

FILOSOFIA BRASILEIRA

Ronie Aleksandro Teles da Silveira



Os textos que compõem esse volume foram publicados originalmente como capítulos de coletâneas. O objetivo delas foi tentar articular o discurso filosófico com a cultura brasileira. Além disso, a intenção era que elas se dirigissem a um público não especializado. Em função dessas características se percebe que os textos aqui republicados são o resultado de um tipo de atividade filosófica que tenta ultrapassar duas limitações. Por um lado, trata-se de uma limitação temática e, por outro, trata-se de uma limitação conceitual. Em conjunto, essas duas limitações caracterizam o que considero ser uma das expressões do elitismo da sociedade brasileira. Não creio que a filosofia brasileira tenha escapado das principais características de nossa sociedade, embora os filósofos adorem se representar como seres angelicais não contaminados pelo mundo que os rodeia. Na sua totalidade esse volume tenta superar aquelas duas formas de limitação do exercício da filosofia brasileira. Curiosamente, nesse caso, tornar-se uma prática intelectual mais específica, voltada para o Brasil, significa ampliar seus horizontes para além do diálogo interno típico das comunidades filosóficas especializadas. Ao contrário do que pode parecer, não se trata de um uso da filosofia para pensar o Brasil, como se a questão fosse a utilização de um método de pensar filosófico aplicado ao nosso país. Se trata de alterar a maneira como se faz filosofia para que ela se torne apta para incluir o Brasil. Isso significa que não se pode fazer filosofia brasileira sem consequências para o modo como se filosofa.



Filosofia Brasileira

Comitê Editorial da



Aldir Araújo Carvalho Filho (UFMA)

Dante Ramaglia (UNCUYO - Argentina)

Yamandú Acosta (UDELAR - Uruguai)

Fernando Vergara Henríquez (Universidad Católica Silva Henríquez – Chile)

Gilberto Mendonça Teles (PUC-RJ)

Márcio José Silveira Lima (UFSB)

Marcos Carvalho Lopes (UNILAB)

Rafael Hadock-Lobo (UFRJ)

Renato Nogueira (UFRRJ)

Ronie Alexandro Teles da Silveira (UFSB)

Susana de Castro (UFRJ)

Charles Feitosa (UNIRIO)

Wanderson Flor Nascimento (UNB)

Ivan Melo (UNILAB)

Sérgio Schaefer (UNISC)

Filosofia Brasileira

Ronie Alessandro Teles da Silva



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia Brasileira e Latino-Americana - 8

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVEIRA, Ronie Alexsandro Teles da

Filosofia Brasileira [recurso eletrônico] / Ronie Alexsandro Teles da Silveira -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

285 p.

ISBN - 978-85-5696-511-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Brasil; 3. Ensaios; 4. Política; 5. Estética; I. Título II. Série

CDD: 199

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Brasileira

199

Para Melissa

Sumário

Apresentação	13
1.....	17
A Revolução além da Razão	
1.O dilema: Modernidade Artística e Revolução	17
2.História e história narrada	23
3.Kinema e Psicanálise	25
4.Inconsciente Coletivo	27
5.Ciência e radicalização da revolução.....	33
6.O eterno na história e sua linguagem.....	37
7.Conclusão: A revolução além da razão e do indivíduo	41
Referências	43
2	45
A Eficácia Estética do Futebol Brasileiro	
1.A Modernidade do Futebol	45
2.A Pureza da modernidade.....	51
3.Uma Interpretação Brasileira do <i>Football</i>	57
4.A Semântica da <i>Pelada</i>	60
5.A Psiquê de Pêndulo	66
5.A hibridização entre a Modernidade e a Pré-modernidade	72
Referências	77
3	81
Neymar e Felipão contra o Vórtice Antimatéria da Modernidade	
1. Introdução	81
2. A Subjetividade	82
3.Mourinho e o Vórtice Antimatéria	86
4.Neymar não é Ético	89
5.O Comportamento Estético	91
6.Felipão e Nietzsche	95
7.Conclusão	97
Referências	98

4.....	101
---------------	------------

O Homem que Samba

1.Ideologia e cultura.....	101
2.A libertação da música	103
3.Devo, não nego. Pagarei quando puder.....	106
4.Amo, mas não é muito	110
5.Suspeita generalizada.....	114
6.A crueza do mundo	115
7.Mentir para ser livre.....	118
8.Dar a volta por cima.....	122
Conclusão	126
Referências	127

5.....	129
---------------	------------

A Carnavalização da Existência

1.Introdução: ver e tocar	129
2.A Carnavalização	133
3.A Seriedade	136
4.Natureza Carnavalesca e Tecnologia Lúdica.....	138
5.O Carnavalesco	142
6.Conclusão	146
Referências	149

6.....	151
---------------	------------

Elegbara não é Kant

1.Introdução.....	151
2.A teleologia da democracia	152
3.Autonomia e heteronomia	153
4.O Brasil não é um país civilizado	158
5.Religiosidade sem dogmas.....	160
6.Sem sujeição, sem objetivação	168
7.Conclusão	173
Referências	174

7	177
O Brasil é a Crise	
1.Introdução.....	177
2.Tautologias ocidentais.....	179
3.Ginga na integração	184
4.O Brasil é a crise	188
Referências	195
8.....	197
Epistemologia da Telenovela Brasileira	
1.Introdução.....	197
2.Ficção e realidade	199
3.Aproximação com o Brasil.....	204
4.“De Corpo e Alma”	208
5.“O Rei do Gado”	213
6.A abertura epistemológica da telenovela brasileira.....	216
7.Conclusão	225
Referências	227
9.....	231
Só a Telenovela nos Salva da Morte	
1.A superficialidade como motivo.....	231
2.A angustiada vida intelectual.....	234
3.O medo da morte.....	240
4.A ressurreição de Cristo.....	246
5.Conclusão	251
Referências	255
10	257
A Jeitosa Fazenda	
1.Introdução.....	257
2.A fazenda além de si mesma	259
3.A fazenda como sistema produtivo.....	262
4.A <i>brecha camponesa</i> no escravismo.....	271
5. Dualidade funcional.....	276
6.Conclusão: o pensamento jeitoso.....	280
Referências	282

Apresentação

Os textos que compõem esse volume foram publicados originalmente como capítulos de coletâneas. O objetivo delas foi tentar articular o discurso filosófico com a cultura brasileira. Além disso, a intenção era que elas se dirigissem a um público não especializado. Em função dessas características se percebe que os textos aqui republicados são o resultado de um tipo de atividade filosófica que tenta ultrapassar duas limitações. Por um lado, trata-se de uma limitação temática e, por outro, trata-se de uma limitação conceitual. Em conjunto, essas duas limitações caracterizam o que considero ser uma das expressões do elitismo da sociedade brasileira.

Não creio que a filosofia brasileira tenha escapado das principais características de nossa sociedade, embora os filósofos adorem se representar como seres angelicais não contaminados pelo mundo que os rodeia. Na sua totalidade esse volume tenta superar aquelas duas formas de limitação do exercício da filosofia brasileira. Curiosamente, nesse caso, tornar-se uma prática intelectual mais específica, voltada para o Brasil, significa ampliar seus horizontes para além do diálogo interno típico das comunidades filosóficas especializadas.

Ao contrário do que pode parecer, não se trata de um uso da filosofia para pensar o Brasil, como se a questão fosse a utilização de um método de pensar filosófico aplicado ao nosso país. Se trata de alterar a maneira como se faz filosofia para que ela se torne apta para incluir o Brasil. Isso significa que não se pode fazer filosofia brasileira sem consequências para o modo como se filosofa. Como o leitor poderá perceber ao longo deste livro, muito da maneira

como se faz filosofia tradicional foi perturbado pelo Brasil. Por isso, creio que se trata aqui efetivamente de filosofia brasileira e não de filosofia no Brasil – como se costuma dizer com algum pudor.

Como tenho insistido, essas práticas tradicionais não estão erradas, apenas limitam a filosofia a uma conversa preparatória cuja protelação apenas a torna cansativa e aborrecedora. Como a filosofia é um tipo de atividade intelectual vivaz que discute aquilo que nos cerca, não vejo nenhuma ocupação mais interessante do que a de pensar o meu país.

Os textos aqui presentes apareceram originalmente na ordem em que se encontram e nos seguintes volumes:

“A Revolução Além Da Razão” publicado em *O Cinema Brasileiro e a Filosofia* em 2012 pela Editora da Universidade de Uberlândia.

“A Eficácia Estética do Futebol Brasileiro” e “Neymar e Felipão contra o Vórtice Antimatéria da Modernidade” publicados em *O Futebol Brasileiro e a Filosofia* em 2014 pela Editora PHI.

