alto das montanhas, entre 3.500 e 4.000 metros de altitude, que foi descoberta pelos *chibcha* e que foi transmitida aos espanhóis pelos incas. Da muirapuama é necessário dizer que em língua indígena seu nome significa “madeira potente”, “ou pau resistente”, que é nativa da bacia amazônica e que é utilizada com diversos fins pelos índios do interior da América do Sul. Do ginseng asiático afirma-se que tem sido utilizado desde as civilizações mais antigas e que figura nos textos mais remotos de medicina oriental. Do guaraná proclama-se que é conhecido pela sabedoria dos índios há centenas de anos. Da casca de ioimbe, que é usada na África para aumentar a libido masculina. Do *tribullus terrestris*, que é originário da Índia e que há muitos séculos vem tendo importante papel na medicina popular de muitos países...

Pode parecer paradoxal mencionar tão longamente estes medicamentos que estamos chamando de “tradicionais”, principalmente para registrar que de modo rigoro-

so não podemos afirmar que tenham sido frequentes em nossos dados. Na verdade, eles apareceram esporadicamente, quase sempre em anúncios de algumas farmácias de “produtos naturais” ou em matérias que poderíamos mais ou menos classificar como sendo “de esclarecimento público”. Não obstante – e este é um ponto muito importante – sob uma forma muito diferente, a lógica de argumentação e de legitimação desses produtos tradicionais aparece como verdadeira enxurrada no material pesquisado. Estamos nos referindo aqui a anúncios de uma terceira categoria de produtos que se dizem contra disfunção erétil. Estes anúncios formam constelações e pululam do modo mais abundante na cauda do cometa que os modernos medicamentos representam.

Estamos tratando agora de produtos que alegam possuir simultaneamente tanto as virtudes dos remédios “tradicionais” quanto as qualidades dos “modernos” e que costumam proclamar que por essa razão constituem alternativas equivalentes e mesmo superiores aos remédios tidos como de última geração. Poderia parecer que esses produtos são híbridos. Mas, na verdade, eles se mostram mais como uma espécie de adição do que como síntese. Em outras palavras, além de sustentarem que mantêm “relação direta com a natureza”, tais produtos pretendem também promover a reunião das “mais recentes inovações da ciência e da tecnologia” com a “sabedoria popular” e com “as mais antigas tradições culturais”. Um produto deste terceiro grupo apresenta-se como resultante de “anos de pesquisa que revelaram o segredo...”, mostra-se como “aprovado em testes clínicos”, como “supervisionado em todas as etapas de produção por equipes de médicos, bioquímicos e farmacêuticos” ou como “aprovado e testado nos EUA e na Europa”.

True Man, por exemplo, pretende ser a “essência da medicina taoísta chinesa” e “combina a ciência médica ocidental contemporânea com mais de vinte tipos de puras ervas naturais da China”. Além disso, “experimentos na China, nos EUA, no Reino Unido e no Japão, provam que True Man é o único que pode aumentar a potência e a energia instantaneamente sem causar qualquer efeito colateral”.

Multiplicando-se na internet, parecem ser mercadorias selvagens, muito pouco transparentes – mas perfeitamente integradas à lógica econômica.

É relativamente fácil, logo de saída, reconhecer as marcas dos produtos deste tipo. Além das terminações que remetem à ideia de aumentativo, crescimento ou tamanho (on, one, etc.) e modernidade (ix, ex...), seus nomes, em geral são muito pouco sutis e fazem referência quase sempre direta à sua pretensa função. Somente alguns, para exemplificar: Virilon, Virilon Fort, Love Sex, Max On, Sexuol, Vigorin, Vigorin Power, Vigoron, Viriflora, Vigor Force, Potência Máxima, Sexotone, Boom Energy, Herbal Virility, Vigor X, Viril Force, Virtil, Power V, Potent Sexual, PenisSOS, Viagra Chinês, Super Energético, Avant L’Amour, Vigrex...

Quando pretendem ser sutis, os nomes quase nunca vão muito mais longe do que um jogo bastante óbvio com as palavras. Assim, em Ascend podemos encontrar as ideias de ascender, isto é, de subir ou levantar e também a de acender ou inflamar. Eroxil contém Eros. Rigix lembra rigidez. Duramax sugere dureza, duração e máximo. Man Plus implica “mais homem”. True Man, “homem de verdade” e Veromax For Men, verdadeiro, máximo, masculino. Viagrowth contém a ideias de viagra e a de crescimento. Erexium lembra Eros e ereto. Arrebite Catuaba, levantar.

Pramil, que se declara “Viagra paraguaio”, sugere inúmeras repetições. Uh! Là! Là! exprime admiração...

Não é raro encontrarmos anúncios deste tipo de produto com redação em estilo que simula uma bula, de modo a conotar que as mercadorias sejam efetivamente remédios. Analogamente, algumas vezes, para descrever os componentes os textos da propaganda fazem uso da língua latina e de uma linguagem que, sendo um simulacro da linguagem científica, conota simultaneamente “tradição” e “ciência”. Na mesma linha, um produto pode se dizer “derivado da medicina aiurvédica”; outro afirmar que consiste em uma “antiga fórmula chinesa”; outro ainda proclamar ser “a opção natural para a famosa pílula viagra” e chegar mesmo a afirmar que “seu único problema é um processo legal” movido pelo laboratório fabricante do mencionado medicamento.

Um deles declara-se o “genérico do viagra”, muito antes da quebra de patente do original. Um segundo se mostra como “alternativa à outra pílula azul”. Um terceiro quer ser “viagra natural”. Um quarto se diz “cialis líquida” e alega a vantagem de entrar mais rapidamente na circulação que os comprimidos. Mais um se afirma “homeopático de efeito rápido”. Outro ainda se apresenta como baseado em ferormônios que atuam “no inconsciente do sexo oposto”. Há até um Vigor Force, que promete abolir a disfunção erétil... Feminina. No emaranhado dos anúncios dessa categoria de produtos, podemos ainda encontrar aquele que se diz tributário dos estudos de um médico do *Institut of Sexology* da França (*sic*). Achamos também aquele que se proclama baseado nas descobertas do Prêmio Nobel de Medicina de 1998. Esbarramos em um produto que se apresenta sustentado por artigo “assinado” pelo conhecido médico Dr. Drúzio (*sic*) Varella. E topamos

com outro ainda que afirma ter efeitos superiores ao do Vigma (*sic*). A enumeração poderia ter continuidade, mas não é necessário que nos alonguemos.

Os textos e imagens dos anúncios são ainda mais explícitos. Por exemplo, o nome Arrebite se associa ao verbo arrebitar, isto é, levantar. O desenho do logo o confirma: a haste do b tem forma de uma seta quase fálica apontando para o alto. No anúncio em que aparece uma embalagem de Sexotone, apresentam-se os símbolos de masculino e feminino entrelaçados, destacados em cor vermelha sobre um fundo preto. O texto afirma que o produto é indicado nos casos de impotência sexual funcional masculina e feminina (portanto, mais abrangente que os “modernos”) e também como afrodisíaco e estimulante (*idem*). O anúncio atribui também ao produto a vantagem de ter uma ação global como revigorante e energético, agindo sobre o sistema nervoso central, sobre o ritmo e o movimento do coração, sobre as artérias... Além de atuar localmente como “vasodilatador no corpo cavernoso necessário para a ereção peniana”.

No mesmo estilo dos anúncios dos produtos desse terceiro tipo, nossa investigação também encontrou propaganda de “farmácias” e fornecedores, físicos ou virtuais, promovendo medicamentos contra DE – incluindo publicidade de Viagra, Levitra, Cialis e Uprima. Para os comerciantes deste tipo pareceu não existir a guerra publicitária a que acima nos referimos: decretaram o armistício e, à sua maneira, fizeram propaganda de todos. Além disso, vários incluíam consultas grátis, ofereciam facilidades de pagamento, como cartões de crédito e prestações sem juros, permitiam que o consumidor adquirisse os produtos on-line “com apenas um clique no *mouse*” e que os recebesse diretamente no domicílio.

Por exemplo, um anúncio de Viagra, de modo nada sutil, mostrava um círculo que era penetrado por uma flecha. Outro, do mesmo produto, apelava para a imagem de um martelo com o cabo completamente curvo que tentava acertar a cabeça de um prego (título: “Aumentando o desempenho”). Uma propaganda de Levitra que se resumia a uma bola de futebol murcha; outra, a um palito de fósforo queimado. Além de um anúncio em que o personagem principal é um picolé, em outro podíamos ver uma atraente enfermeira que exibia generoso decote, ao mesmo tempo em que estendia para o consumidor uma caixa de Cialis. Uma propaganda provavelmente não oficial do mesmo remédio - além de alardear as vantagens desse medicamento sobre os concorrentes de nova geração, apresentava um casal bem jovem - ele de peito nu, atlético, ela vestindo um baby-doll - e oferecia um serviço de consulta e diagnóstico por e-mail.

Outra propaganda pergunta:

Precisa de algumas pílulas do amor? Por que ir à drogaria do bairro? Por que gastar mais tempo e dinheiro? Por que deixar que saibam sobre sua vida íntima? Invejosos, fofoqueiros e maus-olhados estão em toda parte para espalhar boatos. Nós temos a saída...

Os anúncios promovidos por farmácias eletrônicas e por fornecedores, mais ou menos como as propagandas “oficiais” encomendadas pelos laboratórios, mostram casais sempre sorridentes, independentemente da idade dos personagens. O mais usual é que esses sejam muito jovens, saudáveis e mesmo atléticos, de maneira a sugerir ou a estimular o uso dos medicamentos por pessoas que deles não têm necessidade. Foi isto aliás que Azize (2002)

encontrou: seus informantes declararam que faziam uso do potencializador, mas negaram padecer de impotência sexual. Quando acontece de os personagens não serem jovens – por exemplo, alguns anúncios apresentam pessoas aparentemente nas faixas de 60 ou de 70 anos – estes são sempre mostrados como muito saudáveis e joviais, de modo a sutilmente sugerir uma separação entre impotência, doença e envelhecimento e assim prometer uma espécie de regresso no tempo, de movimento anti-horário dos ponteiros do relógio, prometendo recuperação da juventude e da saúde pela ação do medicamento.

Pudemos observar nas imagens coletadas que, como sempre acontece no discurso publicitário, os personagens dos anúncios, colocando-se no lugar de consumidores, exibem de maneira muito ampla a sua satisfação com o produto. Eram sorrisos, expressões verbais e corporais, transformações nos ambientes, depoimentos etc. que testemunhavam a diferença invariavelmente mostrada como enorme entre um antes e um depois do consumo. Entretanto, no caso específico dos anúncios de produtos contra DE, pôde-se constatar que as manifestações de satisfação são bem mais femininas do que masculinas – talvez explorando os medos masculinos de não atingir uma ereção boa o bastante e de não agradar a parceira.

Assim, as expressões de contentamento das mulheres são mais abertas, seus sorrisos muito mais livres que os dos homens. Fora os casos em que ela aparecia como alguém que estimulava o parceiro a se tornar consumidor, o papel da mulher se resumia a demonstrar satisfação. Não houve referência a uma *ars erotica* feminina que pudesse auxiliar o desempenho masculino – e que obviamente tornasse o produto menos necessário. Em geral ela é figurada nos anúncios como mera espectadora ou como persona-

gem passiva nas relações sexuais. Em alguns anúncios o casal aparecia, mas apenas a expressão de contentamento da mulher era mostrada; em pelo menos dois dos coletados, não aparecia figura masculina, mas apenas o rosto de uma mulher plena de satisfação.

Nesse discurso as coisas se passam como se o prazer do homem fosse uma decorrência do prazer feminino, que o prazer dele fosse dar prazer a ela e/ou como se a opinião da mulher fosse o juiz do desempenho masculino. Para este fim conta muito a capacidade do homem de realizar mais completamente a concepção de masculinidade preexistente na cultura e reforçada pela propaganda: instintiva, indomável, excessiva, selvagem. Mas o teor da satisfação feminina mostrada é bem interessante e aponta para uma forma complexa de relação entre os sexos: “Levitra revela o conservador selvagem no meu homem feminista”, expressava uma mulher em um anúncio. Sem dúvida, dando o que pensar.

De modo seguro os dados indicam que o discurso desses anúncios põem em evidência apenas a sexualidade heterossexual. Quase inteiramente centrada no falo, a própria definição de disfunção erétil é já significativa: incapacidade de penetração vaginal (Rohden, 2011). De modo geral, os anúncios de medicamentos de nova geração ignoram as relações casuais assim como as não regidas pela moral tradicional, que, como se sabe, não são socialmente desprezíveis. Por outro lado, uma característica interessante dos anúncios que conseguimos levantar é que praticamente não apareceram nos textos palavras ou frases que definissem o estado civil respectivo dos personagens. Utilizou-se quase sempre a palavra “parceira”, evitando-se outras, como “esposa” ou “namorada”, que poderiam expressar vínculos mais ou menos permanen-

tes ou predefinidos. As imagens quase sempre apresentavam casais, mas nunca permitiam que se soubesse qual o estado civil de ambos. Mesmo quando elas nos possibilitavam saber que um dos personagens era casado, nunca nos mostravam o estado civil do outro.

Encontramos nesses casos bons exemplos de mensagens simultaneamente de massa e particularizadas, pois o eventual consumidor poderá se identificar, reconhecer-se ou imaginar-se em qualquer das situações. A estratégia comunicacional aqui, compreensivelmente, é não restringir o mercado e ter como alvo o público mais extenso possível. Por esta razão, causou-nos estranhamento o fato de não termos encontrado anúncios explicitamente voltados para potenciais consumidores homossexuais.

Referências bibliográficas

AZIZE, Rogério. *A química da qualidade de vida: um olhar antropológico sobre o uso de medicamentos e saúde em classes médias urbanas brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

BAUDRILLARD, Jean. *De la séduction*. Paris: Galilée, 1979.

_____. *Simulacres et simulations*. Paris: Galilée, 1981.

BRIGEIRO, Mauro e MAKSUD, Ivya. Aparição do Viagra na cena pública brasileira: discursos sobre corpo, gênero e sexualidade na mídia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 17, nº 1, p. 71-88, abr. 2009.

CROISSANT Jennifer. The New Sexual Technobody: Viagra in the Hyperreal World. *Sexualities*, v. 9, nº 3, p. 333-344, jul. 2006.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

MIGUELOTE, Vera e CAMARGO JR, Kenneth. Indústria do conhecimento: uma poderosa engrenagem. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 44, nº 1, p. 190-196, fev. 2010.

MORAES, Ana Luiza. Algumas considerações sobre como a publicidade se apropria do discurso científico para se legitimar. *Revista Notas de Pesquisa*, Santa Maria, v. 1, nº 0, p. 35-39, 2011.

MORGENTALER, Abraham. *O mito Viagra: o surpreendente impacto no amor e nos relacionamentos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

ROHDEN, Fabíola. Produção e consumo de novas referências e tecnologias de intervenção na sexualidade. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE, 1, 2011, Rio Grande. Rio Grande: FURG, 2011.

3. O lance do Rolex

A propriedade é um roubo!

Pierre-Joseph Proudon

Quando, no espaço público das cidades brasileiras, ocorre um incidente capaz de interromper a normalidade rotineira, é comum formarem-se ajuntamentos de tamanho variável e de composição heterogênea. Nesses súbitos agrupamentos, que as pessoas em algumas regiões do Brasil conhecem pela designação curiosa de “bolinhos de gente”, normalmente comparecem indivíduos interessados em informar-se sobre detalhes do fato ocorrido e em se manifestar sobre o mesmo. Ainda que às vezes pareçam ignorar-se reciprocamente, estas pessoas com frequência estão dispostas a se ouvir, com a finalidade de se colocar a par das opiniões e das formas de se manifestar dos companheiros de ajuntamento. Isso costuma acontecer, por exemplo, quando há uma briga, quando dois carros colidem, quando na rua alguém passa mal, é atropelado, detido por um policial, feito vítima de um assalto...

Não é raro vermos variações desses ajuntamentos em nossas cidades, como pequenas aglomerações socialmente diversificadas, próximas às bancas de jornal, atraídas pelos fatos (políticos, esportivos, policiais etc.) que as manchetes reportam. Aqui e ali podemos testemunhar curiosidade e sociabilidade semelhantes em torno do aparelho de televisão de um bar ou de uma loja de eletrodomésticos. Apesar de prescindirem da presença física e de se restringirem quase apenas a uma parcela das camadas que dominam a escrita e que frequentam certos patamares de consumo, as recentes tecnologias de comunicação têm permitido, facilitado

tado e estimulado a formação dessas confluências de pessoas e de grupos. Estes se reúnem em torno dos assuntos e dos acontecimentos que se tornaram de interesse coletivo. É o caso dos grupos de discussão, dos blogs, das trocas de e-mails, dos “amigos” no Facebook, por exemplo. Em tempos de sociedade de espetáculo (Debord, 1997), esses “bolinhos” às vezes podem assumir dimensões colossais.

Primeiros dados

Luciano Huck, o conhecido apresentador de programas da rede Globo de televisão, teve seu relógio de marca Rolex roubado por duas pessoas que se transportavam em uma motocicleta, em um bairro rico da zona sul de São Paulo. Huck estava em um automóvel dirigido por um importante empresário amigo seu, cujo relógio, da sofisticada grife Bulgari, teve o mesmo destino (mas nem de longe este último fato obteve igual repercussão nos meios de informação). O carro estava parado diante de um sinal vermelho quando os motociclistas emparelharam e o passageiro da moto apontou um revólver para a cabeça do apresentador exigindo que lhes fosse entregue o presente dourado recentemente recebido da esposa, a também muito conhecida apresentadora Angélica, da mesma emissora. Tratou-se de um tipo de crime bastante recorrente nos congestionamentos de trânsito da cidade, que muitas vezes é realizado com armas de brinquedo.

O lance seguinte, talvez decisivo, foi um artigo escrito pela vítima, refletindo sobre o episódio. Sob o título de *Pensamentos quase póstumos*, o texto foi publicado na importante seção Tendências/Debates do jornal *Folha de S.Paulo* um dia após o ocorrido – ou seja, em 1º de outubro de 2007. Especulando a partir do incidente, Luciano Huck apelou para os sentimentos dos leitores:

Não veria meu segundo filho. Deixaria órfã uma inocente criança. Uma jovem viúva. Uma família destrozada. Uma multidão bastante triste. Um governador envergonhado. Um presidente em silêncio. Por quê? Por causa de um relógio.

Assumindo tom de desabafo Huck declarou que, como brasileiro, sentia “até pena dos dois pobres coitados” que haviam praticado a ação, inferindo que “não tiveram infância e educação, muito menos oportunidades”. Contudo, apesar da aparência inicialmente concessiva, observou que tal carência “não justifica ficar tentando matar as pessoas” e concluiu que o lugar dos assaltantes “é na cadeia”.

Provocou:

Onde está a polícia? Onde está a “Elite da Tropa”? Quem sabe até a “Tropa de Elite”? Chamem o comandante Nascimento! Está na hora de discutirmos segurança pública de verdade (...). Onde estão os projetos? Onde estão as políticas públicas de segurança? Onde está a polícia? Quem compra as centenas de relógios roubados? Onde vende? Não acredito que a polícia não saiba. Finge não saber. Alguém consegue explicar um assassino condenado que passa final de semana em casa!?

Deslocando um pouco o foco, o artigo acrescentou de modo severo:

Passo o dia pensando em como deixar as pessoas mais felizes e como tentar fazer este país mais bacana. TV divertida e a ONG que presido tem um trabalho sério e eficiente em sua missão. Meu prazer passa pelo bem-estar coletivo, não tenho dúvidas disso.

Como cidadão paulistano, fico revoltado. Juro que pago todos os meus impostos. E, como resultado, depois do cafezinho, em vez de balas de caramelo, quase recebo balas de chumbo na testa.

E no final do texto:

Desculpem o desabafo, mas hoje amanheci um cidadão envergonhado de ser paulistano, um brasileiro humilhado por um calibre 38 e um homem que correu o risco de não ver os seus filhos crescerem por causa de um relógio. Isto não está certo.

Primeiras interpretações

Este artigo encontrou uma extraordinária repercussão na mídia, materializada em cartas enviadas para a redação do jornal, em artigos jornalísticos, em matérias para programas de rádio e televisão e em debates na internet. Isso se deveu – é claro – a que envolvidos no incidente havia muito mais do que uma simples pessoa e do que um simples relógio: tratava-se respectivamente de uma celebridade e de um símbolo inequívoco de posição social. O entrelaçamento do objeto, dos criminosos e da vítima evocou simbolicamente dramas sociais bem mais complexos.

O roubo de Huck e de seu Rolex, bem como o artigo que resumimos, trouxe imediatamente à tona questões como desigualdade social, desemprego, propriedade privada, caos urbano, insegurança, educação, justiça, miséria, democracia... Entre outras razões, que ficarão nítidas adiante, devemos considerar que o roubo de um relógio – e especialmente de um Rolex (mais que um relógio, uma joia) – não é um roubo qualquer.

Em nossa cultura, o relógio se tornou uma espécie de emblema que sintetiza um modo de vida (Rodrigues, 2006: 83-112): algo que quase todas as pessoas querem possuir em casa, algo que se deseja portar individualmente na roupa ou no corpo. O relógio transformou-se em um objeto tão inerente a nós, que muitos não se sentem inteiros sem ele – daí o seu uso frequente durante o sono, no banho, nas praias, nas férias, nas aulas de ginástica e mesmo nas relações sexuais. O marcador de tempo passou a ser um símbolo quase onipresente, evocando valores apolíneos tais como normalidade social, seriedade, responsabilidade, disciplina, planejamento e exatidão. Desde sua invenção o relógio foi um símbolo de poder e de hierarquia social. Por isso, no incidente em foco a transgressão relativa ao símbolo ameaçou também os valores simbolizados. E isso foi magnificado pelo extremo valor do objeto roubado, assim como pela projeção social das pessoas vitimadas.

É à exposição das manifestações relativas ao debate suscitado pelo roubo do Rolex de Luciano Huck que dedicaremos as páginas seguintes. Eliminadas as mensagens redundantes, a pesquisa tomou por base a seleção de um *corpus* de cerca de cinquenta conjuntos de manifestações a propósito do acontecimento e que ocorreram na internet de modo mais intenso nas cinco semanas posteriores ao incidente. O ponto de partida foi a hipótese de que essas manifestações nos forneceriam interessante material para uma reflexão sobre representações sociais a respeito da sociedade brasileira.

Neste sentido, estas manifestações foram tomadas como dramatizações, na linha sugerida por Victor Turner

(1975, 1982, 1986). Segundo esta perspectiva, ao dramatizar acontecimentos as pessoas e grupos problematizam questões efervescentes de sua sociedade e procuram encaminhar para as mesmas soluções ao menos simbólicas. No caso em análise, podemos verificar que um incidente localizado, ocorrido em um sinal de trânsito de uma cidade determinada, expandiu-se dramaticamente pelos meios de comunicação como acontecimento de importância nacional. O que inicialmente chamou nossa atenção foi o fato de que no “bolinho eletrônico” o crime individual assumiu dimensões políticas, suscitando intensa polêmica sobre desigualdade e injustiça sociais no Brasil e sobre os modos de solucioná-las. Por isto, neste trabalho teremos oportunidade de nos defrontar com uma situação em que o debate central deixou de ser o incidente em si, transformando-se genericamente em controvérsia sobre as relações entre determinismo social e liberdade individual.

Em outros termos, a perspectiva de análise que pretendemos trilhar considera que, ao explicitarem os conflitos latentes, as acusações, as defesas e as contra-acusações são ao mesmo tempo análise e autoanálise da sociedade em que vivem, elaboradas pelos emissores e receptores envolvidos. Em outras palavras, ao se posicionarem sobre as mencionadas questões, as acusações e as defesas não apenas apontam para focos de tensão na vida social, mas também constituem oportunidades para os polemistas envolvidos e para a própria sociedade refletirem sobre si, manifestando neste mesmo ato as posições aceitas como existentes e tidas por legítimas. Para este viés teórico, a unidade da sociedade pode não se fazer apenas *por* consenso. Também não se estabelece *apesar* dos dissensos. Pode perfeitamente produzir-se *por meio* de conflitos.

Mais dados

Entre as reações imediatas suscitadas pelo artigo de Huck também teve intensa repercussão na mídia o ponto de vista expresso por outra personalidade bastante conhecida, o escritor e *rapper* Ferréz. Este texto foi publicado no mesmo espaço do mencionado jornal, uma semana depois, com o título de *Pensamentos de um “correria”* (Ferréz, 2007).

Ferréz imaginou o ladrão como sendo um “correria” – ou seja, como alguém que ataca com grande velocidade e de modo repentino. Fabulou o perfil de seu personagem literário como o de um morador de periferia, habitando próximo do lixo, mas sem se considerar parte deste. Ele tem pai ausente, padrasto violento, filho para cuidar, mãe alcoólatra e parentes dependentes dos frutos colhidos em suas ousadias e correrias. Estes familiares não querem saber da procedência do dinheiro com que o correria lhes traz um pouco de alívio. No romanceado de Ferréz, o correria é uma pessoa espantada que, incrédula, se pergunta como é possível alguém usar no braço um objeto cujo valor poderia permitir a compra de várias casas no bairro distante ou na favela em que reside.

O correria é um jovem socialmente excluído. Mas ao mesmo tempo este personagem está incluído como receptor dos meios de comunicação de massa e por isso tornou-se pessoa fascinada pelos bens de consumo mitificados pela publicidade. Ele é um jovem hipnotizado por tais objetos: no contexto da comunidade em que vive estes bens atribuem *status* a quem os possui e ajudam a atrair as meninas. Para Ferréz o jovem correria é alguém que, como tantos, aprendeu nos e com os anúncios de televisão que “ou você tem ou você não é nada”. Um ser

humano que se tornou adepto da teoria de que é “melhor viver pouco como alguém do que morrer velho como ninguém”.

De modo oposto àquilo que em seu artigo Huck fabulou sobre si e sobre as eventuais consequências de sua morte, na resposta literária de Ferréz o correria não teria qualquer pessoa que o pranteasse. Caso viesse a fracassar em sua missão criminosa, diferente do que Huck imagina para si, não haveria manchete no Jornal Nacional para o correria. Talvez nem mesmo o fato chegasse aos rodapés do noticiário dos periódicos comuns.

Ferréz ironizou, tangenciando com sarcasmo o texto de seu adversário:

Se a missão falhar, não terá homenagem póstuma, não deixará uma família destrozada, porque a sua já é, e não terá multidão triste por sua morte. Será apenas mais um coitado com capacete velho e um 38 enferrujado jogado no chão, atrapalhando o trânsito. Teve infância, isso teve, tudo bem que sem nada demais, mas sua mãe o levava ao circo todos os anos (...) Ela começou a beber a mesma bebida que os programas de TV mostram nos seus comerciais, só que, neles, ninguém sofre por beber. (Ferréz, 2007)

Portanto, para o correria,

Estava decidido, iria vender o relógio e ficaria de boa talvez por alguns meses. O cara pra quem venderia poderia usar o relógio e se sentir como o apresentador feliz que sempre está cercado de mulheres seminuas em seu programa. Se o assalto não desse certo, talvez cadeira de rodas, prisão ou caixão, não teria como recorrer ao se-

guro nem teria segunda chance. O correria decidiu agir. Passou, parou, intimou, levou. (Ferréz, 2007)

Eis a polêmica conclusão do texto de Ferréz:

No final das contas, todos saíram ganhando, o assaltado ficou com o que tinha de mais valioso, que é sua vida, e o correria ficou com o relógio. Não vejo motivo pra reclamação, afinal, num mundo indefensável, até que o rolo foi justo pra ambas as partes. (Ferréz, 2007)

Dados sobre o zunzunzum (e mais algumas diretrizes de interpretação)

Uma avalanche de manifestações teve lugar durante várias semanas na internet. Houve acusações pessoais; aconteceram tentativas de desqualificar os enunciados desqualificando os enunciadores. Huck foi acusado de oportunismo, de agir apenas em seu interesse próprio, de se apresentar mais como celebridade do que na condição de pessoa. Em outras palavras, o apresentador foi recriminado por sua suposta tentativa de apresentar-se enquanto “personalidade” mais do que como cidadão – o que significava assumir-se implícita ou explicitamente como superior:

– Por que um cidadão vem a público mostrar sua revolta com a situação do país, alardeando senso de justiça social, só quando é roubado? Lançando mão de privilégio dado a personalidades, utiliza um espaço de debates políticos e adultos para reclamações pessoais (sim, não fez mais que isso), escorado em argumentos quase infantis, como “sou cidadão, pago meus impostos”.

- Enquanto isso inocentes morrem no meio da violência do tráfico de drogas que toma conta de algumas cidades do país, morrem também outros inocentes em hospitais sem nenhuma infraestrutura. O que será que se passa na cabeça do Luciano Huck diante de tais notícias? Será que o apresentador sente a mesma indignação que tomou conta dele ao ser assaltado? Tantas desgraças acontecendo no mundo, tantas vítimas sofrendo diariamente com falta de condições básicas de sobrevivência, como saúde, alimentação e moradia. Qual o motivo do espetáculo? Apenas um relógio? (...) O apresentador deve realmente viver no mundo mágico da televisão, aquele que aparece nos comerciais de margarina.

- Ostentação está fora de moda. O cara quer andar pelas ruas com um Rolex, aqui no Brasil, onde a desigualdade social é tão grande, e ainda sair ileso? Quer ostentar, pague o preço. Não tem nada que chorar. Assume o prejuízo, que a fila está andando. Celebridade não tem imunidade diplomática.

- Em relação à fama e à competência do Sr. Huck, seria conveniente lembrarmos que a ascensão do mesmo nesta máquina de fabricar idiotas, que é a nossa televisão, deveu-se a exibições explícitas de sadomasoquismo e pornografia barata em seu programa na Band. É claro que ele, como qualquer cidadão, sofre com a violência que impera nos dias de hoje. Mas não seria o caso de questionar a sua contribuição à caótica situação em que vivemos, com seu sensacionalismo barato de início de carreira e também a contribuição do veículo do qual ele faz parte?

Mas Huck encontrou muitos defensores que algumas vezes fizeram uso da estratégia de exaltar o enunciador

para valorizar seus enunciados. Os argumentos de defesa apoiaram-se em geral nas ideias de igualdade, segurança, punição, direitos de propriedade individual e de manifestação. Mas estes argumentos apresentaram-se quase sempre embalados por adjetivações que remetiam a características como empreendedorismo, generosidade, filantropia, competência, talento etc. atribuídas à personalidade do apresentador. Um quase-culto à personalidade:

- Mas não foi preciso tornar-se vítima da violência para acordar para os problemas sociais deste nosso Brasil. Há muito, Huck dedica parte de seu tempo e de sua popularidade para ajudar a quem precisa. Prova disso é o Instituto Criar, entidade criada por ele em 2003 que atualmente atende a 150 jovens.

- Qual é o pecado estudar, trabalhar e ganhar dinheiro honestamente???! Luciano Huck não escreveu esse artigo só por causa do Rolex, podem ter certeza que ele tem dinheiro para comprar vários outros e este não vai lhe fazer falta nenhuma. Mas o que aconteceu com ele atinge todos que trabalham e que compram seus objetos de sonho com esse dinheiro, não importa a classe social desta pessoa. O sentimento de indignação e impotência diante de uma arma (seja ela de brinquedo ou não) é o mesmo.

- O apresentador, pelo pouco que conheço de sua vida particular, trabalha desde cedo, conquistou sua fortuna com competência e talento, nunca o vimos envolvido em escândalos ou em jornais de fofocas quentíssimas e infames, sabemos ter ele certo toque de Midas (e o que os críticos com sua revolta têm a ver com isso?) e parece-me, certamente, que ele tem todo o direito de ter um Rolex

ou um carro de três dígitos ou o que quer que seja que desperte atenção de pessoas.

- Luciano Huck não é culpado de nada. Ele é vítima. Quem de nós pode tirar dele o direito de andar de Rolex? Quem de nós pode criticar uma pessoa que ganha dinheiro (honestamente, diga-se) com trabalho? A não ser os invejosos do talento e das oportunidades alheias. Esses deviam se envergonhar. Deveriam mirar sua língua enorme, feia e invejosa para cima daqueles que envergonham o país lá em Brasília. Deveriam saber que, um dia, o coitado do “sujeito que nunca teve oportunidade, então teve que roubar” poderá apontar uma pistola bem no meio de suas caras. Será que nesse momento eles vão se lembrar do capitão Nascimento?

Sob as vestes de preocupação social e política:

- Luciano adora o que faz... Acredita, verdadeiramente, num mundo melhor. Acha que pode fazer o brasileiro mais feliz, construir um país mais bacana, ser um cara mais legal do que já é e, ainda por cima, ganhar um montão de dinheiro.

- Até parece que o Luciano é o culpado, por andar com um Rolex. Onde iremos parar?

- Ah tááá (...) como o cara só reclamou quando foi roubado, então a sua revolta não faz sentido. Acabamos de inaugurar segundo a nossa social e justa esquerda tupiniquim um novo conceito de direito civil e social: quem reclama mais e com antecedência mama melhor.

- Nós pobres também somos assaltados e até mortos por “este pobre que se permite assaltar”. O que se está discutindo aqui não é um Rolex: é a tua segurança de andar com um Rolex ou com dez reais no bolso para pegar o trem. O que se discute hoje é a nossa segurança e a permissividade com relação aos crimes. Mas não é só na ONG que Luciano dedica-se a fazer o bem. Há algum tempo, o apresentador faz a alegria de brasileiros em quadros como o “Agora ou Nunca” e “Lata Velha”, no qual recupera automóveis de espectadores que escrevem para a produção. O mais novo sucesso é o “Lar, Doce Lar”, no qual as famílias encaram um desafio para ter a casa própria reformada pelo “Caldeirão do Huck”.

- Por que uma pessoa que trabalha honestamente, ganha dinheiro honestamente, e ainda contribui para a sociedade com ONGs e quadros como o Soletrando não possui o direito de reclamar???? Por acaso as pessoas ricas perderam o direito de reclamar? Elas não têm mais direitos somente pelo fato de serem ricas?

Ferréz foi muito acusado de fazer apologia do crime. Na base desta crítica o juízo de que seu raciocínio, por ser maniqueísta, acabava considerando que somente os pobres poderiam ser virtuosos. Além disso, para os críticos, Ferréz sugeria que os ricos seriam necessariamente desprovidos de sentimentos nobres.

Compareceram aqui os mesmos argumentos de segurança, de direito de propriedade e manifestação, além de críticas ao enunciador visando a desmerecer o enunciado:

- Ferréz inventa uma história de um coitadinho de mãe bêbada e faz apologia ao crime, com uma lógica torta.

- Onde vamos parar quando um cidadão perde seus bens e o outro acha isso natural? Como não poder usar o que se conseguiu à custa de trabalho?

- O rapper talvez acredite que exercita um sutil sarcasmo com semelhante provocação, mas revela-se de fato apenas leviano, ao nos apresentar como justificado o mergulho pleno na barbárie.

- O argumento utilizado pelo rapper Ferréz de que o rico sai ganhando quando escapa ileso de um assalto seria um primor de cinismo, não fosse antes uma imensa tolice. Mal sabe o autor que repete em seu texto o argumento utilizado na Antiguidade para justificar a escravidão. Naquela época, considerava-se que o escravo deveria agradecer ao senhor por mantê-lo em cativeiro, pois a opção a isso teria sido a morte (após a conquista de uma cidade-estado inimiga, por exemplo). Assim, escravo e senhor saíam ganhando, dado que este obtinha benefícios econômicos ao explorar o trabalho servil, enquanto aquele preservava o que tinha de mais valioso, a sua vida!

- O Ferréz não é legítimo representante da periferia coisa nenhuma. Rapper não representa periferia. Cantor, artista, não representa periferia. São uma minoria dentro da periferia, que não sabe o que é trabalhar tendo que cumprir horário, tendo que bater ponto e aguentar insulto de patrão. Quem representa a periferia é a imensa maioria de cidadãos trabalhadores que não suportam ter seu celular roubado pelo marginal que mora na rua de trás.

- Não me venham com falsa moral dizer que um Rolex paga várias casas populares e que o ato danoso de roubar

é justificável por uma crise social que assola o país. Ladrão que rouba Rolex está se lixando pra miséria.

- Não vejo fascismo algum em querer um pouco de segurança. Não vejo onde se encaixa defesa ao vagabundo, ladrão, desgraçado que aponta uma arma à cabeça de um jovem pai de família para roubar um relógio, seja ele de 10 reais ou de 100 mil reais. Não importa o valor do que é roubado, o que importa é que aquele objeto não pertence ao ladrão.

- O pensamento de Ferréz é determinista, preconceituoso e irreal. É determinista porque, segundo ele, o assaltante rouba por ser pobre, excluído e induzido ao crime pelo consumismo, a ideologia das elites. Se todos agem em razão de determinismos sociais, não há lugar mesmo para a moral. Salve-se quem puder, tudo pode ser justificado. É preconceituoso porque, para ele, os sentimentos nobres só podem estar no lado dos oprimidos. O assaltante rouba para cuidar de sua família, para sustentar muitas pessoas. Ele não iria para um programa de auditório, ele não gosta de heróis norte-americanos, ele não bate, prefere atirar (quanta virtude...). Finalmente, é irreal porque nenhum desses pressupostos é demonstrável. Não se explica a criminalidade somente pela privação econômica, como também, não existe virtude só entre os mais pobres. E a popularidade dos super-heróis e programas de auditório é incontestavelmente maior entre os menos favorecidos. Sobra alguma coisa? Bem, o artigo é divertido e atinge o objetivo: chocar. O problema é que não agrega nada para uma discussão em sociedade, para uma ação coletiva.

Mas Ferréz também encontrou algum apoio:

- A exclusão social não justifica a delinquência ou o pendor ao crime, mas ninguém poderá negar que alguém sem direito a escola, que cresce num cenário de miséria e abandono, está mais vulnerável aos apelos da vida bandida. Por seu turno, pessoas públicas não são blindadas (seus carros podem ser) e estão sujeitas a roubos, violências ou à desaprovação de leitores, especialmente se cometem textos fúteis sobre questões tão críticas como essa.

- As críticas não foram ao apresentador e sim à cantilena dos ricos de que trabalham “muito” e “pagam impostos”. Esse discurso deixa a impressão de que quem ‘paga uma fortuna de impostos’ tem mais direito a segurança do que quem paga menos por não ser rico. E, como se não bastasse, faz parecer que quem não é rico, é porque trabalha pouco.

“Riqueza”, “pobreza” e “trabalho” foram categorias centrais dos discursos em confronto. Primeiro, a partir de uma perspectiva principalmente moral, embora não apenas, focalizando de modo preponderante o aspecto individual, ou seja, colocando o indivíduo como fonte e como centro da sociedade:

- É completamente errado pensar que todos que são ricos só o são porque roubam ou desviam dinheiro. Existem pessoas ótimas neste país que trabalham desde cedo e, ao invés de sentar para reclamar da vida, correm atrás de seus sonhos: ter dinheiro e viver bem de vida.

- O mais interessante é que o próprio Luciano Huck atira pedras neste ladrão mas defendeu outro “acusado de roubo”. Lembram? É... O rabino Henry Sobel, que foi gravado “retirando” gravatas de marcas famosas e caríssimas de lojas de Miami. Ele também tem bom gosto. Flagrado pela polícia e autuado, ele correu para o Brasil, onde a notícia simplesmente sumiu. Não antes de Luciano Huck ter tempo de defender o líder de sua religião.