“O Homem que Samba” publicado em *O Samba e a Filosofia* em 2015 pela Editora Prismas.

“A Carnavalização da Existência” publicado em *O Carnaval e a Filosofia* em 2016 pela Editora FI.

“Elegbara não é Kant” publicado em *A Religiosidade Brasileira e a Filosofia* em 2016 pela Editora FI.

“O Brasil é a Crise” publicado em *O que resta das Jornadas de Junho* em 2017 pela Editora FI.

“Epistemologia da Telenovela Brasileira” e “Só a Telenovela nos Salva da Morte” publicados em *A Novela Brasileira e a Filosofia* em 2016 pela Editora FI.

“A Jeitosa Fazenda” publicado em *A Fazenda e a Filosofia* em 2018 pela Editora FI.

Não foram incluídas alterações de maneira proposital, de tal forma que se pode acompanhar aquele processo de deturpação gradativa do Brasil sobre a tradicional prática filosófica europeia.

Apenas algumas correções pontuais foram inseridas, além de uma nova formatação para ajustes editoriais.

Gostaria de agradecer aos muitos os colegas que contribuíram de alguma forma para a realização desse diálogo entre a filosofia e a cultura brasileira durante mais de dez anos. Creio que a colaboração de cada autor foi fundamental para consolidar uma perspectiva de se entender o Brasil e a própria atividade filosófica. Desejo que o leitor possa perceber esse ponto de vista e suas futuras possibilidades de uso.

A Revolução além da Razão

O cinema é uma ontologia.
(Glauber Rocha)

1.O dilema: Modernidade Artística e Revolução

O objetivo desse capítulo é tornar evidente que, em um sentido específico a ser determinado aqui, os filmes de Glauber Rocha tematizam a possibilidade de uma revolução - no Brasil, na África e na Europa. Em geral, a crítica de cinema e de cultura reconhecem o caráter *revolucionário* contido na sua obra. Entretanto, não há consenso sobre o conteúdo desse aspecto revolucionário. Isto é, não se sabe ao certo qual é a revolução que Glauber propõe. Assim, embora ele seja um cineasta e uma figura pública polêmica, há uma tendência geral à confusão no entendimento do caráter revolucionário do cinema glauberiano.

É certo que sua proposta não equivale a uma versão da revolução marxista. Embora Glauber tenha se aproximado da revolução cubana, principalmente através de Alfredo Guevara, então Presidente do Instituto Cubano de Arte e Indústria Cinematográfica e de ter passado um período em Havana (ROCHA, 1997), jamais adotou o ideário típico da esquerda latino-americana. Embora as evidências do não-marxismo de Glauber possam ser encontradas em várias partes de sua obra, cito uma passagem em que ele é explícito a esse respeito. Em carta a Paulo Emilio Salles Gomes de 2/11/60, comentando sobre a realização de

“Barravento”, ele afirma que “não sou marxista” e que “Nunca li Marx” (ROCHA, 1997, p. 125).

Do ponto de vista formal, sabemos que Glauber estava alinhado com o que havia de mais moderno em termos de narrativa cinematográfica no início da década de 60 (ROCHA, 1963). Essa vanguarda era caracterizada pela negação de uma narrativa construída para fornecer os tradicionais efeitos de realidade ao expectador. Negava-se a segurança e a linearidade da narrativa, a uniformidade temporal, a objetividade e a centralidade de um ponto de vista privilegiado que fornecessem ao expectador todos os dados necessários para entender o conteúdo (ROCHA, 1981). Assim, no sentido da adoção de uma narrativa contemporânea, Glauber se alinhava ao que havia sido simbolizado pelo tiro no sol dado por Belmondo no filme “À Bout de Souffle” de Jean-Luc Godard (XAVIER, 2007). Com essa simbologia do tirocínio solar se rompia a unidade da narrativa e o privilégio oferecido por um narrador dotado de um ponto de vista especial que submetia todos os dados relevantes a um mesmo esquema. A narrativa tradicional, marcada pela presença desse narrador onisciente, fornece ao expectador uma perspectiva privilegiada que lhe permite entender a totalidade do que é apresentado em fragmentos temporais e espaciais. Com a negação desse artifício, se rompia a ideia de oferecer todo o conteúdo sob uma mesma luz, sob a forma de uma multiplicidade de elementos dotada de unidade. A adoção de um ponto de vista que não gera efeitos de realidade no expectador é um elemento formal marcante da obra de Glauber Rocha.

Além desse aspecto formal, há também a questão do conteúdo. Para parte da mentalidade brasileira da década de 60, com suas várias matizes de esquerda, a revolução era uma questão de tempo, de muito pouco tempo. Entretanto, o sentido dessa revolução era indeterminado e variava muito em função da perspectiva adotada pelos vários grupos e mesmo daquela adotada por cada indivíduo. Se a direita não possuía um ideário muito bem estabelecido (GASPARI, 2002), a esquerda parecia ainda mais confusa. Havia apenas uma

espécie de consciência difusa e fé indeterminada de que uma reviravolta do regime político estava no horizonte dos acontecimentos – a chamada “concepção messiânica da Revolução” (XAVIER, 2007, p. 8). Viviam-se um clima de adolescência política: a revolução era possível, embora não se soubesse no que ela consistiria. Uma grande agitação cultural de esquerda ocorria com o propósito de efetivar essa inevitável revolução.

Esse sentimento era impulsionado pelo sucesso da revolução cubana de 1959, liderada por Fidel Castro e Che Guevara: “Acho que devemos fazer a revolução. Cuba é um acontecimento que me levou às ruas, me deixou sem dormir” (ROCHA, 1997, p. 151 – carta a Saraceni de 1961). Portanto, havia um exemplo a ser seguido e o sonho adquiria contornos quase palpáveis, considerando que uma revolução semelhante já havia sido realizada aqui, na América Latina.

A criação do Centro Popular de Cultura (CPC), uma associação entre intelectuais de esquerda e a União Nacional dos Estudantes (UNE), visava produzir uma arte popular que promovesse as mudanças. A proposta era negar a arte alienada, conscientizar o povo para a revolução e promover seu engajamento no enfrentamento político que parecia iminente. Os CPCs contribuíram para a formação de uma cultura de ativismo político que perpassava todas as manifestações artísticas da época. Para isso, a arte tinha de ser comprometida com as mudanças sociais e com o engajamento político. O debate girava em torno da melhor estratégia para conscientizar as massas passivas e sem consciência política. Portanto, o foco se dirigia para a questão de uma pedagogia revolucionária para as massas (GERBER et al. 1977).

Uma arte engajada em um projeto revolucionário tem necessariamente de possuir um grande poder pedagógico para atingir a maioria da população e produzir uma tomada de consciência que visa à ampliação da participação política e a eliminação da alienação. Uma reviravolta em um estado de coisas exige a participação massiva da população. E a participação só pode ser obtida com a eliminação da falsa consciência do povo

sobre seu estado político. Era essa falsa consciência (ideológica) que o povo possui de si mesmo que devia ser eliminada para que ele pudesse obter uma consciência verdadeira. E esse é o papel do artista engajado: produzir a conscientização da verdadeira situação do povo, revelar a situação de opressão e de falta de liberdade a que a maioria da população está submetida.

Esse engajamento tem de ser operado a partir da capacidade de compreensão que o povo efetivamente possui. Ou seja, a arte revolucionária gera o desafio pedagógico de enviar uma mensagem compreensível para o povo, de falar a ele e fazê-lo mudar de ideia a respeito de sua situação no mundo a partir de uma consciência que ele já possui. O sucesso ou o fracasso dessa arte revolucionária está concentrado na habilidade do artista de fazer a sua mensagem chegar ao povo e torná-lo apto para a transformação social. Uma pedagogia que combata a alienação, o mau entendimento que o povo possui de si mesmo, é essencial para tornar a atividade política e revolucionária possível. É consequente que a postura de um artista engajado na revolução termine apresentando a questão pedagógica de como alterar a consciência política do povo. Toda revolução popular implica em uma pedagogia de aniquilação da alienação política e de promoção de uma auto representação verdadeira.

Esse quadro que estou delineando projeta um conflito entre o aspecto moderno da narrativa dos filmes de Glauber e seu engajamento revolucionário – ou entre a adoção de uma forma moderna e um conteúdo revolucionário. Para Glauber, ser cineasta e ser revolucionário eram sinônimos.

Se o cinema comercial é a tradição, o cinema de autor é a revolução. A política de um autor moderno é uma política revolucionária: nos tempos de hoje nem é mesmo necessário adjetivar um *autor* como *revolucionário*, porque a condição de autor é um substantivo totalizante (grifos no original) (ROCHA, 1963, p. 14).