- Luciano Huck faz parte da “elite branca”, e sob nenhuma hipótese deve se envergonhar disso. Ele faz parte dela porque trabalha de sol a sol, e paga altíssimos impostos, sem os quais a “elite preta”, não muito chegada ao trabalho, não estaria recebendo as benesses da bolsa família (e não me chamem de racista, por favor, não estou falando de negros).

- Nem as ideias do programa [de Luciano Huck] são originais; mas também não são roubadas; são “adaptadas”.

- Talvez o correria não tivesse alternativa. Mas também talvez o correria não quisesse alternativa. Para muitos, estudar dá trabalho, é chato, nem há muitas condições para isso – não que inexistam condições, mas são poucas e duras.

- Não venham me dizer que ele virou bandido porque nasceu pobre. Existem milhões de pessoas que nasceram pobres, são pobres e vão morrer pobres, mas têm uma coisa que se chama dignidade e vergonha na cara. Não é porque sou pobre que vou ficar defendendo bandido. Se ele tem e usa um Rolex é porque trabalhou para comprá-lo e devia ter o direito de usá-lo. É lamentável.

Outras manifestações bateram igualmente nas teclas da “riqueza”, da “pobreza” e do “trabalho”, mas preferindo um viés mais decididamente político. Contudo, mesmo neste caso a perspectiva individualista só raramente desapareceu:

- (...) sempre tive um pé atrás com aqueles que teimam em afirmar seus direitos em ostentar a riqueza que honestamente conquistaram. Ainda que as palavras “riqueza” e “honesto” sejam bastante incompatíveis entre si, - preciso lembrar a mais-valia de Marx?

- Sou empresário, pago meus impostos, tenho condições de ostentar uma boa vida. Por que não posso fazer isso? Nós, cidadãos cumpridores de nossos deveres, não temos culpa da desigualdade que assola nosso país. Sem menosprezar ninguém, quem vota em corrupto, na maioria das vezes, são essas pessoas que se dizem excluídas, marginalizadas, pois vendem seus votos a troco de cestas básicas, dentaduras, consultas médicas... Se um candidato sério pedir seus votos e não prometer salvar o mundo, ele não terá votos.

- Até parece que nenhum esquerdista ou socialista consome drogas, incrementando com isto o tráfico. Só os ricos, os filhinhos-de-papai abastados compram e consomem drogas?

- Segundo o raciocínio das esquerdas, qualquer cidadão só não tem posses e dinheiro por causa do maldoso sistema capitalista, nunca por opções pessoais. Como tal, é mais do que aceitável roubar dos ricos.

- É um engano pensar que a pobreza é culpa única e exclusiva dos mais ricos. Não importa o quanto se pague de impostos, nem o quanto é gasto para sustentar a vagabundagem socialista incrustada na máquina estatal.

Houve também manifestações que procuraram reunir a vertente de julgamento moral à de avaliação política. Nesses casos, além dos mesmos argumentos já elencados, quase sempre se desembocou em juízos extremamente severos a respeito do país, de sua população e especialmente de sua classe política. No entanto, independente das posições assumidas - que o querem maior ou menor, mais ou menos atuante - nunca se problematizou a existência mesma do Estado e de suas instituições - a polícia, a escola, os meios de comunicação etc. E em geral também não se questionou de modo radical a existência da propriedade privada:

- No caso do Brasil, o noticiário de política está insuportável, limitado, essencialmente, a denúncias de corrupção e articulações sucessórias distantes. É como se fosse uma mesma novela sem fim, na qual já confundimos todos os personagens.

- Somos um povo carente de heróis: políticos corruptos, polícia corrupta, empresários corruptos que adulteram o leite, uma incontável cadeia de corruptos... Nesse quadro de desolação social, surge o Capitão Nascimento.

- É, como canta o Skank, com *Esmola*: “Se o País não for pra cada um/ Pode estar certo, não vai ser nenhum”. Enquanto as oportunidades forem tão diferentes e desiguais, restará a muitos a revolta. Nem sempre pacífica. Nem sempre defensável, mas compreensível. A honestidade, o trabalho

honesto, precisa começar a dar ibope no Brasil. O caldeirão está aí, já fervendo, já derramando sangue.

- (...) a verdadeira causa da miséria, ou seja, a corrupção, o desvio, o clientelismo, o empreguismo, o Estado gastador, a ineficiência e o alto da máquina estatal, a politicagem das ações sociais, o ineficiente sistema legal, o ultrapassado sistema trabalhista que só fomenta o desemprego e a informalidade, o contrabando, a corrupção policial, o sistema político ineficiente e não representativo, os desvios com as tais Ongs sociais, os desvios para ideologia do MST.

- Ninguém vê que a maioria dos políticos também tem Rolex, só que esses foram comprados com o meu, com o seu, com o nosso dinheirinho.

- Infelizmente, os homens que têm nas veias alguma dignidade herdada de pais dignos, não se apresentam para assumir uma posição política, seja por insegurança ou por ausência total de apoio do sistema. Os que se apresentam para ser vereadores, deputados, senadores são o lixo requintado da sociedade podre. São o que representam ostensivamente as características de egoísmo, luxúria, ignorância, estupidez, depravação moral. Reis da mentira, cretinos, impotentes e bestas.

- (...) os ricos e os pobres viraram lúmpen e se merecem mutuamente, porque nem existe a pureza popular, nem a elite nunca abandonou sua posição de total menosprezo à miséria. Não existe pureza na pobreza nem benevolência inculpável na opulência.

As críticas ao país, ao povo, à política e aos políticos continuam numerosas, sempre na mesma toada:

- Continuamos culpando a sociedade, o tráfico, continuamos embarcando na onda da guerra ao tráfico (para alegria dos vendedores de armas), culpando os “playboys cheiradores”, os “correries”, políticos, policiais e magistrados corruptos, os advogados do crime organizado – já apontamos quase todos! Mas só fazemos promulgar leis mais duras que não conseguimos cumprir, ou descarregamos nossas consciências em discutíveis ONGs e na suposta função social das empresas – o que muitas vezes nada mais é do que transferir a responsabilidade do Estado (único que teria recursos e meios suficientes para mudar radicalmente o panorama). E continuamos comprando armas, muitas armas, para fazer guerra contra meninos e adolescentes.

- De um lado, trabalhadores desmoralizados pelo desemprego e rendidos ao imaginário burguês; de outro, uma burguesia ressentida e lamentável, invejosa de suas congêneres do Primeiro Mundo, queixosa de não morar lá, além de amargada com a insegurança local, que azedou os seus privilégios.

- A ideia de a nossa sociedade evoluir para algo mais justo passa pelo respeito às leis, coisa que nós, brasileiros, temos certa dificuldade de fazer. Vivemos num país onde o cenário é triste. São mendigos espalhados pelas cidades. São crianças descalças que rondam pelas ruas pedindo esmola e outras nos sinais de trânsito fazendo malabarismo para sobreviver. Sem falar dos que vivem em condições sub-humanas no interior do país.

- Enquanto houver celebridades acumulando cifras e outros sobrevivendo com trocados, haverá violência. A desigualdade social é o mais grave problema que acomete a sociedade e não deixa de ser também uma forma de violência.

Os meios de comunicação ocuparam o centro do debate. Questionaram-se os critérios que norteiam a escolha daquilo que será notícia, bem como os privilégios que são concedidos pelos meios às pessoas famosas ou de poder:

- Não por acaso, o roubo de relógios de ouro em São Paulo foi matéria do programa “Fantástico”, da Globo, no último domingo, 7 de outubro.

- Só aqui em São Paulo, neste ano, já aconteceram vinte chacinas com grande perda de vidas e não vi nenhuma manchete indignada com isso. Será que a frustração das pessoas não advém de fatos como este?

- O que se deve ter em foco é a repercussão que o assalto ou violência, a que todos nós cidadãos, ricos ou pobres, estamos sujeitos, recebe quando ocorre com uma “celebridade” (...). Da mesma forma, os diários se escandalizam quando a vítima da violência é alguém de classe mais alta, em contraponto à omissão no relato de casos que acontecem aos milhares em locais menos nobres das cidades.

- Neste episódio, algum jornalista na Folha, provavelmente contrário à criação de órgãos regulatórios para sua profissão, presentes em dezenas de outras categorias, decidiu que isto seria notícia e pronto. Agora, qual terá sido o critério adotado para esta decisão? Será que foram os

seis milhões de dólares da fortuna pessoal do apresentador? Será que foi a sua notoriedade? Será que foi sua dita competência como empresário e presidente de ONG? Será que foi sua retórica de botequim? Ou será porque temas como este vendem jornal?

Defensores dos meios de comunicação de massa, se existentes, preferiram não se manifestar. Houve raras exceções, mas, segundo o material pesquisado, estas pareceram se limitar a elogios aos programas apresentados por Luciano Huck ou tiveram aspecto de material publicitário visando à promoção pessoal da vítima e de sua Ong – como se pôde ver algumas páginas atrás, quando demos voz aos defensores do apresentador. Em sua grande maioria, as manifestações não perdoaram o que consideraram como baixa qualidade do conteúdo da programação dos meios, em especial no que diz respeito à televisão:

- Os meios de comunicação dirigidos à massa popular não contribuem com a educação e formação social. Loiras bonitas e garotões sarados não acrescentam nada a nossa formação e ganham salários exorbitantes. É essa a cultura das massas... É lamentável!

- O que este senhor Huck faz, de fato, para minimizar a violência, as diferenças sociais, a falta de oportunidade da maioria da população? Pelo que sei, seu programa semanal apresenta somente besteiro desmedido e o culto à futilidade que em nada contribuem para a educação ou melhoria da nossa sociedade.

- Paradoxal é o fato do Sr. Huck ser apresentador da TV Globo, mesma rede de televisão (aliás, como muitas das

demais) que incentiva consumismo irreal, age cinicamente e divulga muito dos piores valores que assolam o Brasil. A rede que não hesita em manipular informações para eleger quem de seu gosto e conveniência. A Rede Globo tem culpa nesse cenário. De resto, a televisão brasileira é, em sua maioria, extremamente antidemocrática, excludente e irresponsável, adotando no mais das vezes uma linguagem maniqueísta e infantil em sua programação.

Conclusão

Nem sempre os conflitos correspondem a ruptura do fluxo fundamental da vida social. Há ocasiões em que o confronto aberto a respeito de algumas dimensões da sociedade implica consenso tácito sobre o que merece ser explicitado e discutido. Ao mesmo tempo, esta escolha é tendencialmente consenso sobre as dimensões da sociedade que devem permanecer fora de discussão. O roubo da joia do personagem midiático trouxe à superfície questões abrangentes e que aparentemente ou à primeira vista transcendiam o incidente local, tais como desigualdade social, desemprego, propriedade privada, caos urbano, insegurança, educação, justiça, miséria, democracia, direito de manifestação, entre outras.

Por um lado, os envolvidos no debate organizaram-se campos diversos e contrários, posicionando-se de modos superficialmente e à primeira vista diferenciados sobre estas questões, apresentando suas versões sobre as mesmas - versões que são variações particulares em torno daquelas questões centrais. Por este caminho, o crime individual assumiu dimensões políticas. Acontece, por outro lado, que nesta política o consenso parece ter prevalecido sobre o dissenso e o primeiro parece haver subsumido o segundo.

Embora não se possa de início qualificá-las de políticas, as acusações pessoais foram recursos recorrentes nas argumentações. Em vez de tematizar conteúdos lógicos ou políticos, foi frequente entre os polemistas, como já registramos, a estratégia de desqualificar os enunciados dos oponentes desqualificando seus enunciadores. No entanto, é muito importante observar que nesta estratégia não se tratou propriamente de uma fuga da questão política. Muito pelo contrário, o ataque pessoal correspondeu à operação da própria lógica política que presidiu os raciocínios em confronto: as perspectivas moral e individualista parecem haver preponderado largamente no debate.

No caso do individualismo, esta preponderância se deu de modo muito arraigado e pleno de consequências, pois, independente das posições adotadas no debate, o indivíduo quase sempre conservou sua posição de fonte, de centro e de razão de ser da sociedade. Foi esta perspectiva individualista e moral que prevaleceu quando os querelantes teceram seus juízos extremamente inclementes a respeito do país, de sua população e especialmente de sua classe política: por isso os manifestantes atacaram os políticos, não a política; o povo entendido como agregado de individualidades, não como coletividade una; os poderosos, não o poder. Mesmo quando as manifestações incidiram com viés decididamente político sobre assuntos como riqueza, pobreza e trabalho, tal perspectiva individualista-moral raramente desapareceu dos dados da pesquisa.

Alguns temas permaneceram intocados, silenciosamente consensuais, independente das posições assumidas no debate. Por exemplo, houve os que o desejavam maior ou menor, mais ou menos atuante, mas nunca nos

dados sobre o debate se problematizou a existência mesma do Estado. Coerentemente, nenhuma voz se levantou para inquirir a necessidade das instituições estatais, tais como a polícia, a escola, os meios de comunicação de massa, entre outros. Pelo contrário, estas instituições pareceram ser tidas como naturais, como de necessidade autoevidente – e o que se deplorou foi a ação insuficiente e/ou a baixa eficácia da atuação das mesmas. Talvez novas investigações sejam necessárias, mas, visto globalmente, o próprio debate se transformou em ato de reconhecimento da necessidade do Estado e de suas instituições. Fruto talvez das próprias premissas individualistas que o organizaram, salvo exceções raríssimas no debate também não se questionou de modo radical (muito pelo contrário, aliás) a existência da propriedade privada: “Sem ela [a propriedade privada], estaríamos de tacape na mão, puxando as moças pelos cabelos” (Azevedo, 2007).

Seria esta a síntese silenciosamente consensual?

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Reinaldo. A íntegra do meu artigo na Folha. *Veja online*. 16 out. 2007. Disponível em <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/imprensa-1-integra-meu-artigo-na-folha/>. Acesso em 17 set. 2015.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FERRÉZ [Reginaldo Ferreira da Silva]. Pensamentos de um “correria”. *Folha de S.Paulo*. São Paulo, 08 out. 2007. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2007/10/336145-opiniao-pensamentos-de-um-correria.shtml>. Acesso em 22 set. 2015.

HUCK, Luciano. Pensamentos quase póstumos. *Folha de S.Paulo*. São Paulo, 01 out. 2007. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2007/10/336144-opiniaio-pensamentos-quase-postumos.shtml>. Acesso em 17 set. 2015.

RODRIGUES, José Carlos. *Comunicação e significado: escritos indisciplinados*. Rio de Janeiro: Mauad X: Editora PUC-Rio, 2006.

TURNER, Victor. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Nova York: Cornell University Press, 1975

_____. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova York: Performing Arts Journal Publications, 1982.

_____. *The anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications, 1986.

4. A morte em uma perspectiva antropológica

*O meu cavalo está cansado,
querendo cova - e o cavaleiro tem
muita curiosidade em verificar
pessoalmente se a morte é vírgula,
ponto e vírgula ou ponto final.*

Monteiro Lobato

A consciência da morte é uma das marcas mais características da humanidade. Sabe-se que as primeiras materializações que permitem acompanhar o processo de diferenciação humana são instrumentos de sílex bruto e marcas da presença específica de homens em um território. Entretanto, outras provas desse processo se adicionaram logo a estas primeiras, de uma maneira cada vez menos contestável para os antropólogos: as sepulturas.

O principal dessa diferença é que animal não se sabe mortal. Ele não pode representar a morte, não pode conceitualizá-la, mesmo que de alguma forma possa captá-la no plano da sensibilidade - por exemplo, fugindo do predador, preparando-se para responder a uma possível agressão, pressentindo a morte em algumas circunstâncias. Mas o animal não concebe como os homens o drama da diluição do indivíduo na espécie. O fato de sepulturar seus mortos traduz incontestavelmente uma diferença do conhecimento objetivo. Contudo, ao contrário do que se costuma pensar, este conhecimento nada tem a ver, ou quase nada, com supostas razões refletidas, intuitivas ou instintivas de caráter higiênico e instrumental. O sepultamento representa principalmente uma obrigação moral e a necessidade de exprimir alguma coisa. Os corpos eram

e são enterrados porque se reconhece neles um valor simbólico; porque o corpo humano morto não pode ser considerado como um cadáver qualquer.

Para os humanos, a morte não se limita a pôr fim à existência corporal. Ela destrói ao mesmo tempo o ser social investido sobre a individualidade física, ao qual a consciência coletiva atribuía uma dignidade maior ou menor. Segundo os dados etnográficos provenientes de quase todas as sociedades, a morte de uma pessoa adulta significa normalmente dor e solidão para os que sobrevivem a ela: verdadeira chaga que põe em perigo a vida social. O desaparecimento de um adulto invariavelmente cria um vazio afetivo e interacional, impondo quase sempre o rearranjo das relações sociais de poder, de parentesco, de propriedade, de vizinhança etc. É diferente, e em geral mais branda, a reação que a morte de crianças produz na consciência coletiva. Na realidade, a comunidade investiu nelas pouco mais do que esperança. Não chegou a lhes imprimir completamente a sua marca.

O absurdo da finitude humana reside em parte no fato de que a morte física não basta para realizar a morte nas consciências. A lembrança daquele que morreu recentemente continua sendo uma forma de sua presença no mundo. Esta presença só arrefece aos poucos, lentamente, por meio de uma série de dilaceramentos de que são vítimas os sobreviventes. Assim, os mortos não estão fora da circulação das mensagens humanas: a morte não corta totalmente os canais de comunicação, embora imponha novos meios e novos códigos.

A consciência não consegue pensar o morto como morto e por isso não pode se furtar a lhe atribuir alguma “vida”. A morte definitiva, desse modo, não é determinada pela realidade natural, mas pelas instituições sociais:

o defunto de certo modo continua a agir e conserva por algum tempo determinados poderes e direitos, mais ou menos duradouros segundo os mortos e de acordo com as diferentes culturas. Entre os Kota, do sul da Índia, por exemplo, uma viúva permanece esposa de seu marido falecido até que o *status* dele venha a ser definitivamente o de morto. Se, por acaso, depois da morte física do marido, ela vier a ficar grávida, a criança será considerada filha do falecido, com todas as consequências que isto implicar.

Analogamente, na cultura ocidental alguns doentes (leprosos, por exemplo) foram banidos e socialmente considerados como mortos antes de expirarem. Entre o começo da agonia e suas consequências, os marcos nem sempre são visíveis ou considerados relevantes pelos grupos sociais. Assim, no dialeto *aché-guayaki* do Brasil, a mesma palavra *mano* cobre as noções de “estar acometido de uma doença grave” e “morrer”. Esta questão classificatória não é meramente linguística: por toda parte os limites das categorias semântico-culturais da morte estão na raiz de práticas como a de abandono dos velhos e também na base das discussões sobre eutanásia, aborto, contracepção, cura, tratamento, pena de morte etc.

De um modo geral, os sistemas de classificação da morte tendem a se estruturar de maneira diversa conforme a considerem como predominantemente fatalista, determinada e certa – isto é, previsível e universal (“ninguém escapa à morte”, “vai acontecer quando Deus quiser”, “virá mais cedo ou mais tarde”) – ou predominantemente aleatória e dependente de fatores que podem ser controlados pela intervenção humana. Estes dominantes, entretanto, não se excluem: a convivência, nos sistemas de classificação, do insólito e do comum, do acidental e

do determinado, inspira-se na própria absurdidade do drama final da existência humana.

Entre esses dois modos básicos de compreender a morte, nossas atuais sociedades industriais tendem a supervalorizar as suas dimensões aleatórias e probabilísticas, em detrimento de seu lado determinístico e universal. O resultado, então, é que cada vez menos vivemos com a ideia de que a morte seja uma fatalidade e crescentemente a vemos como uma probabilidade que tende a diminuir na medida em que sejam controlados os fatores aleatórios: segundo essa concepção, se eu fizer ginástica, dieta, *check-up* rotineiro, observar as regras de segurança etc. reduzirei minhas possibilidades de morrer.

Consciência paradoxal

A consciência que os homens possuem da morte contém, entretanto, alguma coisa de paradoxal. Afinal, como pode um algo pensar o nada? Em que condições um alguém consegue ver-se ninguém? Como poderá um ser pensante pensar-se não pensante? Será possível ao pensamento pensar o nada, se o resultado desse exercício será sempre uma ideia, que em si mesma já é algo? Em que medida é logicamente permitido a alguém conceber-se ninguém? Que possibilidade está aberta a um ser de imaginar-se inteiramente outro, sem que esse esforço resulte em permanecer radicalmente si mesmo?

Tais questões apontam para o fato de que, rigorosamente, o único ser consciente de ser mortal jamais poderá ter consciência da morte. A solução desse paradoxo de simultaneamente ser e não ser consciente de sua mortalidade é que o homem viverá durante toda sua vida com uma imagem empírica de morte, aquela que uma dada

sociedade, em um momento determinado de sua história, formula acerca do desaparecimento inexorável de seus membros. Esta consciência cultural da morte é especialmente importante, na medida em que desempenha uma função no que respeita ao sentido da vida individual e na medida em que é uma função individual que se explica por relação à coletividade.

Desmaios, sonos profundos, acidentes graves são modos de os seres humanos se aproximarem da consciência de morte. Mas nenhum caminho se iguala à experiência da morte do próximo, à de um ser ao qual se está afetivamente ligado, com o qual se constituiu um “nós”, com quem se edificou uma comunidade que parece se romper. Na medida em que esta comunidade é, de algum modo, eu mesmo, experimento um quê de morte dentro de mim. Por esta via a morte do outro evocará sempre minha própria morte; testemunhará minha precariedade, forçar-me-á a pensar-me nos meus limites. Por toda parte, a ruptura dos laços afetivos é a mais verossímil metáfora do nada.

Logicizando o absurdo

Sobre a morte, sistemas lógicos abrangentes e coerentes foram construídos por todas as culturas, demonstrando em geral uma extraordinária acuidade e uma complexa qualidade de reflexão. Refiro-me a mitos e ritos que contêm inestimáveis e sofisticados saberes de conjugar o tudo e o nada, a angústia e o alívio, a tristeza e a alegria, a falta e a substituição, o inteligível e o incompreensível, a ruptura e a continuidade, o aqui e o além, a vida e a morte...

Tais sistemas lógicos foram construídos para enfrentar o desafio de logicizar o absurdo que ameaça fazer da

lógica um absurdo. Universalmente, ou quase, estes sistemas não podem encontrar outra solução senão a rejeição do aniquilamento – isto é, a recusa do vazio eterno, do precipício sem fundo, o banimento dessa fonte de absurdo, que é o nada, banimento sem o qual a lógica não seria possível: interminável dialética de evitação da nadificação, de repúdio e de expulsão da morte, que consiste ao mesmo tempo em viver a vida e matar a morte, em viver a morte e matar a vida.

Por isso, nas mitologias e nos rituais das mais diferenciadas sociedades o morto não cessa de existir. Ele apenas se liberta do aspecto terrestre de sua existência para continuá-la em outro lugar. Nos mitos e nos ritos de todas as culturas, os vivos poderão ser representados como já estando mortos e os mortos como retransformados em vivos. A recusa da morte pela crença na sobrevivência do duplo em outro lugar é talvez tão velha quanto o ser humano: por exemplo, perto do esqueleto do homem de Neandertal, na *Chapelle aux Saints*, descobriu-se uma perna de bisão quase intacta, o que permitiu levantar a hipótese de que os companheiros do falecido tivessem querido prover às suas necessidades de alimento em um outro mundo. Depois dos neandertalenses, os exemplos abundam: na Idade do Bronze os mortos são enterrados com alimentos e utensílios de cozinha; no Egito Antigo, algumas moedas de ouro são-lhes introduzidas na boca, presumivelmente para que possam pagar suas estadias no além...

Tais práticas funerárias remontam ao menos ao paleolítico médio (entre 10.000 e 35.000 anos antes de nossa era) quando os homens de Neandertal experimentavam em relação a seus mortos um sentimento talvez muito próximo aos nossos. É plausível essa suposição, porque os achados revelam obras artísticas de valor estético em nada inferior

às que criamos hoje em dia. Além disso, os dados exibem também sepulturas que comportam objetos deslocados de suas funções práticas originais, muitas vezes materializados em ferramentas e em alimentos, provavelmente ofertados pelos vivos aos que partiram.

Estas oferendas constituem ritos fúnebres a sugerir que os ofertantes nutriam crenças e mitos sustentando teorias que especulavam sobre um depois da morte. Tais mitos e rituais implicam obviamente a presença de linguagens convencionais, que são postas em ação no ritual, linguagens que atribuem significação tanto ao ato de colocar em sepultura, quanto aos objetos ofertados, bem como aos gestos específicos que dão materialidade à intenção de oferecer. Esses mitos e ritos permitem ainda presumir a existência de uma língua, sem a qual os mitos não poderiam ser narrados, não haveria como serem transmitidas as técnicas que possibilitam os ritos fúnebres, nem, muito menos, existiriam meios de se formularem as teorias que esses rituais e crenças comportam.

Apesar de diferenças particulares de concretização em culturas específicas, as práticas e teorias associadas à morte apresentam certa unidade e invariância no que diz respeito às funções que desempenham: conhecer as causas da morte, restabelecer a ordem na sociedade, acusar no caso de haver um culpado, expressar interesse e afeição dos sobreviventes pelo defunto e, principalmente, contribuir para a sua viagem em direção ao outro mundo.

No fundo, universalmente, ou quase, os ritos fúnebres são solidários com os sistemas míticos e com eles supõem uma crença comum: a morte não é jamais o aniquilamento total do homem, ela é uma passagem para outra vida. Por toda parte, de algum modo o morto ainda vive, tanto que se acredita ser possível a comunicação com ele e receber dele

as suas mensagens. Assim, invariavelmente os sistemas míticos e rituais tratam de dar vida aos mortos. A morte de fato só advém quando os mortos morrem e isso só acontece se os vivos deixarem de praticar suas obrigações com relação aos mesmos. Nesse sentido, então, muito mais do que da morte, as mitologias e os rituais fúnebres tratam dos mortos.

É claro que despedir-se de um ser humano morto é um gesto de exclusão. Mas esta exclusão em toda sociedade é compensada e, de certo modo, invertida, em um movimento contrário de reinserção da pessoa, de iniciação, de renascimento para uma nova vida, para um novo mundo, para uma nova sociedade. A sociedade do outro mundo é ainda uma sociedade e suas relações com a dos vivos são quase sempre bastante definidas.

Assim, em muitas sociedades da América do Norte, a vida no outro mundo é concebida como uma réplica da vida terrestre. Mas uma vida na qual tristeza, fome e aborrecimento não encontram lugar e em que os mortos são felizes, embora possam às vezes sentir saudades de seus companheiros, de suas antigas vidas e sejam tentados a reaparecer. Entre os Dayak, de Bornéu, a sociedade dos mortos também se assemelha à dos vivos: a aldeia do além é vista como qualquer aldeia terrestre, com suas divisões características, indo o morto para um setor “elegante” ou “miserável” de acordo com o número de sacrifícios oferecidos pelos sobreviventes. Os Cocopa, da Califórnia, imaginam igualmente a mesma vida terrestre, embora sobre uma terra mais fértil. Os Tubutube, da Nova Guiné, concebem uma sociedade do mesmo tamanho, na qual continuam os casamentos e nascimentos, mas da qual desaparecem as distinções entre bem e mal.

Entre os Krahó, do Brasil Central, o mundo dos mortos é oposto e complementar ao dos vivos: “a lua é o sol dos

mekaró”, dizem. Os *mekaró* gostam da escuridão do mato e não da chapada e do limpo, que é a paisagem que os Krahó consideram desejável; os mortos comprazem-se de lugares obscuros, de dias de inverno e de chuvas e temem o sol quente; ao contrário dos Krahó, eles ficam em sua aldeia de dia, mas vagam pela mata de noite. Os Bella-Coola, da Colúmbia canadense, pensam que os mortos passam para o outro lado da Terra, onde os defuntos levam uma vida inversa à dos vivos: o inverno destes corresponde ao verão daqueles; seus dias, às noites. Na terra dos mortos os rios correm na direção da nascente; as comidas amargas têm gosto saboroso e se, por acaso, um vivo neste mundo aparecer, é ele quem exalará odor nauseabundo. No Camboja, em alguns contos populares, o mundo dos mortos é descrito como sendo de proporções invertidas com relação às do mundo dos vivos: o que é grande aqui é minúsculo lá e vice-versa. Entre os Brou, ainda no Camboja, o mundo da morte é o de uma “vida invertida”, na qual o defunto se serve da mão esquerda, utiliza marmitas perfuradas, ferramentas sem cabo e sem corte etc. Uma vida invertida, mas também vida menor: a casa do defunto é uma casa em miniatura e ele se contenta com migalhas de alimentos.

Apesar da diversidade das crenças e práticas associadas à morte, elas não deixam de apresentar certa similitude, constatável em toda parte, através da geografia e durante a história. Salvo exceções entre as quais a nossa talvez se inclua, parece que em todas as sociedades o ato de morrer – talvez o mais íntimo da existência humana – é transformado em uma ocasião pública. Além disso, há quase sempre uma manifestação de tristeza, mais ou menos real, mais ou menos convencional. O cadáver é quase sempre considerado perigoso; às vezes, repugnante. Há sempre ritos que cumpram a missão de preparar o morto para sua viagem em direção ao outro mundo.

Simbolismos fúnebres: constantes e variáveis

Os ritos associados à morte comunicam, assimilam e expulsam o impacto que o fantasma do aniquilamento provoca. Os funerais são ao mesmo tempo, em todas as sociedades, uma crise, um drama e a solução deles: em geral, os ritos fúnebres representam a transição do desespero e da angústia ao consolo e à esperança. Diante da permanência do problema, as diversas culturas oferecem uma extraordinária variedade de soluções. Mas apesar disso, atrás de um leque variadíssimo de soluções, não é impossível localizar alguns caminhos mais ou menos constantes que as culturas escolheram para atingir suas particulares soluções.

Sob a diversidade, que nunca é sensato minimizar, alguns pontos comuns saltam imediatamente aos olhos: em primeiro lugar, axioma fundamental e praticamente invariável, o evento da morte não aniquila o ser; ele abre as portas para um além, para uma outra vida: Inferno ou Céu, para os cristãos e para os muçulmanos, Campos Elísios, para os gregos antigos, reencarnação e metempsicose na filosofia oriental, passagem para o reino dos ancestrais na África... Por toda parte a morte é entendida como um deslocamento do princípio vital.

Em seguida, as diversas culturas poderão escolher no âmbito de um leque mais ou menos limitado de imagens que sintetizam suas representações sobre a morte. Sem pretender esgotar as possibilidades, são mais ou menos as seguintes:

- uma imagem maternal da morte (a vida do aqui é como a vida de um feto, a morte é o verdadeiro nascimento);
- uma imagem de sono (a morte é repouso, é o último sono - “cemitério”, por exemplo, em sua origem grega significava “lugar onde se dorme”);

- uma teoria de metempsicose (ideia de uma vida que se estende no tempo, passando através de vários corpos);
- uma gramática de reencarnações (que supõem uma continuidade consciente da personalidade através de vários renascimentos);
- ressurreição (restabelecimento da existência humana depois da morte: re-viver).

Entretanto, essas imagens e representações tranquilizantes normalmente não se excluem. Frequentemente coexistem em uma mesma cultura: morte-passagem, morte-libertação, convívio eterno com o criador, aniquilação no nada que é tudo, ressurreição, reencarnação, metempsicose, possessão, permanência através dos descendentes, morte fecunda... Trata-se fundamentalmente de caminhos diferentes que pretendem atingir o mesmo fim: a morte é uma *transformação*.

Assim, a extraordinária diversidade do simbolismo em torno da morte em última instância pode se esquematisar em um repertório básico de categorias gerais que a humanidade produziu no decorrer do tempo e que são como variações quase infinitas em torno de uns mesmos poucos temas. Mas nesse ponto talvez seja pertinente observar que muitos cientistas sociais têm registrado que uma imagem nova da morte está aparecendo entre nós, característica provavelmente exclusiva de nossa civilização industrial e de consumo: a morte é um *desaparecimento*.

Dentre as questões práticas que os ritos funerários devem solucionar, ligadas às transformações que a morte provoca e à necessidade lógica de separar o morto e de

transportá-lo para o outro mundo, uma é fundamental e universal: é preciso fazer algo com o resíduo material que a morte deixou, é impositivo de algum modo se desembaraçar do cadáver. É necessário, sobretudo, transformar as evidências de entropia em signos de ordem, fazer dos perigos de finitude uma exaltação da permanência.

Esta é uma das funções fundamentais dos ritos funerários. Já fiz referência ao desafio contido no cadáver que apodrece e à sua qualidade de antilinguagem agressiva, colocando em evidência o fato de que no correr de sua história cada sociedade soube construir um sistema coerente de crenças e de práticas específicas que a ajudam a traduzir a antiordem nos termos da ordem e a aprisionar nas malhas da cultura as evidências da destruição do corpo no qual ela se vê projetada.

Tanto no tempo quanto no espaço, as técnicas básicas de se desembaraçar dos cadáveres são relativamente simples e poucas, embora na prática possam ser extremamente sofisticadas e as combinações de uma com outras possam resultar complexas e numerosas. Em todas as técnicas de lidar com o cadáver o objetivo fundamental é combater a putrefação.

- O *embalsamamento* e a *mumificação*, pela solidificação: numerosas sociedades utilizam óleos e ervas para retardar a decomposição – os Bateke, do Congo, cobrem o corpo do chefe com folhas embalsamantes, os maias, da América Central, e os algonquinos, do Canadá, fazem o mesmo utilizando óleos. Outros povos envolvem o cadáver com cera, cobrem-no de perfumes e assim por diante.

- A *cremação* procura banir a ameaça que o apodrecimento comporta pela supressão: a cultura chama para si o trabalho de destruir o corpo e de promover o morto.

- A *exposição* tenta combater o apodrecimento por dois caminhos opostos - afastamento e enfrentamento. Há duas modalidades básicas de exposição: uma consiste em separar o cadáver, levando para longe os perigos que ele contém; a outra é oposta e se resume em enfrentar diretamente os perigos que o cadáver comporta, como acontece com certos indígenas que se untam com os líquidos que o cadáver produz ou que encarregam alguém de acompanhar e vigiar o processo de decomposição.
- A *inumação* tenta realizar a mesma tarefa pelo ocultamento do cadáver: entrega-se ou não a decomposição a seu próprio ritmo, mas os homens não a testemunham.
- O *canibalismo*, pelo deslocamento e pela substituição: em vez de deixar com que se transforme naturalmente em podre, a cultura interfere de modo a fazer com que o corpo seja ritualmente transformado em alimento cozido.

Embora não muito coerentes entre si, o enfrentamento, a aceleração, a supressão, o retardamento, a preservação, a substituição e o deslocamento constituem as atitudes fundamentais diante do cadáver. No conjunto, entretanto, pode-se observar nessas técnicas de lidar com o cadáver a dupla, contraditória, mas compreensível, tendência de, por um lado, preservar o corpo, deixar suas formas intactas ou reter partes do mesmo e, por outro, o desejo de despachá-lo, de aniquilá-lo completamente.

A mumificação e a cremação corresponderiam respectivamente talvez às duas expressões extremas dessas tendências. O canibalismo funerário - frequentemente praticado com repugnância e asco e ao mesmo tempo em nome da reverência, do amor e da devoção que se tem pelo morto

- talvez represente o ponto intermediário em que aquelas tendências se encontram, entram em conflito e se unem.

Não é provável que a mumificação, a cremação e mesmo as formas intermediárias tenham sido determinadas pelo mero acidente de crença, isto é, de modo apenas aleatório, casual ou arbitrário no correr das histórias das sociedades. Também não é provável que qualquer dessas técnicas constitua meramente um traço específico desta ou daquela cultura particular, que ganhou a enorme dispersão geográfica que exhibe movido somente pelo mecanismo do contato entre as sociedades e pela difusão cultural daí decorrente. Na recorrência extremamente frequente dessas técnicas de resolver um problema que é universal, existencial e lógico, está claramente expresso que, apesar da diversidade humana representada pelas culturas, diante da morte não há muita liberdade para as atitudes mentais fundamentais dos parentes, dos amigos e dos amantes sobreviventes.

Referências bibliográficas

ARIÈS, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*. Paris: Seuil, 1975.

_____. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.

ATTALI, Jacques. *L'ordre cannibale: vie et mort de la médecine*. Paris: Grasset, 1979.

BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.

BLOCH, Maurice. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. Londres/Nova York: Seminar Press, 1971.

CARAMORE, G. (Org.) *Luoghi e oggetti della morte*. Perugia: Savelli, 1979.

CAZENEUVE, Jean. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

- CHORON, Jacques. *La mort et la pensée occidentale*. Paris: Payot, 1969.
- CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*. Londres: Pelican Books, 1970
- FUCHS, Werner. *Le immagini della morte nella società moderna*. Torino: Einaudi, 1974.
- GORER, Geoffrey. *Death, grief and mourning in contemporary Britain*. Garden City: Doubleday, 1965.
- GUIART, Jean (Org.). *Les hommes et la mort*. Paris: Le Sycomore: Objets et Mondes, 1979.
- HERTZ, Robert. *Sociologie religieuse et folklore*. 2.ed. Paris: PUF, 1970.
- ILLICH, Ivan. *Némésis médicale*. Paris: Seuil, 1975.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La mort*. Paris: Flammarion, 1977.
- LANDSBERG, Paul-Louis. *Essai sur l'expérience de la mort*. Paris: Seuil, 1951.
- MAERTENS, Jean-Thierry. *Le jeu du mort*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.
- MALLINOWSKI, Bronislaw. *Magic, science and religion and other essays*. Garden City: Doubleday Anchor Books, 1954.
- MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971.
- MITFORD, Jessica. *The American Way of Death*. Nova York: Simon and Schuster, 1963.
- MORIN, Edgar. *L'homme et la mort*. Paris: Seuil, 1970.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. 7.ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- _____. *Tabu da morte*. 2.ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- SUDNOW, David. *La organización social de la muerte*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1971.
- THOMAS, Louis-Vincent. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1976.

- _____. *Mort et pouvoir*. Paris: Payot, 1978.
- ROUSSET, Bernard; THAO, Trinh Van e THOMAS, Louis-Vincent (Orgs.) *La mort aujourd'hui*. Paris: Anthropos, 1977.
- TOLSTOY, Lev. *La morte di Ivan Il'ic*. Trad. Tommaso Landolfi. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 1976.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.
- URBAIN, Jean-Didier. *La société de conservation*. Paris: Payot, 1978.
- VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage*. Paris: Mouton, 1969.
- ZIEGLER, Jean. *Les vivants et la mort: essai de sociologie*. Paris: Seuil, 1975.

5. Publicidade, personalização, espetáculo: novos ritos fúnebres

*Voltando à pátria da homogeneidade,
Abraçada com a própria Eternidade,
A minha sombra há de ficar aqui!*

Augusto dos Anjos

Comunhão e/ou comunicação?

O único animal que tem consciência de que morrerá é o humano. Este é um dos pontos principais pelos quais se distingue dos demais seres. Para ele, viver e sobreviver não são apenas realidades biológicas, pois adquirem conteúdos específicos relativos a cada cultura e a cada momento histórico – sentidos que diferem mesmo de indivíduo para indivíduo. Pelo conhecimento prévio de que a vida terá termo, cada instante da mesma adquire o mais fundamental de sua coloração e cada ato se torna especialmente significativo. De certo modo, a morte existe para dar sentido à vida. A consciência que dela temos impede-nos de viver na ilusão de que a vida seja uma caminhada ilimitada. Passa a definir um parâmetro, um horizonte, que é também um espelho para cada instante e para cada passo da existência.