A dificuldade enfrentada por Glauber era, portanto, a de auxiliar na promoção de uma revolução popular a partir da adoção

de um ponto de vista narrativo moderno. Nesse sentido, ele tomou como tarefa conciliar dois dos grandes desafios de um artista de sua época: a) por um lado, estar à frente das mudanças narrativas da arte contemporânea que ocorriam na Europa, com a *Nouvelle Vague*; e b) por outro lado, tomar pé no Terceiro Mundo a partir da necessidade de realizar a revolução, mesmo não adotando posições marxistas.

Com efeito, há aqui uma aparente contradição entre um engajamento político e um engajamento estético não convencional. Note que foram as consequências dessa contradição que gerou o famoso protesto de Diegues em 1978: “A patrulha ideológica, stalinista e reacionária, está agindo no Brasil contra todos aqueles que ousam trabalhar sem má consciência.” (1988, p. 25). No mesmo sentido, Glauber também sentiu na pele “o terrorismo da esquerda verborrágica, que quer nos impor orientações políticas.” (1981, p. 177). Essas afirmações ilustram a existência de um confronto entre o engajamento político revolucionário e a liberdade formal do trabalho artístico.

Uma pedagogia para as massas aparentemente não poderia romper com os efeitos de realidade típicos das narrativas lineares tradicionais sob pena de não falar a língua do povo e se tornar incompreensível e hermética. O rompimento da narrativa objetiva e a adoção de uma postura artística moderna comprometeriam a mensagem a ser transmitida, na medida em que dificultaria o advento de uma nova consciência popular.

O dilema evidente aqui é o da dificuldade em conciliar a postura de vanguarda formal com a ideia de promover a revolução e alterar a consciência popular existente. Obviamente ele pode ser facilmente eliminado com o abandono de um dos seus componentes: é possível ser revolucionário ou é possível ser da vanguarda artística. No primeiro caso, a mensagem revolucionária pode ser transmitida em uma linguagem popular que não impacte formalmente o expectador. Ao ser falada na língua do povo, a

mensagem revolucionária pode ser compreendida e adquirir poder de convencimento.

Mas também é possível eliminar o caráter revolucionário da arte e manter o engajamento formal da vanguarda, algo que manteria o caráter “alienado” do artista. Entretanto, Glauber não dissolveu o dilema pelo abandono de um de seus elementos. Pelo contrário. Sua originalidade consistiu em haver conciliado a adoção dos elementos formais das vanguardas cinematográficas de sua época com a esperança latino-americana na revolução. Entretanto, para isso, foi necessário alterar substancialmente a própria noção de “revolução”.

Com efeito, Glauber sempre insistiu no caráter revolucionário popular de seu cinema e não abriu mão dos procedimentos narrativos modernos. Pelo contrário, notamos um acirramento do uso desses procedimentos ao longo de sua produção cinematográfica. Em entrevistas gravadas, ele afirmou que “A Idade da Terra”, seu último filme, era cinema e não literatura ou teatro, indicando justamente o fato de que teria se liberado da dependência das narrativas convencionais dessas outras duas formas de arte. Para ele, o acirramento da negação da forma tradicional de narrar significava, inclusive, a criação de uma linguagem autônoma para o cinema, libertando-o da dependência da literatura e do teatro. Glauber acentuou, ao longo de sua produção, o aspecto moderno da narrativa cinematográfica. Ao mesmo tempo, mesmo em face de pouco sucesso de público e de crítica de alguns de seus filmes, nunca abriu mão de afirmar o caráter revolucionário de seu cinema.

A questão que nos interessa aqui, portanto, é entender como Glauber obteve a conciliação dessas duas posturas aparentemente contraditórias. Ele efetivamente conciliou sua narrativa cinematográfica com um conteúdo revolucionário popular ou tornou-se gradativamente um cineasta hermético e cada vez mais distante da mentalidade das massas? Para resolver esse aparente

dilema, teremos que entender melhor o aspecto *revolucionário* da obra de Glauber Rocha.

2. História e história narrada

Os filmes de Glauber tratam de processos sociais, mas não de uma perspectiva estritamente sociológica. Isto é, eles não se utilizam da perspectiva tradicional para focar esses processos. Assim, temos filmes políticos que não são narrados do ponto de vista tradicional da política. As questões históricas estão nos seus filmes, mas não encarados como conteúdos históricos. Mesmo o expectador mais distraído notará que “Deus e o Diabo na Terra do Sol” ou “Terra em Transe” são filmes sobre a realidade brasileira, mas terá dificuldade em identificar de que perspectiva essa realidade está sendo apresentada. O que vemos ali é certamente o Brasil, mas de um ponto de vista diferente do que nos é familiar (SALLES GOMES, 1977).

Assim, mesmo que exista uma problemática conhecida, ela está envolvida em uma atmosfera que não é a usual. Sabemos que é do Brasil de que se fala, mas não identificamos bem como se fala do Brasil. Então há uma diferença entre a forma como o Brasil nos aparece de maneira habitual e a forma como Glauber o apresenta para nós. Há uma diferença entre os processos sociais como sempre os vemos e o modo como Glauber os mostra. Há uma história e uma *história glauberiana*.

Essa não é propriamente uma novidade se entendermos que toda narrativa artística que abandona os efeitos de realidade adquire a capacidade para alterar a apresentação do que é narrado. Assim, ela pode modificar a dimensão temporal, por exemplo, de tal forma que um curto período de tempo vivido possa ser narrado longamente ou que um longo período de tempo vivido possa ser narrado rapidamente. Dessa forma, a duração temporal que é narrada é diferente da duração temporal que é vivida. O tempo decorrido entre o assassinato do Coronel Moraes por Manoel e o de

sua mãe pelos jagunços é visivelmente mais curto em “Deus e o Diabo” do que o tempo real que sabemos ser necessário para que ocorram tais eventos. A narrativa que abre mão de produzir efeitos de realidade adquire a possibilidade de manusear a duração temporal de forma livre. Essa liberdade provoca uma diferença entre a dimensão temporal que vivemos e a que é narrada e cria uma nova estrutura narrativa.

Uma história é a histórica pautada pela temporalidade que julgamos objetiva e na qual vivemos. Outra história é a história da narrativa que manipula o tempo com objetivos específicos internos à lógica da própria narrativa. Mas não é apenas o tempo que pode ser uma característica de diferenciação entre essas duas histórias. A própria significação de cada fragmento narrado pode ser alterada na medida em que um novo contexto é criado. Um evento acontecido pode ter seu sentido reinventado pela lógica interna da narrativa. Então, é perfeitamente razoável verificarmos que nos filmes de Glauber o Brasil está lá, de um jeito diferente daquele que aparece para nós. Esse estranhamento é uma consequência de um novo significado adquirido pelo Brasil no interior da narrativa. O filme torna-se um veículo gerador de significados para eventos reais. Por isso, ele pode ser de caráter social sem adotar uma perspectiva sociológica no sentido tradicional ou pode ser político sem ser político no sentido tradicional. Os fatos são sociais, políticos ou típicos do Brasil, mas seu significado é dado no interior da própria narrativa. Aí dentro eles estão sob outra perspectiva. Assim, temos uma história vivida e uma história narrada. O mesmo evento pode significar algo na história vivida e outra coisa muito distinta na história narrada.

Para simplificar, podemos observar a mesma diferença entre o que ocorreu em nossa vida no passado e a maneira como nos lembramos dela atualmente. Muito frequentemente condensamos ou alongamos experiências que tivemos em função do significado atual que damos aos eventos do passado. Alteramos o significado que essas experiências possuíram para nós em função de nossos

interesses, afetos ou circunstâncias de vida atuais. Nossa memória atua como uma história narrada, reconfigurando o sentido do que efetivamente vivemos no passado (SILVEIRA, 2007).

A obra de Glauber compartilha desse aspecto típico de toda narrativa – seja pessoal, seja científica, seja artística. Embora filmes como “Deus e o Diabo” ou “Terra em Transe” apresentem eventos familiares da vida do Brasil, o que é determinante do significado deles é o núcleo a partir do qual a narrativa se estrutura e de onde as partes retiram seu sentido. Será a identificação do aspecto revolucionário da narrativa cinematográfica de Glauber que nos dará a possibilidade de entender a história narrada e a perspectiva revolucionária que ele adotou.

3. Kinema e Psycanalise

A história narrada por Glauber é uma história mítica. Em uma entrevista de 1978, comentando o fato de ter declarado apoio aos militares, ele afirma o seguinte:

Isso é que é o verdadeiro texto, o significado do projeto das aberturas, que eu entendi em 74 e resolvi fechar com o Geisel, dar apoio total, confiar realmente no Geisel como um grande navegador que sabia exatamente pra onde conduzir o Brasil. Isso é um senso hierárquico, que vem da minha formação bíblica, quer dizer, eu reconheci miticamente no Geisel quase assim como Moisés, um grande profeta do Primeiro Testamento, que poderia realmente abrir o Mar Vermelho e deixar fluir uma nova onda (GERBER, 1982, p. 228).