Quando um ser humano morre não temos apenas um corpo que deixa de se mover. Estamos diante do desaparecimento de um ser que se comunicava e que interagia. O falecido quase sempre deixa atrás de si um vazio interacional. É por esta lacuna que a morte se faz sentir. A ausência, o silêncio, o rompimento das relações afetivas são como um eco que os seres humanos intuem como

lhes dizendo algo sobre a vida em geral e também como falando sobre cada vida particular.

Georges Bataille (1980: 14) entendeu a experiência de morte como a contemplação de uma continuidade perdida. Observou que somos seres descontínuos, pois diferentes uns dos outros. Entre um humano e os demais haveria para Bataille um abismo intransponível, barreira comparável àquela que ele entende existir entre o ser que fala e o que ouve. Embora oblicuamente a vida de alguém possa interessar a outros, de modo frontal importa apenas a quem a vive. No extremo, acredita Bataille, nascemos e morremos sós.

Bataille argumentou que há já na reprodução dos seres um movimento que os leva à morte. Espermatozoide e óvulo, ainda descontínuos, unem-se e morrem para formar uma terceira célula, que encontra um breve momento de continuidade. Surgiria então um novo ser, também descontínuo, resultado da fusão mortal entre dois seres distintos (Bataille, 1980: 15). Morte e reprodução fariam parte de um mesmo movimento, como o zangão que morre ao fertilizar a abelha-rainha. No caso humano, essa morte, segundo Bataille, seria apenas simbólica e estaria presente na tristeza que sentimos após o clímax sexual (*la petite mort*, como dizem os franceses), capaz de nos precipitar um gosto de morte: “somos seres descontínuos, indivíduos que morrem numa aventura ininteligível, mas que têm nostalgia da continuidade perdida” (Bataille, 1980: 16).

Diante de nossa descontinuidade criamos estratégias paliativas de alívio. “Tentamos comunicar, mas nenhuma comunicação entre nós pode suprimir uma diferença primacial” (Bataille, 1980: 14). É aqui que a comunicação, na acepção que Bataille atribui a este termo, assume um sentido muito especial. Este significado mais se aproxima

daquilo que algumas religiões chamam de “comunhão”: está associado a uma experiência mais ou menos mística, irreduzível às palavras, de êxtase, de arrebatamento, de delírio ou encantamento. Trata-se de uma experiência comum a duas ou mais pessoas, que ocorre quando as desigualdades e diferenças parecem tender a zero; quando todos se dissolvem, compartilhando algo que os atravessa e os transforma; quando cada um tem a impressão de não ser mais si mesmo. Para Bataille isto se daria, por exemplo, no encontro dos corpos no erotismo, na paixão sem freios ou nas orgias, que são ocasiões em que as pessoas se fundem. Mas também aconteceria nos ritos de sacrifício, isto é, naquelas situações em que humanos e entidades místicas buscam se contagiar reciprocamente (Bataille, 1980: 30).

Bataille considera que na contemplação da morte as pessoas encontram algo em comum. Teríamos, pois, “comunicação”, entendida como acabamos de descrever. A morte seria um momento de continuidade. Ela nos violenta, mas a violência seria necessária para possibilitar sair da descontinuidade. Interpretando o pensamento de Bataille, Marcondes Filho (2008: 213) escreve que a morte, “suprimindo nossa individualidade, nosso traço específico, nossa singularidade, devolve-nos ao indistinto da continuidade”. O mesmo aconteceria no clímax sexual, que nos devolveria a continuidade por um breve momento: no dizer de Bataille, dois indivíduos partilham um estado de crise em que “um como o outro está fora de si”. O erotismo seria então “comunicação = comunhão”, no sentido de haver nele uma vivência em comum, como êxtase, como fusão entre as partes.

No pensamento de Georges Bataille há sempre lugar para os movimentos de atração e de repulsa, de ambiva-

lência e de polarizações entre extremos. Assim, ao mesmo tempo em que temos nostalgia da continuidade perdida, ambivalentemente queremos continuar vivos e descontínuos: “os homens, como seres descontínuos que são, esforçam-se por perseverar na descontinuidade. Mas a morte ou, pelo menos, a contemplação da morte, restitui-os à experiência de continuidade” (Bataille, 1980: 75). Por isso a morte também nos aterroriza; por isso sentimos horror ao ver um cadáver: “há uma podridão que devolve a carne à fermentação geral da vida”. Esta seria a razão pela qual buscamos sempre “as maiores perdas e os maiores perigos” (Bataille, 1980: 77).

Cada morte constrange a sociedade a refletir sobre si e os homens a pensar sobre seus limites: abre uma janela pela qual vão proliferar sentidos que tingirão nossas maneiras de apreciar a vida, a morte e o mundo. A sociedade tenta controlar o perigo simbólico da morte, impondo regras, limites, proibições. É na ruptura dessas proibições que Bataille vê a experiência do erotismo e da comunicação (= comunhão). Por mais que o homem crie um mundo do trabalho e da razão, isto é, um mundo de normas, para ele a própria natureza é violenta (Bataille, 1980: 36). Ser humano seria, portanto, pertencer de modo ambivalente a esses dois mundos. Não podemos deixar de exceder nossos próprios limites, não podemos deixar de morrer.

No entanto, o caminho que Bataille escolheu para sua riquíssima reflexão sobre a morte não pode levar um cientista social muito além da pura especulação. Seu ponto de partida, que toma o indivíduo como referência, ajuda-nos pouco a entender as práticas e os imaginários que por toda parte e em cada sociedade os homens tecem para coexistir com a finitude. A fonte desta limitação talvez resida na confusão que Bataille faz entre “comunhão” e “comunica-

ção”. Explico: ao contrário do que sugerem algumas religiões, assim como os mitos contemporâneos legitimadores dos *media* e das profissões a eles relacionadas, a busca da comunhão não é a motivação fundamental da comunicação. Comunhão, voltemos a ressaltar, pressupõe hegemonia da semelhança, enquanto comunicação é um jogo complexo de semelhanças e de diferenças, de aproximações e de afastamentos. Comunhão significa triunfo do Mesmo, enquanto comunicação só é possível como uma complicada dialética de semelhanças e alteridades.

Comunicação pressupõe diferença: por isso nunca chega à comunhão, este estado de convergência total, em que comunicar não teria mais razão de ser. “Comunhão” é um estado ou utopia que dispensa a comunicação, simplesmente porque os idênticos nada têm a trocar e porque o mesmo não pode se comunicar com o mesmo. Afinal, que informação transmitir a outrem no estado de “comunhão”?

Ao contrário das especulações de Bataille, do ponto de vista científico é preciso sempre marcar alerta distância entre “comunicação” – como instrumento teórico – e “comunhão”, como ideologia muito frequentemente política ou religiosa. É no plano da comunicação, isto é, do jogo concreto entre semelhanças e diferenças que podemos ter alguma chance de compreender o sentido da morte no seio das organizações sociais.

A comunhão que Bataille viu na experiência de morte e caracterizou como impossível poderia com muito proveito ser parcialmente aproximada daquilo que Victor Turner enxergou nos rituais de *communitas* (1974). Nos funerais, as relações de parentesco e afeto afloram e as pessoas se unem para criar novos laços que pretendem obturar o espaço que a morte deixou vazio. Por toda parte

os funerais estão entre as principais ocasiões de encontro coletivo e de reagrupamento dos indivíduos e dos grupos. São momentos em que os vivos fazem espetáculo de uma sociedade idealizada de si para si mesmos, circunstâncias em que cada pessoa é ao mesmo tempo ator e espectador, si e outrem, compondo um mosaico de signos em que se exprime a posição social do morto com relação às dos demais. Mas os funerais podem também ser aproximados daquelas cerimônias que no mesmo trabalho o grande antropólogo chamou de ritos de *estrutura*: os gestos de comunhão enfatizam a unidade, mas apenas para preparar o regresso às distâncias e às diferenças do dia a dia.

O que as sociedades buscam nas práticas rituais relacionadas à morte é encontrar algo que resista à morte. Para a coletividade é necessário apropriar-se desse processo natural ameaçador, pois ela continua a existir embora os homens individuais morram. É contra o vazio deixado pela morte que a sociedade precisa agir, estabelecendo relações entre os vivos e criando relações com o(s) morto(s). Esta reação se dá por meio dos ritos fúnebres, em que os grupos e os indivíduos se unem para enfrentar a ameaça comum. Os ritos da morte pretendem comunicar, assimilar e expulsar o espectro do aniquilamento. Pretendem ser a passagem do desespero e da angústia para o consolo e para a esperança. Nos ritos da morte a sociedade se reproduz simbolicamente, para que a(s) morte(s) do(s) indivíduo(s) não seja(m) também a sua morte.

Eclipse da morte

Na Idade Média a morte era algo cotidiano. Embora causasse sofrimento nos sobreviventes, ainda não provocava as grandes aflições que iriam caracterizar o antes e o

depois dos falecimentos que imperaram no Ocidente entre o século dezoito e a primeira metade século passado. Nos tempos medievais não se concebia que uma ruptura radical acontecesse entre a vida e a morte: a concepção geral era de que a morte consistisse em um sono. Ao lado disso, imaginava-se que os falecidos iriam acordar no paraíso: no dia do Grande Despertar, homens e mulheres acordariam todos ao mesmo tempo do sono que a morte constituía, todas as gerações levantando-se para doravante viver como contemporâneas.

Esse grande ressurgir, como tudo mais na Idade Média, era imaginado como coletivo: todos iriam se erguer gloriosamente de suas sepulturas, mil anos sentidos como se apenas uma noite houvesse passado. Os falecidos deixariam os túmulos – de corpo e alma – para viver ao lado da corte celeste e desfrutar de uma vida eterna em comunidade. Todos seriam salvos, exceto pequena minoria (hereses, sacrílegos, regicidas, pagãos, suicidas, traidores...). Philippe Ariès (1977, 31-32) evoca a propósito uma lenda que fala de homens que ressuscitaram alguns anos depois de terem morrido, apenas para assegurar os vivos de sua futura ressurreição: “os santos se levantaram e se saudaram, pensando que tinham dormido apenas uma noite”. Depois, dizem para os presentes: “creiam-nos, é para vocês que Deus nos ressuscitou antes do dia da grande ressurreição (...) nós estamos verdadeiramente ressuscitados e vivemos. Ora, assim como a criança no ventre de sua mãe vive sem sentir necessidade, nós também vivemos, repousando, dormindo, sem experimentar sensações”.

Na cena mais ou menos padronizada de morte na Idade Média, pelo menos como foi fixada e idealizada na literatura e na iconografia, a pessoa que ia morrer recolhia-se ao leito, cercado de amigos, parentes, vizinhos e

mesmo de animais. Ouvia os participantes. Oral e publicamente saldava dívidas, regularizava contas e dizia seu testamento. Fazia a confissão de seus pecados de modo que todos pudessem escutar. De certo modo, o moribundo presidia o próprio ritual de falecimento: ao conduzir a confraternização dos presentes e transmitir suas riquezas, ele era a autoridade da ocasião. Esta cena era quase totalmente leiga, pois nela ainda não havia a interferência de um poder diferente do da comunidade próxima. A morte não era ainda controlada pelo padre e pela Igreja, como passaria amplamente a ser a partir do século XVIII, nem, como acontece hoje, individual, solitária, em segredo, apropriada pelos médicos, pelos hospitais, submetida ao pessoal técnico e a seus equipamentos.

A publicidade da morte na Idade Média representava principalmente um ideal, pois era assim que se desejava morrer. De maneira diferente daquilo que viria a acontecer alguns séculos depois, em nossos tempos, quando será comum alguém repetir sem problemas e com boas intenções um “ainda bem que ele não se sentiu morrer”, a morte que amedrontava nos tempos medievais era exatamente a sorrateira. Isto é, temia-se nos idos medievais aquela morte que, por fulminante, prejudicasse o cerimonial; que, por repentina, contivesse implícita e em filigrana a mensagem de constituir ruptura com os demais.

A ascensão do capitalismo trouxe à tona novas concepções sobre a morte. Junto com estas, novos comportamentos e sentimentos emergiram. Uma nova noção de inferno surgiu entre os séculos XIII e XVI, fortalecendo-se, difundindo-se pela Europa e firmando-se cada vez mais

como instrumento de repressão. Entre outras funções, a noção de inferno passou a trabalhar como uma espécie de controlador dos excessos daquelas pessoas que exagerassem na autonomia de si. O individualismo que se manifestava junto com o capitalismo incentivava esta independência do eu, de forma que o sentimento de autopossessão muitas vezes favorecia que os indivíduos esquecessem de que ainda pertenciam a uma comunidade. Com o inferno, o simples fato de ser cristão foi deixando de ser garantia da entrada no céu. E a segurança de um glorioso despertar para a vida eterna foi deixando de ser automática.

Símbolos novos apareceram na cena, expressando a maneira recente de encarar o após a morte. Um exemplo é o julgamento final representado por uma balança: em um dos pratos, depositadas as boas ações; no outro, os cometimentos ruins do moribundo. O lado que mais pesasse definiria uma eternidade de penas ou de venturas. A crença era de que cada pessoa seria pesada em seu derradeiro instante, com sua vida individual sendo submetida a um “balanço”. Outra imagem nova foi a de um livro como significante de “vida”. O *liber vitae* transmitia a mensagem de que o viver de cada um corresponderia mais ou menos a um texto que vai sendo escrito, palavra por palavra, linha por linha, página por página. Enquanto se escreve, nada está decidido: em cada página está a oportunidade de construir uma vida admirável; mas também em cada linha é possível colocar tudo a perder. Assim, no último momento a derradeira palavra assume importância colossal. Pode-se estragar uma vida virtuosa aferrando-se demasiadamente às coisas terrenas; pode-se recuperar uma vida dissoluta, salvando-a pelo arrependimento moral ou... Pela generosidade material.

Essa nova simbologia mostra o quanto uma cerimônia coletiva foi aos poucos se transformando em algo de foro

individual e íntimo. Angustiante também, pois, antes e após a hora da morte ninguém poderá saber o destino de si ou dos entes queridos. Será que quem viveu uma vida pecaminosa realmente se arrependeu? Aquele que trilhou uma vida virtuosa por desventura colocou tudo a perder? Isso agora pode acontecer “comigo”? Aparece então o medo de não ser eleito, de não ser salvo. A antiga tranquilidade se dissipa e se transforma em algo ameaçador.

O imaginário do capitalismo fez do ser humano um proprietário privado de si mesmo, um responsável exclusivo por sua biografia e também por seu destino: agora é ele quem pode se salvar ou colocar tudo a perder. Até o final, e mesmo após o fim, a vida estará sujeita à interferência do indivíduo. Cada vez mais ele passará a ser pensado como senhor dessa vida terrena, que agora nada é mais do que o desdobramento no tempo de sua individualidade particular. A consequência é que ele passará a pensar na morte durante toda a vida: cada um preocupado com a salvação de si. A morte, doravante, será aquela que Philippe Ariès chamou de “a morte de si”. Por este caminho começará a envenenar a vida.

As novas concepções de morte são muito coerentes com uma premissa fundamental do capitalismo, a da posse de si. Crescentemente neste sistema cada ser humano é concebido como dono de si, de sua iniciativa. Cada qual é encarado – imaginariamente ao menos – como uma espécie de proprietário privado de seu corpo, de sua vida. Cada homem é visto como sendo livre para alugar sua força de trabalho, negociá-la no mercado, investir em si, administrar-se como uma empresa, ter interesses estritamente par-

ticulares. Em contrapartida, é entendido como o responsável único e solitário por si mesmo e por seu destino.

Esta premissa individualista trará imensas dificuldades para a relação do ser humano com a morte, evidentemente. Afinal esta não é a cruel e inapelável dissolução do indivíduo na espécie? É compreensível, então, que se instale a dificuldade de olhá-la de frente e se inicie o afastamento social da morte. Crescentemente, a partir do século XVIII, não somente ela será temida pelo moribundo no instante final, mas também durante toda a vida. A cena da morte, portanto, não poderá mais apresentar a antiga serenidade: os momentos derradeiros serão cada vez mais dilacerantes e uma emoção quase incontrolável passará a afligir os participantes: as bênçãos, as recomendações finais, as orações e os sacramentos de outrora aos poucos irão se tornando praticamente inviáveis.

Aqui é importante destacar três mudanças que os historiadores da morte observaram. Um: o sofrimento da morte adquire uma expressão inédita no Ocidente, permitindo e mesmo exigindo gemidos, gritos, soluços, desmaios, vontades de morrer e de partir com o morto. Dois: a morte torna-se menos pública, passa a ser acessível apenas aos amigos e parentes mais chegados. Três: as decisões sobre a morte, que antes eram tomadas pela própria pessoa, agora passam a ser de responsabilidade da família. Dependendo dos vários contextos sociais no Ocidente, essas mudanças começam por volta do século XVII e têm seu ápice nas primeiras décadas do século XX.

Tais transformações - o desenvolvimento da noção de indivíduo e o afastamento social da morte - farão com que nas décadas finais do século XX apareçam novas formas de relação com a morte. Poder-se-á então dizer que ela foi invertida, escamoteada, ocultada e que se tranfor-

mou em coisa vergonhosa e suja. Em síntese, este será o modelo da morte que se projetará sobre os nossos dias, modelo que pôde ser chamado pelo grande historiador Philippe Ariès de “revolução fúnebre”. Segundo este padrão, a morte, que sempre foi considerada algo muitíssimo importante nas sociedades ocidentais, passa a ser vista com aparente indiferença, vai desaparecendo do mundo do dia a dia e ilusoriamente tenderá a tomar o caminho de tornar-se nada.

No nível das práticas funerárias podemos perceber o mesmo processo de individualização, materializado em um verdadeiro multiplicar de túmulos individuais. Nos casos mais extremos desta tendência, certamente expressando ainda algo dos antigos costumes medievais de enterrar os mortos nas igrejas ou em seus entornos, não foram poucas as ocasiões em que os riquíssimos ou poderosos fizeram erguer igrejas apenas para nelas sediarem suas sepulturas particulares. Os túmulos são vigorosos documentos a materializar a história do individualismo e das mudanças nas mentalidades e sensibilidades que a acompanharam. Eles mostram com toda veemência que com o correr dos séculos cada vez menos as pessoas se contentaram em continuar vivendo apenas a abstrata vida celestial e eterna. O próprio ato de assinalar a passagem por este mundo celebrando-a com um monumento particular e físico sugere a vontade de permanência individual e material no aqui.

Não foi incomum que as primeiras sepulturas privadas fossem equipadas com pequenos tetos, fazendo-se mais ou menos parecidas com uma habitação, com uma residência em que se vive com a família. Estes telhados, como

símbolos, remetem à ideia de abrigo, de proteção e de conservação do corpo: tentam impedir que as chuvas e que os rigores solares deteriorem seu conteúdo; pretendem que algo se mantenha; dão a entender o sonho de abolir a decadência. Outras vezes, ainda reverberando as ideias medievais sobre a morte como constituindo um sono, os túmulos serão encimados por estátuas que representam alguém que dorme. Mas este indivíduo não permanecerá muito tempo apenas deitado sobre a sepultura: expressando a recusa de morrer, antecipando a teatralidade de algumas *funeral homes* norte-americanas do século XX, o morto-que-dorme se transformará em morto-que-age, pois sobre os jazigos começarão a surgir estátuas representando atos de vivos: ajoelhando-se, rezando, lendo...

O novo túmulo não se limita a ser uma cova pertencente a um indivíduo ou a uma família. Passa a ser também monumento, um aparato semiótico que conjuga propósitos comunicacionais. A verticalidade dos monumentos funerários dos poderosos por muitos séculos contrastará com as covas despojadas e horizontais dos humildes. Aos poucos estes monumentos se transformarão em imenso e patético fervilhar de sonhos e de desejos – e estes serão sobretudo de permanência. Uma vez que se destinam a alguém que deseja continuar vivendo, os caixões que os preenchem passarão a ser feitos com material bastante resistente, fazendo contraste com os simples lençóis medievais que envolviam os corpos. No decorrer deste processo o ataúde poderá vir a conter encaixados um ou dois e mesmo mais caixões interiores. Estes no final conterão um “corpo”, não um cadáver. Analogamente, as sepulturas não serão mais com os corpos colocados quase diretamente no chão, pouca distância separando um morto de outro, como eram as medievais: distantes umas das outras, serão espaçosamente construídas

com as pedras mais resistentes, tendo as paredes interiores forradas com cimento ou com outros materiais isolantes.

Os adornos sepulcrais também passam a revelar que o ocupante daquela habitação não se sente à vontade em sua própria casa. Por exemplo, logo que houver condições técnicas, começarão a aparecer fotografias do morto sobre o lugar em que está enterrado. Mas estas fotografias não mais serão as antigas máscaras realistas que eram moldadas sobre a face do morto e que capturavam a expressão do último estertor. Tão sincera evocação da morte doravante não mais se admitirá e as antigas máscaras acabarão substituídas por retratos muito anteriores da pessoa falecida, mostrando-a quando saudável e com juventude. Mais próximo de nós, algumas sepulturas serão equipadas com baterias solares que permitirão ao morto “ouvir suas músicas prediletas até a eternidade”, como diz o anúncio. Outras sonharão com lápides que são como telas interativas que exibirão cenas da vida de seu ocupante (Howarth, 2007: 229). Outras ainda serão como *tablets* que possibilitarão, por meio de um telefone celular e mensagens de voz pré-gravadas, “falar com os visitantes de seu túmulo muito depois que você esteja morto e enterrado”, como promete o aparelho *Memorial RosettaStone Tablet*.

O epitáfio, outro exemplo, deixou de ser aquele medieval, coletivo, dirigido a todos os vivos por todos os mortos, que ainda podemos testemunhar nos cemitérios urbanos do século XIV e que permanece nos nossos dias em alguns dos antigos. O novo epitáfio burguês passou a ser um dizer individual, endereçado aos vivos (muitas vezes também por estes ao morto) e que objetiva exaltar as virtudes perenes do morador. No começo esses epitáfios eram feitos de frases curtas. Aos poucos, estimulados pelos exageros que o desespero pode propiciar, começaram a se apresentar como

verdadeiras biografias narrando as realizações, os sucessos e as propriedades do ocupante. Pateticamente, o proprietário da residência passou a temer a crueldade do esquecimento.

Serão privatizados com o correr dos séculos também os destinatários das mensagens da sepultura. A razão disso foi que cada vez mais intensamente foram se reduzindo apenas aos familiares aqueles que se lembravam de prestar culto ao túmulo particular. Tal fato é fácil de entender, pois o jazigo passou a ser cada vez mais uma habitação privada, isto é, um lugar que diz respeito a um número menor de pessoas. O destino do sepulcro individual se definiu, portanto, desde a sua origem: crescentemente interessar a menos gente, os familiares. Este processo de diminuição foi ainda agravado pelo fato de que na história europeia os grupos parentais passaram a ser compostos por um número bastante menor de pessoas.

Além disso, na medida em que se desenvolve o individualismo, os “próximos” terão intrinsecamente cada vez menos esta qualidade. Somem-se a tudo isso as transformações de mentalidade e de sensibilidade que ocorreram no que diz respeito especificamente à morte: estamos já muito longe da sepultura medieval, que tocava à afetividade comunitária. Agora, indiferentes, desatentos, os demais indivíduos poderão mesmo passar com relativo desdém junto à sepultura individual. Enfim, não mais se dormirá serenamente na sepultura-casa, pois seu habitante é alguém que não quer morrer.

Nos cemitérios modernos foram desaparecendo as referências à realidade da morte. Primeiro os outrora campos

santos foram cercados com muros; depois, expulsos das cidades. Hoje estão sendo projetados como parques, em que o repouso dos mortos se associa a um imaginário ecologista de regresso à natureza. Estes *Friedwälder*, como são conhecidos na Alemanha, não são exatamente parques, mas também não podem ser imediatamente identificados como cemitérios por alguém desavisado. Neles as sepulturas tendem a ser disfarçadas e tornam-se silenciosas a fim de que a morte não revele a face. Por exemplo, em Munique não é raro ver pessoas tomando banho de sol em cemitérios. Mas após uma série de reclamações, a prefeitura, como é comum nos parques alemães, aliás, decidiu fazer uma cartilha sobre o que é permitido ou proibido nos mesmos. Assim, admitidos são o banho de sol, desde que sem biquíni ou sunga, a meditação e a prática de exercícios leves; interditados: sexo, nudez e minissaia.

Os cortejos fúnebres igualmente desapareceram, engolidos pelo cenário urbano. Deixaram de ser as pequenas e cotidianas procissões que peregrinavam pelos principais pontos da cidade fazendo publicidade da morte, tornando-a visível. Já não mais é possível ver as carruagens puxadas por cavalos, que dominavam o ambiente com a solenidade e a sonoridade que lhes eram características. Também se fundiram na paisagem da cidade os inconfundíveis automóveis funerários, que sempre atraíam as atenções. Quando existe, o atual cortejo fúnebre, como o cemitério-parque, mal pode ser percebido. O furgão funerário cada vez menos é identificado como tal e se perde em meio a todos os outros veículos. Pelo mesmo caminho foram desaparecendo paulatinamente as condolências, as visitas, as derradeiras homenagens... Obedecendo à mesma lógica, também começaram as pessoas a disfarçar a expressão da dor, sobretudo quando em público. E o luto

passou a ser encarado como uma questão individual, particular, que é de bom tom manter sempre em foro íntimo.

A morte foi desaparecendo igualmente das preocupações cotidianas. Na nova mentalidade o falecimento de um jovem tornou-se algo indeglutível e mesmo escandaloso. Lentamente foi predominando a ideia latente de que tendo cuidado com a saúde, médicos competentes e dinheiro bastante, não se morre. De modo tácito passou-se a imaginar que apenas pessoas de elevada idade deveriam morrer, vitimadas pelas chamadas “causas naturais” – isto é, por fatores sobre os quais a técnica e a ciência podem agir para impedir ou para postergar os efeitos. Uma decorrência dessa localização da morte na velhice foi que o não velho passou a sentir-se dispensado de se preocupar com a morte. Foi sutilmente autorizado a levar a vida como se fosse amortal.

Acontece que a cultura ocidental crescentemente reverencia o novo e a juventude. Investe cada vez mais em descobrir formas de prolongar a vida, de conservar a juventude, a beleza e a saúde. Este culto à juventude nos levou a paradoxalmente admirar no velho a jovialidade que eventualmente apresenta, mesmo que muitas vezes esta admiração se dê em detrimento de sua vivência acumulada e de sua sapiência. Dessa maneira, pessoas cada vez mais numerosas passam a se considerar jovens e uma quantidade sempre mais expressiva de idosos começa a se ver com mocidade. Sobra então pouco espaço para se falar ou pensar a respeito da morte. Novos e velhos igualmente silenciam.

A esperança de eterna juventude também porta a marca do afastamento do real (uma característica da visão de mundo burguesa, aliás). O burguês não quer se acreditar mortal e para sustentar esta ficção aciona um sem-núme-

ro de dispositivos semióticos, a começar pela petrificação do fluir temporal. Sabemos que, operando uma verdadeira revolução nas concepções de tempo vigorantes na era medieval, o capitalista inventou o tempo linear, com tudo o que este tem de fugacidade e de irreversibilidade. Entretanto, de modo paradoxal, as concepções que o burguês criou sobre o tempo fazem com que ele se amedronte diante de sua própria criatura, temendo a crueldade deste irreversível e fugaz que tudo quer destruir.

Resultado bem compreensível disto é que o ser humano da era capitalista buscará pateticamente congelar este tempo que ele mesmo inventou linear e irreversível. Para isto, construirá suas sepulturas com a perenidade dos materiais mais resistentes. Adiante, mas de acordo com a mesma lógica, em vez de flores naturais preferirá decorá-las com as de plástico: não fenecem, permanecem sempre idênticas a si, imitam sempre mais perfeitamente as reais, vivas e naturais. Principalmente (mas este é um efeito que ele não quer para si próprio), as flores de plástico autorizam que os vivos se preocupem menos com a vida dos mortos.

Antes de partir, no sonho de aqui ficar, o burguês tentará assinalar sua presença na Terra com obras, com realizações, com propriedades. Criará dispositivos literários, como as biografias e, mais tarde, as autobiografias. Retratar-se-á na fixidez das estátuas. Iludir-se-á com seus retratos, que vão se tornando cada vez mais numerosos depois do Renascimento. No afã de perenizar a própria visão de si, procurará fixar sua autoimagem nos autorretratos. Espalhará espelhos por seus ambientes, objetos extremamente raros até então, particularmente quando capazes de refletir um corpo inteiro. No correr deste processo o olhar reflexivo, de si para si mesmo, passará a rivalizar com o olhar do outro para si, até o ponto de ficar mais importante do que este último - o que

talvez constitua um acontecimento muito singular na história da humanidade.

Nos nossos dias, cada vez mais, para mitigar a angústia que a linearidade do tempo acarreta, o burguês entregar-se-á à simulação de reversibilidade temporal que fotos e filmes permitem. Depositará o correr do tempo no ilusório sentimento de conservação propiciado por arquivos, registros, museus... Raciocinando com base na saúde e na higiene, tentará suprimir todo rastro do fluir do tempo biológico, procurando expulsar qualquer evidência de decomposição. Também procurará ser “original”, mesmo (ou principalmente) que sua originalidade seja incompreensível para os demais.

Entretanto, apesar de todo este arsenal semiótico, seus esforços serão insuficientes e não será possível a realização da utopia de perenidade. Então ele deixará progressivamente de pensar na morte e de nela falar. Passará a viver como se morte não existisse. Viverá sem ter noção consciente e nítida de suas fronteiras existenciais. Terminará com pouca noção de si próprio, embora – à primeira vista – isso possa parecer um paradoxo em uma sociedade individualista. Viverá como se fosse implicitamente amortal – para lembrar a expressão altamente precisa de Edgar Morin (1970).

Nos últimos poucos anos pudemos observar uma crescente visibilização da morte em filmes, programas de televisão, reportagens ilustradas e mesmo em manifestações de doentes terminais transmitidas pela internet, como foi o caso da morte do famoso professor Timothy Leary. Esta visibilidade midiática da morte talvez torne difícil para o leitor de hoje perceber que a tendência domi-

nante ao longo dos séculos foi a de a morte ir se tornando menos visível no dia a dia. Supressão do luto nas roupas, redução drástica da imposição dos sacramentos últimos, cancelamento dos itens piedosos nos testamentos, diminuição da importância dedicada aos dias de luto previstos nos calendários cívicos e religiosos... Foram processos que testemunham o propósito predominante de transferir a morte para o exterior da sociedade. Ao mesmo tempo, é paradoxal que as coisas possam ter ocorrido assim, pois vivemos na sociedade talvez mais mortífera que a humanidade já tenha produzido. Basta considerarmos seus recursos bélicos e suas relações com o ambiente natural. A tendência geral e dominante foi a de o morrer tornar-se pouco familiar, deslocado para asilos e hospitais, afastado dos vizinhos e das crianças. A família se transformou: foi ficando menos comum que os doentes encontrem em casa alguém que a eles se dedique. Entende-se: a vontade de ter um ambiente doméstico sadio para as crianças acabou fazendo quase impossível a coexistência destas com seres fracos, decrepitos, enrugados, decadentes. Isto vale também para as pessoas idosas, tradicionalmente consideradas quase como representantes vivos da morte. Hoje os grupos domésticos desejam ambientes asseptizados para si, para seus idosos e para seus doentes; mas a casa não é considerada suficiente asséptica para eles, nem estes esterilizados o bastante para permanecerem no recinto familiar. Resultado: a família os está transferindo para as empresas de saúde e para os asilos, assim como acabará em países cada vez mais numerosos transferindo seus mortos para as empresas funerárias.

Os doentes são agora transportados para espaços tais que quanto mais são assépticos menos têm a dizer. Os hospitais transformaram-se em lugares em que os pacien-

tes muitas vezes passam por ritos de desinvestimento e mesmo de degradação. Em alguns casos, veem diluírem-se quase totalmente suas individualidades: perdem o nome, viram número, transformam-se em caso de uma doença particular, passam a ser tratados de nova maneira pelo pessoal hospitalar (como “vovô”, por exemplo). O “indivíduo”, palavra que etimologicamente remete àquilo “que não pode ser dividido”, acaba fragmentado em órgãos com existências independentes.

O “paciente” (termo, aliás, nada arbitrário) passou também a ser escondido, escamoteado nos centros de tratamento intensivo. Neste esconderijo, é gerido por máquinas: tubos penetram-lhe por todos os orifícios, aparelhos obrigam-no a respirar, purificam-lhe o sangue, cuidam de sua alimentação, das batidas do coração, do trabalho das células cerebrais... Nos centros de tratamento o corpo se transformou em objeto de uma linguagem que o indivíduo não pode mais compreender. Tornou-se referente de uma língua especializada, muito diferente daquela da vida cotidiana. Ao mesmo tempo, os aparelhos de informação médica passaram a desenhar do organismo um mapa tão detalhado que, no limite, o corpo poderá vir a ser substituído por imagens ou signos. Esta substituição em algumas vezes termina por apagar as diferenças entre o representante e o representado; noutras, faz com que o primeiro tenha precedência sobre o segundo. É o que acontece, por exemplo, quando, antes do aparecimento de qualquer sintoma ou padecimento efetivo, mudamos o modo de vida habitual apenas porque indicadores estatísticos apontam para o risco possível de uma doença futura.

Personalização e espetacularização dos ritos fúnebres

A desrealização da morte contida neste anseio de amortalidade aparentemente encontrou seu apogeu em costumes presentes em empresas funerárias dos Estados Unidos, nas quais é possível surpreender cerimônia teatralizando algo que poderia parecer um velório. Como se se tratasse de uma comemoração ou de um *vernissage*, os convidados se reúnem na sala em que o defunto está exposto, para um inusitado ritual de celebração da personalidade morta. Um princípio básico da etiqueta desta cerimônia deve ser observado pelos presentes: as expressões que lembrem a morte estão banidas com rigor.

O morto deve ter aparência de vivo: maquiado e bem-apeσοado. Para isto pode-se recorrer nos bastidores a procedimentos de tanatoestética e de embalsamamento por meio dos quais se pretende que o falecido se apresente o mais parecido possível com o que foi em vida: longe dos olhos dos participantes, são restabelecidas a cor e a elasticidade da pele, penteados os cabelos, a barba feita, os lábios reunidos, enfim tudo o que for preciso para afastar o confronto com a morte. Em casos extremos, acomodado em uma poltrona ou em pé, apoiado em uma escrivaninha de trabalho, o morto agirá: preencherá um cheque, lerá um jornal, falará ao telefone... Os convidados estão ali para lhe dizer adeus, pois apesar de tudo estão em uma cerimônia de partida. Mas de uma partida que não quer acontecer.

Muito longe ainda de ser frequente, apesar de não ser difícil de encontrar, esta arte de desrealização da morte cultivada nos Estados Unidos organizou-se em empresas multinacionais e está se espalhando pelo mundo. Com graus distintos de teatralidade, começa a se tornar

menos incomum em outros países, inclusive no Brasil. Em certos meios sociais em nosso país, quando se trata de casamentos e aniversários, por exemplo, é comum encontrarmos delegações a empresas contratadas com a finalidade de realizar rituais e festividades. Porém, estas contratações ainda são bastante limitadas e tímidas quando se trata de ritos associados à morte. No entanto, já há casos de maior ousadia nas delegações. Vejamos.

Nas dependências de uma destas empresas funerárias, no interior de São Paulo, tapetes persas e castiçais de prata decoram um enorme salão. Os convidados chegam bem vestidos; são recepcionados por *hostess* e servidos por garçons. O homenageado pode chegar ao local dentro de um caixão, em meio a fumaça e a efeitos especiais ou ser recebido por uma chuva de rosas caídas do céu. Um piano soa levemente ao fundo. Um mestre-de-cerimônias dá início à ocasião e comanda os acontecimentos. Em geral, espera-se do cerimonialista fúnebre que saiba controlar discretamente a situação, administrando-a em mínimos detalhes: controlar a iluminação, a música, a maquiagem do morto, fazer pausas meditadas durante as leituras das homenagens, dar o tom apropriado às orações, prestar atenção ao tipo de olhar que deve ser dirigido ao público...

Profissionais especializados em funerais sofisticados já oferecem seus préstimos em alguns estados do Brasil. Prometem cuidar de todos os detalhes operacionais, a fim de que as exéquias de determinada personalidade sejam um “sucesso”. Preocupam-se em manter o tom de luxo e de civilidade dos rituais. Por exemplo, alguns observam o detalhe de em nome dos “enlutados” enviar no dia seguinte um cartão de agradecimento aos convidados. Cuidam de que todos se sintam bem no desenrolar da cerimônia,

verificando se alguém tem fome, sede, sono ou precisa de um analgésico. Pouparam os familiares e participantes de todos os aborrecimentos e tristezas que possam ser substituídos por dinheiro.

As empresas encarregam-se também de dar o toque pessoal do defunto à cerimônia. Por exemplo, escolhem as músicas apropriadas para um encontro sem tristeza. Dependendo do morto, estas podem ir desde pop, rock ou sucessos das novelas de televisão até músicas de cultos afro-brasileiros (uma tendência desses novos rituais é a de se nutrir com elementos procedentes de culturas diversificadas). Providenciam decoração com as flores preferidas pelo morto ou que sejam mais adequadas à “personalidade” deste. Encomendam o caixão e as flores mais sintonizadas com o perfil do falecido. Concebem a decoração. Telefonam para amigos e autoridades convidando-os para a cerimônia. Cuidam de detalhes sutis, tais como organizar o espaço de forma que a família tenha lugar junto ao caixão ou impedir a aproximação de pessoas indesejadas. Ocupam-se da documentação burocrática, claro.

Algumas empresas funerárias oferecem novos serviços, como vídeos de homenagem, indicam orientação psicológica para lidar com a perda, providenciam “lembrancinhas”. Estas últimas podem incluir urnas cerimoniais com um pouco das cinzas do morto, joias, sinos de vento e relógios de sol com partes dos restos que foram cremados. Alguns vendem até mesmo impressões digitais do falecido: brincos, pulseiras, colares e abotoaduras com o singularíssimo datilograma do ente querido registrado em prata ou ouro de 14 quilates. Na Suíça, por exemplo, mediante pagamento de uma quantia significativa, já é possível transformar em diamante as cinzas daquele que foi cremado.

A palavra-chave que talvez melhor defina os serviços prestados pelas empresas funerárias é *personalização*. Evidentemente, os detalhes personalizadores variam tanto quanto os clientes e homenageados. Por exemplo, a nossa pesquisa encontrou, somente para os caixões, os seguintes formatos e modalidades oferecidos à escolha: garrafa de vodca, guitarra, Coca-Cola, bandeiras de países diversos, sapatilha de balé, sofá, trenó, réptil, lixeira, celular, tubarão, barco, *skate*, lixeira, ovo, lata de energético, saca-rolhas, automóvel, caixa de bombons. Nesta linha os fanáticos por motocicletas podem ser mimoseados fazendo a viagem final em um coche fúnebre rebocado por uma Harley-Davidson. Um avô poderá expressar seu adeus aos netos presenteando-os com saborosos sorvetes servidos durante a cerimônia. Apreciadores de jardins podem ser preiteados com sementes de flores silvestres. Os ataúdes podem agora combinar com o dono: não precisam mais ser os de madeira sóbria e sombria, pois são aceitáveis os pintados a mão, exibindo padrões personalizados e exclusivos como o rótulo de uma marca de uísque, as cores do clube de futebol, um campo de golfe...