Há uma perspectiva de olhar para a história que não faz parte das posições tradicionais: Glauber não está contra a ditadura como a esquerda, na sua totalidade, estava e nem está a favor dela pelos mesmos motivos da direita tradicional. O que o faz tomar posição diante dos fatos que ocorrem é sua interpretação ímpar, é a composição do que ele denominou de “versão mítica” (idem, p.

229) e que lhe permitia interpretar os fatos da história vivida de uma maneira original.

A versão mítica parte da ideia de que os indivíduos e a sociedade são movidos pelo inconsciente: um acúmulo de energias reprimidas em experiências do passado. Por não poderem ser recordadas na sua plenitude em função da força de seu significado, essas energias permanecem inconscientes. Isso vale tanto para o indivíduo como para a sociedade. Há, também no nível coletivo, uma estruturação psicanalítica do inconsciente. A estrutura social que um povo adota é uma resposta ou uma maneira de lidar com suas experiências traumáticas. O estado atual do mundo social é o resultado do quanto a memória verdadeira dessa sociedade se tornou consciente e do quanto se tornou reprimida.

O que explica a história é, portanto, uma espécie de psicanálise social capaz de revelar o que está reprimido. Em entrevista a Gerber (1982, p. 180) em 1973 comentando sobre “Deus e o Diabo”, Glauber afirma que

O filme aliás é uma descurtição, uma decodificação, é uma espécie de liberação da violência através de seus fantasmas, uma liberação do *inconsciente coletivo*, do camponês brasileiro, do Terceiro Mundo, através dos seus fantasmas mais expressivos que carregam em si inclusive os seus traços, os seus caracteres mais agressivos do arcaísmo barbárico que ainda perduram nos povos subdesenvolvidos, que perduram também nos caras que bombardeiam o Vietnã (grifo meu).

Caetano Veloso afirmou que em 1967 no decorrer da projeção de “Terra em Transe” tinha a impressão de que “aspectos *inconscientes* de nossa realidade estavam à beira de se revelar” (1997, p. 104. grifo meu). Somente a percepção das energias que compõem o inconsciente coletivo de um povo conduz a uma compreensão profunda e verdadeira dessa sociedade. As formas de explicação sociológica, econômica e antropológica não fazem sentido em função de não chegarem ao núcleo do problema: o

próprio inconsciente coletivo. E se não chegam ao núcleo do problema, também não podem ser utilizados como base para o convencimento e a mobilização das massas. (SILVA JÚNIOR, 2006; BENTES, 2009).

O engajamento da arte não se daria, portanto a partir da base de uma descrição social, econômica ou antropológica da realidade social. Seu engajamento se daria na medida em que a arte visasse o núcleo inconsciente que explica a estrutura social, política, econômica e antropológica existentes. Por isso a exaustiva insistência de Glauber no caráter *científico* do seu cinema, já que ele se constitui como a ciência social por excelência – aquela que é capaz de produzir uma efetiva apreensão da verdade inconsciente de um povo. “Para Glauber é preciso decifrar os verdadeiros signos para compreender os processos sociais” (GERBER, 1982, p. 63) e somente eles podem fornecer os instrumentos adequados para mudar a realidade, isto é, fazer a revolução.

Na verdade, não há diferença significativa entre gerar uma explicação definitiva da estrutura da psique de um sujeito e uma explicação definitiva das estruturas vigentes na sociedade – já que não há nada no inconsciente coletivo que não esteja no inconsciente individual. Poderíamos até dizer que o sujeito do inconsciente coletivo é um sujeito idêntico, do ponto de vista estrutural, ao sujeito individual. Portanto, há um sujeito universal que é o objeto de conhecimento de uma ciência psicanalítica do social. Se o cinema é a apresentação desse inconsciente coletivo, ele se torna a ciência por excelência, a ciência verdadeira. Assim, o cinema se converte no responsável pela exposição do verdadeiro ser de um povo.

4. Inconsciente Coletivo

A ideia de um inconsciente coletivo surgiu inicialmente nos escritos de Freud e foi desenvolvida e alterada posteriormente por Jung. Há uma diferença bastante acentuada entre o conceito

freudiano e o junguiano de *inconsciente coletivo*. Para Freud, o inconsciente coletivo é formado por meio da repressão dos desejos da consciência – uma espécie de resíduo daquilo que, devido à sua intensidade, não pode ser suportado integralmente. Para Jung (1970, p. 39), ele é comparável “a um mar sobre o qual a consciência do eu navega como um navio”¹, a uma espécie da base ou “matriz de onde a consciência bebe suas possibilidades de combinações sempre renovadas” (idem, p. 103). A relação de causalidade é exatamente contrária. Se em Freud o inconsciente coletivo é causado pela repressão do desejo consciente, em Jung é a própria consciência individual que surge da indeterminação original do inconsciente coletivo. Para este último, o eu e sua consciência é um advento posterior com relação ao inconsciente: “A consciência se foi desprendendo pouco a pouco, ao longo de milênios, de um estado de identidade originário” (idem, p. 226/227).

Embora não seja meu objetivo aqui distinguir exaustivamente as duas noções e suas consequências para a Psicologia, é importante observar que a noção que Glauber adota é a versão freudiana de inconsciente coletivo e não a junguiana. Isso possui importantes implicações no que diz respeito à aproximação entre psicanálise e cinema que ele propõe.

O conceito freudiano de *inconsciente coletivo* apareceu, com algumas reservas expressas pelo próprio Freud, em “Moisés e o Monoteísmo”, um texto que ele hesitou em publicar em função das circunstâncias políticas adversas propiciadas pelo Nazismo.

Não nos é fácil transferir os conceitos da psicologia individual para a psicologia de grupo, e não acho que ganhamos alguma coisa introduzindo o conceito de um inconsciente “coletivo”. O conteúdo do inconsciente, na verdade, é, seja lá como for, uma propriedade universal, coletiva, da humanidade (1997, p. 114/115)

¹ Jung (1970, p. 69) aproxima a distinção consciente/inconsciente da distinção aparência/realidade: “A consciência é intermitente, descontínua. (...) O inconsciente, ao contrário, é um estado constante, duradouro que, em sua essência, se perpetua semelhante a si mesmo; sua continuidade é estável” (grifos no original).

Note que o que importa a Freud é ter reconhecido o caráter universal da estrutura inconsciente, sem que isso signifique a indicação de uma existência coletiva propriamente dita. Assim, fenômenos culturais como a religião poderiam ser explicados através de mecanismos grupais inconscientes que permanecem guardados até sua emersão: “Em minha opinião, existe, a esse respeito, uma conformidade quase completa entre o indivíduo e o grupo: também no grupo uma impressão do passado é retida em traços mnêmicos inconscientes” (FREUD, 1997, p. 83).

Sem que os indivíduos ou grupos se liberem da energia reprimida de suas memórias do passado, sempre haverá uma espécie de aprisionamento do sujeito na medida em que ele se torna um objeto no qual o reprimido se expressa. As energias que se encontram reprimidas guiam suas ações, mesmo contra a sua vontade consciente, e passam a gerir sua vida. Sem vivê-las integralmente como lembranças de nossas experiências e sem torná-las conscientes, passamos de sujeitos a objetos na medida em que elas guiam nossas vidas. O mesmo vale para as coletividades: sem liberar as energias reprimidas nos atos inaugurais de uma civilização, um povo passa a ser objeto de sua própria história ou apenas uma marionete dessas forças reprimidas subjacentes.

Com efeito, o reprimido sempre se manifesta, mesmo que permaneça latente por um longo período de tempo. Trata-se de uma força superior à mobilização da consciência. A liberação definitiva somente pode ser atingida se o reprimido vier à tona de maneira plena. Só pode haver liberação dos traumas do passado se ocorrer um processo de emersão das energias retidas. A repressão gera falta de liberdade e de controle da própria vida.

Sem atingir o núcleo das repressões do passado, tendemos a girar em torno dos problemas verdadeiros sem nunca tocá-los realmente. Aqui vale o ditado bíblico, expresso em João 8:32, de que “a verdade vos libertará”, já que não há mediações ou paliativos conscientes que possam obter a liberação do reprimido

sem a lembrança plena do acontecido. Para Freud, a história de um povo é apenas uma maneira esquiva de lidar com as forças reprimidas desde a época da constituição das primeiras sociedades primitivas da espécie humana.

Segundo ele, há três ocasiões da vida que podem favorecer a ocorrência de uma verdadeira liberação das energias reprimidas: a) no sono, através do enfraquecimento do ego que, por definição, é repressor; b) na puberdade com o reforço aos elementos instintuais, que também enfraquecem o ego; c) quando

em qualquer ocasião na experiência recente, ocorrem impressões ou vivências que se assemelham tão estreitamente ao reprimido, que são capazes de despertá-lo. No último caso, a experiência recente é reforçada pela energia latente do reprimido e este entra em funcionamento por trás da experiência recente e com a ajuda dela (1970, p. 84).

A primeira solução é aquela típica dos procedimentos terapêuticos individuais da psicanálise: o sonho interpretado pela consciência. O segundo ocorre naturalmente em função da fase da dinâmica existente no desenvolvimento psicológico e biológico dos indivíduos. Portanto, nenhuma dessas duas alternativas parece ser uma opção promissora de liberação das energias reprimidas de um povo ou da espécie humana, já que atingem somente indivíduos isolados.

A terceira modalidade de liberação pode ocorrer em situações cotidianas e sem planejamento da vida, mas também pode ser promovida de maneira proposital por uma arte que consiga oferecer experiências coletivas semelhantes ao reprimido. O cinema pode apresentar tais experiências. Além de apresentá-las, ele possui a vantagem de ser uma arte da época da cultura de massas, podendo assim, atingir o grande público e servir como elemento de liberação do inconsciente coletivo de um povo. Para Glauber (apud GERBER, 1977, p. 25), tratava-se de

uma comunicação direta de símbolos inconscientes ao público que era o que eu tinha percebido como a grande invenção do cinema. O que o inconsciente comunica ao consciente em termos de símbolos, na experiência individual do sonho, pode ser comentado pelo cinema como experiência coletiva.

O cinema seria, portanto, a linguagem propícia para chegar à liberação das forças coletivas reprimidas, para permitir uma nova vivência, agora consciente, das experiências nacionais fundadoras. Para Glauber “O Kinema é a linguagem da Psicanálise” (GERBER, 1982, p. 285). Destaco que, dadas as opções fornecidas por Freud, o cinema é a única modalidade de atividade humana que possui potencial para fornecer a libertação plena e coletiva dos homens. Trata-se, antes de tudo, da constatação do poder da cultura de massas e de sua capacidade de interferir na sociedade.

Apenas um cinema que visa apresentar o inconsciente para as massas é um “kinema”. Somente ele pode apresentar a ocasião para a efetiva libertação de um povo, quando fornece a oportunidade de reviver aquilo que, já tendo sido vivido, não é recordado de maneira explícita. O kinema propiciaria uma espécie de exercício socrático para as massas na medida em que se encarregaria de fazê-las rememorar aquilo que elas conhecem, mas não sabem explicitamente. Para Gerber (1982, p. 141) “O cinema seria uma espécie de sonho desperto e teria qualidades terapêuticas”.²

A familiaridade das cenas dos filmes de Glauber, a que fiz referência acima, deve-se justamente ao fato de que elas visam assemelhar-se aos traumas fundamentais da vida brasileira. Glauber percebeu na arte cinematográfica a capacidade para apresentar situações que se aproximam de energias coletivas reprimidas e cumprir a função psicanalítica: catalisar a liberação dos indivíduos e da nação. Seu objetivo é o de fazer “um filme que chega diretamente ao inconsciente coletivo, à disposição mais

²⁴Estruturalmente o filme de Glauber é um sonho” (AMENGUAL, 1977, p. 105)

verdadeira e profunda de um povo” (ROCHA, 1981, p. 119). Os filmes são familiares porque atingem essa disposição profunda que compartilhamos.

Observe que isso contorna a extrema dificuldade de se produzir uma arte engajada no Brasil há 50 anos atrás. Engajada no sentido de poder tornar efetiva a participação política de uma população passiva e sem o mínimo de educação, alimentação e saúde necessários para o exercício da cidadania. O cinema é uma resposta à brutal constatação apresentada em “Terra em Transe” na cena em que Paulo tapa a boca de um operário e afirma que “Você vê o que é o povo? Um imbecil, um analfabeto, um despolitizado!”. Essa constatação era um balde de água fria para as pedagogias sociológicas de esquerda e, ao mesmo tempo, um ponto de partida para o cinema de Glauber. O inconsciente coletivo permitia mobilizar as massas sem ter que passar por processos de convencimento conscientes e pela tarefa árdua de uma pedagogia para as massas pobres do Brasil. O cinema é uma espécie de atalho para a revolução.

O inconsciente coletivo funcionaria como um núcleo que permitiria ao artista um acesso especial à verdade última inconsciente de um povo. Ele seria a ontologia nuclear, o centro da roda que torna possível toda a cultura de um povo. O cinema, enquanto apreensão desse núcleo, é a própria apresentação da realidade. Se há um conhecimento verdadeiro, ele seria o cinema que procura expor o inconsciente coletivo. E isso ocorre para além da consciência do espectador. O cinema toca o fundo da alma das massas.

O fato de haver adotado a ideia de um fundamento inconsciente na história, certamente distanciou Glauber do marxismo. Isso porque, a história do ponto de vista marxista, é a história da luta de classes e não a história da liberação dos tabus e dos complexos afetivos do homem. Entretanto, para ele o “Capital é uma Tese Psicanalítica” (GERBER, 1982, p. 86) na medida em que o impulso para a interpretação marxista da história é um

impulso psicanalítico. Ou seja, na perspectiva *kinémica* de Glauber o próprio marxismo é uma manifestação do inconsciente coletivo, uma forma obliqua de lidar com a energia reprimida.

Isso não apenas reforça a própria concepção kinémica como nos permite entender a relação dessa versão com outras concorrentes. Da mesma maneira que o marxismo, qualquer outra interpretação da história é uma expressão não explícita da versão kinémica e, embora pareça uma adversária, é apenas a confirmação dela. As interpretações concorrentes são manifestações do próprio desejo inconsciente reprimido e, como tais, têm de ser interpretadas por esse seu aspecto positivo. Configura-se, dessa forma, o mesmo esquema interpretativo que permite à Psicanálise se defender tão bem: qualquer oposição a ela é apenas a expressão inconsciente do temor da própria revelação do reprimido representado por ela. Negar sua verdade é apenas defender-se de traumas que são dolorosos de serem vividos novamente. Portanto, o marxismo não seria uma tese que contrariaria a versão mítica porque é uma expressão do inconsciente coletivo e, como tal, uma confirmação da verdade dessa última.

5.Ciência e radicalização da revolução

A versão kinémica nos permite redefinir o significado de *revolução* para Glauber. Uma revolução verdadeira somente pode ser operada no plano dos fundamentos. Isto é, uma revolução autêntica só pode ser uma liberação do desejo reprimido dos homens. Dessa forma, uma revolução segundo a versão de Glauber teria que se constituir como uma revolução moral. Uma revolução marxista não teria esse alcance.

Os mitos do inconsciente coletivo nacional têm de ser liberados para que o país abandone seus conflitos não resolvidos. A resolução profunda dos entraves ao desenvolvimento econômico e social do país terá que ser operada no âmbito do inconsciente

coletivo. Em “Terra em Transe” Paulo oscila entre o amor e o ódio por Diaz; em “O Dragão da Maldade” Mattos não é capaz de matar o coronel Horácio, marido de Laura, sua amante; Em “Deus e o Diabo” Manoel substitui um líder por outro (o coronel, o beato Sebastião, o jagunço Corisco) sem, no entanto, libertar-se em definitivo.

As ações desses personagens representam como o paternalismo e o populismo permanecem na cultura política do país, enquanto não somos capazes de superar o complexo de Édipo, matar o pai, assumir seu lugar e fundar um governo de irmãos. Essas manifestações de fraqueza ou de dificuldade em tomar decisões e agir são a expressão de que o povo brasileiro gira em torno do mesmo esquema de substituição do pai/líder e de manutenção de um arranjo social que não promove a libertação dos indivíduos. Repete-se sempre um mesmo esquema de manutenção de princípios que não são rompidos e que são a base do paternalismo e da falta de responsabilidade individual pela condução da própria vida.

Sem o derramamento simbólico do sangue paterno que permitiu a Zeus suplantar Cronos, uma autêntica civilização não pode ser iniciada. Comparada à mitologia Grega, os arquétipos nacionais, apresentados na versão kinémica, não se mostram capazes de derramar o sangue que é necessário para o início da libertação. Notem que Vieira em “Terra em Transe” nega-se a conclamar a população para a defesa armada contra o golpe orquestrado por Diaz – assim como Jango o fez em 1964, preferindo exilar-se no Uruguai. Em geral, nossa suposta amabilidade é uma opção pelo não derramamento do sangue simbólico necessário para o estabelecimento de novos elos sociais baseados no poder igualitário dos irmãos. Preferimos substituir um líder por outro e deixar as coisas como estão. A ausência de beligerância, nesse contexto, indica falta de coragem para a liberdade plena. A amabilidade aqui é um aspecto negativo e não positivo da brasilidade.