Para injetar verossimilhança nesta teatralidade, a pessoa morta frequentemente é preparada, tratada quimicamente, maquiada, vestida especialmente para a ocasião. A finalidade é passar a sugestão de que esteja viva, de que mantenha seus traços individualizadores, banindo a despersonalização que inevitavelmente decorreria das transformações associadas ao falecimento. Mesmo com excentricidade e espetacularização, este passo é indispensável para que os prestadores de serviços funerários honrem a promessa de fazer uma homenagem apologética ao morto, colocando ênfase no seu caráter único, na sua personalidade “extraordinária” e “inesquecível”.

As honrarias variam imensamente, claro. Dependendo dos gostos dos mortos, vão de caixões decorados com emblemas até marcas de automóveis; das cores dos clubes de futebol prediletos, a velórios temáticos girando em torno de assuntos como vida rural, pescaria, seleção brasileira e hexacampeonato mundial de futebol. Podem também incluir desde caixões e apetrechos funerários ecologicamente corretos até contratação de helicópteros para sobrevoar o local do enterro e produzir chuvas de pétalas sobre as cabeças dos participantes. Há, então, variações cada vez mais numerosas sobre o tema da personalização. Segundo o noticiário, a famosa atriz Dercy Gonçalves fez-se enterrar em pé: era sua vontade mostrar “vida, força e energia”, como declarou o agente que administrou seu funeral. Da atriz Elizabeth Taylor diz-se que deixou como pedido chegar atrasada 15 minutos no próprio funeral.

Um rapaz de 19 anos morreu em um acidente de motocicleta. No velório, aparece embalsamado, montado em uma moto, como se a morte não tivesse acontecido. Outro homem, apreciador de bebidas alcoólicas, encomenda um caixão com o formato de uma garrafa de vodca. Um *nerd* merece caixão com forma de CPU de computador, assim como um mulherengo prefere aquele anunciado por mulheres seminuas. O que gosta de ver o mar escolhe ser enterrado em um ângulo específico do cemitério, estrategicamente escolhido de modo que de sua sepultura possa eternamente divisar o oceano. Há também os que, preocupados com a imagem que vão deixar de si, escolhem um enterro ecológico bastante “natural”, sem caixão poluente ou substâncias químicas associadas ao embalsamamento. Morto, um torcedor de futebol pode ser levado pelos amigos a assistir à sua última partida, já dentro do caixão. Uma senhora inglesa declara após o finado marido ter sido submetido às técnicas

de mumificação do antigo Egito, para fins de filmagem de um documentário para televisão: “Sou a única mulher do país que pode dizer que tem um marido múmia”.

Com essas estratégias de personalização, não estamos também diante de estratégias de dissimulação? Se a própria vida tende hoje a ser espetacularizada, o mesmo não pode perfeitamente acontecer com a morte e com os rituais funerários? E tais fatos, como advogou Walter em um artigo de 1991, não *aparentam* pôr em xeque a teoria que sustenta o silenciamento da morte no Ocidente?

Além dos já citados, outros fatos parecem contestar a teoria do tabu da morte. Os novos velórios, por exemplo, com alguma frequência começam a ativar dispositivos de *mise-en-scène*. Alguns ambientes passam a ser equipados com telões. Nestes são exibidas redundantemente cenas do próprio velório, além dos “melhores momentos” da vida do falecido: cuidados que fazem do funeral um evento bom para ser comentado durante e depois de sua ocorrência, como espetáculo. “Por que não ver a pessoa que faleceu, alguém que querido por todos, como uma recordação agradável? E sair do funeral de uma forma positiva?”, argumenta o gerente de uma empresa funerária espanhola.

Na mesma linha, visando a produzir uma atmosfera especial para a cerimônia, algumas empresas oferecem a possibilidade de efeitos especiais no recinto funéreo: por exemplo, lançar fumaças no ambiente ou fazer o caixão voar. É possível que o ataúde surja no velório apoiado por mecanismos invisíveis que propiciem a impressão de que esteja flutuando em uma altura de cerca de quatro metros. O féretro permanece à vista por algum tempo, até

desaparecer no teto atrás das cortinas acompanhado por uma chuva de flores, ao som da música-tema escolhida.

Quando se trata de um falecido famoso, esses novos usos podem atingir dimensões verdadeiramente portentosas. Isto se verificou, por exemplo, na ocasião do funeral do astro pop Michael Jackson. Naquela oportunidade as redes sociais – Orkut, Facebook, Twitter etc. – inflaram-se de referências colossais ao falecido. No YouTube, por exemplo, registraram-se milhões de acessos a tudo que dissesse respeito ao astro, já nos momentos imediatamente seguintes à notícia de seu falecimento. Os fãs exploraram todas as formas de manifestações ao vivo ou gravadas, presenciais ou virtuais. Pela mesma razão, o site do Google ficou congestionado.

O falecimento ocorrido em 2009 esteve na pauta da imprensa de vários países e em muitos casos praticamente dominou o noticiário. Como se poderia esperar, o funeral propriamente dito consistiu em um show – no sentido mais literal que se possa imaginar. Nele tudo foi concebido para se transformar em espetáculo: câmeras posicionadas de modo estratégico para produzir imagens do ídolo a partir de ângulos privilegiados; microfones dispostos de modo a captar sonoramente as emoções dos participantes internos e externos ao ambiente; iluminação estudada para produzir climas afetivos e colocar em realce informações escolhidas.

Em casos como este o que temos em geral são apelos narrativos dramáticos, depoimentos de personalidades midiáticas, competição entre os veículos visando à liderança de audiência e ao faturamento publicitário. São comentários nas caudas dos comentários e dos entretenimentos, indistinções de limites entre acontecimentos trágicos e alegorias espetaculosas. Outras mortes recentes estão ainda em nossa memória e podemos recordar como

foram noticiadas: Ayrton Senna, Lady Di, Os Mamonas... A cobertura exageradamente longa do fato, a pouca quantidade de informação adicionada, a escandalosa redundância das notícias, a baixíssima relevância das mesmas, a listagem infundável dos famosos que se fizeram presentes, o indefectível teor acusatório a possíveis responsáveis pela morte, a importância dada a detalhes mórbidos, a mitificação da vítima... Entre outras características quase nunca ausentes nas mortes de celebridades.

O fenômeno em si talvez não seja radicalmente difícil de entender, uma vez que já se sabe de longa data que a notícia tem relações íntimas com o lucro e que a morte é ambicionada mercadoria jornalística. Não é de hoje que a mídia vende morte. Além disso, a espetacularização é importante ingrediente para fazer com que a morte seja salientada nos programas informativos e de entretenimento e que seja especialmente embalada antes de ser consumida pelo público. Para isso utilizam-se recursos retóricos poderosos: dramatização dos crimes pela exposição de detalhes picantes, exagero dos fatos, liquefação das barreiras entre realidade e ficção... Estes recursos retóricos resultam em um estilo particular de narrar: formas de exaltar a morte como espetáculo, formas de fazer com que chegue ao espectador da maneira a mais espetacular e trágica.

Espetacular é a própria sociedade. O espetáculo a que Debord faz referência (1997) não reside apenas nas imagens, mas também nos rituais políticos, nos atos religiosos, nos hábitos de consumo e assim por diante. A mídia expõe seus critérios de noticiabilidade; a partir daí algumas ou muitas pessoas e grupos passam a produzir acontecimentos que se encaixem nesses critérios. É assim que a espetacularização dos funerais de celebridades atinge também os de pessoas comuns e a sociedade em geral.

Como se têm espetacularizado as festividades em geral e os rituais, o mesmo parece estar se desenhando no que diz respeito aos funerais.

Mas, trate-se de pessoas comuns ou de celebridades, esta espetacularização acontece para que os participantes saiam das cerimônias fúnebres com a lembrança de um vivo, não a de um morto. Os convidados idealmente devem deixar o velório e paradoxalmente ignorar o fato de que alguém morreu. É mais ou menos o que se pretende com os *drive thru funerals*, estabelecimentos nos quais é possível passar de carro e assinar o livro de condolências, sem a necessidade de sair do veículo, como acontece nos postos de venda de *fast food*. É mais ou menos também o que ocorre nas transmissões on-line, que permitem aos ausentes “participar” do velório sem sequer sair de casa ou do escritório: “o que antes era um serviço disponível apenas para astros e estrelas de Hollywood hoje está acessível a qualquer pessoa”, como pretende o sítio de uma das empresas que oferecem a opção de velório virtual.

Com o auxílio das comunidades virtuais, as notas de falecimento, as condolências, os convites para missas, velórios e enterros podem hoje tornar-se anúncios capazes de circulação ilimitada, ensejando a participação nas cerimônias fúnebres inclusive de desconhecidos. Também é possível enviar flores e velas por meio de alguns sites conhecidos como cemitérios virtuais. É claro que estas flores “murcham” e que as velas “apagam” dentro de certo tempo, sendo necessário renovar o pagamento. Por outro lado, já podemos programar mensagens que, após a nossa morte e em nosso nome, serão enviadas a membros escolhidos de nossa comunidade em datas prefixadas: feliz aniversário, boas festas, próspero ano novo, etc. As novas formas de se relacionar com a morte aparecem, então, nas redes so-

ciais de modo peculiar: surgem em um espaço no qual se pode tranquilamente simular e dissimular identidades. Ao construírem seus perfis, as pessoas transformam-se elas mesmas em imagens, pois nas redes a diferença entre a pessoa e os signos que projeta de si tende a zero. Não é isso o que acontece com os perfis forjados?

Ora, o que acontece com os perfis criados nessas redes depois que seus donos morrem? Muitos continuam “vivos”. Quando se trata de perfis de pessoas mortas é possível, além de trazer à tona uma presença ausente, escrever, remanejar, incluir fotografias, vídeos, fragmentos de vida depois da morte. Em alguns casos, os perfis se tornam verdadeiros memoriais nos quais é permitido deixar mensagens para o falecido, como se ele ainda estivesse vivo e pudesse lê-las. Como o morto acima referido que eternamente mira o mar ou o outro que para todo o sempre ouve as músicas prediletas, esses internautas mortos continuariam existindo por suas imagens junto a seus correspondentes. Os demais teriam então a possibilidade de participar de “cortejos” e “velórios” diariamente, de certa forma evitando o sepultamento final. Nesses casos, no limite, o que importa são as imagens, os espetáculos produzidos. E a vida acaba valendo menos do que a representação da vida.

Um jogo de faz-de-conta. Raciocinando com o extremismo e a radicalidade que lhe são característicos, Baudrillard pergunta (1981, 14): já não estaríamos todos, nas redes sociais, antecipadamente mortos e ressuscitados? Com esta hiperritualidade dos funerais, em que os signos, referindo-se incansavelmente a si mesmos, operam no lugar das coisas e resultam em incessantes espirais de representações cada vez mais exponencialmente complexas, não estaríamos nas mesmas estratégias de negação da morte? Estratégias para

afastar a ideia de morte e gerar tranquilidade, como prometem os anúncios das casas funerárias?

Ao afastar a morte do outro, estarei dispensado de me defrontar com a minha própria? Ao me confrontar com os simulacros de morte, que já não mais são morte, também não afirmo a existência da minha vida? Sim, mas não seria a afirmação de uma vida sem morte? Se o próprio corpo é pensado como a caminho de se virtualizar, de poder ser traduzido em um código (DNA), teoricamente passível de ser clonado e recloneado, portanto capaz de adiar a morte ilimitadamente, o que poderá então dizer a morte – principalmente a do outro? Claro, passaria a dizer muito menos ou quase nada, podendo ser rapidamente esquecida. Ficando livres para continuar vivendo como seres amortais, a morte pode continuar sendo tabu e a vida permanecerá uma caminhada sem fim, ilusoriamente sem limites. Mas quando não há mais morte ainda se pode ter certeza de que haja vida? Ou na verdade tratar-se-ia apenas de um simulacro de vida?

Morte do tabu da morte?

Enfim, será que tudo o que se disse sobre o silenciamento da morte poderia ser contestado pelo simples gesto de ligar um aparelho de televisão e receber morte em profusão, como sustenta Walter (1991)? Não estariam, à primeira vista, derrubadas com este gesto todas as teorias sobre a ocultação e a negação da morte na cultura ocidental? Afinal, se os nossos jornais relatam e dissecam dezenas de mortes diariamente, como afirmar que a morte não pode ser objeto de conversa? Como afirmar que existe todo um esforço social para escondê-la? Como sustentar que só pode ser descrita com o uso de eufemismos? Como declarar que a educação das nossas crianças ignora a realidade da morte? Como concluir que nossa cultura quer expulsá-la?

Como afirmar o tabu da morte, se entre nós a morte exerce fascínio, se é preciosa mercadoria jornalística? Se o destinatário dos meios de comunicação de massa, como diz Albert Kientz (1973, 140), “é um espectador insaciável dos casos de morte”? Como afirmar o silêncio, se a morte participa ruidosamente da maior parte dos espetáculos e das formas de comunicação como filmes, teatro, televisão e literatura? Sobre que base dar crédito a este tabu, se a morte entra na arrecadação publicitária dos jornais (anúncios de falecimentos, por exemplo), nos noticiários (catástrofes, crimes, acidentes) e assim por diante?

Como afirmar o tabu da morte se restos mortais de corpos ou órgãos humanos inteiros ou reduzidos a pedaços estão sendo submetidos a processos físico-químicos de conservação e exibidos em exposições repetidas em muitos países, atraindo milhares e mesmo milhões de espectadores? Se na internet estes corpos e órgãos plastinados estão sendo mostrados em prateleiras como mercadorias quaisquer, com justificativa baseada em argumentos utilitaristas de educação e/ou progresso científico (Kim, 2012)? Contra a ideia de silêncio, os meios de comunicação não nos passam, então, a sensação de um imenso alarde, de um intenso rumor sobre a morte?

Por outro lado, entretanto, não se poderia desconfiar de que estes gestos, singelos ou espetaculares, talvez contenham exatamente esta função de demolição como um de seus deveres significacionais ocultos? Afinal, que morte é essa, divulgada pelos meios de comunicação e por estas exposições? Trata-se de mortes normais, do dia a dia, do próximo, daquele com quem temos alguma coisa a ver e a partilhar? São mortes que despertem pânico, dúvida e insegurança? São mortes que têm cheiro de decomposição? Mortes que coloquem explicitamente uma fronteira entre o

aqui e o além? Que evoquem o drama da finitude humana? São mortes que impliquem um ritual de que devemos obrigatoriamente participar? Eventos que questionem o homem no mais fundo de sua existência?

Não! São mortes que se parecem pouco com a experiência do morrer, mortes que acontecem a um “outro” distante, indiferente. Simplesmente são mortes que ocorrem sobre a tela da televisão, sobre o papel do jornal, em uma sala de exposição, mortes incapazes de perturbar o ritmo de nosso jantar ou o sabor de nosso café da manhã. São mortes que não evocam decomposição, que não nos colocam diante de um impasse escatológico, que não transformam as relações sociais. São mortes extraordinárias, pouco prováveis, violentas, acidentais, catastróficas, criminosas; ou que atingem pessoas importantes célebres e excepcionais. Em suma: não são mortes.

São mortes desprovidas do sentido de morte. O morto dos meios de comunicação é um desconhecido, um anônimo, um qualquer, um estranho, um “ele”. O morto dos meios de comunicação não nos concerne diretamente. É uma abstração remota que raramente se concretiza. É um acontecimento distante, que atinge um “outro” intangível. Por isso se disse que tais mortes são na “terceira pessoa” (Jankélévitch, 1977), objetos desprovidos de característica própria, iguais aos outros, sem dimensão trágica, sem poder, desgastados pela redundância. Mortes esquecíveis com a mesma facilidade com que se desliga o aparelho de televisão ou são viradas as páginas do jornal. Sobre a morte, então, pode-se falar porque está transformada, esvaziada de conteúdo, negada.

Assim, a verborragia que a cerca nos meios de comunicação de massa e seus espetáculos, na verdade, é negação da morte. É ocultação dela, do mesmo modo que o silêncio

imperante em outros domínios. O que os meios de comunicação fazem é reverberar o tabu da morte vendendo-nos um sentimento reprimido no fundo de nossas almas. E por meio dessa falsa enunciação tornam a repressão ainda mais efetiva. Dando a impressão de dizer o que não pode ser dito, os *media* dão a seus espectadores a impressão de sentir o que não pode ser sentido. Em lugar das perguntas sem respostas que toda morte comporta, oferecem respostas para as quais não houve perguntas – respostas que se destinam a silenciar toda indagação, a abolir antecipadamente toda reflexão sobre o evento terminal da existência humana e sobre essa existência mesma.

Por detrás desse rumor silenciante, mais uma porta se abre pela qual a morte poderá ser integrada ao circuito econômico do lucro, colocando-se em vitrines e transformando-se em apelo para a venda das mercadorias da indústria cultural. Por esta via assistimos a filmes e programas cada vez mais violentos, buscamos estímulos cada vez mais fortes: o excesso de estímulo gera insensibilidade. Ficamos assim cada vez mais insensíveis e procuramos estímulos ainda mais potentes. Simulamos fazer a morte silenciada falar outra vez, mas para calá-la em seguida. Precisamos da morte para acreditar que ainda existe a vida. Buscamos sempre o limite, para excedê-lo. Não o encontramos. Ele já não existe.

Referências bibliográficas

ARIÈS, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*. Paris: Seuil, 1975.

_____. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.

BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Lisboa: Moraes Editores, 1980.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Relógio d'Água, 1991.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HOWARTH, Glennys. *Death & dying: a sociological introduction*. Cambridge: Polity Press, 2007.

JANKÉLEVITCH, Vladimir. *La mort*. Paris: Flammarion, 1977.

KIM, Joon. Exposição de corpos humanos: o uso de cadáveres como entretenimento e mercadoria. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, nº 2, p. 309-348, ago. 2012.

KIENTZ, Albert. *Comunicação de massa: análise de conteúdo*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

MARCONDES FILHO, Ciro. Paixão, erotismo e comunicação. Contribuições de um filósofo maldito, Georges Bataille. *Hypnos*, São Paulo, nº 21, p. 208-230, jul./dez. 2008.

MORIN, Edgar. *L'homme et la mort*. Paris, Seuil, 1970.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

_____. Silêncio e espetacularização. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, 20, 2011, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: UFRGS, 2011.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WALTER, Tony. Modern Death: Taboo or not Taboo?. *Sociology*, v. 25, nº 2, p. 293-310, mai. 1991.

6. As cidades e seus campos

*A cidade grande moderna
(...) alimenta-se quase que
completamente da produção para
o mercado, isto é, para fregueses
completamente desconhecidos, que
nunca se encontrarão cara a cara
com os verdadeiros produtores.*

Georg Simmel

Aos homens, evidentemente, é necessário tornar possível a vida material no seu sentido biológico. É necessário que estômagos e intestinos processem alimentos, que sistemas respiratórios e circulatórios realizem seus trabalhos... Embora este plano seja fundamental para a compreensão de qualquer vida, não é aqui que podemos encontrar as questões antropológicas mais importantes: não são fenômenos desta natureza que fazem a vida propriamente humana. Sem abandonar tais desafios, que figuram na raiz de qualquer existência orgânica, devemos reconhecer que uma vida se faz humana somente após ultrapassados tais requisitos de fundamento a que se limitam o existir dos vegetais e o da maioria das espécies zoológicas. É naquilo que só pode ser encontrado dentro do universo humano que se faz o existir humano: nas danças, nos mitos, nos ritos, na comensalidade, nas trocas simbólicas, nas relações de parentesco, na arte, na religião... Enfim, uma vida propriamente humana se dá naquilo que ultrapassa os processos puramente orgânicos.

É claro que este segundo plano - das expressões simbólicas que ultrapassam o orgânico - deve igualmente ser

viabilizado materialmente. A vida material humana inclui o que não é diretamente material. Responde pelas fantasias, pelos sonhos, pelas festividades, pelos sacrifícios e oferecimentos, pelas guerras, pelas alianças... Não há sociedade humana que se restrinja a suprir “necessidades”. Aliás, traço singular da humanidade é serem os homens animais capazes de sacrificar suas vidas de individuais pela vida coletiva, materializada nos símbolos que os reúnem e que conferem à vida uma significação, muito distante do mencionado “primeiro plano”.

Como todos os animais e plantas, os seres humanos coexistem. Coexistem, não apenas enquanto espécimes individuais que convivem em grupos, mas também em grupos que se ligam a coletividades mais abrangentes e em sociedades que convivem entre si. Essas relações, que poderíamos chamar de “exteriores” entre grupos sociais, obviamente também não caem prontas do céu e precisam se tornar materialmente viáveis. Não há coletividade ou sociedade humana isolada: a coexistência é indispensável para a definição simbólica das identidades sociais específicas. Por isso, os povos se aliam, distanciam-se, contrapõem-se, transacionam, combatem... Tudo isso precisa ser materialmente materializado. Este é, então, um terceiro plano: ele exige que nos retiremos dos limites demarcados pela observação de coletividades particulares e que direcionemos nossos olhares aos coletivos tomados em suas relações recíprocas.

Algum equilíbrio entre esses planos é fundamental. Coletividades que não viabilizem o primeiro sequer chegam a existir: a vida se extingue no seu fundamento mais rasteiro. As que não viabilizam o segundo não existem como humanas. Primeiro e segundo planos são mais ou menos automáticos nas coletividades humanas, sobre-

tudo quando vistas em isolamento. Há, contudo, algo de antropologicamente nevrálgico em relação ao terceiro plano, pelo que este pode acarretar em relação aos dois primeiros. Este nevrálgico varia conforme três modos básicos de ocorrer. Tentarei mostrar esquematicamente essas possibilidades para delas inferir implicações relativas às relações entre as coletividades e suas culturas.

Tomemos inicialmente uma sociedade cujo terceiro plano - o das relações exteriores - seja desfavorável. Imaginemos, por exemplo, uma população saqueada por inimigos que lhe tolhem a possibilidade de uma vida plena. Em que planos tentará esta sociedade se manter? Onde buscará as forças que lhe permitirão permanecer? Caso tenha que realizar autoamputações, onde o fará?

A resposta parece fácil e óbvia à primeira vista: levada a tal circunstância, qualquer coletividade escolheria preservar o primeiro plano, o que corresponde à conservação da vida biológica. Tal resposta fácil provavelmente seja verdadeira no que diz respeito a quase todas as manifestações de vida. Mas, para os seres humanos até que ponto vale esta resposta “óbvia”?

Quando os vemos construir e reconstruir precisamente no mesmo local as aldeias já muitas vezes arruinadas por inundações, secas, erupções vulcânicas, tremores de terra... É na direção da “sobrevivência biológica” que o pensamento deve prosseguir? Quando constatamos muitas coletividades condenando à morte por inanição partes ou grandes porções da população, quando testemunhamos famintos oferecendo alimentos a antepassados, quando recordamos pilotos partindo para missões camicases, oferecendo suas vidas à coletividade - é por respostas óbvias e fáceis que a inteligência deve se deixar seduzir?

Não é esta a lição que os antropólogos têm recebido dos diferentes povos. Não é a existência biológica que basta para os homens serem homens. Nesses momentos críticos em que a vida orgânica individual ou coletiva é posta em questão, importam sempre os ancestrais, os altares, os emblemas, os valores... O caminho “fácil” e “óbvio” não vale para os humanos, por mais que economistas e suas filosofias aliadas ao espírito do capitalismo disso queiram persuadir. Importa a sobrevivência simbólica, não a biológica: aliás, é exatamente no primeiro plano, sacrificando, ceifando vidas, produzindo mártires, que os homens preferem, nas situações extremas, realizar amputações: a consumação de vidas individuais e orgânicas no altar da vida coletiva e simbólica. Em situações não tão extremas, no entanto, é possível observar na prática que as sociedades põem em ação uma espécie de “administração”. Esta decidirá como, quando e quanto será a contribuição de cada desses dois primeiros planos.

Proponho agora um segundo exercício de ficção sociológica. Tentemos imaginar no laboratório do intelecto a situação oposta, de uma coletividade extremamente superavitária no terceiro plano. O que lhe ocorrerá? Pelo menos em teoria esta coletividade se verá isenta de produzir o primeiro plano, posto que este lhe será em considerável medida oferecido pelas coletividades exploradas. Consequentemente, estará livre para dirigir parte ponderável de seus esforços para a gestação do segundo plano, o simbólico, e para o enriquecimento e reforço continuados do terceiro. Esta última situação, favorável relativamente ao terceiro plano, é por excelência a circunstância da riqueza e do dispêndio - mas também a da acumulação e da banalização.

Explico. Nas sociedades superavitárias é possível encontrar algo caracterizável como inflação de símbolos:

o agigantamento do segundo plano tende a resultar em paradoxal banalização do simbolismo, em deterioração dos sentidos, em desvalorização dos bens culturais, semelhante ao que acontece com o dinheiro em certas economias. Um exemplo: é comum nas sociedades superavitárias a existência de um ou de vários provedores de TV por assinatura; ao contratar um, o assinante despreza os demais. No Brasil, por exemplo, o provedor X oferece cerca de duas centenas de canais de imagem e de som – um extraordinário transbordamento de simbolismo. Mas é também um caso espetacular de banalização, pois, sem disso em geral se dar conta, cada vez que o assinante sintonizar um dos canais estará descartando e desprezando nada menos que duas centenas deles! Esta banalização é também o que já se faz há muito tempo com os jornais, principalmente com os dominicais: milhares de cérebros, centenas de páginas, algumas horas, e... Lixo! As bibliotecas e livrarias encontram um destino semelhante: passamos por suas paredes e corredores tangenciando obras e obras às centenas, aos milhares, sem ao menos nos darmos ao trabalho de olhar para os lados. Resultados de um excesso de simbolismo e de comunicação. Assim, encontramos uma cultura quase cancerosamente proliferada na qual figuram mais sinais do que sentidos.

Esta magnificação é talvez uma tendência da cultura nas sociedades superavitárias, que a sociedade industrial e de consumo leva ao extremo: vir a ser proliferada, efêmera, enormemente multiplicada, gigantesca, abstrata, fora da “escala do humano” – para lembrar em outra situação a feliz e útil expressão de Lewis Mumford (1977: 389). Mas ao mesmo tempo esta cultura superavitária é banal, é comum, vulgar, desvalorizada, profana, descartável, desprezível, desprezada... A cultura da sociedade

superavitária constitui um simbolismo que pode, ou melhor, deve ser descartado, rejeitado, consoante as necessidades de distinção social e as preferências pessoais de seus consumidores, abandonado ao sabor das modas, de acordo com a obsolescência programada e com a perempção simbólica dos objetos...

Paradoxalmente, na sociedade superavitária, montanhas e montanhas de lixo cultural! Mas ela poderá “exportar” parte de seu segundo plano para coletividades que, na primeira situação, se veem em apuros para gestá-lo por si mesmas. Estas, exploradas, além de se verem na contingência de decidir sobre amputações no primeiro plano, também acabam por ser em certa medida “importadoras” da cultura, isto é, da vida simbólica que “excede”, quase como “sobras” das coletividades situadas na segunda situação. O resultado é, então, uma segunda autoamputação, desta vez operada no segundo plano: um gesto que sacrifica não apenas pulsantes existências biológicas, mas agora identidades sociais, vidas simbólicas.

A terceira simulação põe-nos diante de coletividades que apresentam equilíbrio entre os três planos. Nestas não encontraremos os problemas trágicos de sobrevivência material, orgânica e cultural que afetam as coletividades que se veem na primeira situação. Não veremos também os obstáculos, que decorrem desta situação, a se entregar à vida cerimonial e a edificar ou a preservar a autoidentidade, isto é, ao desenho da fisionomia do “nós”. Igualmente não vamos nos deparar com o inverso disso, ou seja, com um segundo plano tão obeso e artificial, tão disponível e corrente, tão distante da escala do humano, que se banalize ou que seja inflacionado pelo excesso.

O que se encontra nas coletividades em equilíbrio quanto ao terceiro plano é uma espécie de harmonia en-

tre os outros dois: ao mesmo tempo em que é uma vida a vibrar coletivamente no cerimonial e na intensidade simbólica, dispõe de tudo o que permite à vida humana pulsar como animalidade. Nesta situação equilibrada não se está acima nem abaixo da escala do humano: não há lugar para produções culturais banais ou desprezíveis. Aqui, nada de simbolicamente insuficiente ou de carente. Nas coletividades equilibradas em suas relações com outros grupos, o plano simbólico está na escala do humano. Parece que elas intuem que mais e mais informação pode terminar por ser sinônimo de menos e menos informação.

Nas sociedades em equilíbrio no terceiro, o segundo plano existe de maneira próxima, cotidiana, familiar, terra-a-terra, aqui e agora. Mas ao mesmo tempo contém toda a intensidade que o simbolismo pode ter. Essencialmente aquilo que este simbólico rejeita é ser desprezível, descartável, substituível. Não se destina a ser sobra. Nunca é vivido como lixo cultural para exportar. Muito menos admite ser mera informação que circula rapidamente e que logo se vê substituída por simbolismos importados. Não se apresenta como mera abstração, remota, transcendental, indiferente. Não está fora dos seres humanos, como um “excedente”: pulsa neles, com eles, em seus corpos e mentes, como um coincidente. É consubstancial aos homens. Existe como vibração visceral.

Para bem compreendermos o presente argumento é importante lembrar que aqui se trata de um modelo teórico de relações sociais e de relações entre relações sociais. Com essa observação, pretendo colocar em evidência o fato de que uma coletividade que esteja em situação desfavorável no que respeita ao terceiro plano quanto a outra coletividade “X” pode estar perfeitamente em situação favorável com respeito a outra, “Y”. Assim, um país pode

estar em situação desfavorável em suas relações com um segundo, mas modificar essa circunstância no que toca a um terceiro. O mesmo se aplica às regiões de um país, às cidades e seus bairros, às cidades entre si, às classes sociais, às relações cidade-campo, aldeia-campo e mesmo às relações dos indivíduos entre si.

Ressalvo, pois, o nível muito elevado de abstração em que se situam estas ideias, ao mesmo tempo em que observo que constitui problema sempre complexo o do equilíbrio nas relações entre as coletividades humanas, no sentido de evitar chegar às situações extremadas, pois há um ponto ao menos hipotético em que todos os envolvidos se veem deficitários. Assim como predadores não o podem ser tão extremamente que cheguem a eliminar totalmente as presas de que se nutrem, coletividades favorecidas nas relações intersocietárias não o podem fazer ilimitadamente sem se envenenar com as toxinas de que supostamente seriam beneficiárias. Não será talvez esta a situação das sociedades industriais e de consumo que, depois de espalharem pelo planeta os seus saques, os seus dejetos e suas misérias, começam a senti-los de novo perto ou dentro de si?

Coexistência urbana

O modo urbano de coexistência desenha uma situação antropológica bem característica no que diz respeito à problemática que acabo de considerar. É impossível o aparecimento de cidade sem que junto, mais cedo ou mais tarde, emergja algum tipo de assimetria social, interna e/ou externa. A cidade tende a ser mais ou menos como um parasita e, nos casos mais extremos, como um tumor. Em princípio, ela não é capaz de produzir sua própria exis-

tência e continuidade material, pois não é da essência do urbano viabilizar diretamente o primeiro plano. Pelo contrário, ele o capta em outro lugar. A cidade se comporta mais ou menos como uma sanguessuga com respeito ao que a envolve: suga para se abastecer, explora, escraviza. Depois, cospe resíduos, toxinas, polui.

Isso somente é possível mediante certas circunstâncias. Só se realiza se existirem previamente e prevalecerem certas estruturas de poder. Por isso o que entendemos modernamente como fenômeno urbano sempre foi algo relativamente excepcional em perspectiva antropológica. Se mirarmos o conjunto da história da humanidade, tentando observá-la por uma lente grande angular, veremos que o urbano em geral aparece como ao mesmo tempo centrípeto e centrífugo: atrai e libera habitantes de modo quase episódico e espasmódico. Veremos que ela em geral aparece como uma espécie de centro cerimonial ao qual pessoas se dirigem à procura de prazeres maiores e mais intensos, propiciados por uma vida social mais efervescente; visitantes em busca de contatos mais numerosos, de festas, de liberação do imaginário, de consumo e consumação de alimentos, de produções artísticas...

A cidade existe antropológicamente como o lugar por excelência do segundo e do terceiro planos, da produção simbólica e das relações exteriores. Aparece como espaço simbólico e imaginário, antes de existir como realização arquitetônica em madeiras, pedras ou tijolos. Antes de se estabelecer como espaço de moradia permanente - fenômeno tardio e raríssimo na história da humanidade - a cidade é ocasião de encontro e de reunião, de conversações e de sociabilidade, lugar de confluência, de peregrinações periódicas para homenagear divindades. Por isso quase sempre se situa na confluência de rios

ou de estradas. Nasce para ostentar folhas, flores e frutos. Quase nada apresenta de raiz. Compreende-se então que no macrotempo da história humana as cidades não costumem durar. Que sejam eminentemente perecíveis, que tenham vida breve embora intensa, como foi, por exemplo, a das cidades nos impérios pré-colombianos. A decadência que atinge as cidades é um fenômeno antropológicamente tão interessante quanto o seu florescimento (Duvignaud, 1977: 17).

É revelador que a cidade esteja quase sempre associada ao cemitério e que muitas vezes a dos mortos seja anterior à dos vivos. Revelador, pois dispor de habitação estável e distante das fontes de vida sinaliza poder e privilégio daqueles que têm suas vidas propiciadas por outros, como os mortos têm as suas proporcionadas pelos vivos. A cidade pressupõe disponibilidade de víveres, isto é, de excedentes que alguém deverá providenciar. Evidentemente, quanto maiores as dimensões de uma cidade, mais distantes e extremas serão as coerções que precisará praticar sobre seus vizinhos.

A cidade é quase sempre lugar de poderes religiosos, políticos e econômicos. De burocracias que atraem para si funções que, se existentes, antes estavam disseminadas. De instituições especializadas – governo, templo, tribunal, presídio, fisco, escola, arquivo, hospital etc. – às quais o comparecimento quase sempre é obrigatório; sede de organizações militares, agente de arregimentação. Castelos, fortalezas, muros, aparatos de guerra não se destinam apenas a proteger os cidadãos de inimigos que vêm de longe. O poder que as cidades materializam na resistência de madeiras, tijolos ou pedras é mensagem de segurança; mas também de ameaça para os que vivem nas redondezas, sobretudo camponeses e outros subalternos.

Cidades versus campos

Podemos perfeitamente compreender, então, que a relação entre a cidade e o campo sempre tenha sido potencialmente tensa. O urbano foi materialmente viável porque a conjunção entre campo e cidade sempre foi maior que a disjunção. A interpenetração e a proximidade campo-cidade foi o que permitiu que ela existisse, tanto no material como no plano das mentalidades. No correr da história humana, mesmo aldeias muito pequenas, mesmo simples ajuntamentos de pequena duração com populações transitórias não dispensaram dependência total do campo. A mesma coisa ocorreu com centros religiosos, com jazigos frequentados por pequenas excursões, com espaços de encontros eventuais para comércio, com fontes de água às quais acorriam habitualmente pessoas numerosas.

A cidade que faz de conta ignorar o campo é fenômeno historicamente muito recente, bastante próximo do extremo a que me referi: acontecimento praticamente impensável durante quase toda a história da humanidade e que no Ocidente principiou a surgir apenas a partir do século XII, quando a aristocracia começou a trocar os campos pelas cidades. Antes, por volta de oitenta por cento da população das cidades medievais eram constituídos de produtores, na maioria ligados ao campo e à agricultura (Mumford, 1961: 29). As próprias residências dos príncipes romanos e carolíngios, palácios e castelos que se costuma associar à origem dos centros urbanos da Europa, apenas raramente se situavam nas cidades: como regra geral, encontravam-se nos campos, nos domínios das respectivas dinastias. Os condes em quem a administração romana estava depositada não se instalavam em lugar fixo: percorriam constantemente as respectivas

circunscrições para recrutar tropas, receber impostos, comandar assembleias, pois o centro da administração era sua pessoa, não sua residência (Pirenne, 1964: 58).

Como todo homem medieval, os poderosos também eram peregrinos potenciais ou simbólicos (Le Goff, 1989: 14). O urbano da Idade Média é sempre diretamente circundado e invadido pelo campo, visível quase que de qualquer torre, janela ou colina. Poucos eram os produtos usados na vida cotidiana das cidades medievais que procediam de lugar mais distante do que alguns quilômetros. Famílias, vizinhos e passantes se associavam em casas, ruas, mercados e praças, com plantas, animais e córregos, sobre um território no qual viveram também os antepassados. A cidade é espaço nada exclusivo de seres humanos: cães, cordeiros, cabras, vacas, cavalos e porcos são simultaneamente companhias, produtores e eliminadores de resíduos. Com os homens, nas ruas e casas, conviviam os ratos, mas também os gatos; os alimentos, mas também os excrementos.

Mais que demarcadores da separação entre dois mundos, os muros da cidade, bem como suas portas, em geral tinham funções simbólicas de marcação de fronteiras, de definição de identidade social. É bom lembrar que contrariamente à imagem fixada no imaginário atual nem sempre as cidades medievais possuíam muros, sobretudo antes da Guerra dos Cem Anos (Le Goff, 1992: 11). Assim, toda cidade estava dentro do campo e tinha o campo no seu interior: entre as casas havia terrenos cultivados, hortas, jardins, quintais, pomares, pastos, paióis, celeiros, estábulos e os alimentos eram providenciados no interior das muralhas assim como nas áreas circundantes.

Esses pontos são praticamente recorrentes nas cidades medievais, pois nelas não vigia um urbanismo governado pela máquina de terraplanagem. Não é absolutamente por

acaso que as cidades da Idade Média fossem muito mais irregulares e sinuosas do que planejadas e lineares. Nelas ocorria algo que poderia ser rotulado de “improvisação”, mas que apenas repetia a regra geral de acomodação do urbano ao ambiente em que se construía. Esta integração, ao invés de abolir a paisagem em que se dava, tentava absorvê-la, tanto quanto possível acolhendo-a como a história geográfica a havia feito. Assim, casas eram construídas com o material existente no local: madeira, barro, pedras, palhas... Não se concebia que as ruas se destinassem principalmente à circulação de veículos, o que fazia dispensável poupar as curvas. Os cruzamentos não eram obrigatórios, nem as ruas necessariamente tinham saída. Suas sinuosidades, que hoje nos parecem labirínticas, e as saliências, que atualmente nos soam supérfluas e nos parecem favorecer ilegalidades, deviam-se à árvore poupada, a ventos excessivos abrandados ou ao riacho então contornado e que não mais vemos porque veio a secar.

Com frequência as cidades medievais eram erguidas em cimos de colinas. Talvez porque se quisesse ver o campo. Avistar à distância quem ia e vinha. Para aceitar os convites do terreno. Para aproveitar as terras planas dedicando-as à agricultura. Até que os burgueses viessem a pretender uma segurança mais garantida, geralmente os muros da cidade medieval eram de madeira. As portas das cidades (que, aliás, quase sempre duraram bastante mais que os muros) tinham, do mesmo modo que a torre das igrejas, funções muito mais semióticas – marcação de fronteiras e expressão de visão de mundo – do que propriamente de segurança material. As muitas portas de que as cidades medievais normalmente dispunham representavam principalmente lugares de encontro simbólico entre dois mundos já interpenetrados. Ademais, os mu-

ros também funcionavam como mirantes, pois ofereciam vistas para o campo e permitiam aproveitar as aragens nos dias mais quentes. Enfim, a cidade medieval não apenas estava dentro do campo: tinha o campo dentro de si. Com exceção de alguns centros congestionados, não apenas *estava* no campo, mas *era* do campo.

A urbanística da Idade Média não separava a cidade do mundo. Também não decorria de um planejamento para cuja realização todos os obstáculos devessem ser removidos, mesmo que isto acarretasse o aplainamento da paisagem e a substituição do que fosse “velho”. Fazia-se de construção em construção, por uma série de decisões pontuais e localizadas que determinavam adaptações diversas que tinham exatamente na diversidade um traço mais ou menos invariante. Além disso, cada cidade medieval surgia de uma situação específica, apresentava uma combinação particular de forças e expressava em sua planta uma solução especial.

Certamente é necessário observar, para o bom entendimento deste raciocínio, que eram pouquíssimas as cidades medievais que apresentavam dimensões similares às que tendemos a atribuir imediatamente a este significante (embora parcelas significativas das cidades espalhadas pelo mundo atual ainda vivam dentro de proporções semelhantes às do medievo). Nos tempos medievais poucas ultrapassavam dois ou três milhares de habitantes. Eram feitas para pedestres, o que favorecia enormemente os pontos e as situações de comunicação direta. Poucas atingiam dois quilômetros de diâmetro, o que significa que na prática todos ou quase eram vizinhos e estavam ao alcance do caminhar, do toque direto, da comunicação face a face e do acaso frequente. A cidade medieval ainda não separava a coletividade de si mesma. Pobres e ricos inevitavelmente se

encontravam nas ruas, nos mercados e nas catedrais, pois todos estavam acostumados a viver ao ar livre (Rossiaud, 1989: 175). Será preciso aguardar os séculos XII e XIII para que um significativo aumento populacional ocorra nas cidades do medievo, embora não se tenha certeza de que, paralelamente às quantitativas, tenham ocorrido mudanças estruturais, como Le Goff observou (1992).

A impressão que uma pessoa de hoje teria sobre o modo de vida medieval foi sintetizada por uma palavra muitas e muitas vezes utilizadas pelos historiadores: *amontoamento*. As distâncias físicas reproduziam as sociais e as disparidades de riqueza ainda não eram tão críticas, a ponto de exigir barreiras entre despossuídos e afortunados. Separar é uma das funções que sutilmente serão atribuídas às ruas com suas calçadas e às largas avenidas que hoje conhecemos. Nestas os pobres permanecerão pedestres, muitas vezes banidos do centro da cidade, enquanto os ricos deles escaparão, fechados em seus veículos e velozmente transportados.

As primeiras ruas modernas renunciaram o que viemos a testemunhar mais tarde. Os ricos, isolados em seus veículos particulares passaram a ter a sensação de uma inédita liberdade de movimento. Mas também deixaram de acreditar que a paisagem urbana circundante tivesse qualquer significado além do de ser um mero meio cuja finalidade é o próprio deslocamento. A velocidade e o encapsulamento nos veículos privados acarretam o desaparecimento da paisagem humana.

Expressão de novos tempos, este distanciamento interior às cidades não é apenas expulsão, gesto de força ou de pragmatismo individualista. Assim como nas empresas o padrão foi sendo gradualmente substituído por prepostos, o afastamento urbano contém em filigrana uma

sutil dimensão de sensibilidade capitalista: é muito mais fácil ser rigoroso, objetificante, ou mesmo cruel, com aqueles que são anônimos e que estão distantes. Antes disso, embora fossem barulhentas, estreitas e fedorentas (para os padrões primeiro-mundistas contemporâneos), as ruas da Idade Média exibiam uma imensa capacidade de atrair pessoas. Configuravam por excelência lugares de comunicação: nelas as pessoas agiam e se distraíam, se socializavam e viviam... Trabalhos, conversas, espetáculos, brincadeiras... Poucas ações deixavam de ser praticadas nas ruas. A impressão que a iconografia de época transmite é a de que tudo se passava no âmbito público. Mas este ambiente público representado pelas ruas não se opunha à intimidade da vida privada. Pelo contrário, as ruas eram uma espécie de prolongamento da vida privada, como Philippe Ariès observou (1977: 198).

Quando, bem mais tarde na história europeia, os artistas começaram a representar cenas do viver privado, foi o cenário das ruas que escolheram para enquadrá-las: “talvez essa vida privada se passasse mais nas ruas que nas casas” (Ariès, 1977: 198). Nessas últimas, as fachadas mais bem cuidadas, as varandas, as janelas, as portas davam diretamente para as ruas. O mesmo acontecia com os quartos mais apreciados, inclusive nas edificações que dispunham de um pátio interno. Ao mesmo tempo, os habitantes destas casas/ruas - artesãos, camponeses, nobres religiosos ou mercadores - quase todos ex-camponeses recentemente urbanizados, de consciência mais de vizinhança do que local, mais local do que regional e muito mais regional do que “nacional”. A ideia de “nação” ou de uma consciência abrangente que transcendesse as circunvizinhanças

veio dos intelectuais e foi levada ao povo. Mas isso em geral só se efetivou na Europa depois de 1800.

Uma grande cidade na Idade Média, Londres, por exemplo, abrigava vinte e cinco mil pessoas no século XII - mas era excepcional. Nas cidades medievais, exceto o castelo e a catedral, poucas edificações apresentavam o aspecto monumental que a arquitetura burguesa introduziu. Mantinham-se na escala do humano: em vez de poucas e gigantescas, as construções eram preferencialmente pequenas e diversificadas - do que constituem bons exemplos as numerosas igrejas de paróquias. Estas, por lhes faltarem as dimensões monumentais, muitas vezes não foram consideradas dignas de conservação e em grande parte desapareceram.

Também constituem bons exemplos as habitações. Os cômodos únicos das casas pobres e camponesas serviam para todas as atividades. Mas os cômodos numerosos das moradas dos ricos também eram usados da mesma maneira. Como ainda não se conhecia o sentido pleno de "privacidade", não se distinguiam nas moradias medievais os interesses "próprios" daqueles que eram "de todos". Não se discriminavam as atividades diárias, nem as pessoas, de acordo com áreas especializadas da casa. Não tendo ainda sido inventado o corredor, em geral não havia cômodo específico para dormir, menos ainda para dormir privadamente; nem lugar especial para comer e menos ainda para a alimentação de certas pessoas individualizadas. Também não havia cômodos destinados exclusivamente a trabalhar, receber visitas, ter relações sexuais, pensar...

Este "amontoamento" não significa automaticamente pobreza. O palácio de Versalhes, por exemplo, construído sem medir despesas, a partir de meados do sé-

culo XVII, não possuía privadas ou banheiros e em suas escadas, vãos, pátios, cantos, alas abundavam matérias fecais. Estamos diante de um modo cultural de ser, não de uma questão de riqueza ou pobreza. O “amontoamento” é atualização de padrões culturais que se manifestam repetidamente nas várias esferas da existência: na superposição das casas, no apinhamento das ruas, no uso coletivo de uma mesma cama para dormir, de um mesmo prato para comer, de um mesmo banco para sentar...

As residências que construímos atualmente, com seus cômodos e móveis especializados, materializam modificações de mentalidades e de sensibilidades cujos primeiros princípios podem talvez remeter ao século XII europeu. Mas estas mudanças se difundiram pelas populações de modo extremamente lento, combatendo resistências em todas as classes sociais. Por exemplo, a invenção da privada no final do século XVI representou um aperfeiçoamento técnico fundamental para o cotidiano da sensibilidade europeia contemporânea. Mas sua absorção social foi bastante morosa: a “privada” por longo tempo se conservou pública e as funções que aí se vieram a segregar permaneceram até bem recentemente misturando-se às demais atividades do viver cotidiano.

Durante este longo processo os princípios destas modificações foram definindo um ideal arquitetônico cuja realização é hoje um indicador de distinção social. Separar atividades, viabilizar a intimidade foram invenções das classes dominantes. Representaram o ponto central da mentalidade individualista e a pedra angular do novo sistema econômico e político. Por isso, tais mudanças não configuraram nem configuram um progresso optativo:

constituem um ponto de vista ideológico ao qual cedo ou tarde todos terão que se submeter.

Uma das mudanças mais notáveis da paisagem europeia foi o aumento demográfico. Havia cerca de oitenta milhões de habitantes na Europa em 1500. Este quantitativo subiu a mais que o dobro, aproximando-se de cento e noventa em 1800. A urbanização foi um dos correlativos desse crescimento numérico, pois ele acarretava menos espaços nos campos. Além de agir incisivamente sobre os imaginários (como sempre) as cidades tiveram aumentada sua capacidade de atração: “ofereciam mais oportunidades de trabalho” - modo talvez eufêmico de dizer que elas exigiam trabalhadores para sustentar os negócios e os modos de vida burgueses. Segundo dados de Fernand Braudel (1975: 1-65), havia apenas quatro cidades com mais de cem mil habitantes em 1500 (Istambul, Nápoles, Paris e Veneza), mas em 1800 elas eram vinte e três. Em 1700, mais de três quartos da população britânica ainda viviam no campo, mas os habitantes da cidade estavam em maioria em 1851 (Thomas, 1988: 290). Londres passou para quarenta mil no século XIV e já possuía mais de um milhão de pessoas no princípio do XIX.

Menos notável, mas não menos relevante do que o desenvolvimento das cidades, foi o conjunto de mutações econômicas que ficou conhecido como Revolução Comercial e que determinou em grande medida a consagração do capitalismo e de sua cultura. A Revolução Comercial materializou-se por uma inaudita expansão do comércio europeu - entre cidades e campos, das cidades entre si e mesmo em escala planetária. Associada a isto esteve evi-

dentemente uma grande transformação das redes de comunicação e de transporte, bem como das relações entre as culturas urbanas e rurais, fazendo com que a variedade cultural da Europa fosse gradativamente substituída pela homogeneidade do Estado e de uma cultura mais ou menos cosmopolita. Por exemplo, a numerosa constelação de unidades políticas e culturais europeias, que por volta de 1500 ultrapassava as cinco centenas, resultou em pouco mais de duas ou três dezenas no século XX. Ainda assim, para não exagerarmos as coisas, lembremos que, apesar de todas essas mudanças, em 1800 menos de três por cento da população da Europa viviam em coletividades com mais de cem mil habitantes. Essas pessoas, na maioria, labutavam em oficinas e pequenos ateliês, ainda não nas grandes fábricas.

As tendências, contudo, já estavam muito claramente definidas. O desequilíbrio do terceiro plano foi se mostrando cada vez mais marcante. Os muito ricos foram ficando ainda mais ricos e se separando dos pobres. Entre as cidades e os campos o fosso não cessou de crescer. A elevação contínua do nível de vida, a divisão assimétrica dos rendimentos e a diferenciação dos papéis sociais foram tonificando os contrastes entre as cidades e os campos, casas ricas e casas pobres, masculino e feminino... Ao mesmo tempo a circulação sempre mais rápida dos homens e das ideias foi fazendo volatilizarem-se as particularidades locais, divulgando modelos uniformizados de comportamentos (Duby, 1991: 14). Quando e onde estes particularismos locais ou históricos de segundo plano antepuseram obstáculos efetivos, os novos “progressos” lhes responderam de maneira simples e direta, atacando-os em seu primeiro plano: destruição.

A cidade medieval não estava normalmente submetida a uma autoridade urbana central, que determinasse seus

modos de viver e de se expandir. Normas escritas de comportamento nas cidades começaram a surgir no decurso do século XII. Burgomestres e *maires* comunais foram, segundo Henri Pirenne (1964: 157), de criação relativamente recente, sendo raros antes do século XIII. As ameaças de multar os que lançavam lixo nas áreas urbanas começaram a aparecer em Paris no final do século XIV, sendo de 1388 a primeira lei inglesa sobre higiene pública. Tais inovações pertencem a uma época em que o espírito das instituições tendia a se modificar, em que as assimetrias sociais possibilitavam ou exigiam maior centralização e poder mais independente. Gradativamente foi se formando então um direito urbano muito mais severo que o das localidades camponesas.

Já no século XVII, na segunda parte de seu *Discurso do método*, René Descartes expressou as direções do processo urbano ocidental, sintonizando-o com as mutações culturais e políticas que então ocorriam. Antecipando o barão de Hausmann, Descartes escreveu:

É constatável que as edificações que um único arquiteto planejou e executou são de modo geral mais elegantes e cômodas que aquelas que vários tencionaram melhorar fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins. Também as antigas cidades, que sendo no princípio apenas aldeias, tornaram-se no correr dos tempos grandes cidades, são geralmente mal traçadas em comparação às cidades regularmente construídas que um arquiteto profissional planejou livremente, numa planície aberta; desse modo, embora os vários edifícios das primeiras possam muitas vezes igualar ou superar em beleza os das últimas, quando se observa sua justaposição indiscriminada, ali um grande prédio aqui um pequeno, e a conseqüente sinuosidade e irregularidade das ruas, fica-se disposto a admitir

que o acaso, mais que qualquer vontade humana guiada pela razão, deve ter levado a uma tal disposição (...). (apud Rodrigues, 1999: 15)

Estamos então na cidade da Razão, com seu planejamento impositivo. Estamos na Capital, com suas avenidas grandes e planas, com suas linhas retas e seus bairros homogêneos. Estamos na cidade em que cada espaço se destina a uma atividade especializada. Estamos na urbe atomizada, diante do poder centralizado e absoluto, com seus cenários destinados à circulação rápida das elites e às paradas militares ostensivas e solenes.

Foi desnecessário aguardar os golpes de misericórdia da Revolução Industrial com seu inchamento do terceiro plano para que o crescimento dos núcleos urbanos, a melhoria das estradas, a alfabetização e a aristocratização das cidades fizessem sentir seus poderes sobre os campos. Antes disso a destruição dos bosques e das pequenas localidades europeias já começara.

Os preconceitos que materializam tais relações de poder emergiram muito cedo na história do capitalismo e foram se fortalecendo aos poucos. O camponês (e, por extensão, o popular) passou a ser visto de maneira pejorativa já por volta do século XII. Por esta data, o campônio começou a aparecer como *rusticus* – significando “ignorante”, “iletrado”, “vicioso”, “perigoso”, “sujo”... e passou a ser entendido como mais próximo da animalidade que da humanidade. Gradativamente foi se reduzindo a simples contraponto das elites que, de sua parte, passaram a se ver como “civilizadas”, “cultas” e “urbanas” (Dutour, 2003: 12; Guglielmi, 2011: 26).

Referências bibliográficas

- ARIÈS, Philippe. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.
- BRAUDEL, Fernand. *Capitalism and Material Life 1400-1800*. Trad. Miriam Kochan. Nova York: Harper and Row, 1975.
- DUBY, Georges. A solidão nos séculos XI-XIII. In: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (Orgs.). *História da vida privada II: da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- DUTOUR, Thierry. *La ville médiévale*. Paris: Odile Jacob, 2003.
- DUVIGNAUD, Jean. *Lieux et non-lieux*. Paris: Galilée, 1977.
- GUGLIELMI, Nilda. La ciudad medieval. *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, Córdoba, ano 2, nº 2, p. 18-54, 2011.
- LE GOFF, Jacques (Org.). *L'homme médiéval*. Paris: Seuil, 1989.
- _____. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- MUMFORD, Lewis. *A cultura das cidades*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1961.
- _____. *La città nella storia*. Milão: Bompiani, 1977.
- RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999
- PIRENNE, H. *As cidades da Idade Média*. Lisboa: Europa-América, 1964.
- ROSSIAUD, Jacques. Le citadin. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *L'homme médiéval*. Paris: Seuil, 1989.
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

7. Ventura e desventura da carnavalização

Em nossos dias, este duplo significado, a uma só vez festivo e conflituoso quase não existe mais. O folclore do carnaval está praticamente morto em Romans. No século XIX, ainda estava muito vivo ali. Antes da Segunda Guerra Mundial (...).

Emmanuel Le Roy Ladurie

Com intensidades diferenciadas segundo os tempos e as camadas sociais, duas culturas coexistiam na mentalidade e na sensibilidade dos homens e das mulheres da Idade Média: neles se combinavam o princípio do sério, o da Quaresma, sempre reafirmado pelas autoridades e pelos poderosos, e o do riso, que durante muitos séculos foi hegemônico, o do Carnaval. Esta coexistência de princípios opostos sempre configurou uma unidade tensa e contraditória, que mesmo em nossos dias ainda não revelou tudo o que tem a declarar.

O que a história nos mostra é que gradativamente na cultura do Ocidente foram aumentando o peso e a força da cultura da seriedade, que no início se concentrava principalmente na nobreza e no alto clero. Progressivamente a mentalidade do sóbrio e do sombrio foi convertendo para si setores cada vez mais extensos da população e trazendo domínios crescentemente numerosos da experiência para o território do “sério” (Goulemot, 1991: 376-378). Aos poucos e poucos foram se invertendo as relações de precedência entre as culturas do riso e da seriedade.

Bakhtin capturou bem esta dualidade medieval: “o homem da Idade Média era perfeitamente capaz de conciliar a assistência piedosa à missa oficial e a paródia do culto oficial na praça pública. A confiança que gozava a verdade burlesca era compatível com uma sincera lealdade” (1987: 82). Dizendo de outra maneira, o respeito e a reverência podiam tranquilamente conviver com a desconfiança em relação ao sério, com a assimilação deste a intenções malevolentes. Hierarquia e solenidade eram normalmente associadas com ridículo e com deboche frequentemente disparados na direção daquilo e daqueles que se acreditavam superiores. Sisudez e zombaria mostravam-se harmonicamente coabitáveis em um espírito sempre pronto a uma piada, em um humor assassino constantemente disposto a derrubar estátuas de pedestais.

Precisamos nos afastar da imagem estereotipada de uma “lúgubre” Idade Média. Afinal, que mais poderia ter invocado à nossa sensibilidade de homens do século XXI, composto por todas as coisas que nos agridem no que temos de mais sagrado e que vieram a compor a representação clichê dos tempos medievais? Lixo nas ruas, sepulturas abertas exibindo cadáveres, vermes proliferando, abutres e porcos vagando pelas cercanias, lamas, maus-cheiros... Tudo isso configura uma espécie de avesso daquilo que no século XXI queremos ser. Encarna o contrário do que consideramos “razoável”. Materializa até mesmo o inverso do que pensamos ser “humano”.

Precisamos fazer um imenso, um supremo esforço para corrigir esta imagem da Idade Média - trabalho para o qual há um único caminho: tanto quanto possível, colocarmo-nos na posição do ser humano medieval, entrar na sua lógica e apreciar, sobretudo, o “clima”, a “atmosfera” em que se dava o modo existencial que tão negativamente nos afeta.

Acontece que um dos problemas mais delicados na análise das questões relativas à sensibilidade corporal talvez seja o de como lidar com um etnocentrismo que não se limita a ser apenas cognitivo, isto é, o desafio representado por um etnocentrismo que termina por ser eminentemente “visceral”. Quando falamos das emoções, das decisões, dos raciocínios... Em geral postulamos implicitamente – e não há muito como fugir disso – um “homem”. Este “homem” costuma ser, na verdade, nós mesmos. Pensando falar das emoções do “homem”, com mais força ainda quase sempre nos iludimos e, de fato, é às nossas próprias emoções que fazemos referência, sem disso nos darmos conta. Nesse sentido, ainda não conseguimos nos livrar do mesmo problema que afligiu Lucien Febvre (1947: 60) há várias décadas, quando decidiu estudar o problema da sensibilidade na história: afinal, pergunta-se, “como poderão os historiadores compreender os homens de outrora, com uma psicologia saída da observação dos homens do século XX?”.

As danças macabras, por exemplo, extremamente recorrentes na iconografia, em que vivos e cadáveres se divertiam juntos, continham conotações exatamente opostas às da sisudez mórbida que lhes costumamos associar. Elas exprimiam – para a nossa perplexidade – exatamente a continuidade alegre entre a vida e a morte, entre o composto e o decomposto; elas expressavam a descontração da inseparabilidade entre vivos e mortos, entre espírito e matéria. O personagem que dançava não reproduzia absolutamente uma morte, mas um cadáver, isto é, um homem vivo tal como ele existia em sua inteireza, tal como se integravam agora e porvir: aquilo que uns são, os outros serão.

Tratava-se de uma dança com os mortos, não de um bailado com a morte. Lembrava a fragilidade das coisas

terrenas, ao mesmo tempo em que as valorizava. Exibia o ridículo da vaidade e das pretensões de superioridade, nivelando todos os estratos e todos os ofícios. Entretanto, ela não representava de modo algum uma espécie de consolação contra o não sentido de morrer, ou mesmo uma inconformidade contra a ausência dos que morreram. É extremamente importante termos em mente que esta prática continha o lúdico como uma de suas dimensões e ocorria em um contexto no qual as pessoas – sobretudo as dos segmentos mais pagãos e populares – acreditavam emocionada e fervorosamente no princípio da ressurreição da carne.

Sem reduzir absolutamente o impacto que toda alteridade comporta, a admissão intelectual desse princípio nos permite alguma aproximação da ideia de que nessas práticas os homens medievais celebravam de um modo alegre, pois desprovidos das razões de nossas angústias, a inexistência de solução de continuidade entre decomposição e recomposição, decadência e regeneração... Assim, por exemplo, ainda no final do século XVI algumas confrarias poderiam se encarregar da distribuição de víveres e de dinheiro aos pobres. Com a condição de terem versado uma contribuição especial durante a vida, os mortos continuavam a fazer parte da associação. Eles vêm comer o alimento comunitário no festim de confraternização em que cada um é fraternalmente representado por um pobre. Vivos passados, mortos futuros, tudo se mistura!

Não obstante, não se trata apenas de entender uma alegria descontraída. Huizinga já nos havia chamado a atenção para o fato de que “alguém de nossos dias teria dificuldade de entender a emotividade extraordinária da alma medieval”. Pois bem, em nenhum outro lugar esta emotividade exacerbada se manifestava de maneira mais vibrante que na fé. E o fervor da fé removia montanhas na

sensibilidade. Fazia com que fosse lúdico o clima em que se desenrolavam as cenas que hoje nos horripilam. Fazia também com que essas danças tivessem caráter festivo, associado à alegria, aos banquetes, às bebedeiras, às orgias...

Mikhail Bakhtin (1987) se aventurou a decifrar os surpreendentes mistérios da festividade medieval. É impossível retornar intransformado da viagem que ele nos propõe. Com Bakhtin aprendemos que a Idade Média era totalmente impregnada de uma visão carnavalesca do mundo. Por causa desse modo de olhar, o universo ficava em grande parte liberado de tudo o que pudesse haver de terrível e de atemorizador. O irreverente do olhar carnavalesco transformava o ameaçador em “inofensivo, alegre e luminoso”. Tudo o que seria terrível e espantoso no mundo habitual se transformava no carnavalesco em “alegres espantalhos cômicos”.

Assim, o medo, expressão extrema de uma seriedade unilateral e estúpida, era derrotado, na visão carnavalesca, pelo riso. Por esta razão, os cadáveres, o “lixo”, as feridas... Acabavam por configurar um mundo no qual, em vez de separação de si, o homem se encontrava consigo mesmo. Talvez se tivesse mais temor à vida que à própria morte – pois, segundo Bakhtin, “ao morrer o mundo dá à luz”. Os resíduos comportavam, portanto, a mensagem reconfortante e alegre de que tudo o que existia seria destruído para se renovar imediatamente. Os restos informavam que tudo estava impregnado da alegria da mudança e da renovação. Para o homem medieval, no entanto, isso não se dava sob forma de emoções abstratas, internas, secretas, remotas. Materializava-se como algo que se apossava da integridade existencial do ser humano, de seus pensamentos, de seus sentimentos e, sobretudo, de seu corpo.

Entre as figuras medievais de corpo a que Bakhtin dá especial atenção estão as “velhas grávidas” (Bakhtin, 1987: 23): nelas os signos da decrepitude e da decadência se associam à representação de uma imensa barriga a sinalizar que a anciã está prestes a dar à luz. Estas imagens pretendiam expressar comicamente a recusa de antinomias entre vida e morte, degenerescência e florescimento, início e fim, pois estes termos se amalgamavam todos em um mesmo corpo, cujo rosto ria. Nas velhas-grávidas-que-riem encontramos dois corpos em um. Estes corpos exprimem a vida nova e a vida velha, a degeneração e a regeneração em suas mútuas interpenetrações. O corpo disforme e desestruturado da velhice contém a corporeidade ainda embrionária da nova vida. Desse modo, vida nova, vida velha, tudo é um, tudo é vida. Esta se revela em seu curso ambivalente e interiormente contraditório. Mostra-se nuamente como é. Como um fluxo em que cada minuto vivido é também um passo para a morte.

A festa e a carnavalização estão por toda parte. Estão nos campos, nas cidades, nas casas dos pobres, nos castelos, nas igrejas. As festividades são o contexto de muitos conflitos (Le Roy Ladurie, 2002), mas, sobretudo, o da ritualização, da localização e do controle social deles. Por exemplo, são ocasiões que rapazes aproveitam para violar moças; momentos em que mulheres abandonadas por seus maridos são sexualmente atacadas; épocas em que maridos ausentes têm suas esposas visitadas... As festas são instantes em que os excessos permitem que aflorem rivalidades, em que transgressões degeneram em desentendimentos (Rossiaud, 1976). Mas são também circunstâncias propícias para as soluções amigáveis, para as confraternizações, para o fortalecimento dos laços de solidariedade. A festividade é simultaneamente todas essas coisas - encon-

tros e desencontros, comemoração e conflito – mas sempre matizadas por um estilo característico, estilo este governado pela alegria e pelo transbordamento.

São múltiplas as manifestações da cultura popular nesse seu lado festivo. Havia várias modalidades de ritos e espetáculos, tais como festejos carnavalescos e obras cômicas representadas em praça pública, jogos verbais como desafios e paródias, estilos de relacionamento jocoso envolvendo vocabulário chulo, insultos verbais, gestualidade obscena, escárnios, pilhérias, juramentos blasfemos, saudações irônicas... Havia os carnavais propriamente ditos, com todos os atos e ritos cômicos que o compunham e que ocupavam um lugar muito importante na vida do homem medieval – envolvendo diversos atos e cortejos, semelhantes a complicadas procissões que enchiam as praças e as ruas.

Havia as festas dos tolos, as festas do asno, a ridicularização do rei, as abadias de desgoverno, os charivaris, o riso pascal, o riso do natal, as festas de padroeiros, as celebrações dos solstícios, do ano novo, do dia de reis, dos santos, de páscoa, dos casamentos... Todas essas eram ocasiões marcadas pela irreverência (Davis, 1990: 87-106; Heers, 1988). Pela insolência em relação a tudo. Ocasões em que as pessoas saíam pelas ruas praticando maluquices, tolices e bobagens. Situações igualmente em que alguns, de preferência membros do estrato superior, eram escolhidos para serem ridicularizados pelas besteiras e estultícias que houvessem praticado, pela reputação ruim que tivessem adquirido ou ainda em virtude de suas eventualmente criticáveis maneiras de tratar os demais.

A festa dos bobos, que ridicularizava as instituições, que ironizava o sério, que fazia de tudo uma brincadeira transformando a vida e a morte em fruição lúdica, talvez

seja um bom exemplo do que estamos evocando. Nela, em lugar de incenso, os padres usavam excrementos; em vez de benzer com água-benta, abençoava-se com urina. Terminada a missa, saía-se em uma espécie de cortejo, durante o qual os sacerdotes eram transportados em uma carroça carregada de excrementos, onde afundavam as mãos para retirar porções que atiravam sobre a população – cometimento que alternavam com o gesto de urinar escancarada e debochadamente por cima das pessoas.

As festas dos loucos, por outro lado, envolviam inversões paródicas, mascaradas, danças obscenas, incitamento à volúpia, desnudamento, glutoneria e embriaguez no próprio altar, frequentemente se traduzindo no regozijo particularmente desenfreado do clero. As festas do asno, ainda, evocavam a fuga de Maria e do Menino Jesus do Egito. Contudo, o centro da festa era exatamente o jumento. Nas missas associadas a essas festividades, o padre zurrava três vezes ao final, obtendo da parte dos fiéis, em lugar do “amém!”, outros três relinchos.

Além disso, quase todas as festas, especificamente religiosas ou não, possuíam um aspecto cômico, popular e público, consagrado pela tradição – como as festas do templo, envolvendo feiras e cortejos, gigantes, anões, animais amestrados, eleições de reis e rainhas de faz-de-conta... A própria representação dos mistérios se dava em ambiente carnavalizado. Isto acontecia com as festas agrícolas (como a vindima, que também se celebrava nas cidades) e ainda com os ritos e cerimônias civis da vida cotidiana, sempre acompanhados pelos risos e pelas brincadeiras. Bobos e bufões assistiam quase sempre às funções do cerimonial sério, parodiando e arremedando irreverentemente os atos que o constituíam.

Não se tratava de mera representação teatral, de apenas uma encenação puramente artística. O especificamente artístico, arte como domínio autônomo, separado, não existia na Idade Média. Obviamente há uma relação extraordinariamente íntima entre a teatralização e a carnavalização medieval. Mas esta relação é de entrelaçamento: o carnaval medieval se situa nas fronteiras entre a arte e a vida. É uma festa que a população se oferece a si mesma.

Na verdade, o carnaval é a própria vida representada. A vida apresentada por cada um a si mesmo e aos outros, por intermédio dos elementos característicos da encenação. Como vida carnavalesca, não há neste cenário distinção entre atores e espectadores. Não há palco. Ninguém “assiste” ao carnaval. Ninguém se exterioriza como um “espectador” da vida social. Ninguém a pode observar como se dela não fizesse parte. Todos apenas vivem o carnaval, representando o espetáculo da vida para si mesmos e para os outros. Não há fronteiras, todos são simultaneamente sujeitos e objetos da carnavalização – se estes termos fazem algum sentido quando empregados do modo pelo qual o estou praticando.

Ao contrário das festas oficiais, o carnaval se caracterizava pela abolição das relações hierárquicas, tentando neutralizar e ridicularizar as insígnias marcadoras de distinções sociais. Sua finalidade era a consagração da igualdade, a celebração da comunidade e da fusão de todos com todos, de tudo com tudo, pela liberação do contato livre e familiar, pela abolição das barreiras cotidianas. O carnaval era um interessante contraponto às hierarquias formais da sociedade feudal, com suas extremas compartimentações em estratos e corporações.

A mentalidade do homem medieval englobava os dois aspectos da vida e do mundo. Ela era a cultura dos bobos

da corte (Balandier, 1982: 23-40; Heers, 1988: 134-137; Berger, 1999: 109-139), dos bufões habitualmente presentes nas mansões e nos castelos. Personagem não dispensado mesmo pelos reis, o bobo da corte fazia das sumidades figuras grotescas. Transferia as cerimônias e ideais elevados para o plano risível do material e do corporal. Não admitia a petulância da superioridade. Era essencialmente um ator: ator porque agia; ator, por representar um papel. Este papel consistia em explicitar, no mais íntimo do sério e do poderoso, o ridículo fundamental que seriedade e poder continham.

O bobo da corte não era um participante anômalo ou excepcional. Presente em sociedades bastante diversificadas, no Ocidente medieval este personagem representava simbolicamente, no próprio âmago da armadura formal da autoridade, que o irreverente, o incrédulo, o irônico, o desafiador, o burlesco, não se opunham definitivamente ao poder e de certo modo até mesmo contrabalançavam o pesadume deste. Presença do popular no seio do culto, o bobo existia como personalidade institucional plena, como uma espécie de conselheiro. Era encarado como detentor de uma sabedoria particular, capaz de avisar, de alertar, denunciar, decifrar, vaticinar, desconcertar... Visito como portador de uma sapiência talvez tão legítima e respeitável quanto a dos astrólogos ou a dos estrategistas militares, por toda parte era possível encontrar os bobos: junto a reis e príncipes, mas também com bispos, com senhores regionais ou com mulheres da aristocracia.

Os saltos, as piruetas, os trocadilhos, as piadas, as insolências, as zombarias, as sátiras que acompanhavam as deficiências mentais e/ou as deformações físicas dos bobos na cultura medieval encontravam um lugar no seio do “sério” e do “normal”. Por simples curiosidade em relação

ao estranho e ao exótico? Por desejo de proteção sobrenatural, como talismãs ou mascotes, pois destes “desviantes” se acreditava marcados por Deus com uma característica singular e distintiva? Por inclusão interesseira de ser um “marginal”, por isso mesmo tido como dotado de clarividência especial, que o fazia mais capaz do que os “normais” para decifrar signos e de resolver enigmas? Por todas estas razões?

O desdém carnavalesco pela hierarquia e pela separação é apenas uma das manifestações possíveis do princípio fundamental da “lógica ao contrário” ou ao “avesso”. Por este princípio, fazem sentido as permutações constantes entre o “alto” e o “baixo”, entre o “estruturado” e o “decomposto”, entre o “interior” e o “exterior”, permutações que terminam por desenhar um mundo “invertido”. É exatamente essa lógica carnavalesca que comparece para dar sentido aceitável, na mentalidade e sensibilidade medievais, à mistura de tudo com tudo, à convivência e ao amontoamento, à presença do que poderíamos chamar de “coexistência de insuportáveis”. Por esta lógica, vivos e mortos se permutam, vida e morte se equivalem, putrefação e regeneração dão no mesmo...

Na lógica carnavalesca do mundo de pernas para o ar e de cabeça para baixo, os alimentos para animais tornam-se caros, enquanto as iguarias desejadas têm preços ínfimos. O vinho estragado será caro; mas o de boa qualidade, acessível. O peru, o faisão, a vitela, o carneiro, alimentos apreciados, estão ao alcance de quase todos. Não se trabalha, só há dias festivos, tudo é luxo e volúpia. Salsichas dão em arbustos, prontas para serem comidas e imediatamente renascer (Le Goff e Truong, 2005). O marido é espancado pela

mulher, os ratos comem os gatos, o lobo vigia os carneiros (que o devoram), o filho bate no pai, o marido limpa o bebê, a galinha monta os galos, estes põem ovos. O rei caminha a pé, o doente cuida do médico, o pescador é pescado, as damas fazem serenata sob as janelas dos rapazes... Uma tradição do imaginário europeu que foi forte desde a Idade Média até pelo menos a primeira metade do século XIX (Le Roy Ladurie, 2002: 203).

A vida do dia a dia transcorria em cenários por si mesmos festivos. Eram poucas as portas, o cotidiano escoava a céu-aberto, os encontros se davam nas tabernas, nos mercados e nas praças, ambientes efervescentes e festivos por excelência, muito mais ligados ao consumo e à consumação que ao trabalho e à produção. As festas praticamente tomavam conta da preocupação da vida medieval: passava-se boa parte do tempo lembrando-se e comentando a última festa, ou então se preparando para a seguinte. O direito de comparecer às festividades não suportava privilégios, pois todos estavam tacitamente convidados para batizados, casamentos, funerais, comemorações de tosquia, de colheita... Os “convidados” compareciam como se possuíssem um direito automático a isto. Este direito não excluía obrigações, pois o não comparecer configurava ofensa tão grave quanto o esquecer de convidar (Thomas, 1991: 449).

Além disso, a bebida fazia parte integrante do dia a dia da sociabilidade. Os testemunhos sugerem que o consumo era enorme. Bebia-se para conversar, conversava-se para beber. Não havia transações comerciais que não se fizessem acompanhar de uns goles. Os canecos não se excluía também dos campos e das oficinas. Desde longas datas os pregadores medievais levantavam queixas quanto aos trabalhadores se embebedarem rotineiramente, pelo menos uma vez por semana. Na Inglaterra (Tho-

mas, 1991: 29), visitantes estrangeiros registraram que os artesãos não deixavam passar um dia sem uma visita à taverna. A cerveja era bebida de preparo fácil, caseiro e barato, constituindo um ingrediente básico na alimentação de todos, adultos ou crianças. Poderíamos ainda falar da absorção de vinhos e do consumo sempre crescente dos destilados. Bebia-se sempre, nos cenários mais reservados ou nos ambientes públicos.

O mais público dos cenários medievais era exatamente a igreja. A maior parte das festividades ocorria exatamente aí, seja no interior do templo, seja em suas adjacências. A igreja era assim o território em que ocorriam as coisas mais “profanas” (que mais uma vez o leitor me desculpe o anacronismo da expressão). É importante lembrar, entretanto, que o catolicismo medieval ainda se apresentava em grande medida uma religião pagã e que no paganismo os deuses se divertiam e os demônios também apresentavam certa bonomia. Fastas ou nefastas, as divindades encontravam no lúdico o mesmo prazer que os homens.

Para compreender estas palavras, é preciso ter em mente o fato de que hoje apresentamos uma tendência a confundir a emoção do divino com uma gestualidade formal e com severa solenização. No entanto, a igreja nem sempre foi o lugar que conhecemos nos últimos séculos: o de separação radical entre o sagrado e o profano; aquele onde não se fala senão em voz baixa; aquele no qual se inclina a cabeça em sinal de respeito; aquele em que se deva ajoelhar para expressar inferioridade... A própria cruz não era mostrada como um instrumento de suplício, nem Cristo era a imagem do sofrimento. Pelo contrário, eram antes do ano mil fundamentalmente os emblemas alegres de um triunfo, os símbolos de uma feliz vitória de norte a sul, de leste a oeste, sobre forças ameaçadoras.

Apenas por volta de 1100, a cruz começou a ser exibida com uma significação nova e o corpo de Cristo iniciou a aparecer triturado e evocando dor (Duby, 1988b: 9).

A igreja medieval era lugar usado para os propósitos mais leigos. Local onde se permitia aplaudir os sermões, em que se dançava e cantava. Nos tempos medievais não existia diferença entre músicas profanas e músicas sacras, de modo que as melodias que se cantavam na igreja eram as mesmas que se entoavam no dia a dia, em outros locais e atividades. Longe ainda dos tempos em que os regulamentos dos sínodos recomendarão aos bispos que não frequentassem prostíbulos e tavernas, a igreja da Idade Média era ainda um ambiente pelo qual animais perambulavam e em que faziam tudo o que costumavam fazer em outros contextos.

A ambiência medieval, como estou ressaltando, era de extrema familiaridade com as coisas sagradas. Coerentemente, o templo era também lugar de comidas e bebidas, de namoros e pileques... Em algumas paróquias era costumeiro comer e beber à mesa de comunhão. Comungar comendo, literalmente: participando de uma ceia, não apenas ingerindo uma hóstia inodora e insípida. A iconografia nos conta histórias nas quais aparecem imagens que representam Jesus distribuindo vinho a pessoas que se embriagam. As metáforas dos discursos remetem a pessoas ébrias do “leite de Maria” – cenas que oferecem uma conotação totalmente báquica das relações entre homens e divindade, sobretudo pelo recurso à remissão constante da segunda à escala dos primeiros e pela humanização de tudo o que é sublime.

Havia mesmo alguma expectativa tradicional de que semelhantes acontecimentos viessem à luz. Não se corre

o risco de exagerar a presença de “festas do amor” ou de “cervejadas” nas igrejas, em ocasiões como Páscoa e outras festividades do calendário. É que fundamentalmente não havia qualquer insolência no misturar prazer com religião. As peregrinações o ilustram, pois eram também momentos eróticos, ocasiões para grandes libertinagens; as procissões resultavam com frequência em cavalgadas grotescas e lúbricas; os jovens sacerdotes tinham o costume de comemorar em prostíbulos as suas primeiras missas...