O cinema além de ser um projeto de libertação nacional também é uma terapêutica colonial – já que as energias reprimidas não são próprias de alguns homens em especial na medida em que pertencem a grande parte do gênero humano. Os primeiros filmes de Glauber tematizam a vida brasileira (“Deus e o Diabo”, “A Dragão da Maldade” e “Terra em Transe”).

Aparentemente, Glauber parece ter reconhecido em primeiro lugar que uma liberação definitiva só poderia ser obtida por meio do enfrentamento das estruturas profundas do inconsciente de um povo. Essa perspectiva deve ter surgido inicialmente diante de Glauber como expressões óbvias de nossos problemas mais imediatos ligados à imaturidade da cultura política brasileira. Entretanto, parece ter ocorrido um desenvolvimento dessa perspectiva nacional na medida em que os problemas vão adquirindo dimensões mais universais. Um exemplo disso pode ser encontrado se comparamos “Der Leone” com “Cabezas Cortadas” e verificamos que a perspectiva antes focada no colonizado (em “Der Leone”) passa a ser centrada no colonizador (em “Cabezas Cortadas”). Ou seja, a liberação não é um problema apenas para os colonizados, mas também um problema para os colonizadores.

A universalização gradativa dos problemas parece ter permitido a Glauber obter um ponto de vista em que não havia mais problemas brasileiros ou problemas latino-americanos e sim problemas do subdesenvolvimento. Não que os problemas brasileiros ou latino-americanos tenham deixado de ter sentido. Eles apenas não eram mais o centro da atenção de uma posição cinemática na medida em que eram a expressão das mesmas energias reprimidas por qualquer povo subdesenvolvido. O que parece ter ocorrido, levando adiante essa suposição sobre a evolução da cinemática glauberiana, é uma evolução ou um aprofundamento em camadas mais e mais profundas do inconsciente dos povos subdesenvolvidos. Isso permitiu, inclusive, compreender que o subdesenvolvimento é uma expressão da vida

dos povos que consideramos desenvolvidos – já que a colonização implica o colonizado e o colonizador.

Pelo mesmo princípio, isso permite explicar porque seu cinema foi se tornando gradualmente mais hermético e de difícil acesso – na medida em que se aprofundava em camadas mais e mais inconscientes da energia reprimida. Observe, entretanto, que sendo de caráter mais universal, Glauber podia defender o caráter popular do seu cinema. Ele seria *popular* porque estaria lidando com a exposição daquelas experiências que facilitam a liberação das forças humanas que se encontram reprimidas e não no sentido de ser facilmente compreensível pela população. Embora ele tenha se tornado mais hermético em função desse aprofundamento, por isso mesmo tornou-se mais universal e, assim, mais *popular*.

A cientificidade do seu cinema, a que Glauber tanto se referiu, está ligada à possibilidade do cinema apreender a estrutura básica dos povos subdesenvolvidos. Essa estrutura não seria histórica, embora a própria história fosse uma manifestação dessa estrutura. Na verdade, a história seria uma série de acontecimentos em que a espécie humana tenta lidar com as experiências traumáticas e fundacionais de sua sociedade.

Um cinema científico seria aquela responsável por fazer “despertar do traço da memória esquecido por uma repetição real e recente do acontecimento.” (FREUD, 1970, p. 89). Ele seria científico porque faria chegar à consciência as forças liberalizantes da vida humana. Qualquer outra iniciativa, artística, religiosa, científica etc., seria meramente uma maneira sorrateira de evitar o enfrentamento do reprimido.

Só há uma ciência porque só há um objeto a ser conhecido: o próprio ser subdesenvolvido. A obtenção da liberdade plena só pode ser feita através do enfrentamento daquilo que constitui a natureza humana: os complexos da espécie. Note o antagonismo com relação a qualquer tipo de historicismo ou crença de que os problemas humanos estão ligados a determinados períodos da história da humanidade. Para o cinema científico de Glauber, os

problemas são sempre os mesmos e a história é o conjunto das configurações das energias reprimidas – ainda não liberadas.

Em função disso, podemos notar a radicalidade presente nas pretensões de Glauber. O objetivo era a liberação definitiva do homem, para além de sua consciência atual, para além de sua configuração histórica concreta. O projeto de Glauber é um projeto metafísico na medida em que parte de um fundamento: a existência de uma natureza humana comum, independente das circunstâncias em que os homens vivem.

6.O eterno na história e sua linguagem

Um aspecto importante é a possibilidade oferecida pelo cinema, a ciência psicanalítica das sociedades, em entrelaçar a história e sua aparente contingência com um núcleo eterno. Esse núcleo é recorrente e possui uma identidade super-humana na medida em que sua estrutura é a mesma, seja para o inconsciente coletivo de qualquer sociedade ou o inconsciente de qualquer indivíduo.

No mito, é como se o histórico não negasse o eterno. Quer dizer, para Glauber seria como se o mito tivesse o dom de revelar em sentido do que é permanente no que é vivo. (...) O mito se por um lado hermetiza, por outro lado (por dramatizar), vivifica, leva ao concreto. (GERBER et al, 1977, p. 34).

A identidade formada por esse conjunto de temas recorrentes permite explicar a diversidade de movimentos aparentemente fortuitos da história. Glauber afirmou que possuía “os métodos de revelar a estrutura da história” (1997, p. 452 – carta a Fabiano Canosa de 1973). Isso exige, entretanto, uma interpretação levada a termo pela história narrada de tal forma que o sentido verdadeiro dos acontecimentos se torne explícito. Assim, o fato histórico de não haver uma efetiva resistência armada contra o golpe de 64 é interpretado como a incapacidade de derrarmos

o sangue – necessário para o assassinato da figura paterna, como já afirmei acima. Daí o processo de substituição paterna se perpetuar através da busca de um outro guia, um novo pai – mas nunca se iniciar a libertação do desejo reprimido.

Somente a recuperação de uma memória autêntica pode constituir-se em libertação das experiências ancestrais do ser humano. Como essa memória autêntica é uma característica de todos os seres humanos, a tentativa de torná-la explícita termina sendo uma tentativa de expressar um aspecto universal do homem. Portanto, há aqui uma clara conexão entre a historicidade concreta (por exemplo, os problemas brasileiros) e a universalidade. Nossa situação política e social é uma expressão particular e uma forma de lidar com o inconsciente coletivo da humanidade. Uma cultura é uma resposta a um tipo de problema que é universal. Entretanto, essa cultura particular pode ser mais ou menos efetiva na maneira como lida com as energias reprimidas originais. Culturas diferentes podem lidar de várias maneiras com essas energias e sua configuração concreta é um resultado do *traquejo* que possuem em fazer isso.

A arte que pretende ser a expressão dessa cultura ou desse modo de enfrentar os interditos e os tabus coletivos só pode ser uma estética do inconsciente. Seu objetivo é caracterizar e tornar conscientes todos os aspectos inconscientes que estruturam a configuração específica dessa cultura. Sendo assim, ela é uma arte popular na medida em que lida com a estrutura básica da psique coletiva de um povo – mesmo quando a maioria desse povo não é capaz de compreendê-la.

A ambivalência identificada na obra de Glauber com respeito à cultura popular e o público (XAVIER, 2007) ocorre em função da lógica interna da relação entre o próprio inconsciente coletivo e suas manifestações culturais particulares. Enquanto formas de consciência, elas são modos pelo quais se lida com as energias reprimidas – portanto encontram-se umbilicalmente ligadas ao inconsciente coletivo e são sua expressão. Entretanto, enquanto

essas formas de consciência impedem a plena emersão do inconsciente, elas funcionam como uma espécie de ideologia que encobre e obstrui o advento da verdade. Assim, culturas populares são formas de representação coletivas conscientes que, ao mesmo tempo em que funcionam como um epifenômeno do inconsciente, são diques que impedem que a energia reprimida aflore com força total. A ambivalência de Glauber com relação à cultura popular não é uma fragilidade de sua arte, mas um ponto de vista necessário em função dos pressupostos que adotou.

Não é possível reforçar os mitos religiosos populares na sua feição popular, por exemplo, mas também não é possível fazer a revolução sem a energia contida nessa mitologia. Para que isso aconteça, esses mitos têm de ser apresentados de acordo com sua verdadeira feição, mostrando aquilo que encobrem. Isto é, o cinema tem de revelar a verdade da cultura popular e, para isso, tem de mostrar sua feição falsa na medida em que expõe sua verdade. Porém, mostrar sua falsidade não implica em negar sua força como manifestação do inconsciente.