A carnavalização da cultura medieval sublinhava o pecado, o guloso, o lúbrico: as comezainas, as liberações sexuais realizadas ou encenadas, o ressurgir do passado bárbaro e pagão, ainda não totalmente abolido. Para a opinião coletiva medieval, portanto, os fatos acima relatados não representavam qualquer absurdo, tolerando-se, mediante penitências públicas, a prevaricação, o concubinato, o repúdio (Rossiaud, 1991: 14; Heers, 1988: 6). Por exemplo, o sínodo de Paris em 1074 recusou-se a aceitar o celibato dos padres, considerando-o contrário à razão e à natureza humana (Dalarun, 1991: 17-8). O motivo disso é que não configurava sacrilégio algum misturar o místico com o erótico, o prazeroso com a fé.

Um dos modos fundamentais de manifestação deste espírito zombeteiro era a paródia. Nada escapava ao deboche, à ironia, à brincadeira, à jocosidade. Paródias das formas religiosas: sermões feitos por palhaços em louvor ao roubo, à bebedeira, à loucura, ao adultério; sermões de padres fazendo palhaçadas, parodiando atos criticáveis; paródias do evangelho, do catecismo, dos mandamentos, do credo, do pai-nosso, da ave-maria; paródias dos hinos religiosos, das litanias, dos testamentos (do porco, do corno, do asno, do bêbado...); liturgias paródicas (dos beberrões, dos jogadores etc.); paródias dos epítá-

fios, das decisões conciliares... Paródias, sobretudo, dos mandamentos. Havia ainda vários modos de parodiar as formas jurídicas: proclamações simuladas, julgamentos faz-de-conta, tribunais de brincadeira, testamentos gaiatos, decretos galhofeiros e assim por diante (Burke, 1989: 146-147; Bakhtin, 1987: 13).

Como observou Paul Veyne (1992: 202), os deuses das religiões apoiadas nos livros são seres gigantescos, inteiramente superiores ao mundo – o qual, aliás, eles criaram. Esse tipo de deus só existe como ator de um drama cósmico e transcendental, no qual a humanidade põe tragicamente em jogo a dúvida sobre sua salvação. Os deuses do paganismo, ao contrário, vivem as suas vidas e não se deixam reduzir a um papel metafísico. Junto com os homens, eles fazem parte do mundo – e esta é a razão pela qual tais formas de relacionamento com a divindade têm algo de incompreensível para nós.

As imagens que se faziam, nesse último contexto, para revelar as coisas divinas, eram elaborações que a nossa sensibilidade dificilmente poderia acolher. Por exemplo, Deus mostrado como um glutão insaciável; Deus como um ser que tem fome; Deus como um ente que quer beber e comer continuamente; Deus como alguém que tem uma barriga gigantesca, capaz de devorar os pecados e os erros do mundo. Jesus pode ser comparado a um bêbado que distribui à farta copos de vinho aos profetas, pois o amor divino tem paralelos com a embriaguez. Deus, enfim, nessa maneira de ver, é como alguém que faz as mesmas coisas que os homens.

O cristianismo desde a Antiguidade condenou o riso. Sempre rejeitou sobretudo a gargalhada. Exaltador do pranto e das lágrimas, sempre fez apologia da seriedade constante. Proclamou em todas as circunstâncias a neces-

sidade do sério, em sinal de contenção, de dor e de arrependimento pelos pecados. Sabemos todos o quanto o cristianismo oficial sempre preferiu destacar o sofrimento, pelo que este contém de expiação. Para esta religião, o riso e as burlas não provêm de Deus. Emanam antes do diabo. Daí serem raríssimas, no interior das igrejas, as representações do Deus cristão, esquecido da sisudez habitual, entregue às gargalhadas. São igualmente raríssimas as imagens de santos sorridentes, liberados da fisionomia grave, séria e muitas vezes dolorosa que são obrigados a apresentar. Quanto ao demônio, entretanto... Quem sabe não está embutida nestas concepções uma atitude muito antiga em relação ao prazer?

No princípio da Idade Média a dimensão orgiástica da cultura de todo-mundo, que era a cultura popular medieval, penetrava muito profundamente nos círculos religiosos. Os esforços da Igreja com *i* maiúsculo eram baldados, diante da força da igreja com *i* minúsculo. A primeira não tinha alternativa em curto prazo senão a de tolerar... Durante muitos séculos esse núcleo de poder que a Igreja representava foi obrigado a conviver com uma cultura na qual rir não significava correr risco. Antes de se poder proclamar em alto e bom som que muito riso fosse sinal de pouco siso, ou que este e aquele não fossem lugar de brincadeiras, imagine-se quanta concessão foi a Igreja compelida a fazer na atuação de seus pregadores, para conseguir atingir pessoas que não acreditavam no sério e que dele até mesmo desconfiavam. Mais ou menos como os políticos de hoje, que sabem perfeitamente ser preciso colocar um pouco de humor nos discursos para atingir certas camadas do eleitorado, quanto de “estratégia comunicacional” – teatros, malabaristas, palhaços, imagens grotescas etc. – foram os evangelizadores constrangidos

a inventar simplesmente para terem alguma possibilidade de êxito na transmissão das mensagens cristãs!

Paulatinamente, contudo, o duplo modo medieval de experimentar o mundo tendeu a desaparecer. O próprio personagem do bobo foi se transformando até sumir completamente com as revoluções burguesas. Ao lado dos “autênticos” – loucos, anões e corcundas, por exemplo – começaram a aparecer os bobos/loucos “profissionais”, que apenas desempenhavam um papel. A cultura do riso livre e libertador, que o bobo representava, começou lentamente a ceder lugar a uma visão de mundo impregnada de medo, de docilidade, de resignação, de fingimento, de violência, de intimidação, de ameaças, de interdições, de exigências, de aterrorizações, de tremores, de contenções. A antiga franqueza em público, que o bobo encarnava, foi transformando-se em mexericos, em intrigas sussurradas secretamente e em lavagem de roupa suja em privado. Uma cortina de silêncio e de repressão sutilmente veio se fechando sobre o cenário por comparação aberto e franco de outrora.

A aversão que a Igreja sempre manifestou em relação ao riso e à gargalhada recebeu o reforço muito intenso dos reformadores. Estes também passaram a lançar objeções contra todas as formas de religiosidade popular. Eram contra os milagres, contra os sermões laicos, contra os ritos paródicos e acima de tudo odiavam as festas sacroprofanas, como os dias de santos e as peregrinações. Os reformadores católicos, normalmente bastante menos radicais que os protestantes, em geral não chegavam a atacar as formas tradicionais e populares de culto e de religiosidade. Apenas criticavam seus “excessos” como, por exemplo, a costumeira

presença de comediantes e comerciantes nos cemitérios. Os protestantes, de sua parte, usualmente queriam abolir os feriados religiosos, assim como quase todas as festividades. Alguns se opunham tanto à quaresma quanto ao carnaval, festa, aliás, que Erasmo qualificou de “não cristã” em virtude da licenciosidade e do paganismo que continha. Outros protestantes se opunham a todos os dias santos além do domingo e faziam objeções ferrenhas ao culto quase sempre festivo dos santos (Burke, 1989: 232-233; 239).

No panorama geral do Ocidente, portanto, a partir dos reformadores será possível ver nitidamente as duas éticas, ou modos de vida, sendo transformados em rivais e passando a existir em conflito aberto. Valorizando, legitimando e encorajando o trabalho, a ética dos reformadores se fundava na “decência”, na “diligência”, na “gravidade”, na “modéstia”, na “ordem”, na “prudência”, na “razão”, no “autocontrole”, na “sobriedade”, na “frugalidade”, ou, para lembrar a expressão célebre de Max Weber, no “ascetismo mundano”.

Esta cosmologia cada vez mais foi entrando em conflito com a perspectiva tradicional, popular, que foi soberana pelo menos até o século XII e que lhe opôs resistência enquanto pôde. A visão de mundo tradicional inspirava-se radicalmente na espontaneidade e em uma enorme tolerância com relação ao que, para a nova visão de mundo, seria simplesmente “desordem” ou “vagabundagem”. Vale registrar que o conflito entre essas duas perspectivas virá a ser extremamente aguçado pela ação do Estado moderno. Como se sabe, esta instituição sempre foi franca partidária da cultura da seriedade, também ele opositor rancoroso do riso e da gargalhada. O embate será especialmente tonificado por outro tipo de “sério”, que virá emergindo firmemente: o rigoroso e científico (Baeta Neves, 1979).

Para bem compreendermos a argumentação que estou propondo, é preciso registrar que a cultura “oficial” colocou em nossas mentes uma imagem em geral lúgubre de Idade Média: “tempos de barbarismos”, “noite de mil anos”, “idade das trevas”, “floresta de pedras” etc. Esta representação sombria de uma “Idade Média que chora”, para lembrar as palavras de Jacques Le Goff (1997: 449-455), alicerçou-se nos textos escritos, nos mosteiros, nas catedrais, nos castelos, no catolicismo oficial, no alto clero, nos que julgavam os demais, nos reformadores protestantes... Provém, portanto, exatamente daqueles que eram mais disciplinados ou que foram disciplinados com mais docilidade; daqueles que primeiro aprenderam a interiorizar as emoções; daqueles que desprezavam o corpo e mesmo o mortificavam para exaltar a alma; daqueles que preferiam reprimir o prazer, principalmente o corporal; daqueles em quem o riso e a gargalhada existiam menos; daqueles de quem primeiro a comicidade desapareceu. O medieval lúgubre, soturno, sorumbático, de nossa imaginação adveio exatamente daqueles que estiveram na vanguarda do antirriso e daqueles que primeiro perderam a capacidade de rir: literatos, intelectuais, filósofos, cientistas, doutrinadores, teólogos, potentados...

Considerando o humor e o riso como vulgaridades gratuitas, desmerecedoras de incitar qualquer atenção intelectual, imaginando que seriedade e gargalhada se excluíssem reciprocamente, tais personagens desenvolveram uma verdadeira ideologia da seriedade. Algumas vezes esta ideologia se disfarçou com a fantasia de teoria científica, filosófica ou erudita. Suas elaborações intelectuais, no fundo disposições morais que muitas vezes culminaram na exaltação do sofrimento, da tristeza e do desprezo pelo corpo, invariavelmente omitiram a impor-

tância antropológica do riso e do humor e a relativização cultural e histórica dos mesmos. O caminho principal que os moralistas escolheram para chegar a este objetivo foi induzir seus públicos a acreditar que os fenômenos de riso fossem essencialmente “transgressões”. Ou seja, que se limitassem a ser fatos derivados, elementos acessórios, em relação a algo anterior e mais fundamental: o sério.

É possível que em geral os ideólogos da seriedade não se deem conta de que neste ponto expressam o essencial da visão de mundo do protestantismo e do capitalismo. Talvez não reconheçam que estão reafirmando o fundamental da ética que sempre considerou a vida prazerosa como sendo um desvio, que os muitos risos fossem sinais de poucos sisos. Sisudos, por este caminho, tentam fazer esquecer que o riso é um componente inabstraível da dramatização da existência do ser humano. Procuram obscurecer que, complexa combinação do social, do mental e do corporal, o riso é manifestação de uma espécie de superabundância e de transbordamento do ser humano (Bergson, 1983; Huizinga, 1990; Duvignaud, 1977; Berger, 1999). Minimizam o caráter de energia extraordinariamente expansiva do riso, desprezam um aspecto fundamental do ente humano, único animal que ri.

Encenando uma seriedade talvez mais convencional do que espontânea, exibindo ar grave, sem perceber o quanto isto era grave, a moral da seriedade se permitiu construir teorias e mais teorias que em geral se limitam a ser mitos que variam em torno de um mesmo tema. E este mito é: “no princípio era o sério e fez-se o riso”. O cômico ficou assim vetustamente desprovido de positividade. Deixou de ser considerado manifestação de amor à vida e da alegria de viver. Parou de ser visto como uma dimensão onipresente no cotidiano de todas as sociedades, como algo que

faz parte da experiência singularmente humana de todos os dias.

O riso passou a ser simples “disfunção” fisiológica; “contraste” entre perfeição e imperfeição; “reforço” da solidariedade do grupo; “transgressão” de uma regra já existente; “atenuante” das relações hierárquicas; “liberação” de uma pressão anterior; “quebra” de uma expectativa; “invasão” inesperada no território do sério; “fuga” de uma realidade; “defesa” contra a morte; “falta” de propriedade; “descarga” de uma energia psíquica bloqueada... Transformou-se assim o riso em fenômeno derivado do solene e do sério. Não algo brilhante e explosivo, que deva ser considerado em toda a sua positividade: “em si enquanto tal”, como Propp recomendou (1992).

Por esta trilha tornou-se possível submeter o humor e o riso aos circunspectos princípios da sociedade capitalista. A comicidade foi se transformando em “especialidade” de alguns, na “arte de dizer o indizível”. Submeteu-se à lógica da divisão do trabalho (inventaram-se humoristas e comicos profissionais, por exemplo) e ao princípio da localização espacial (fora de certos ambientes, dentro de outros; nos quadrados de charges, não misturada ao noticiário jornalístico “sério”...). Passou a ser situado no tempo (nas horas de lazer, fora dos momentos de trabalho; na infância e juventude mais que na maturidade...). Especializou-se em certas áreas da cultura em detrimento de outras (na publicidade mais que na religião ou no jornalismo; no íntimo mais que no público; na política mais que na economia; nos homens mais que nas mulheres; na sociedade mais que no Estado...). Perdeu a antiga universalidade, que transformava tudo e todos em risíveis potenciais.

É importantíssimo ter em mente este lado dionisiaco, pois foi quase apenas a faceta ordenada e hierarquizante, que não se tornou importante senão entre os séculos XIII, XV e seguintes (Bloch, 1968: 451-452), que permaneceu no imaginário das sociedades “modernas” e “democráticas” sobre a Idade Média. Escolheu-se a imagem de um tempo de crise, posterior ao propriamente medieval, em que emergiam tensões novas: entre Deus e homens, entre homens e mulheres, entre cidade e campo, entre ricos e pobres, entre fé e razão, entre corpo e alma, indivíduo e comunidade, seriedade e riso...

Esta escolha, que na verdade foi um espelhar-se pelo avesso, esqueceu o fato de a nobreza ter sido um acontecimento relativamente tardio no Ocidente. Suprimiu, quase sempre com finalidades ideológicas de legitimar o capitalismo e seu sistema de poder, a dimensão do riso e da gargalhada dessa Idade Média carnavalizadora, sempre presente nos cotidianos. Relegou-se a plano insignificante a Idade Média das festividades carnavalescas, que nas grandes cidades, segundo Bakhtin (1987: 11), “chegavam a durar três meses por ano no total”.

Vivemos em um tempo no qual os produtores de humorísticos para televisão, como se fossem carpideiras invertidas, talvez temendo não as receber autênticas e espontâneas, consideram conveniente pré-gravar gargalhadas para anexá-las aos programas. A trajetória histórica do carnaval no Ocidente talvez também expresse esta tendência de progressivo silenciamento do cômico e da irreverência. Componentes indefectíveis das festas carnavalescas, a comichidade e o riso foram desaparecendo na história europeia

na medida em que o capitalismo, a Igreja e o Estado se fortaleceram. Nisso acompanharam a tendência de apagamento das festas em geral, dos jogos (substituídos pelos esportes, sobretudo a partir do século XIX), das saunas e dos banhos públicos.

Paralelamente aos macroprocessos sociais, econômicos e políticos, as festas carnavalescas foram ficando sempre menos e menos carnavalescas e cada vez mais foram se confinando nos ambientes privados ou familiares. Transferiram-se das ruas e das praças para os salões e para áreas predefinidas das cidades. Além disso, muitas vezes foram repelidas dos núcleos urbanos para as periferias. Também foram se fechando os participantes das festas tradicionais, reduzindo-se com frequência apenas a alguns privilegiados. Até mesmo o espaçoso regozijo carnavalesco - amplo e aberto - em grande parte foi se transformando em mercadoria ao alcance somente daqueles que fossem “convidados” ou dos que pudessem pagar pelos ingressos...

As transformações das festas, inclusive as carnavalescas, foram também amenizando ou mesmo abolindo a indistinção de estratificação social e econômica. Por exemplo, no carnaval da pequena cidade francesa de Romans em 1580 o historiador Emmanuel Le Roy Ladurie (2002) pôde constatar a existência de uma dupla festividade: a do *povo miúdo* e a dos *graúdos* - isto é, a dos pobres e a dos ricos. Passaram a circunscrever as confraternizações à mesma classe social ou a consentir jocosidades apenas na direção dos superiores para os subalternos. Quando toleradas, tendência geral foi segregar as festas dos pobres, encaminhando-as para espaços distantes, a ponto de algumas vezes o singular “carnaval” ocultar que na realidade se trata de mais de um segundo as hierarquias sociais. Além disso, cada vez mais cuidadosos com suas

reputações individuais, os participantes passaram a esconder a espontaneidade festiva atrás de máscaras. Com frequência considerável, em parte também para preservar suas imagens, as pessoas passaram a viajar para onde fossem estrangeiras ou pouco conhecidas.

Com o correr dos séculos, as festas, principalmente as de explosividade carnavalesca, passaram a limitar aquilo que pudesse ser objeto de brincadeiras, deboches e provocações consentidas. Em outras palavras, foi se restringindo a carnavalização a formas politicamente aceitáveis – e, muito importante, àquilo que se submetesse à autorização e à vigilância policiais. Sinal dos novos tempos, passou-se a imaginar que a polícia trabalhasse em função do “bom funcionamento” da festa, da alegria e da segurança carnavalescas. Deixou-se de perceber que “polícia”, aliás inexistente nos tempos medievais, em grande medida configura o anticarnavalesco por excelência.

Assim o destino das festas em geral no Ocidente: elas foram se limitando em número, em duração, em tipologia, em intensidade e principalmente no que diz respeito à efervescência carnavalesca que exibiam, pois toda festa era de certa forma carnaval ou continha elementos ou fases carnavalizadores. No que diz respeito ao carnaval propriamente dito, tendeu a se tornar uma festa específica onde continuou a existir. Inclinou-se historicamente a se concentrar, no tempo e no espaço (em certos dias do ano, em determinados momentos de algumas festas, em alguns países, em cidades particulares, em áreas definidas das cidades...). Além disso, um autoproclamado refinamento da sensibilidade foi transformando as lamas, fezes e urinas, que usualmente se arremessavam durante os folguedos, em águas perfumadas, serpentinas, confetes ou moedinhas de chocolate.

Foram necessários muitíssimos anos de transformações na estrutura dos festejos carnavalescos para que fossem oficialmente aceitos pelas autoridades – e caíssem em quase-esquecimento. Antes disso, entretanto, não foram poucos os soberanos, os santos e papas que se opuseram “às orgias pecaminosas”. Tertuliano, São Cipriano e Inocêncio II dirigiram-se frontalmente contra o “festim diabólico”, chamando-o inclusive de “maldição dos homens” (Sebe, 1986: 24). As repetidas condenações não mais faziam do que ressaltar inutilidade dos veredictos, bem como a popularidade da desobediência. Apenas no século XV, provavelmente movido pelo sucesso popular da festa, o papa Paulo II a incorporou ao calendário cristão. Mas isso aconteceu ao preço de uma inversão quase total do imemorial espírito pagão, como a história europeia acabou por demonstrar.

Aqui e ali persistiu até nossos dias no continente europeu algo de carnavalesco, em pontos mais ou menos isolados, que muito pouco, ou quase nada, retiveram do antigo transbordamento. A sina do carnaval na Europa não escapou à observação geral de Philippe Ariès de que “as festas mais coletivas foram as que desapareceram mais depressa” (1978: 153). Um levantamento efetuado em duas obras sobre festas francesas, por Maria Isaura Pereira de Queiroz, mostrou que o carnaval ainda se realizava em 41 das aglomerações urbanas daquele país (1992: 12). Tratava-se, contudo, de um carnaval de pequenas cidades. Destas, 22 tinham até 10 mil habitantes e as 19 restantes não ultrapassavam os 50 mil. Das 23 maiores cidades da França, não incluídas nessas 41, somente duas festejavam os Dias Gordos: Estrasburgo e Nice.

Em Colônia, na Alemanha, há ainda um pálido carnaval, com festas em boates, cortejos pelas ruas, desfiles em

que pessoas vestidas como se fossem nobres do alto das “carruagens” que as transportam lançam moedas douradas de chocolate para aquelas que, constituindo pequenas multidões, *assistem* ao espetáculo. Há algumas fantasias, em geral caricaturais; há críticas a personalidades locais, principalmente aos políticos. Há belas cervejadas. Há ritos de licenciosidade, como os do *Weiberfastnacht*. Nesta ocasião, as mulheres estão autorizadas, apenas uma vez por ano, a realizar tudo o que querem e em que podem sair pelas ruas equipadas com tesouras para cortar as gravatas dos homens que vão encontrando pelos caminhos. Um simbolismo, aliás, que poderia constar da página número um de qualquer manual de psicanálise.

Tive oportunidade de participar da festa e de caminhar pelas ruas de Colônia, bem cedo, na manhã posterior aos folguedos. Um fato chamou particularmente minha atenção: as autoridades já se haviam apressado em eliminar todo indício da turbulência. A propósito, como não lembrar da imagem de um prefeito do Rio de Janeiro, de vassoura em punho, pessoalmente varrendo a passarela da Sapucaí? Coisa parecida vem acontecendo nos últimos anos no Rio de Janeiro, em Copacabana, na manhã seguinte às festas de *réveillon*, que reúnem, na escala dos milhões de pessoas, multidões de moradores da cidade e de turistas para comemorar a passagem de ano e para fazer oferendas a Iemanjá (embora os velhos umbandistas, que ao menos parcialmente inventaram esta festa neste local, já tenham sido quase completamente expulsos). Terminado o espetáculo, no Rio de Janeiro ou em Colônia, o exército da assepsia urbana, exibindo competência raramente constatável nos demais dias do ano, de imediato prepara um porvir sem quaisquer traços de excesso. E, cumprindo a sua parte neste processo, os noticiários se apressarão

em divulgar as estatísticas de mortos e feridos vitimados no período festivo.

Uma história geral do carnaval, infelizmente, é uma narrativa de como esta festa foi perdendo exatamente o seu lado carnavalesco, mesmo que isto se tenha dado, como aconteceu no Rio de Janeiro, em nome de um formidável espetáculo estético. Nesta cidade, lugar considerado como o do carnaval por excelência, esta história é o relato dos caminhos pelos quais o conjunto extremamente complexo de rituais que se abrigava sob a palavra “carnaval” foi-se quase transformando em sinônimo de “desfiles de escolas de samba”, em detrimento de outras manifestações carnavalescas – salvo raras exceções.

Talvez isto signifique que o maravilhoso festival esteja em vias de ser algo paradoxalmente antagônico ao espírito carnavalesco. O cintilante desfile carioca não é somente um megaespetáculo que aparta atores, espectadores e, cada vez mais, *tele*-espectadores. Além de enfaticamente concentrar as atenções carnavalescas nos grupos principais em que as escolas de samba foram hierarquizadas, o desfile assumiu a forma de um concurso, de uma competição. O espetáculo passou a constituir uma batalha verdadeiramente impiedosa entre as escolas: logo após a festa, as urnas contendo os votos de certo número de jurados são abertas, as notas anunciadas solene, cerimonial e quase colegialmente, a contagem final deste tribunal designa a grande vitoriosa do ano e escalona vencedores e perdedores, promovidos e rebaixados. Concursos e competições, vencedores e perdedores, promovidos e rebaixados... Ora, se uma das características principais do carnaval da Idade Média sempre foi exatamente a contestação, a abolição, a ridicularização e a inversão das hierarquias, estamos então autorizados a perguntar: o que

restou de carnavalesco em tudo isso? O que se perdeu pelo caminho?

Há outro componente da encenação com peso ainda menos carnavalesco: a disciplina que deve ser revelada pelo enorme número de dançarinos no correr de suas evoluções. O tempo do percurso é draconianamente minutizado. Um relógio digital (haverá algo menos carnavalesco?) figura em lugar de destaque, como se fosse o grande poste totêmico da celebração. Por isso, entre outros fatores, os movimentos da multidão, gigantesca e resplandecente, são minuciosamente regidos e vigiados: o mínimo deslize pode redundar em perda de tempo - isto é, de pontos - resultando em desclassificação da escola e em prejuízos financeiros (porque, neste novo carnaval, tempo também é dinheiro).

Por conseguinte, não raro os diretores das alas regem as evoluções de seus contingentes, os movimentos e a velocidade com que devem ser executados, gritando com voz de comando e usando apitos, como se fossem sargentos adestrando suas tropas ou árbitros de competições esportivas determinando os comportamentos a serem obedecidos. Em busca dessa obediência, nem sempre se excluem a obrigatoriedade de presença nos ensaios “técnicos” que ocorrem nas datas mais próximas do desfile e mesmo o emprego de alguma violência física.

Convém também não esquecer que frequentemente muitos dos participantes do desfile são profissionais remunerados (a porta-estandarte e o mestre-sala, certos assistentes, alguns figurantes etc.). Por outro lado, não raramente os “destaques” o são em virtude de terem feito um pagamento, expresso ou não, lícito ou não. Tais retribuições costumam ser justificadas como constituindo uma remuneração compreensível e aceitável por um “tra-

balho” prestado, tendo-se em mente a realização de um “desfile técnico” (inventou-se inclusive isto). Vemos assim o quanto o carnaval – onde sobreviveu – embebeu-se de “produção”, de “investimento”, de “rentabilização”, de “profissionalização”... E adequou-se à estrutura de poder que o gerencia – mesmo que isso venha acontecendo sob os protestos daqueles que agora são chamados de “tradicionalistas”.

Ao lado desses honorários, muitas pessoas diretamente responsáveis pela produção da festa, por participarem da feitura das pequenas coisas sem as quais a grandiosidade do evento não seria possível (costureiras, bordadeiras, carpinteiros, pintores etc.) ironicamente não têm sequer os meios de se tornarem espectadores. São barrados no baile, quer por os preços dos ingressos exorbitarem seus recursos, quer por as arquibancadas muitas vezes terem sido construídas de modo a impedir a visão do interior do palco para quem se esforça por admirá-lo da rua, antigo domicílio da exaltação.

Fica, assim, este novo carnaval, cada vez mais uma festa para os altos estratos da sociedade e para os turistas que podem pagar para assistir ao “maior espetáculo da Terra”. Os ricos e poderosos luxuosa e comodamente estabelecidos em seus camarotes estratosféricamente caros, do alto aplaudem o cortejo. Não raramente laudatório de instituições e potentados já sacralizados no mundo exterior ao carnaval, às vezes até mesmo recebendo o patrocínio destes, o luxo das fantasias, das alegorias, dos carros, reflete o consumo ostentatório dos que estão inseridos plenamente na sociedade capitalista industrial e de consumo.

Nesta cerimônia, as elites não fazem mais do que confirmar para si mesmas e para os demais a localização que ocupam na história e na estrutura de poder. Com bas-

tante perspicácia, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1992: 107) observou:

Conscientes de seu poder, sabem que foram elas que permitiram a realização da festa e que, através das autoridades e da própria polícia, estão controlando o seu desenrolar. A própria disciplina do desfile seria, neste caso, uma prova suplementar da hegemonia das camadas superiores e da submissão das inferiores.

A despeito dessas observações pessimistas, mas sem diminuir a imensa importância dessa tendência histórica extremamente preocupante, que às vezes apresenta idas e vindas – as primeiras, lentas e persistentes; as segundas, espasmódicas e fugazes – seria bom não nos esquecermos de que a loucura e o riso não desapareceram e que o ímpeto dionisíaco está sempre à espreita de uma ocasião para explodir. No caso dos desfiles das escolas de samba quase sempre ainda são consideradas melhores e escolhidas afetivamente como vencedoras ou como favoritas populares as que façam com que o público se levante e cante (Cavalcanti, 1994: 125). Sempre se prefere a agremiação que leve o povo a cantar e dançar junto, que faça o público escapar de si, aquela que impulsione e arrebate a vibração das arquibancadas, que arraste as pessoas na alegria transbordante e que desfaça extaticamente as oposições desfilante/plateaia, ver/fazer...

Aqui e alhures, antes de tudo e sempre, o riso, a festa e a orgia são princípios que fazem pulsar a vida humana e a sociedade. Mesmo reprimidos e manipulados, procuram renitente e infatigavelmente um modo de reviver e de se manifestar.

Referências bibliográficas

- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Trad. Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- BAETA NEVES, Luiz Felipe. *O paradoxo do coringa e o jogo do poder e saber*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Brasília: Hucitec: Editora UNB, 1987.
- BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Trad. Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora UNB, 1982.
- BERGER, Peter. *Homo Ridens: la dimensione comica dell'esperienza umana*. Bologna: Il Mulino, 1999.
- BERGSON, Henri. *O riso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- BLOCH, M. *La société féodale*. Paris: Albin Michel, 1968.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: EdUFRJ: FUNARTE, 1994.
- DAVIS, N. *Culturas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- DALARUN, J. *Amor e celibato na Igreja medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- DUBY, G. *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- DUVIGNAUD, Jean. *Le don du rien*. Paris: Stock, 1977.
- FÈBVRE, L. *Le problème de l'incroyance au XVI siècle*. Paris : Albin Michel, 1947.
- GOULEMOT, Jean. As práticas literárias ou a publicidade do privado. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger (Orgs.). *História da vida privada III: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

- HEERS, Jacques. *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: Península, 1988.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- LE GOFF, Jacques. Une enquête sur le rire. *Annales Histoire Sciences Sociales*, v. 52, n. 3, p. 449-455, mai./jun. 1997.
- LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. *Il Corpo nel Medioevo*. Roma: Laterza, 2005.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. *O Carnaval de Romans: da Candelária à quarta-feira de cinzas, 1579-1580*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- PROPP, Vladímir. *Comicidade e riso*. Rio de Janeiro: Ática, 1992.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- ROSSIAUD, Jacques. Fraternités de jeunesse et niveaux de culture dans les villes du Sud-Est à la fin du Moyen Age. *Cahiers d'histoire*, 1-2, 1976.
- _____. *A prostituição na Idade Média*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- SEBE, José Carlos. *Carnaval, carnavais*. São Paulo: Ática, 1986.
- THOMAS, Keith. *A religião e o declínio da magia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- VEYNE, Paul. O Império Romano. In: VEYNE, Paul. (org.) *História da vida privada* I. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

8. Reflexões sobre a liberdade, a morte e o poder

*Quem aguentaria os fardos,
gemendo e suando numa vida
servil, senão porque o terror
de alguma coisa após a morte
- o país não descoberto, de
cujos confins jamais voltou
qualquer viajante - confunde-
-nos a vontade, faz-nos
preferir e suportar males que
já temos, a fugir para outros
que desconhecemos? E assim a
reflexão faz todos nós covardes.*

William Shakespeare, Hamlet

Quando feridos pela morte de um dos seus, os Bambara respondem com veemência. Diante da prefiguração da morte de “si” e da ameaça da morte do “nós” que cada morte do “outro” representa, a sociedade bambara se emociona e a palavra de ordem é união. Encontram-se, apertam-se uns contra os outros, formam círculos concêntricos com os homens, as mulheres, as crianças e cantam:

Aproximem-se, cheguem mais perto.
Apertem-se, para que a hiena (a morte) não os coma.
Apertem-se, para que o leão (a morte) não os coma.
Apertem-se.

Por estes gestos os Bambara dramatizam uma questão crucial, que universalmente os antropólogos testemunham: a da permanência da sociedade *contra* e *através* do desaparecimento de seus membros.

Por toda parte, o que se pode discernir nas crenças e práticas funerárias é sempre uma consciência extraordinariamente aguda e realista dos perigos estritamente sociológicos que o desaparecimento dos indivíduos comporta. Os mitos e os rituais fúnebres procuram preencher o vazio interacional que o desaparecimento dos seres produz: buscam compensar a perda dos mortos, tentam assegurar a reorganização das relações sociais de sexo, idade, parentesco, propriedade, direitos, obrigações... Os mitos e ritos da morte fazem, entretanto, muito mais do que reorganizar sincronicamente o conjunto social. Através deles, é a própria continuidade histórica das sociedades que se faz problema. E que requer solução.

Os esquimós do Polo, por exemplo, acreditam que os homens sejam dotados de dois atributos espirituais, o nome e a alma, e que, após a morte, o primeiro deixe o cadáver e se introduza em uma mulher grávida, para renascer no corpo da criança que ela espera. Entre os Guaiaki, a criança recebe o nome dos mortos que sua mãe terá comido durante a gravidez. No Senegal, os Baulé acreditam que uma mulher que coma os alimentos deixados sobre o túmulo do avô cedo conceberá uma criança e que esta reviverá o nome do ancestral. Crença semelhante têm os Sara, que acreditam que uma mulher possa engravidar do ancestral com quem sonhe frequentemente, caso em que o nome deste será o que a criança deverá receber.

Este revezamento de nomes e de identidades faz com que o morto continue de certo modo a viver. A morte total só aconteceria quando ele desaparecesse completamente da memória coletiva: se os vivos conhecem seu nome, o morto continua um pouco vivo. Mais ainda, tais repetições e alternações sugerem também que seja a mesma pessoa que se reencontre na sequência das gerações: face

ao desaparecimento dos atores, a transmissão de nomes e identidades assegura a permanência dos personagens. Em outros termos, esta transmissão garante a perenidade do texto social: revezamento e repetição fazem com que as gerações diferentes se vejam balizadas pela semelhança, de modo a indicar que o futuro seja reedição do passado. E, sobretudo, que o tempo seja impotente diante da sociedade.

Não há sociedade que não seja obrigada a assumir atitudes firmes diante do desaparecimento de seus membros. Todas se veem coagidas a se estruturar como poder, capaz de enfrentar os contrapoderes do aniquilamento. E esta estruturação começa por uma espécie de rotinização forçada da morte, pela inclusão dela em um sistema de regularidades e expectativas, pelo esforço de capturá-la e de a enquadrar em categorias. Esta é a razão de as mortes insólitas, inesperadas, excepcionais, serem sempre as mais ameaçadoras.

Em muitas sociedades o fluxo da vida humana é pensado segundo o modelo que Roger Bastide chamou de “enriquecimento progressivo da personalidade”: nele, o indivíduo é promovido no decorrer de sua vida do estado de recém-nascido ao de criança, ao de adolescente, adulto, ancião e, finalmente, ancestral. A morte se transforma, então, em uma etapa obrigatória da mobilidade social, tranquila e muitas vezes desejada – sobretudo se for a de um ancião. Ela se incorpora, assim, à sociedade, através da altíssima dignidade dessa categoria especial de seres, que são os ancestrais.

O respeito que se devota aos anciãos adquire, por conseguinte, um fundamento sociológico objetivo. Este fundamento, à primeira vista, não é muito evidente para membros de sociedades como as nossas, que cultuam o “novo”

e cujas tradições se baseiam na escrita: a *palavra*. Antes de tudo, é preciso atribuir a este termo uma dignidade que não é mais familiar às sociedades modernas, se quisermos bem compreender a radicalidade deste fundamento.

Em primeiro lugar, os anciãos são uma espécie de intermediários, de porta-vozes dos ancestrais entre os vivos. Em seguida, e sobretudo em comunidades de tradição oral, eles são os depositários dos saberes e dos segredos de como viver bem neste mundo e de como dar continuidade à vida: posição estruturalmente compreensível, quer por já terem vivido o suficiente, quer por estarem próximo aos ancestrais.

A ascendência dos velhos sobre os jovens nada tem a ver, por conseguinte, com uma eventual “monopolização” dos meios materiais de exercer violência. Muitas sociedades, como os Aranda, por exemplo, parecem mesmo querer ilustrar simbolicamente a tese contrária, pois nelas a intensidade do poder mágico e a fraqueza física dos velhos implicam-se reciprocamente.

Resultado político semelhante pode perfeitamente ser atingido por caminho diverso. Assim, entre os Tenetehara encontramos no mito de Maíra o relato da derrota deste personagem frente a seu filho. Maíra aceita a derrota com resignação, expressando sua aceitação da ordem normal das coisas: a supremacia, em última instância inexorável, das novas gerações sobre as antigas, sem que isto comporte fator de desorganização social. No mito, o resultado da disputa entre pai e filho não compromete o relacionamento harmonioso que lhes preside a convivência em uma comunidade ideal: reforça, pelo contrário, a ideia de que o velho e o novo não se excluem e que se conjugam em uma complementaridade da qual a permanência da sociedade depende.

Há muitas outras maneiras de incorporar a morte à sociedade e de fazer da primeira uma espécie de intensificador do poder da segunda. Entre os Bororo, por exemplo, o envelhecimento e a morte são entendidos como resultantes da participação do indivíduo na sociedade e como acontecendo a favor desta. Acreditam que o envelhecimento, as mudanças físicas e a aproximação da morte se devam à perda paulatina de *rakare*, uma espécie de “força” ou “élan vital”: substância que os adultos têm em limites definidos, que se pode conservar ou desperdiçar, mas que não pode ser aumentada. As relações sexuais são a maior causa de perda de *rakare* – do que deriva ser possível ver a morte e o envelhecimento como uma espécie de fusão dos indivíduos no fervilhar da coletividade. A sociedade, neste caso, nasce da morte dos indivíduos, da mesma maneira que o aparecimento dos indivíduos depende da contribuição coletiva de *rakare*.

A preocupação com a continuidade grupal não se mostra apenas em procedimentos metafóricos de proteção contra a morte dos indivíduos. Em muitas circunstâncias, em nome dessa preocupação são necessários procedimentos efetivos mediante os quais a comunidade se faz produtora da morte de seus componentes. Bastante conhecido, neste sentido, é o exemplo dos esquimós, em que os velhos que não mais são úteis à sobrevivência do grupo são conduzidos, muitas vezes a próprio pedido e em nome de um além paradisíaco que se lhes promete, para fora da aldeia, onde morrem de fome, frio ou atacados por animais.

Importa observar que a ética desses esquimós não permite que um ser humano seja morto, salvo em casos de roubo e de loucura, que consideram constituir perigo para o grupo. A morte proposital dos anciãos é assim

uma espécie de ritualização consciente da continuidade social, decorrente em geral de uma estação de caça ruim e da condenação a um inverno rigoroso e sem víveres em quantidade. Após os velhos, virá a vez das crianças de pouca idade, prosseguindo o racionamento inexoravelmente de modo que os últimos sobreviventes sejam as esposas mais jovens e os melhores caçadores: exatamente aqueles que permitiriam a reconstituição da coletividade.

Costumes de mesma inspiração encontramos um pouco por toda parte, especialmente associados ao aborto e ao infanticídio. Mediante tais práticas, as sociedades procuram assegurar-se uma estrutura de população material e simbolicamente adequada. São casos em que mortes administradas no presente de certo modo previnem futuras mortes, reais ou morais. Nada têm de gratuito: pelo mesmo gesto, tais mortes são tentativas de enquadrar o fluxo do tempo e da vida nas molduras das concepções que o grupo nutre sobre si mesmo.

O estudo do enfrentamento da finitude humana pelas coletividades revela que as sociedades não são desprovidas de uma “vontade”, de um “querer ser”. Faz parte de cada uma a presença nela de um projeto coletivo, ou político. Toda sociedade está continuamente submetida às transformações da existência. Toda sociedade está irrevogavelmente ameaçada por turbilhões, jamais acabados, que fazem com que a unidade do social só seja encontrável na imagem autoimposta por um poder que a recorte e delimite. Por um poder que a destaque dos fluxos infinitos daquilo que *não* é ela e do que é *contra* ela.

Não é à toa que a experiência simbólica dos limites é fonte de poder. As provações físicas, os exageros, os tranSES, as abstinências, os êxtases, as viagens, os retiros, os silêncios impostos, as mortes simbólicas, sempre figuram

positivamente nos mitos, bem como nos rituais de constituição dos poderes e dos poderosos. Estes limites representam fronteiras entre o social e o cósmico, desenham o rosto próprio de cada comunidade.

Como unidade que permanentemente visa a produzir e preservar sua diferença, toda sociedade é também um sistema de poder(es), de aparatos e de dispositivos que se opõem ao(s) contrapoder(es) do caos e da entropia: contra o que a mutila, contra o que quebra o curso normal das coisas, contra o que ameaça sua coesão e sua solidariedade. Estes poderes resistem também ao que a pretende congelar e engessar: poderes contrários ao que a impede de responder, por seus próprios fluxos internos, às diferenciadas e infinitas provocações do mundo.

Não é na mera sociologia que estas palavras adquirem sentido. Habitados em nossa sociedade a um poder que, fazendo uso de um incomparável arsenal mágico e simbólico, pretende mostrar-se como “técnico” e “racional”, deixamo-nos de certa forma mistificar. Esquecemos, por obra desta mistificação, de colocar em evidência exatamente a própria natureza mágica e simbólica do poder.

Seria necessário, portanto, começar a compreender o poder por suas dimensões maiores. Relações sociais, agrupamentos, sociedades, impérios, ligam-se ao cosmos e com ele formam sistemas. Sistemas em que confluem, às vezes solidária, às vezes antagonicamente, o universo e o mundo humano. Antes de ser individual, ou de grupos específicos, o poder é cósmico. Cósmico, no sentido de que ele é o que funda, mantém, faz e refaz a regularidade, a norma, a ordem, a saúde... A própria sociedade é o primeiro

partido do poder. Devem ser compreendidos, sociedade e poder, conjuntamente: contra o pano de fundo dos eclipses, dos prodígios, dos cataclismos, dos monstros, dos augúrios nefastos e da morte – tanto quanto sobre o cenário dos inimigos, dos conspiradores, dos regicidas, dos traidores, dos sacrílegos, dos usurpadores, dos desviantes...

Onde ele existe, compreende-se que o soberano normalmente encarne, como imanente a si, esta eficácia, que é sobretudo simbólica, mágica e transcendental do poder. Em geral, contudo e infelizmente, influenciados por nossos cientistas e analistas políticos, costumamos considerar a importância do soberano privilegiando seus gestos de homem vivo. Tendemos a colocar em evidência seus atos de detentor de poder. Preferimos destacar os significados estritamente “políticos” de suas ações, situando-as no contexto das convergências e divergências dos interesses dos vários segmentos que compõem uma sociedade.

Acontece que um soberano é muitíssimo mais do que isto. Tão mais do que isto que seu papel deve ser examinado inclusive do ponto de vista de sua ausência. Isto é, exige ser estudado sob o ângulo do que resta quando o soberano desaparece. Do que fica quando ele não é mais uma presença física na vida de seus súditos. Quando ele deixa de se envolver como agente em transações, manipulações ou “jogadas” estritamente políticas. Quando não participa mais de ações destinadas, como se diz, a “conservar” o poder ou a “defender” interesses de “privilegiados”.

Nesta circunstância, a da morte do rei, muitas vezes ele continua uma presença viva. Contemplemos, por exemplo, os restos mortais de Lenin, expostos em seu mausoléu de imperecível mármore, sempre envolvidos por pequenas multidões de súditos, alguns à beira do transe místico. Não podemos compreender, em um semelhante caso, como o

poder seja expressão de dimensões menos conjunturais da sociedade? Não foi exatamente para expressar essas dimensões que permaneceram monarquias como a inglesa ou a japonesa, mesmo depois das profundas (será mesmo?) mudanças por que as respectivas sociedades passaram?

Há um outro caminho para ilustrar isso a que estou a chamar de “dimensões menos conjunturais do poder”. Transportemo-nos para Paris, na época da Revolução. Lembremo-nos das cabeças que rolavam aos milhares, graças ao aumento de produtividade propiciado pelo avanço tecnológico representado pelo invento do doutor Guillotin. No clima de efervescência revolucionária, passaram pelas mãos do carrasco sucessivas levas de poderosos. Charles-Henri Sanson executava todos. Matava hoje e amanhã os que lhe haviam ordenado execuções ontem e anteontem.

Nos terremotos políticos conjunturais, desabavam potentados e mais potentados. O próprio rei, seus amigos e familiares foram guilhotinados. E, depois, seus sucessores. Mas o carrasco foi sempre o mesmo. Como explicar isto à luz de teorias que falam em “detenção do poder”? Ele, suas vítimas e seus mandantes não detinham poder algum: eram meros “canais” por onde um poder de outra natureza circulava, sem ser detido.

Isto valeu para a maior parte deste período conturbado. Nenhuma força ou facção política o apeou do “poder”. Charles-Henri Sanson jamais foi “derrubado”. Muito pelo contrário, foi por vontade própria que se afastou: conseguiu, finalmente, a aposentadoria que vinha pleiteando havia tempos, “por sofrer de nefrite”. Acabou substituído por Henri, seu filho, que deu sequência ao trabalho “revolucionário” (Delarue, 1980). Ironicamente, conforme a mandava a tradição...

Não podemos entender, em situações assim, como a “natureza” do poder revela alguma coisa que é muito mais do que da ordem das contingências históricas e sociológicas específicas desta ou daquela organização social? Não poderemos admitir, em consequência, como sendo plenamente plausível, a hipótese de que o poder emane da própria constituição ontológica das sociedades humanas? Que o poder seja um jogo dramático, como quer a expressão de Georges Balandier (1982), “que permanece ao longo dos tempos e que ocorre em todas as sociedades”?

E este “jogo dramático” é fundamental. Nas ilhas Sandwich, por exemplo, ao ser noticiada a morte do rei, multidões entregam-se à prática de todos os atos que normalmente são tidos por criminosos. Prostituição, pilhagens, assassinatos, incêndios propositais... Inúmeros gestos ordinariamente vistos como temíveis e detestáveis transformam-se em rotina. Reações de mesma natureza puderam ser observadas nas ilhas Fiji, semelhantes ao que ocorre em várias outras sociedades, nas quais a experiência etnográfica pôde demonstrar ser a morte do rei, do chefe, do governante ou de qualquer alto dignitário, quase sempre seguida de intenso assombro.

É que tais mortes se anunciam como catastróficas. Prefiguram o caos. Tão apocalípticas que às vezes nem mesmo podem ser mencionadas, pois o supremo poder, que o soberano representa, é tido por essencialmente imortal. Aí está uma das razões pelas quais se diz em algumas regiões da África, referindo-se à morte do chefe e expressando atitudes diferentes relativamente a um mesmo drama fundamental, que a “grande árvore tomou”, que “a terra rachou”, que “o rei sentiu dor no pé” ou, como em Benin, que “é noite”...

Há, evidentemente, usurpadores. Mas serão regra geral? Seria preciso acima de tudo não esquecermos que os reis são essencialmente instituídos. A entronização é sempre um rito de separação. Através deste ritual incumbe-se um mortal profano da difícil tarefa de encarnar e resguardar os valores sagrados. De suportar em si os símbolos mediante os quais a sociedade faz o espetáculo de si para os próprios olhos. Por isto a investidura de um novo chefe é normalmente ocasião de festas e de alegria: simbolicamente é a restituição da ordem, a continuidade da vida.

Por isso, como Van Gennep (1969) demonstrou, às vezes os futuros reis são linchados, xingados, vestidos como cadáveres... Humilhados, enfim, como entre os Ioruba, antes de “ressuscitarem” e serem entronizados e divinizados. Outras vezes, para expressar esta separação dos comuns, são obrigados a passar por um retiro prolongado na proximidade de altares onde se cultuam os valores sagrados. Ou a viajar pelo território do reino, detendo-se especialmente nos locais de evocação do passado coletivo. Deste modo, acredita-se, mais completamente sorverão as virtudes grupais, subjugando-se às mesmas.

A decadência da majestade do poderoso ameaça a ordem do mundo. Esta é a razão pela qual com frequência as mortes reais requerem rituais de inversão, em que se antecipem, sob algum controle, as desordens que poderiam emanar de fontes implacáveis. Tais desordens duram em geral até que um novo soberano tenha sido entronizado ou que do antigo não reste senão um esqueleto imputrescível. As obras imperecíveis, o fausto das roupas que quase por toda parte acompanham o soberano, a cintilância das pedrarias e preciosidades que o adornam, significam muito mais que “privilégio” ou “injustiça”: opõem-se à

obscuridade do caos, à indistinção e à mistura que o apodrecimento evoca.

O terror que acompanha a morte do rei coloca-se conseqüentemente acima e ao largo das divergências políticas cotidianas. Aponta de modo inequívoco para as dimensões estruturais e cosmológicas do poder e da sociedade, em que a ordem e o caos são como os dois lados de uma folha: exatamente aquilo que a constitui. Caos e ordem nutrem-se e se sustentam reciprocamente. São como o espelho e o espelhado. Representam, um para o outro, o inverso, o oposto ou o diferente – mas nunca o completamente “outro”. E isto nada tem de “arcaico” ou de “primitivo”.

Quando morriam os imperadores austro-húngaros da casa dos Habsburg, por exemplo, toda essa dramaticidade se fazia teatralmente presente. Eram conduzidos em procissão até as portas da igreja dos frades capuchinhos em Viena. O cortejo se detia neste local, quando aquele que o conduzia batia na porta, mantida fechada. Do lado de dentro, uma pergunta se gritava: “*Quem quer entrar?*”. E a resposta do mestre-de-cerimônias, exaltando a potestade do defunto, bradava: “*Sua Majestade Apostólica, o Imperador...*”, recitando uma extensa lista de títulos nobiliárquicos e distintivos de poder.

“Não o conhecemos”, replicava a voz do interior. Uma segunda vez se batia na porta. De novo, a mesma pergunta. E outra longa lista de títulos era declinada em voz alta, eliminando-se um. A mesma réplica: “Não o conhecemos”. E a cena ia se repetindo. E os títulos de nobreza encurtados. Finalmente, esgotados os títulos, o abre-te-sésamo: “Seu irmão Franz, um pecador miserável, implora que o deixe entrar”. “Ah! Este nós conhecemos”, admitia a voz. E os portais se abriam, para que o

imperador pudesse ser inumado na companhia de seus antepassados.

Em pleno fausto do império austro-húngaro, encontramos a teatralização do mesmo drama enfrentado pelos Mbundu, de Angola, que enterram o corpo do rei de modo a poderem detectar o momento em que a cabeça real, por obra da decomposição caia dentro de um receptáculo estrategicamente disposto. Separaram-se simbolicamente neste momento o corpo místico-real e o corpo natural: a sepultura pode então ser definitivamente fechada, em clima de excitação. A segurança voltou a reinar.

Quando do falecimento do Aiatolá Khomeini, nossos jornais reverberaram todos esses sentimentos e toda essa estrutura de ideias. Relataram, com viés ocidental evidentemente, que em meio a cenas de “histeria coletiva”, desmaios, autoflagelações e mortes, “fanáticos” se digladiavam pelo supremo privilégio de beijar a cadeira do sumo-sacerdote e de tocar o seu caixão. Ao mesmo tempo em que essa efervescência de desespero acontecia, locutores de rádios e televisões iranianas, ilustrando perfeitamente a ideia de que o poder governe na confluência do social e do cósmico, imploravam: “Rios, parem de correr! Astros, parem de brilhar! Perdemos nosso pai!”.

Poderemos ainda compreender o poder na ausência do soberano se nos detivermos rapidamente neste ponto para nos lembrar as interessantíssimas reflexões de Pierre Clastres (1974), a propósito da chefia nas sociedades primitivas. Marc Augé (1977) o criticou, talvez com certa razão, sobretudo pela pressa em elaborar generalizações, que lhe pareceu excessiva.

Não obstante, o material empírico em que Clastres se fundamenta, provindo especialmente de sociedades indígenas sul-americanas, evidencia com segurança que não é absolutamente necessário que haja uma instância social separada da sociedade, exercendo coerção sobre ela ou contra ela, para que exista poder. Este último não precisa absolutamente ser detido por um desigual, para que sua função social se manifeste.

Embora admitindo o poder como sendo “da natureza da sociedade humana”, Clastres se recusa a concordar que ele implique necessariamente e por toda parte as divisões e dicotomias que no Ocidente estamos habituados a lhe conferir. Dicotomias estas que nossos cientistas sociais (os quais em grande medida reproduzem o que já se tem por assentado nas opiniões correntes do senso comum) muitas vezes transformaram em conceitos. Dicotomias que tenderam, por conseguinte, a cristalizar e legitimar teoricamente.

Para Clastres, “senhor-escravo”, “soberano-súdito”, “autoridade-cidadão” e assim por diante, não constituem absolutamente uma espécie de essência ou de substância do poder. Pelo contrário: o exame a que submete a instituição da chefia nas sociedades indígenas sul-americanas demonstra paradoxalmente que - onde existe - o chefe é simplesmente aquele que *não* detém poder. Sustenta, pelo contrário, que o chefe seja exatamente aquele sobre o qual de modo mais inequívoco se exerce o poder da coletividade.

O chefe que Clastres põe em evidência é alguém que tem o dever de zelar pela harmonia, pela integridade e pela continuidade do grupo. Alguém que a cada dia tem a missão de exortar seus companheiros a viver segundo a tradição. Um promotor de paz entre os seus. Ele é

um ator. Mas esta palavra tem aqui o sentido teatral de “representar”, mais que o de “agir”. Acima de tudo, este ator político é um despossuído dos meios de obrigar. A palavra é o instrumento do chefe indígena: palavra cotidiana, hábil, habitual, sempre repetida e importante, mas a que nem sempre se confere atenção. A voz do chefe não impera sobre os ouvidos. Ela vale como significante estruturante, como um testemunho vigoroso de que o *locus* do poder reside nesta efervescência espontânea da vida social, de que a fala resume simbolicamente todas as virtualidades.

À primeira vista, os dados e teorizações de Clastres podem ter para nós, ocidentais, um sabor exótico. Com exceção talvez de épocas de campanhas eleitorais, quando nossos políticos se esforçam por fingir serem como chefes indígenas: falam bem, não são ouvidos, invocam valores consensuais, fazem-se aceitar pela “massa” por meio de artifícios retóricos que os intelectuais normalmente não conseguem entender, servem à sociedade, não se servem dela (dizem, pelo menos)... De certa forma, este chefe também nos é familiar nos anúncios dos mais variados produtos, pois neles as “autoridades” (policiais, chefes, pais, professores etc.) quase sempre são mostrados como simpáticos, abertos, compreensivos, boas-praças... Ou então como “ridículos”, se não exibirem essas características.

Tudo isso é muito sintomático e esdrúxulo, pois campanhas eleitorais e anúncios publicitários quase necessariamente são obrigados a propor o que não existe na vida, digamos, real. No limite, é preciso que as pessoas se sintam, ou é preciso fazer com que se sintam, “insatisfeitas”, para que se lhes possa prometer a “satisfação”. Ou “infelizes”, para que a “felicidade” lhes possa ser pro-

posta. “Injustiçadas”, para almejarem a “justiça” e assim por diante. O chefe indígena de Clastres, portanto, é totalmente bizarro dentro de nossa experiência de ocidentais. De certa forma, é quase uma figura de ficção.

Essa sensação de exotismo diante dele é facilmente explicável. Não parece óbvio que onde quase tudo tende a ser comunitário o poder também tenda a ser comunitariamente partilhado, como nas sociedades tribais de Clastres? E que o individualismo típico de nossas sociedades modernas seja um fator fortemente favorecedor das usurpações de poder, mesmo que sob a forma de “delegações”, “comissões” ou “representações”? Não é perfeitamente compreensível que a pulverização da comunidade em indivíduos autônomos propicie a formação desta instância “superior”, o Estado, que exerce poder tutelar sobre a sociedade?

O chefe indígena mostra que, embora, como acontece com todas as relações sociais, o poder mantenha o sistema de *diferenças*, que é a razão de ser da comunicação que entretece a sociedade (e também se nutra deste), nem por isso constitui necessariamente fonte ou resultante de um sistema de *desigualdades*. É preciso ressaltá-lo vivamente, pois este é um ensinamento, o que nos dão os indígenas, de incomensurável sabedoria: “diferença” e “desigualdade” são coisas totalmente heterogêneas. Heterogeneidades que o Ocidente, assim como a maioria esmagadora de seus teóricos (filósofos, cientistas, ideólogos...) jamais conseguiu abdicar de considerar como equivalentes.

Sobre a questão da chefia em sociedades não ocidentais é importante, então, ter sempre muito cuidado. A pergunta – “quem é o chefe?” – inclui-se certamente entre as primeiras que os visitantes ocidentais dirigem a seus anfitriões indígenas. Compreende-se muito bem que seja assim, quando se considera a relevância que têm para nós as hierarquias

e a definição de quem deve mandar e quem deve obedecer. Todavia, é provável que muitas vezes as respostas sejam sem correspondência etnográfica: mera generosidade dos indígenas, em atender a uma curiosidade quase obsessivamente insistente, mas a seus olhos desprovida de propósito.

Ainda assim, escapar-se-á dificilmente da interpretação etnocêntrica dessas respostas. Afinal, não é nada fácil para um ocidental abrir mão das suas convicções de que o privilégio, a hierarquia e a vigilância policialesca sejam o modo natural e universal das sociedades. Nem abandonar a ideia de que o poder seja uma espécie de “substância”, que determinados indivíduos e ou grupos possam “deter”, “conquistar”, “perder”... Também não é nada fácil compreender que o poder não seja essencialmente uma relação de ordem e obediência. E, muito menos, admitir que um “chefe” possa, no final das contas, ser um “súdito”. Enfrentamos ainda hoje quase as mesmas dificuldades que Cristóvão Colombo encontrou para traduzir a palavra “cacique” (Todorov, 1982): “rei”? “governador”?...

Afirmativas como as seguintes:

- “O poder sempre supõe a dominação de um grande número por uma elite”, ou
- “A história das sociedades humanas é em grande parte a história da sucessão das aristocracias” ou, ainda,
- “Só se pode compreender uma relação intersubjetiva se for possível responder à questão: Quem está em posição superior? quem em posição inferior?”

Tais afirmativas são totalmente eivadas de etnocentrismo, de desinformação etnográfica e dos consequentes

equívocos teóricos. Mas são proclamações facilmente encontráveis, dos discursos de políticos militantes aos livros científicos ou didáticos. Encontráveis até mesmo na pena daqueles que pretendem ensinar a seus leitores “o que é poder”...

Do ponto de vista teórico, não há necessidade de elaborar generalizações maniqueístas e etnocêntricas (do tipo “poder = tirania”; “não poder = liberdade” etc.), para fundamentar a universalidade do poder. Se admitirmos as premissas de que a sociedade seja um sistema, particularmente um sistema de comunicação que articula a coexistência de seus membros, o suceder das gerações e o mundo em que vivem, seremos necessariamente levados a afastar a ideia de que existam sociedades desprovidas de poder. Seremos logicamente convidados a concluir que poder seja inerente à sociedade.

Isto é muito fácil de compreender. Enquanto sistema, toda sociedade necessariamente deverá comportar dimensões coercitivas que desenhem os seus contornos e que garantam sua sistematicidade. Enquanto sistema de comunicação e de significação, é também um sistema de alteridades. E este último ponto quer dizer muitíssimo, pois qualquer “outro” desabsolutiza, é intrinsecamente dotado de autoridade sobre o “mesmo”: o “outro” jamais é um “nada”, jamais é um “tudo”.

Mais especificamente, se é sistema de comunicação e de significação, toda sociedade será automaticamente sistema de regras. Regras que organizem os comportamentos, os pensamentos e os sentimentos respectivos de seus membros. Regras que definem quem são os “membros”. Regras

que em sua maior parte tenderão a ser observadas pela maior parte dos membros da sociedade na maior parte das vezes. Tais regras obviamente deverão ter a propriedade intrínseca de serem dotadas de poder: caso contrário, obviamente, não seriam regras. E o sistema não seria sistemático... Nada seria menos provável, por conseguinte, que a suposição de sociedade sem poder. Assumir que tal sociedade exista significaria supor também que ela não seja sistemática, isto é, que os elementos que a comporiam pudessem ser dotados de autonomia absoluta. Ora, se chegássemos a este ponto, isto não seria o mesmo que decretar sua inexistência? Não seria o mesmo que proclamar que tal sociedade não fosse social?

A documentação antropológica indica, pelo contrário, que uma das propriedades fundamentais das sociedades humanas reside no exercerem um controle quase absoluto sobre o que as compõe. Elas restringem a autonomia de seus subconjuntos, mesmo a dos mais discrepantes. Mantêm as dinâmicas internas, conscientes ou não, dentro dos limites e na direção que o todo social define - este todo social, aliás, de cuja realidade Marcel Mauss sabiamente dizia ser “maior que a das partes”.

Desse modo, até mesmo as rupturas das regras se dão de acordo com regras. Não é este o caso do ladrão na sociedade da propriedade privada? Do louco, na da razão? Do homossexual, na machista? Do pródigo, na da poupança e do investimento? Mais ainda: por contrariedade, essas rupturas quase sempre acabam por definir binariamente o seu oposto, incrementando sua intensidade. É assim que o mendigo reafirma simbolicamente o trabalho e o consumo. A pornografia, a “decência”. O adultério, a monogamia. O pecado, a virtude...

E isto vai ao detalhe, pois a sociedade fornece também as “fórmulas”, os “jeitinhos” ou as “receitas”, de acordo com as quais as regras poderão ser “transgredidas”: como trair a esposa, como subornar um guarda, como colar na prova, como suicidar, como enlouquecer, como ser um jovem rebelde... Verdadeiros “modelos de conduta discrepante”, regras para a ruptura de regras, poderosamente postos pelo poder à disposição daqueles que o queiram “contestar”.

Basta darmos um passeio atento por nossas cidades: nelas não encontraremos sempre lugares e horários especialmente demarcados, destinados pelo poder para que certas regras sejam regulamentarmente rompidas e o poder disciplinadamente questionado? Lugares e horários para as transgressões sexuais, que ao mesmo tempo as classificam e enquadram (aqui prostitutas, ali travestis, lá michês, acolá sapatões...), para as transgressões religiosas, para as contravenções, para a vagabundagem...

Olhemos também para as passeatas de protesto contra o poder: não as vemos ritualmente organizadas, formando uma espécie de procissão ou desfile, em que as figuras notórias, as entidades sindicais, políticas etc. se sucedem com seus emblemas e faixas, em uma ordem mais ou menos hierárquica? Que dizer, então, das “assembleias”, com suas “mesas”, suas “questões de ordem”, suas “ordens de inscrição”? Não poderíamos dizer, sem grandes injustiças, que se trata, na maioria desses casos, de contestações submissas? Não poderíamos levantar plausivelmente a hipótese de que, assim como o poder é da ordem do teatro e da encenação, muitas rebeliões sejam meramente teatrais?

Tais reflexões apontam para rumos bastante diferentes dos que decorreriam se levássemos ao pé da letra as clássicas e influentes teorizações de Hobbes (1974) sobre a natureza do poder.

Segundo sua bem conhecida teoria, o poder seria uma decorrência da impossibilidade de convivência dos homens com seus semelhantes: como cada indivíduo está “naturalmente” voltado para seu próprio interesse particular, raciocina, só poderia ver nos outros uma ameaça à sua segurança e ao seu bem-estar. No mesmo sentido, como Hobbes supõe ser inerente à natureza humana o querer sempre expandir o bem-estar próprio, cada homem estaria sob o perigo constante da cobiça dos próximos. Isto faria da existência natural dos homens uma espécie de “guerra de todos contra todos”, segundo sua célebre expressão.

Se dois homens desejam a mesma coisa, e se é impossível que seja fruída por ambos ao mesmo tempo, tornam-se inimigos. Na busca de sua finalidade, “que é principalmente a própria conservação”, cada um se esforçaria por destruir ou por subjugar o outro. Decorrência disto,

Quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provável esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros (Hobbes, 1974: 79).

Assim, na concepção de Hobbes, os homens não tirariam prazer algum da companhia uns dos outros. Pelo

contrário, dela é de se esperar enorme desprazer, se não existir um poder capaz de manter todos em respeito. Poder capaz de tirá-los da condição de inimigos. Sem este poder, os homens viveriam sem segurança outra que aquela que lhes poderia oferecer a própria força individual: em perene temor e perigo de morte violenta.

Sem o poder, não haveria lugar para o trabalho, pois os frutos seriam incertos. Nem para o comércio, para a construção, para o saber, para as artes... Nada poderia ser injusto, na ausência do poder. As noções de bem e de mal não poderiam ter lugar. A força e a fraude imperariam como virtudes cardeais. Não haveria propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu. Em semelhantes condições, nas próprias palavras de Hobbes, “*não há sociedade*” e “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (Hobbes, 1974: 80).

Escrevendo no século XVII, Hobbes esbarra na mesma temática de Pierre Clastres, conquanto lhe atribuindo importância totalmente diferente. Escreve:

Poderá, por ventura, pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi (Hobbes, 1974: 74).

Solitária, sórdida, embrutecida, ameaçada de morte, sem sociedade: assim é a vida dos homens antes do nas-

cimento do poder, especialmente na sociedade primitiva, conforme Hobbes a concebe. Por conseguinte, é preciso que o poder nasça: é necessário que cada um, em seu próprio interesse e por temor à morte, tenda para a paz. Urge que cada qual abra mão de seus próprios e efêmeros direitos, com vistas a viabilizar o desejo daquelas coisas que caracterizam uma vida “confortável” e “longa”, viabilizando também a esperança de as conseguir através do trabalho.

Sendo inicialmente um *atributo individual*, que se neutraliza e anula na guerra caótica de todos contra todos, o poder social nasceria do desejo individual de sair desta mísera condição de origem. E a única maneira de instituir um tal poder coletivo seria cada um “conferir toda sua força e poder a um homem ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade” (Hobbes, 1974: 109). Um tal poder, que deriva da *adição* de todos os poderes individuais, é dotado, por conseguinte, de uma força tamanha, que o terror que inspira o torna capaz de conformar todas as vontades no sentido da paz e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros.

De acordo com a teoria de Hobbes, a certeza de paz que o poder nos proporciona é uma transferência de medos: cada qual passa a sentir, depois do advento do poder, a segurança e o alívio de saber que as outras pessoas também estão submetidas ao mesmo temor em relação a esta superpessoa poderosa. Isto permite a cada um confiar nos outros... E a sociedade se funda, por consequência. No fundamento da teoria do poder de Hobbes, encontramos, desse modo, uma antropologia: fala do “Homem”, para falar do poder. Mas essa antropologia é na verdade uma psicologia: concebe “Homem” como sinônimo de

“indivíduo” e não considera os componentes sociais do poder senão como derivados e periféricos. E a própria resultante, a soma das forças individuais, não deixa de ser um megaindivíduo.

Na ótica de Hobbes, poder é aquilo que possibilita a superação do estado primitivo pré-social (ou até mesmo antissocial), no qual os homens, entendidos como indivíduos psicológicos mais ou menos completos, estão aptos a “competir”, a “trabalhar”, a “desejar”, a “possuir”, a “coibir”... Acima de tudo, talvez, esse “Homem” é um ser temeroso da morte e que vê no poder uma garantia da vida individual. (Aliás, para Hobbes, o fracasso no desempenho desta função constitui o único motivo que justificaria uma revolta contra o poder).

Ora, o que Hobbes nos conta é o mito de como indivíduos anteriores à sociedade virão a constituí-la pela mera *soma* de seus interesses: no início era o indivíduo, fez-se o poder, que é um megaindivíduo, e fez-se a sociedade. Mas, o indivíduo, este sempre teria existido: com suas características burguesas de trabalho, propriedade, ambição, vontade, competição, racionalidade, direitos... A teoria sugere a perenidade dos fundamentos da economia capitalista, mostrando-os como existentes desde sempre em indivíduos desde sempre existentes. Mito de origem do capitalismo e do Estado: de um só golpe, justifica a naturalidade desta economia, inventa sua profundidade antropológica e a do individualismo que o materializa. Culmina com a proclamação da necessidade do poder que viabiliza tudo isso.

Mas, o que garante que, burguês ou não, o indivíduo preceda a sociedade? E que esta seja formada por elementos que lhe preexistam? Por que não pensar que a história das sociedades seja coextensiva à da vida? E, portanto,

que a história das sociedades humanas coincida com a da humanidade? De onde vem a necessidade teórica de pressupor a dificuldade dos homens em coexistir, a menos que sejam forçados a isto por um poder que os transcenda, como é o caso do Estado no pensamento de Hobbes? O inferno que Hobbes vê nos outros, a vida “miserável”, “sórdida”, “embrutecida”, “solitária” do homem “natural”... não será, por acaso, a opção de uma cultura específica? Não será o próprio modo de vida capitalista, que o poder teria por função tornar obrigatório, ao mesmo tempo em que a teoria, a de lhe dar o ar de logicamente aceitável e afetivamente desejável?

Para quê, senão para falar uma linguagem compreensível na cultura capitalista, que tem o indivíduo e o individualismo como pedras angulares, colocar a questão antropológica do poder em termos antropocêntricos e individualistas? Em outras palavras, por que não pressupor que a coexistência seja o ponto de partida e que o universo seja a convivência (não necessariamente idílica) dos seres que o compõem? Por que desprezar a premissa de que os homens, como os demais existentes, tenham sido desde sempre “sociais”?

A indagação filosófica e antropológicamente importante mudaria, então, de vetor – e com ela toda a problemática do poder: não mais a pergunta “como se deu que os homens um dia vieram a ser sociais?”. Mas: como compreender que o social desde sempre existente tenha se tornado humano?

Falar em sociedade é, pois, falar em poder. Isso não impede (pelo contrário, sempre exige) que se estude esta outra questão, que é a da distribuição do poder pelos diversos componentes de uma sociedade. Muito menos pro-

íbe que se compreenda que esta distribuição muitas vezes possa assumir caráter conflitual, nos termos que nossos sociólogos e politicólogos têm descrito com razoável verossimilhança.

Não obstante, é preciso não esquecer que todo conflito, para se formular e se expressar, supõe uma linguagem comum aos conflitantes - e que esta linguagem é também um fenômeno de poder. Isto significa que as relações sociais estão radicalmente embebidas de poder e que este, como Michel Foucault (1989) observou,

(...) não constitui uma estrutura suplementar acima da sociedade, que se pudesse sonhar em eliminar. Viver em sociedade é, inexoravelmente, viver da maneira que é possível agir na ação, uns dos outros. Uma sociedade sem relações de poder não passa de uma abstração.

Que tais ideias, relativamente simples e óbvias, sejam explicitadas, tornou-se necessário porque dentre as ilusões de nossas utopias políticas modernas, encontramos quase indefectivelmente o sonho de que em determinado momento da “história”, depois de cumpridas certas “condições”, percorridas certas “etapas” e realizados certos “progressos”, chegar-se-á a um outro tempo, em que o poder seria abolido, encontrando a própria morte. Morto o poder, estabelecer-se-ia finalmente sobre a Terra, *como um ponto de chegada*, o império da liberdade, o reino da felicidade. Felicidade que os homens teriam “conquistado” aos poucos e que seria impossível com o poder, posto que contra o poder e incompatível com este: cada um sendo doravante senhor de si, a outra vontade não se curvando senão à própria, a liberdade e a felicidade seriam finalmente gerais, por adição de individualidades felizes.

Este mito é o inverso do hobbesiano. Uma espécie de mito de origem às avessas. Nele, no final da “história” e definitivamente, o “Homem-indivíduo” receberia o que lhe faltava no início, isto é, nos tempos primordiais que a utopia de Hobbes inventou como uma fábula. Além disso, teria de volta tudo aquilo de que teria sido forçado a abrir mão naquela oportunidade.

Semelhante mito apresenta incontáveis versões (comunistas, liberais, anarquistas etc). Está presente à direita e à esquerda e se funda em teorias que quase religiosamente se pretendem científicas. Comporta pressupostos antropológicos sobre a natureza do poder e das sociedades, vários dos quais já considerados no presente ensaio: em primeiro lugar, que o poder seja mortal; em seguida, que ele tenha um nascimento; finalmente, que sociedades sem poder sejam imagináveis, isto é, que sejam possíveis sociedades nas quais o poder já tenha morrido ou ainda não tenha nascido.

Esta última pressuposição é a fundamental, pois a possibilidade de sociedades sem poder é condição lógica do nascimento ou da morte do poder. A história seria, assim, para esse mito e suas versões, uma sucessão de “conquistas” na direção de um estado culminante e definitivo, cada uma correspondendo a um episódio da morte “progressiva” do poder, às derrotas que lhe impõe a “liberdade”. Poder e liberdade se excluíam, o império de uma dependendo do não nascimento, ou da morte, do outro.

Tudo muito bem. Tudo muito claro. Mas... E se o poder não for mortal?

A mais radical dessas utopias, devemos-la certamente a Étienne de la Boétie (1982). Seu *Discurso da Servidão*

Voluntária, editado pela primeira vez provavelmente em 1577, teve vida atribulada. Há versões desencontradas, possivelmente falseadas do texto, de forma a haver dúvidas sobre a fidedignidade delas em pontos cruciais, dificuldades que se avolumam sobretudo em relação aos detalhes de seu pensamento.

Não obstante, a ideia de que a servidão possa ser “voluntária” tornou-se de uso corrente e contemporâneo. É este aspecto, em uma interpretação mais ou menos livre das ideias de La Boétie, que prenderá minha atenção neste momento. Citarei abundantemente, para não furtar, ao leitor que eventualmente não o conheça, o sabor único de sua sabedoria e argumentação.

A questão de base:

Gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportem às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem poder de prejudicá-los senão enquanto eles têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo... O quê, em todos os países, em todos os homens, todos os dias, faz com que um homem trate cem mil como cachorros e os prive de sua liberdade? (De La Boétie, 1982: 12-14).

Seu raciocínio:

No entanto, não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto que o país não consinta a sua servidão; não se deve tirar-lhe coisa alguma, e sim nada lhe dar; não é preciso que o país se esforce a fazer algo para si, contanto que nada

faça contra si... Se nada se dá aos tiranos, se não se lhes obedece, sem lutar, sem golpear, ficam nus e desfeitos, e não são mais nada, como o galho se torna seco e morto quando a raiz não tem mais humor ou alimento (De La Boétie, 1982: 14-15).

Sua conclusão:

Portanto, são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua liberdade e aceita o jugo; que consente seu mal - melhor dizendo, persegue-o... Só a liberdade os homens não desejam; ao que parece, não há outra razão... (De La Boétie, 1982: 14-15).

Sua proposta, diante dessa “obstinada vontade de servir”:

Decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que o empurreis ou sacudais, somente não mais o sustenteis, e o vereis como um grande colosso, de quem se subtraiu a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se (De La Boétie, 1982: 16).

Aos olhos de La Boétie, apenas duas explicações poderiam fazer compreender este imenso mistério de como seres nascidos para ser “francos” (isto é, livres) aceitem viver na servidão:

Mas certamente para que todos os homens, enquanto têm algo de homem, deixem-se sujeitar, é preciso um dos dois: que sejam forçados ou iludidos (De La Boétie, 1982: 20).

Imediatamente, entretanto, pondera a eficácia respectiva desses dois fatores, lembrando que:

É verdade que no início serve-se obrigado e vencido pela força; mas os que vêm depois servem sem pesar e fazem de bom grado o que os seus antecessores haviam feito por imposição (De La Boétie, 1982: 20).

E que:

Por ilusão muitas vezes perdem a liberdade; mas nisso não são enganados por outrem com a frequência com que são iludidos por si mesmos (De La Boétie, 1982: 20).

O próprio povo tolo faz as mentiras para depois acreditar nelas (De La Boétie, 1982: 29).

A primeira razão da servidão voluntária é o costume... A primeira razão por que os homens servem de bom grado é que nascem servos e são criados como tais (De La Boétie, 1982: 24-25).

Eis porque:

Os tiranos se esforçam para acostumar o povo a eles não só por obediência e servidão, mas também por devoção (De La Boétie, 1982: 31).

E resume:

Agora chego a um ponto que em meu entender é a força e o segredo da dominação, o apoio e fundamento da tirania. No meu juízo, muito se engana quem pensa que as alabar-

das, os guardas e a disposição das sentinelas protegem os tiranos. Creio que a ele recorrem mais por formalidade e espantinho que por confiança... Certamente é fácil contar que entre os imperadores romanos não foram tantos os que conseguiram escapar de algum perigo graças a seus guardas quanto os que foram mortos por seus próprios arqueiros...

Não são as armas que defendem o tirano. São sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano; quatro ou cinco que lhe conservam o país inteiro em servidão. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram; ou então por ele foram chamados para serem cúmplices de suas crueldades... Esses seis têm seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil... Grande é o séquito que vem depois... Os cem mil, os milhões que por esta corda se agarram ao tirano...

Afinal, há quase tanta gente para quem a tirania parece ser proveitosa quanto aqueles para quem a liberdade seria agradável... Reúnem-se à sua volta e o apoiam para participarem da presa e serem eles mesmos tiranetes sob o grande tirano... (De La Boétie, 1982: 31-32).

Assim, o tirano é guardado por aqueles de quem deveria se guardar (De La Boétie, 1982: 32).

A superpessoa poderosa de Hobbes aparece aqui, no pensamento de La Boétie, como uma ficção totalmente frágil. Ergue-se de novo pela conjugação dos interesses, pela junção dos poderes que estão em cada um, pelo que

cada um lhe dá (com os braços, os olhos, os ouvidos que lhe emprestamos). Desta vez, entretanto, é uma monstruosidade ética que deforma a natureza livre do homem, um desvio do desejo, suprimível com a simples supressão deste último. Nenhum “progresso”, nenhum “avanço”, nenhuma “história”. Nada é necessário para derrotar o tirano: basta retornar às origens livres dos homens, deixar de a querer, e a tirania se dissipa...

Em ambos, o indivíduo e a *adição* de indivíduos é que se responsabilizam pelo poder. Encontramos de novo em La Boétie a imaginação de um indivíduo pleno, que preexiste ao poder e o conforma: um indivíduo, em princípio independente, capaz de desejar os seus desejos. Absolutamente “indivíduo”, posto que por natureza inteiramente livre. Mesmo enfatizando a “educação” e os “costumes” como fatores da vontade de servir, La Boétie não abandona a esperança de encontrar, nas profundezas de um homem natural, os princípios recuperáveis da liberdade. Cada indivíduo traria em si o que mais tarde se chamou revolução. Para rejeitar o poder, é também em uma antropologia que La Boétie se calca. Esta antropologia não pode ser, evidentemente, a mesma que Hobbes utiliza para fundamentá-lo. Mas serão, no fundo, muito diferentes? Da guerra de todos contra todos, conciliada pela superpessoa poderosa, aos tiranetes sob o grande tirano, não se trata sempre de delegações de indivíduos desde sempre existentes? Não se trata, em ambas as antropologias, fundamentalmente de psicologias?