Não há, portanto, nenhuma contradição nos termos do cinema em se constituir como arte popular mesmo não sendo conscientemente reconhecida pelas massas como sua legítima expressão – justamente por ser uma expressão do inconsciente. Isto é, a estética de Glauber pode pretender universalidade em função do objeto com o qual lida – o inconsciente coletivo – e não em função de reconhecimento popular. Não há qualquer contradição entre um resultado artístico hermético ou uma linguagem difícil de ser aprendida e seu caráter popular. É o próprio Glauber quem afirma que “A arte influencia uma elite e as pessoas que se deixam realmente influenciar são os artistas” (GERBER, 1982, p. 89). Não há nenhuma pretensão de que sua arte chegue ao povo no sentido de haver reconhecimento e empatia popular pela história narrada, embora pela natureza do objeto se espere um impacto de libertação sobre as massas.

O cinema glauberiano permite uma articulação entre aspectos eternos (o inconsciente coletivo da espécie humana) e a configuração histórica particular de um povo. O núcleo interpretativo é sempre dado pelas energias reprimidas, enquanto que as configurações particulares são manifestações da capacidade de cada povo em lidar com essas forças. Entretanto, isso não parece significar que o cinema não possa agir sobre tais configurações específicas – embora pareça razoável defender o desenvolvimento da perspectiva de Glauber como um aprofundamento em regiões cada vez mais universais do inconsciente coletivo. Nesse sentido, ele afirmou que

sendo o Brasil e a América Latina sociedades reproduzidas da Europa, fundamentalmente, do modelo ibérico, recuando para as origens, para as matrizes, geográficas, sociais, históricas e psíquicas, para as matrizes globais, cósmicas do problema (PEREIRA, 2006, p. 8)

Esse recuo às origens parece levar a núcleos cada vez mais profundos da realidade brasileira, latino-americana, colonizada, colonizadora e humana. Diegues (2009, s. p.) relata como foi seu último encontro com Glauber. Nele fica explícito a existência de um projeto coletivo a ser realizado tendo em conta as especificidades do Brasil

“Seu próximo filme tem que ser sobre o quilombo dos Palmares. E diga a Nelson que ele tem que fazer ‘Memórias do Cárcere’, está na hora”. Assim, segundo ele, nós fecharíamos o circuito histórico. Nelson ia revelar e condenar a barbárie autoritária, que não podia nunca mais acontecer de novo no Brasil; e eu, sucedendo a essa informação, viria com a utopia do Zumbi, a de uma sociedade igualitária e livre, mas com identidade cultural original e bem definida. Ele me disse ainda que era preciso convencer Leon a fazer um filme sobre Canudos, recolocando em cena a tradição popular do campo, abandonada pela migração em direção às grandes cidades do país, onde se perdia o caráter. Enquanto Paulo César faria um grande musical romântico e

orgiástico sobre o carnaval carioca, a Joaquim Pedro caberia realizar “Casa Grande & Senzala”, levando Minas para o coração de Pernambuco, construindo assim a ponte definitiva entre a cultura católica e o candomblé nordestino.

Como se trata de uma das últimas declarações de Glauber, inclusive posterior ao lançamento de “A Idade da Terra”, ela parece indicar que a perspectiva kinémica não desconsiderou a especificidade das energias reprimidas típicas do Brasil. Talvez o que expresse melhor essa situação seja a metáfora de uma cebola: embora haja um centro inconsciente da espécie humana, existem as camadas externas que terminam dando uma configuração específica a cada cultura.

Assim, haveria espaço para um cinema brasileiro ao lado de um cinema humano na medida em que haveria especificidades na maneira como o Brasil lida com as energias reprimidas da humanidade. Entretanto, isso não elimina o objetivo principal da libertação que só pode ser obtida através de uma nova experiência das forças reprimidas pelo gênero humano.

7. Conclusão: A revolução além da razão e do indivíduo

O cinema de Glauber, ao propor a liberação das energias reprimidas, o núcleo ontológico da espécie humana, afirma-se como a única ciência verdadeira. Ele possui prioridade epistemológica sobre qualquer outra modalidade de discurso – incluindo o filosófico. A obtenção desse conhecimento geraria a revolução definitiva, na medida em que libertaria os homens de todo e qualquer entrave. Além disso, um conhecimento desse tipo não pode ser discursivo e racional. Com efeito, Glauber afirma que

As vanguardas do pensamento não podem mais se dar ao sucesso inútil de responder à *razão opressiva* com a *razão revolucionária*. A revolução é a *anti-razão* que comunica as tensões e rebeliões do mais *irracional* de todos os fenômenos que é a *pobreza* (grifos no original) (1981, p. 219-220).

Ele diz também que “O irracionalismo liberador é a mais forte arma do revolucionário” (idem). A razão revolucionária enquanto julga enfrentar e se opor à razão opressiva, termina ainda incidindo na mesma lógica. Para Glauber, trata-se de reconhecer que qualquer tipo de razão termina fazendo o jogo do falso conhecimento e do obscurecimento das verdadeiras energias humanas reprimidas. Portanto, a revolução autêntica tem de ser uma revolução além de toda racionalidade conhecida.

Isso implica em afirmar que todo esforço conceitual de libertação do homem, como aquele tentado pela filosofia ocidental desde a Grécia Antiga, não poderá jamais atingir seu objetivo na medida em que faz o jogo da opressão e das falsas forças da consciência. Pensar conceitualmente é exercer a opressão, sobre si mesmo e sobre os demais. O pensamento seria uma forma alienada e ideológica de lidar com o mundo e com o próprio gênero humano. Pensar racionalmente é reproduzir e intensificar a escravidão.

O reconhecimento dessa ideia nos dá uma dimensão mais apropriada do projeto estético de Glauber. Com efeito, o que ele pretende é que “Todo um povo pode ser criador, artista – e este seria o sentido total de uma revolução pela qual minha ação se arrisca até a morte” (ROCHA, 1997, p. 410 – carta a Alfredo Guevara de 1971). Não há liberdade possível e definitiva que não seja a liberdade coletiva porque o inconsciente é universal. A liberação de um ser humano não pode ocorrer sem a liberação de todos os demais. O projeto ganha contornos coletivos em função da constituição universal daquilo que efetivamente tem de ser liberado: o inconsciente. Não há como promover a liberação do *meu* inconsciente. Enquanto um único homem for escravo, ninguém poderá ser livre. A revolução é uma revolução coletiva.

Propriamente falando, a lógica interna da revolução glauberiana termina tornando desnecessária a referência à individualidade na medida em que o projeto só adquire sentido por

meio da referência ao universal. E é esse sujeito universal, o inconsciente coletivo, que precisa chegar à sua plena realização no plano da consciência. Ele não é o sujeito individual Glauber Rocha. O indivíduo particular só possui sentido enquanto referência falsa de um *eu* consciente e superficial. Nesse sentido, minha história pessoal não interessa mais porque ele ocorre em um plano alienado e racional. Somente a “Heuztorya” (ROCHA, 1978, p. 83) ou a história da libertação do inconsciente coletivo passa a fazer sentido. A solidariedade adquire aqui um sentido radical.

Além disso, com o abandono do uso da racionalidade, as ferramentas para se lidar com o inconsciente de um povo são escassas. É o próprio Glauber quem reconhece o caráter quase mediúnico do seu trabalho artístico: “Meu métier é difícil, é caro, é requintado, exige uma concentração física muito grande, digamos que é um trabalho de mediunidade” (PEREIRA, 2006, p. 11). A mobilização para a revolução se daria através do contato com o inconsciente coletivo. E esse contato não pode ser racional porque a razão implica em pacto com a opressão. Assim, a revolução de Glauber é uma revolução para além do indivíduo e para além da razão.

Referências

- AMENGUAL, B. Glauber Rocha ou os caminhos da liberdade. In: GERBER, R. et al. *Glauber Rocha*. São Paulo: Paz e Terra, 1977. pp.95-122.
- BENTES, I. *Terra de fome e sonho: o paraíso material de Glauber Rocha*. (Disponível em <http://bocc.ubi.pt/pag/bentes-ivana-glauber-rocha.pdf> consultado em 27/04/2009)
- DIEGUES, C. *Cinema brasileiro - idéias e imagens*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1988.
- _____. Cacá escreve livro de memórias sobre o cinema brasileiro para a Editora Objetiva (Disponível em <http://www.carlosdiegues.com.br/> consultado em 8/02/2010)

FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GASPARI, E. *As ilusões armadas*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002. 2 v.

GERBER, R. Glauber Rocha e a experiência inacabada do cinema novo. IN: GERBER, R. et al. Glauber Rocha. São Paulo: Paz e Terra, 1977. p. 10-40.