Que uma se baseie no medo, na insegurança e na insuficiência de indivíduos completos mas isolados e a outra na hiperpotência de indivíduos agregados mas isoláveis, não muda seus papéis como utopias. E as faz se oporem menos do que se complementarem. De fato, é entre esses dois parâmetros extremos que se situa o pensamento sobre o poder e a liberdade em nossos tempos (e isto vale

para a maior parte dos teóricos e dos mortais comuns): a supervalorização leviatânica do todo e do tirano, por um lado; o exagero “psi” da importância da parte e do súdito, por outro.

Dois paradigmas extremos nas considerações sobre o poder. Em primeiro lugar, os que enfatizam “o sistema”, que fazem pensar que “tudo é uma questão de estrutura”, que só admitem ideias do tipo “antes de tudo, é preciso uma mudança global” e que, em geral, messianicamente aguardam a chegada da deusa Revolução para acabar com o poder. Com ou sem ritos mágicos esperam indefinidamente por ela, como nos *cargo cults*, certos nativos aguardam que pouse, nas pistas de aterrissagem que improvisam, o “pássaro de metal” que virá grávido das benesses da sociedade futura.

Em segundo lugar, os paradigmas que ressaltam o microscópico. Que tendem a pensar que os problemas da liberdade e do poder só podem ser resolvidos no “coração do homem”: pela “responsabilidade individual”, pela “vontade”, pelo “psiquismo”, pelo “desejo”... Noções mágicas, enfim, também capazes de fazer materializar-se a deusa Revolução. Não surpreende, em absoluto, que as ideias de La Boétie tenham encontrado especial acolhida entre alguns dos adeptos mais recentes desses últimos paradigmas.

Dois paradigmas extremos: o da violência baseada na força, por um lado; o da aceitação baseada na vontade, por outro. Dois sonhos de abolição do poder: pelos “progressos” e “conquistas” da liberdade; ou, então, pela abolição íntima dos desejos de servir. Muito provavelmente, dois caminhos filosoficamente equivocados.

Tomemos, para mergulhar mais fundo nessas águas turvas, uma definição quase canônica de “poder”. Ela é presença quase obrigatória, extraordinariamente recorrente nos manuais, nos dicionários e nos cursos de ciência política. Sua expressão mais consagrada inspira-se nas palavras de Max Weber (1966), logo na primeira página de seu conhecidíssimo ensaio “Classe, status, partido”, palavras que os cientistas sociais de minha geração são quase sempre capazes de recitar de cor: “Entendemos como poder a possibilidade de um homem ou de um grupo de homens realizar sua própria vontade... mesmo contra a resistência de outros (Weber, 1966: 61)”.

Implícita ou explicitamente, tal concepção pensa o poder como sendo a possibilidade de algum ator social vir a fazer prevalecer a própria vontade ou seus interesses particulares, pouco importando em que repouse esta oportunidade. Em caso extremo, quando o poder é, digamos assim, “mais poder”, esta curvatura se daria *contra* a vontade ou os interesses de outros agentes sociais. E isto seria atingível, neste caso, mediante o “domínio” ou “monopólio” dos meios de exercer violência.

A consequência de tal concepção é que o poder estaria baseado na capacidade que teria o tirano de levar seus súditos à morte. Um pouco segundo o paradigma hobbesiano, poder e morte estariam de tal modo associados nesta definição que a segunda seria uma espécie de fundamento lógico e material do primeiro. Há décadas vemos esta definição ser repetida e consagrada, quase como se fosse consensual. Afinal de contas, ela não parece comportar uma ideia tão sensata e tão ajustada ao que testemunhamos em nossas próprias vidas? Não obstante, é exatamente por causa dessa obviedade aparente que é preciso desconfiar dela. Detenhamo-nos com vagar sobre as artimanhas dessa conceituação.

Em primeiro lugar, a definição é tautológica. Talvez seja este o seu vício menor, menos característico e mais “democratizado”. Se é verdade, como se admite de modo amplo atualmente, que “saber é poder”, não vejo sinceramente como sair do círculo vicioso do poder, para desenvolver um “saber sobre o poder” que dele pudesse oferecer uma definição não tautológica. Afinal de contas, sendo isso possível, não estaríamos construindo um “saber” que não fosse “poder”?

Dessa maneira, a tautologia seria uma espécie de inevitabilidade presente nas definições de “poder”, quaisquer que sejam estas. Eis aí, muito provavelmente, um sintoma de que talvez estejamos menos diante de um problema científico que em face de um desafio às nossas premissas éticas e filosóficas. Ainda assim, vou deixar de lado esse paradoxo da inevitável impossibilidade de um saber não tautológico sobre o poder. Serei, se o leitor me permite a contradição, mais uma vítima dele.

Mergulhando direto na definição, interessa-me particularmente o fato de que a mencionada acima inclui em si o próprio objeto que pretende definir. Ao fazê-lo, ela impõe uma espécie de retrocesso lógico que, sob o disfarce de procedimento intelectual de penetração, aprofundamento e exame crítico, não vai além de repetir e confirmar. Limita-se, então, a ser mera maquiagem verbal, a fomentar ardidamente a ilusão de que as prenoções sobre “poder” que já povoavam nossas mentes são legítimas do ponto de vista lógico além de teoricamente aceitáveis. Não haveria aí, nesta maneira de definir “poder”, um estratégia de poder?

Relendo calmamente a definição e as ideias que nela estão embutidas, vemos o quê? Que poder é a “capacidade de...”. Que é a “possibilidade de...”. Que é “dispor

dos meios de...”. Que é a “superioridade sobre...”. Não descobrimos, então, que poderíamos reescrever a definição, simplesmente dizendo que poder é “poder” usar os meios de exercício de violência, que poder é “poder” levar o súdito à morte e assim por diante? Desse modo, não encontramos invariavelmente, nessas expressões, o sentido de que, afinal de contas, “poder é poder” e ponto final? Não poderíamos ver, por conseguinte, nessa definição de “poder”, um gesto autoritário de poder?

Em segundo lugar, a definição omite os aspectos culturais do poder. Coloca em plano inferior suas dimensões simbólicas. Induz a pensar a situação de dominação como simples atuação mecânica de forças. Esquece que uma arma, por exemplo, só é um instrumento de poder na medida em que seja reconhecida enquanto tal. Em outras palavras, a definição despreza o fato de que esta arma seja eficaz enquanto instrumento de poder somente quando inserida em um sistema de significação, no qual a ameaça que comporta seja identificada e considerada. Assim, a definição transmite a impressão de que a relação de poder possa se dar numa espécie de vácuo simbólico. Sugere que sua eficácia seja material e independa dos contextos específicos em que se manifeste. Por este caminho, a definição de “poder” absolutiza o poder. Outro artifício de poder.

Ainda mais grave, de modo mais específico: a definição simplesmente ignora o fato de que seja necessário que os dominados “dominem” os códigos de pensamento e sentimento que lhes possibilitem desempenhar o papel social de subordinados. É isso que lhes permite (ou obriga, tanto faz) comportar-se de modo “adequado” como submissos. Ora, qual o poder de uma granada sobre um indivíduo que nunca tenha visto uma? Sobre um suicida que (des)preze seus efeitos potenciais? Qual o poder das

recompensas monetárias, para membros de culturas nas quais o dinheiro não tenha função? Que pode um deus, sobre os seguidores de outros credos? Ou um feiticeiro sobre quem nele não acredite? Sem doutrinação prévia, como se enquadrariam nas disciplinas das fábricas membros de sociedades que mandem às favas o relógio e seus ponteiros?

Em terceiro lugar - e decorrência imediata desta segunda fraqueza - a definição faz pouco caso do caráter recíproco do poder. Apresenta-o como uma via de mão única. Não considera que o dominado também age sobre o dominante. Isto é, que o força a procurar uns caminhos de preferência a outros. Que o obriga a exercer determinado estilo de dominação. Que exige dele, para cada situação, certa estratégia de comportamento e uma tática específica de manipulação dos símbolos envolvidos... Ao esquecer que se é ativo pelo próprio ato em que se obedece, a definição presume a passividade do dominado - presunção que em si mesma já é uma forma (ao menos teórica) de exercício de poder.

Ao desprezar o caráter recíproco do poder, a definição ignora também que essas relações, como todas as relações sociais, são relações de troca. Desconhece que o dominado pode perfeitamente encontrar, em sua situação atual, alguma coisa de que não queira abrir mão. Algo que ele obrigue o dominante a lhe dar - ainda que este algo possa lhe ter sido tácita e taticamente induzido por aquele último. Em outros termos, a definição parece não considerar a complexa espiral de prestações e contraprestações que constituem o jogo social e, por via de consequência, o jogo do poder. Ela não consegue enxergar que o dominado possa perfeitamente preferir esta situação, como opção estratégica ativa e positiva, a outra a que

eventualmente poderia se ver reduzido caso assumisse com radicalidade o risco de se rebelar.

O quarto vício desta definição reside no fato de ela deixar supor, como consequência inevitável de seu matiz não relacional, que o poder seja algo localizável em determinada fração ou instância da sociedade. Em fazer crer que alguém o “detém”, como se ele fosse uma substância. Em sustentar que esta fração ou instância “impõe” sua vontade e seus interesses a outras frações e instâncias que passivamente os aceitam. Ela quer persuadir que poder seja algo que alguns grupos e pessoas “têm”, “tomam”, “conquistam” ou “atingem”, ficando desse modo livres do poder. Imaginando que o poder seja simples marionete nas mãos dos poderosos, descarta que ele seja uma dimensão fundamental da própria estruturação da sociedade. Dimensão à qual todos, dominantes e dominados, estão fatalmente submetidos.

Em vez de ver pessoas, instituições, grupos, classes etc. como espécies de “canais” através dos quais o poder circula na sociedade para a irrigar e manter, a definição prefere vê-lo como uma coisa que alguém “possui”, que não se quer “perder”, que pode ser “dada”, ou “tomada”. Optam, por conseguinte, os que pensam o poder inspirados no modelo dos Jogos de Soma Zero, por caracterizá-lo como algo que só se possa possuir às custas de outrem, logicamente desprovido dele. Concebe-o, portanto, como alguma coisa que alguns homens dominem. Não como algo que domine os homens. Verdadeira emboscada para avassalar o pensamento.

Ora, não se vê aí, disfarçado na definição de “poder”, mais um ardid de poder? Não se vê como tal conceituação deixa escapar toda possibilidade de compreender a reprodutibilidade do poder e sua perpetuação no tempo? Não se enxerga como uma tal teoria, para parafrasear La Boé-

tie, nos leva ao impasse insolúvel de, mesmo quando se fazem as “revoluções” e os poderosos são “derrubados” do poder, banirem-se os tiranos, mas conservarem-se as tiranias? E que por este caminho jamais resolveremos o problema político fundamental de nossas megassociedades industriais-militares, que é dominar o domínio muito mais que desalojar os dominantes?

Em quinto lugar, e em decorrência deste quarto vício, a definição supõe que interesses e vontades de dominantes e dominados sejam necessariamente contraditórios e incompatíveis, ao menos naquelas situações-limites em que o poder se mostra ostensivamente como poder, aquelas em que a vontade de alguém prevalece contra os interesses de outro.

Ora, se os nossos cientistas sociais estivessem mais habituados a considerar as civilizações na totalidade de cada uma e na globalidade que o conjunto delas forma, se tivessem a preocupação de compreender os antagonismos internos de uma sociedade como sendo uma de suas características exteriores, fortemente influenciadoras de suas relações com outras sociedades, constatariam facilmente que tal ideia constitui um *a priori* que raramente pode ser confirmado. Isto porque aquilo que parece ser “outro”, quando observado de um ponto de vista interior a uma sociedade, facilmente pode se transformar em “mesmo” se o observador for, por exemplo, membro de outra cultura.

Em outras palavras e tentando ser mais claro: não se afirmariam coisas deste teor, isto é, que as contradições entre dominantes e dominados são “inconciliáveis” ou “antagônicas”, caso se tivesse a capacidade de, fazendo um exercício de descentramento intelectual, colocar-se em um ponto de vista exterior à sociedade. Neste caso, poder-se-ia perceber que as contradições internas da

mesma não são meros epifenômenos, destinados a serem devorados pela marcha da “história”. Constatar-se-ia que constituem o próprio ser desta sociedade.

Utilizando-a como ferramenta conceitual, nesse sentido, estaremos impedidos pela lente que esta definição de poder coloca diante de nossos olhos de enxergar situações em que dominados sejam cúmplices de dominantes: como a das “massas”, por exemplo, em relação a Hitler e Mussolini; ou como a dos proletários em relação aos burgueses, ao pleitearem o desenvolvimento do individualismo, maiores salários, diminuição das jornadas de trabalho, ampliação das férias remuneradas e da duração da vida individual, ao saquearem a natureza, ao exigirem ampliação do consumo, ao procederem à destruição das outras culturas...

“Manipulação” e “carisma”, sim, dos dominantes no primeiro caso. Mas também identificação, euforia, exaltação e êxtase coletivos de uma “massa” que (exceto paternalisticamente) não pode ser considerada totalmente isenta de responsabilidade. “Conquistas” dos trabalhadores, decerto, no segundo exemplo. Mas também “conquistas” de seus dominadores: cumplicidades que constroem no tempo a sociedade industrial e de consumo de que burgueses e operários são (embora de modo ilusório) os beneficiários. Quem dirá que não sejam sócios nesse projeto arrasador de que as demais culturas e o próprio planeta pagam o preço?

Finalmente, a definição está edificada sobre uma concepção etnocêntrica de “morte”. Contém implicitamente a ideia de que a vida seja preferível à morte, de que *qualquer* vida lhe seja preferível. Esquece que as ideias de “vida” e “morte” são socialmente construídas e que não representam para todos o que significam para o homem

ocidental dos séculos recentes. Como gesto de poder, a definição de “poder” projeta sobre a humanidade inteira a nossa própria incapacidade de oferecer sentido de dignidade à morte. Despreza o testemunho de inúmeros exemplos históricos, em outras e em nossa própria cultura, de indivíduos e grupos que preferiram morrer a viver a qualidade de vida que se lhes era oferecida.

Tal definição, ao presumir a universalidade do medo da morte, passa paradoxalmente por cima do fato de que o próprio poder (qualquer um) necessita de que seus súditos sejam soldados, isto é, do imperativo de que sejam guerreiros e de que tenham certo grau e certa qualidade de destemor diante da morte. De que morram para permitir a vida do poder e a continuidade do modo de vida social que ele resguarda. Este é talvez o pecado fundamental da definição, pois, ao ver a relação soberano-súdito de modo unidirecional, procura fazer-nos crer que o dominante, capaz de levar o dominado à morte, não necessite da vida do súdito. Quer que se acredite que seu poder independa dela. Mais ainda, quer que o próprio súdito desvalorize a importância que sua vida tem para o soberano.

É claro que, embutida neste conceito de “poder”, está claramente presente uma estratégia de poder. Exclui-se totalmente, pela definição, a possibilidade de o dominado empenhar a própria vida no jogo do poder, de fazer lances com ela, de ameaçar subverter radicalmente a relação de dominação. Considerando os meios de produzir morte como sendo um monopólio do dominante, que a imporia *sobre e contra* o dominado, a definição impede, quem nela acredite, de considerar que a produção de morte também possa ser aplicada pelo dominado.

Mas esta aplicação de morte por parte do dominado deve ser entendida de um modo totalmente diverso, ao

qual retornarei, daquele pelo qual tem sido considerada. Ao contrário dos que advogam a tomada do poder pela violência dos dominados sobre os dominantes, a violência de morte deve ser entendida como aplicável pelos dominados principalmente sobre si mesmos. Este é o modo mais radical de aplicá-la contra o dominante. Nesse caso, como veremos, as relações tirânicas serão levadas ao paroxismo e necessariamente ao colapso.

Uma análise alternativa será possível se privilegiarmos a ideia de que o poder pode ser considerado como um fenômeno de comunicação e de significação inscrito e enquadrado em um contexto cultural, este mesmo embebido de poder, comunicação e significação. Como um fenômeno que se reproduz em cada ação social, agindo sobre ações, em lugar de sobre pessoas. “Ações sobre ações”, como disse Michel Foucault (1989), mediante manipulações estratégicas de símbolos. A relação de poder envolveria, desse modo, não apenas dois, mas vários polos. Todos participando do jogo, de maneira não necessariamente homogênea - mas também não obrigatoriamente heterogênea.

O poder estaria presente, por consequência, nos diferentes planos e áreas da sociedade e também, como vimos no início desse ensaio, fora dela. Não se confinaria a uma região específica do social, que poderia equivocadamente ser reconhecida como o seu domicílio por excelência, onde esperaríamos ingenuamente que ele se manifestasse em sua essência: o “político” ou a “política”, a “infra-estrutura”, os “aparelhos de Estado” e assim por diante. O poder não seria então alguma “coisa” que se pudesse localizar em algum ponto especial da organização social:

o Estado, as instituições, a classe dominante, as forças armadas, os meios de violência, a vontade dos dominados... Ele seria o princípio mesmo desta organização, aquilo que permitiria a uma sociedade se constituir em sistema íntegro, protegendo-a em suas fronteiras interiores e exteriores de tudo o que fosse capaz de decretar a ruína de sua sistematicidade.

O poder, nesses termos, seria onipresente. Contaminaria todas as relações sociais. Teria uma capacidade digestiva ilimitada que lhe permitiria transformar em vitamina que o intensifica até mesmo o veneno com que se o tenta destruir. Espraiar-se-ia de modo extenso, intenso ou fragmentário por toda a tessitura social. Penetraria em todas as existências e faria existir o inexistente. Transformaria o dominado em cúmplice e agente de dominação, até mesmo - e, muitas vezes, sobretudo - pelo próprio ato através do qual este pensa estar se “libertando” e “assumindo” o poder.

Apesar de ser “cósmico” ou “cosmológico”, como a ele me referi no começo deste ensaio, o poder nada teria de etéreo ou metafísico. Construir-se-ia a partir de baixo, em cada mínima ação e relação. Seria eficácia, ao mesmo tempo simbólica e material, que se insinuaria sempre como necessidade visceral. Reproduzir-se-ia através da tecnologia, mas também como tecnologia; através do saber, mas também como saber; através de corpos, mas também como corpos; da vida, como vida; da morte, como morte... Reproduzir-se-ia mesmo como contrapoder e através do contrapoder. Tudo isso porque ele é da ordem da crença e da significação. Como o “mana”, que Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss tão bem descreveram.

O poder, como o “mana”, não precisa existir, para existir. Ele não é uma coisa, seus signos não têm referen-

tes e pelo que se pode inferir da observação seguinte que lhes endereçou Maquiavel (1973), os dominantes sabem muito bem disso... Observemos atentamente suas palavras. Após haver enumerado os atributos necessários ao Príncipe para conservar e expandir o seu domínio, eis o que conclui a genial perspicácia maquiavélica: “O Príncipe não precisa possuir todas as qualidades acima citadas, bastando que aparente possuí-las (Maquiavel, 1973: 80)”.

Encarando o problema desta maneira, descobre-se então que as perguntas - “quem detém o poder?” e “como o poder é detido?” - que tanto têm angustiado as militâncias teóricas e políticas de nossa sociedade e que tanto têm direcionado os movimentos que questionam os poderosos reivindicando “justiça social”, nada mais nada menos são que ardis, artimanhas, ciladas de poder. As respostas a tais indagações, além de mais ou menos óbvias, quase sempre encaminham as ações e as organizações para a estratégia de ser “oposição”, de querer “tomar” o poder, “derrubar” o poder etc. Ora, com isso não fazem senão jogar o jogo do poder. Tudo se passaria, desse modo, como se as coisas estivessem previamente preparadas e bem arrumadas pelo poder: o tabuleiro quadriculado, as pedras brancas, as pretas e o dono de tudo isso. Faltaria apenas o parceiro indispensável...

A vitória dos dominados - pouco provável, embora teoricamente possível - absolutamente não significaria, nesses termos, que o tabuleiro viesse a ser virado. Muito pelo contrário, somente abriria oportunidades para revanches seguidas de revanches e conseqüentemente para a continuidade do sistema de poder. Não tem sido esta, aliás, a experiência histórica das sociedades ocidentais, nas quais se têm substituído eternamente tiranias por tiranias? Nas quais opressores cada vez mais sutis (que chegam ao cú-

mulo de também apregoarem a necessidade de mudanças no sistema de poder) acabam por dar aos dominados a impressão, evidentemente falsa, de que “progressivamente” a liberdade esteja sendo “conquistada”?

A pergunta crucial, encarando-o deste modo, é certamente muito menos a que versa sobre quem o “detém”, do que a que dirige a sua curiosidade para qual é a *natureza* do poder. Importa ressaltar que a questão do detentor do poder é quase sempre de resposta muito explícita, pela própria necessidade de definir claramente quem manda e quem obedece. Isto se dá, mesmo considerando que se minta e que se sofisme quanto aos modos de “aquisição”, quanto à “justiça” ou “legitimidade” dos detentores.

Com efeito, a detenção do poder poderá sempre receber justificativas... Argumentos capazes de satisfazer ou de atenuar o ânimo daqueles que querem “participar do poder”, “conquistar o poder”, “atingir o poder” e assim por diante. Argumentos capazes mesmo de indignar e de exaltar o ressentimento dos dominados. Mas isto nada muda, porque o próprio poder não foi questionado em sua radicalidade: a premissa fundamental, a de que *alguém deve deter o poder*, não foi abandonada.

Por isso, a questão da natureza do poder é quase um tabu intelectual, em uma sociedade em que o poder é pensado como “detido”. Pois pensar esta natureza é abrir a possibilidade de que o tabuleiro venha a ser emborcado, suas peças mandadas às favas, suas regras desprezadas e seus jogadores abolidos. É abrir a possibilidade de abandonar o delírio de querer “assumir” o poder, é ter a chance de recusar-se a aspiração de vir a exercer o papel de dominante e, sobretudo, a de rejeitar o desempenho do papel social de dominado.

A morte, na questão da natureza do poder, tem um significado especial. É evidência empírica inegável, em quase todas as sociedades e em quase todo o curso da história, que morte e poder formam um par indecomponível. Por toda parte, como registramos nas primeiras páginas deste ensaio, ameaça de morte, individual ou grupal, é meio e exigência de controle social e instrumento gerador de conformidade. A experiência de nossa própria cultura, especialmente a de seu passado mais ou menos recente, reforça, para os nossos olhos, a evidência desta constatação. A definição “canônica”, deste modo, não estaria muito distanciada do “constatável”.

Contudo, ao tentar nos convencer de que afinal de contas obedecemos principalmente em virtude do fato de que poderíamos ser todos mortos caso decidíssemos viver diversamente, não estaria a definição nos levando sutilmente a ser vitimados por uma espécie de ilusão de ótica que interessa ao próprio poder? Seria mesmo verdade insofismável que o poder se fundamente na minha, na nossa morte? E que diante dela deveríamos todos forçosamente recuar? Não haveria outro modo possível de se pensar a natureza do poder, descobrindo-lhe outro fundamento? E que este outro fundamento nos permita compreender diferentemente o problema de sua “detenção”?

Se raciocinarmos segundo a linha do medo da morte como fundamento material e subjetivo da ascendência dos poderosos, veremos naturalmente homens obedecendo para escapar à angústia de morrer, como ilustrado pela epígrafe deste ensaio. Encontraremos homens curvados diante da chantagem que contra eles se exerce permanentemente

de lhes cortar a vida. Acreditaremos que todo poder seja sempre o poder da morte, não importando se o carrasco seja o príncipe, o patrão, Deus, o diabo... Veremos que o temor da morte desempenha um papel importantíssimo em qualquer dominação e que sem ele esta talvez não fosse possível. Estaremos colocando em destaque, ao raciocinar deste modo, uma faceta importantíssima e absolutamente inabstraível do problema. Isto é o que em geral se tem feito.

Não obstante, este raciocínio baseado no temor à morte além de se esquecer das “bondades” muito frequentes do poder, não teria como nos explicar de que modo os poderosos arregimentariam, entre os súditos, os seus soldados. Como incutiriam neles a capacidade e mesmo a vontade de serem mártires? Como fariam deles os necessários heróis dispostos a sacrificar a própria para permitir a vida do poderoso?

Por toda parte vemos o poder e os poderosos pretendendo exercer uma espécie de monopólio sobre a morte e sobre o direito de a produzir. Compreende-se: destruir algo é o modo mais completo de o possuir. Por isso, a pena de morte é quase sempre um privilégio exclusivo do soberano - e se chama “justiça”. Por isso, a ninguém outro é lícito provocar morte sem estar autorizado: gesto criminoso e sacrílego a que se chama “assassinato”. Contudo, é preciso cuidado para não nos deixar iludir por esta “constatação” aparentemente neutra, objetiva e realista. O próprio soberano sabe perfeitamente que, caso existisse, o medo absoluto da morte geraria fatalmente a paralisia de seus soldados. Este pavor impediria que o soberano se fizesse sentir como necessário ao súdito, dispensaria que este dele sentisse a falta, o que lhe seria fatal.

O poderoso reconhece, conseqüente e obviamente, que nem o medo, nem a morte, nem os meios de a produzir,

pode ser o fundamento sólido de sua ascendência. Percebe que no coração de seu súdito ambos, temor e destemor em relação à morte, são-lhe simultaneamente requeridos. Sobretudo, o soberano sabe que a mais radical expressão de posse, que é a destruição, esgota também radicalmente a relação de dominação. Quando, por exemplo, Maquiavel aconselha ao Príncipe - “Os homens se conquistam ou se eliminam” (1973) - não é esta consciência aguda que lhe está transmitindo? Não está explicitando exatamente que aquilo que faz um soberano é a “conquista”, jamais a simples “eliminação” de homens? Isto não é o mesmo, por outro lado, que dizer que é esta “conquista” o que transforma homens em súditos? Ainda mais e principalmente, não significa o conselho que é a “conquista” o que faz soldados, mártires e heróis? Mas também cordeiros acomodados, desejosos de servir? Que ela faz homens intrépidos em relação à morte, mas também faz covardes, exatamente porque “conquistados”?

Ora, se invertermos o destinatário do conselho maquiaveliano, o que resultará? Não ficará evidente que o medo da morte só pode ser fundamento do poder do ponto de vista do súdito, como uma espécie de sustentáculo emocional e íntimo da grandiosidade do opressor? E isto apenas quando os homens efetivamente temerem a morte, pois neste caso preferirão a vida e, conseqüentemente, a situação de dominado? Não ficará cristalinamente límpido que este medo funciona como uma estratégia (mas apenas parcial) do soberano, com vistas à “conquista” de homens que, com medo da morte, aceitarão as condições de vida que os detentores do poder lhes impõem?

Por conseguinte, o medo absoluto da morte no coração do dominado não interessa ao dominante e só pode ser característico de um determinado tipo de súdito: daquele

cujo soberano prescindia de que seja guerreiro; daquele que, enquanto soldado, seja passível de substituição por máquinas. Ora, este súdito só é possível em nossas sociedades modernas, sobretudo industriais. Por isso, é preciso ter muito cuidado, para não considerar teoricamente, como fundamento generalizado do poder, aquilo que não passa de um argumento de poder com vistas a “conquistar” súditos em uma sociedade muito específica.

Em sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (1941) colocou o dedo nesta ferida e nos alertou para o exatamente oposto. Não é na morte do súdito, lembrou, que o poder ou os poderosos estão interessados. Não é absolutamente dela que se alimentam e se fortalecem. Só a vida deles pode preencher estas funções. Esta é a razão pela qual os poderosos querem que os dominados vivam e a isto até mesmo os obriguem. Se os dominantes detêm os meios de matar os dominados, é, entretanto, o adiamento, a suspensão da execução que funda e estabelece a relação de poder. O negativo da morte do súdito é o que cria, na visão de Hegel, o positivo do poderoso.

Protelando a morte do outro, o poderoso faz deste um escravo. “Conquista-o”. Por conseguinte, para Maquiavel e Hegel, que se aproximam neste ponto específico, não é a capacidade de decretar a morte que faz do poder, poder. Muitíssimo pelo contrário, é a estratégia de obrigar a viver que o edifica. O destinatário do conselho contido na fórmula maquiavélica pode ser, então, perversamente invertido.

E esta inversão leva tudo ao paroxismo, relativamente à teoria do poder e da liberdade. Nestes novos termos, colocando-se o problema sob o ponto de vista do dominado, o risco de morte passa a ser um pressuposto lógico da possibilidade de dinamitar as relações de dominação: aos homens não restaria senão a alternativa entre serem “elimi-

nados” e tornarem-se “conquistados”. De fundamento do poder, a “eliminação” passa, então, a ser o único caminho que teriam os homens para não se deixarem “conquistar”.

Em contrapartida, no lugar de uma oposição soberano-súdito, tão irreduzível que o primeiro só se mantivesse às custas da exclusão do segundo, tendo para si o que subtrai ao outro, poder-se-ia ver, pelo contrário, e como se observa de modo geral pelos dados históricos e etnográficos, o poderoso preocupado em cultivar, proteger e conservar a vida de seus súditos. Explica-se assim a razão pela qual o soberano se municie de toda parafernália militar, jurídica, médica, pedagógica, policial, econômica, ritual, mágica... Destinada a preservar a segurança e principalmente o modo de vida de seus súditos: para os incluir na relação de poder.

Esta inclusão se dá principalmente em escala microscópica. O sistema de poder não se exerce por uma espécie de pressão mecânica externa e maciça sobre indivíduos exteriores à relação de poder. Estes próprios indivíduos são produtos do sistema de poder. São gestados e geridos do interior de si e têm o poder como componente do tecido de seu ser. O poder se constitui constituindo a vida de seus súditos: estruturando-lhes o corpo, os modos de pensamento, os sentimentos, os desejos... Constituindo suas vidas a partir de dentro. E faz da vida do súdito um pulsar desejante daquilo que o poder diz ser. A estratégia fundamental do poder, muito diversamente de empregar violência, coagir e obrigar, está em fazer com que os homens vivam como se fosse legitimamente desejável aquilo que em verdade é estritamente obrigatório.

Ilustração bastante enfatizadora deste cuidado dos soberanos em preservar a vida do súdito é o fato de que

quase universalmente o suicídio não seja suportado pelos poderes. Apesar de ser uma característica singular da espécie humana, por toda parte o suicídio é quase totalmente indeglutível. Há exceções, mas estas normalmente consistem em casos altamente regulamentados e ritualizados. Casos que o próprio poder define e que sistematicamente faz rentabilizarem a seu favor. São os heróis-mártires, por exemplo. É também o caso de alguns nobres romanos e generais nazistas, que tiveram o “privilégio” de serem os próprios executores das penas de morte a que tinham sido condenados.

O dado crucial, entretanto, é que por toda parte o suicídio é intolerável: patética e sintomaticamente, encontramos poderes que lancem opróbio aos sobreviventes de um suicida; que condenem à morte o suicida que tenha falhado em sua tentativa; que levem aos tribunais, processem e até mesmo executem penas de morte sobre cadáveres de suicidas. Encontramos regularmente poderes que multiplicam vigilância sobre “condenados”, sejam eles prisioneiros, loucos, doentes terminais etc. a fim de que não apressem a morte. Principalmente, o que é muito significativo, encontramos esta vigilância voltada particular e especialmente sobre condenados à morte. Vigilância neste caso reduplicada - para que não suicidem!

Tudo isso porque o suicídio é em princípio um crime de lesa-majestade. Tudo isso porque o autodestruir-se é visto, pelo ângulo do poder, como um autopossuir-se, ou seja, como um gesto radical de liberdade. Tudo isso porque subverte a reciprocidade do jogo de poder e insubmete irreversivelmente. Ele desmascara o truque de mágico, põe a nu o ilusionismo que fazia crer que fosse o monopólio da morte do súdito o que sustentava o poderoso. Desmente a ideia de que a vida do súdito lhe seja

indiferente e que sejam cadáveres, não corpos vivos e pulsantes, os alimentos de que a dominação se nutre.

Suicídio, crime de lesa-majestade. Não apenas porque consista na blasfêmia, na insolência, na afronta e no desafio de roubar ao poderoso aquilo que este exige ser prerrogativa sua. Somente isso seria muito pouco para explicar tanto delírio repressivo, tanta pirotecnia simbólica. Se o suicídio se limitasse a ser isso, bastaria aplicar contra ele as mesmas medidas que são postas em ação contra quaisquer desobediências. Não seria necessário lhe dirigir nenhuma atenção especial. Ocorre, entretanto, que todo poder (“detido” ou não) reconhece muito bem – e aí está o ponto – que *qualquer desafio efetivo ao poder é de natureza eminentemente suicidária*.

Por todas essas razões, a suicidas e outros transgressores, menos que à morte, é muito mais frequente que os detentores do poder condenem à vida. À vida envergonhada. À vida corporalmente mutilada. À vida carente de alegrias. Aos porões das galeras. Aos exílios e banimentos. À morte social dos presídios. À solidão dos asilos para velhos e loucos. À vida das prisões perpétuas e das solitárias... Os poderosos nunca são tão violentos e tão repressivos como quando pressentem que estão próximos a desmoronar. A destruição de súditos é quase um gesto de desespero do poder, que sabe muito bem não ser isto o que o erige.

A condenação à morte é sempre excepcional, portanto, se a compararmos à condenação a viver. Desempenha, contudo, quando ocorre, a mesma função de teatralizar exemplarmente, por contrariedade, e em geral espetacularmente, para os vivos, a vida. Por isso, só recentemente, e em nossa cultura, as execuções passaram a ser atos expeditivos e secretos. Pelo contrário, as execuções sempre

se destinaram a grandes plateias e sempre comportaram torturas, procedimentos meticulosos em que a vida era em geral, por cálculos de conta-gotas e milímetros, dramaticamente esticada a seus limites extremos. Tira-se, pois, das execuções capitais, uma lição inesperada: mais que a morte, nelas é a vida que se celebra.

Ao soberano interessam mais os atos de graça e de comutação (preservadores de vida) que a imposição de penas capitais. Não é outro, a propósito, o sentido da recomendação maquiaveliana, que confirma tudo isso, de que: “Os príncipes devem encarregar a outrem a imposição de penas; os atos de graça, pelo contrário, só a eles mesmos, em pessoa, devem estar afetos” (Hegel, 1941: 85).

Assim, como Baudrillard observou de modo a um tempo sutil e bombástico, se é como administração da vida que o poder se funda, a única maneira de realizar o desejo de se livrar dos poderosos é retornar contra o sistema de poder o seu próprio fundamento. Como? “Desafiar o sistema por um oferecimento ao qual ele não possa responder, senão por sua própria morte e seu próprio desmoronamento” (Baudrillard, 1976: 64). Com isso fazer com que o poder “se suicide em resposta ao desafio multiplicado da morte e do suicídio” (idem).

E este desafio, segundo Baudrillard, não é senão o de obrigar aqueles que “detêm” o poder a

(...) assumir o poder até o seu limite, que não pode ser senão a morte dos dominados. Desafio ao poder de ser poder: total, irreversível, sem escrúpulo e de uma violência sem limites. Nenhum poder ousa ir até este ponto (onde

ele se liquidaria também) (1976: 74-75).

Esta é única arma absoluta e sua simples ameaça coletiva pode fazer o poder desmoronar (...): se ele vive de minha morte lenta, eu lhe oponho minha morte violenta (1976: 74-75).

E conclui:

Isto muda todas as perspectivas revolucionárias sobre a abolição do poder. Se o poder é a morte adiada, ele não será suspenso enquanto o suspense dessa morte não for suspenso (1976: 69).

O poder que tem o senhor de conceder unilateralmente a vida só poderá ser abolido se esta vida lhe puder ser devolvida - em uma morte não adiada (1976: 69).

Não há alternativa: não é conservando a vida que se abolirá um dia o poder (1976: 69).

A maior parte das práticas, mesmo ditas políticas e revolucionárias, se contenta em negociar a sobrevivência, isto é, em comerciar sua morte com o sistema (1976: 268).

Percurso interessante. De La Boétie a Hegel e a Baudrillard, as conclusões do primeiro são invertidas: a servidão, comércio com os tiranos, de certa forma continua “voluntária”; a tirania, permanece frágil, mero artifício de simulação, pois é de si que o súdito precisa se libertar. Mas, ao contrário do primeiro, para quem a liberdade se recupera simplesmente nada dando ao tirano, para o último, radicalmente, é necessário tudo dar: se ele quer minha vida gerida, eu lhe dou minha vida consumada, minha morte.

Se não há sociedade sem poder, também não há sociedade com poder total. Na primeira dessas possibilidades, a sociedade seria mera volatilização de elementos dispersos, eventualmente entrecrocando-se ao sabor do aleatório e do caos. Na segunda, reduzir-se-ia a cristal, rocha sem movimento, em que fluxos e vidas, congelados, seriam meros aspectos mais que secundários, se existentes. Poder de menos, sociedade impossível; poder em excesso, sociedade também impossível. Ordem e caos constituem assim uma dialética em que poder e liberdade não se excluem: pelo contrário, como Michel Foucault (1989) observou, é sobre seres livres que o poder se exerce, ao que se poderia adicionar que é contra o pano de fundo de um poder que a liberdade se define.

Detido ou não, todo poder se exerce sobre seres individuais ou coletivos que poderiam e podem ser outros. Seres que ele se esforça para manter como “mesmos”, para que permaneçam como foram produzidos pelo e para o poder. O poder exerce-se sobre seres livres, exatamente porque são livres (caso contrário, para que poder?). Seres livres inclusive para morrer – o que faz da liberdade não exercida de morrer, assim como da liberdade não exercida de matar, os parâmetros estruturais e os limites das relações de poder.

Tais limites as teorias do poder com frequência esqueceram de considerar, ao colocarem a liberdade alhures: antes ou depois da “história”, mas sempre distante e fora da relação de poder. Essas teorias sempre desprezaram o fato de que a liberdade está aqui e agora, dentro da própria relação de dominação, como um componente estrutural des-

ta. E desprezaram sobretudo que esta liberdade pode ser consumada imediatamente.

Esquecimento especioso. Porque, ao atribuírem exclusivamente aos poderosos o monopólio da morte, as teorias sobre o poder se transformam em teorias de poder. E retiram dos súditos a liberdade hiperpoderosa que estes têm, especialmente quando exercida de modo coletivo, de chantagear com o se tornar radicalmente “outros”, isto é, mortos. Rigorosamente, isto significaria a destruição trágica do próprio sistema de poder, que não resistiria a este desafio.

Tais teorias obscurecem, assim, e especialmente em uma sociedade individualista como a nossa, a visão dos horizontes possíveis de ruptura das relações de detenção de poder. E dificultam o discernimento da responsabilidade e da cumplicidade individual e coletiva dos homens em relação a estas. Responsabilidade que é a de se libertarem e de se dignificarem – antes de tudo, deixando de ser escravos de si mesmos.

Referências bibliográficas

AUGÉ, Marc. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort: introduction à une anthropologie de la répression*. Paris: Flammarion, 1977.

BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: Editora UNB, 1982.

BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Oublier Foucault*. Paris: Galilée, 1977.

CLASTRES, Pierre. *La société contre l'Etat*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.

DELARUE, Jacques. *A profissão de carrasco*. Lisboa: Livros do Brasil, 1981

DE LA BOÉTIE, Etenne. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FOUCAULT, Michel. “Dois ensaios sobre o sujeito e o poder”. Niterói: Departamento de Antropologia da UFF, (mimeo), 1989.

HEGEL, Georg. *La phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubier Montaigne, 1941.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage*. Paris: Mouton, 1969.

WEBER, Max. Classe, status e partido. In: VELHO, Otávio; BERTELLI, Antônio e PALMEIRA, Moacir (Orgs.). *Estrutura de classes e estratificação social*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.