_____. *O mito da civilização atlântida*. Petrópolis: Vozes, 1982.

JUNG, C. G. *Los complejos y el inconsciente*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

PEREIRA, M. Entrevista: Glauber Rocha. *Alceu*, v. 7, n. 13, 2006. p. 5-21.

ROCHA, G. *Revisão crítica do cinema brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

_____. *Riverão sussuarana*. Rio de Janeiro: Record, 1977.

_____. *Revolução do cinema novo*. Rio de Janeiro: Alhambra/Ebrafilme, 1981.

_____. *Cartas ao mundo*. Org. Ivana Bentes. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

SALLES GOMES, P. E. Prefácio: nota aguda. IN: GERBER, R. *Glauber Rocha*. São Paulo: Paz e Terra, 1977. pp. 9.

SILVA JÚNIOR, H. A. Glauber Rocha: arte, cultura e política. *O Olhar da História*, ano 12, n. 9, 2006.

SILVEIRA, R. A. T. Memória, Criação e Liberdade em Drummond. IN: SILVEIRA, R. A. T., SCHAEFER, S. *Drummond e a Filosofia*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007, p. 168-187.

VELOSO, C. *Verdade tropical*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997.

XAVIER, I. *Sertão Mar – Glauber Rocha e a estética da fome*. São Paulo: Cosac & Naif, 2007.

A Eficácia Estética do Futebol Brasileiro

1.A Modernidade do Futebol

É difícil explicar o enorme sucesso do futebol em todo o mundo. Talvez Murray acerte quando afirma que se trata de um esporte “menos perigoso que o álcool, menos ilusório que a religião e [que] proporciona um senso de comunidade mais estrito que qualquer partido político” (2000, p. 18).

O futebol também é um jogo democrático no sentido de permitir que vários tipos físicos de seres humanos possam praticá-lo. Não há um estereótipo físico do jogador de futebol, como há no basquete, por exemplo. O jogador Washington, que encerrou a carreira recentemente tem 2,04 metros. Bimbinha, folclórico jogador do Sampaio Côrrea tinha 1,53 metros e pesava 51 quilos. Décadas depois, o mesmo clube tinha Juca Baleia como arqueiro e foi com ele tricampeão maranhense no período 1990-92. O *baleia voadora* ou *cachalote dos gramados* defendia o arco com seus 120 quilos!

Outra das supostas virtudes alegadas como explicação para a difusão popular do futebol é o fato de que se trata de um jogo que possui um sistema de regras extremamente simples. De fato, o regulamento do futebol é composto por apenas 17 regras que definem os objetivos e os procedimentos válidos do jogo (FIFA, 2010).

Essas regras foram criadas no final do século XIX para disciplinar as disputas entre os times recentemente criados em

escolas inglesas (MURRAY, 2000). Na época, havia várias vertentes do que viria a ser o futebol sendo praticadas simultaneamente. Isso tornava a disputa entre times bastante difícil, já que cada um praticava um tipo de jogo. As regras, ao unificarem os procedimentos considerados válidos, retiraram o futebol de um estado pré-moderno.

A pré-modernidade do futebol consistia na prática de diferentes formas de jogo envolvendo uma bola e os pés. Para se chegar a *um* jogo, foi necessário um processo de unificação que reduzisse a diversidade das variantes. Esse mesmo princípio de uniformização deu origem à democracia e à constituição de sistemas jurídicos que estabeleceram direitos iguais para todos os cidadãos, independentemente da origem, da etnia, da religião etc. Para se obter direitos iguais para pessoas diferentes, se requerem princípios que as tornem iguais. Para se obter justiça, se requerem leis que valham para todos e que independem das circunstâncias em que as pessoas vivem. Para se jogar um mesmo jogo, é necessário que todos o pratiquem da mesma forma e obedeçam ao mesmo sistema de regras.

Em todas essas dimensões da vida, a modernidade criou uma instância reguladora que funciona como intermediário entre as partes interessadas. Essa regulação garantiu isenção e simetria para equilibrar as diferenças entre as partes, de tal forma que todos disputassem o *mesmo* jogo, tivessem as *mesmas* oportunidades e fossem *igualmente* julgados. Essa identidade – fornecida pelo *mesmo* – funciona como um patamar que gera compromisso acerca de um conjunto básico de procedimentos. Dessa forma, a modernidade se caracteriza pela criação de uma instância independente e objetiva que evita o viés da particularidade e da diferença. A modernidade disciplina.

Para que exista uniformidade é necessário que as modalidades divergentes cedam terreno diante de um conjunto de regras universalmente válidas. Pode ser que a divergência não se adeque e dê origem a outro tipo de jogo – como foi o caso do

rugby. Nesse jogo, pode-se conduzir a bola com as mãos, além de ocorrer farta distribuição de intensas carícias proibidas no futebol. Portanto, a modernidade é limitadora da divergência interna de um conjunto variável de fenômenos, de tal forma que se criam duas opções: ou a divergência se adequa ao sistema de regras uniformizante ou é excluída dele. Assim, a regulação promovida pela modernidade tanto padroniza quanto exclui. De um ponto de vista *futnocêntrico*, o *rugby* é uma heresia excluída do futebol.

A contenção da prática da violência no jogo é um elemento especial na ideia da regulação promovida pela modernidade esportiva. O *soule*, uma espécie de precursor medieval do futebol, era praticado na França e servia como uma forma de liberação de energias contidas no convívio social. Ele tanto podia ser disputado entre aldeias próximas quanto entre diferentes categorias sociais (casados e solteiros) de uma mesma comunidade. O *soule* era vencido pelo grupo que atingisse o objetivo de recuperar a posse de um objeto determinado (uma bola de madeira, por exemplo) ou de conquistar um território simbolizado pela colocação desse objeto em um local específico – como uma praça ou uma igreja local. Não havia uma duração, um campo de jogo, nem um número específico de jogadores, muito menos *fair play*. Essa competição era utilizada como uma forma de violência socialmente legítima em que se faziam acertos de contas de desavenças com vizinhos e desentendimentos de vários tipos. Assim, na prática do *soule*, o uso de emboscadas e entreveros com armas brancas não era raro (MURRAY, 2000). Esse tipo de desregramento nos procedimentos da disputa esportiva, que invariavelmente termina em violência legitimada, é típico de sociedades pré-modernas e pode ser observado ainda hoje em algumas regiões do Brasil.³

Com a introdução dos procedimentos modernos de uniformização de regras, a violência foi reduzida, de tal maneira

³ Como na região do Recôncavo da Bahia, especialmente em Cruz das Almas por ocasião das festas juninas.

que os prejuízos físicos foram diminuídos e a diversão maximizada. Nos jogos modernos em que há disputa, a violência está presente, embora não possa se exprimir de maneira natural e sem freios.

É comum que eventos violentos sejam permitidos pela lógica de um jogo de futebol, mas não pelas regras explícitas. Assim, quando Pelé deu uma cotovelada em Dagoberto Fortes do Uruguai em um jogo pelas semifinais da copa de 1970 em Guadalajara, recebeu elogios pela sua habilidade em não ser punido (MASSAINI, 2004). Isso porque o mesmo jogador havia deliberadamente pisado na sua mão em uma jogada anterior. Nesse caso, “a violência de Pelé lavou a alma dos brasileiros” (FUNtástico, 2010, p. 1). Mas, quando em 1994, Leonardo desferiu uma violenta cotovelada sobre o jogador americano Tab Ramos em um jogo pelas oitavas de final da Copa do Mundo, houve unanimidade sobre o excesso da jogada. Ninguém se referiu ao fato como um episódio de violência legítima. Leonardo foi expulso e recebeu uma suspensão de quatro jogos, ficando fora do restante da Copa.

Mesmo que a introdução de regras propiciada pela modernidade no futebol não tenha excluído definitivamente a violência, ela permitiu colocá-la sob ordenamento ao restringir seu uso. Há um comportamento que é legítimo dentro do campo e isso é um sinal da existência de um terceiro elemento mediador entre os contendores que disputam a vitória: as regras. A modernidade disciplina externamente (que jogo é esse) e internamente (o que faz parte desse jogo).

No âmbito do conhecimento, essa necessidade de disciplina introduzida pela modernidade se expressa no regramento do uso da própria razão humana através do estabelecimento de um método ou de uma crítica prévia ao seu exercício. Esse projeto moderno está explícito no pensamento de Descartes (1628/1985), no empirismo inglês de Locke (1690/1992), Hume (1739/1985) e Berkeley (1710/1939) e também na obra de Kant (1787/1983). Um método é justamente a definição de um conjunto de procedimentos a serem adotados se queremos conduzir investigações de maneira

que seus resultados possam se constituir como partes de um mesmo elemento – seja uma ciência ou uma linha de pesquisa, por exemplo. Variantes do método nos impediriam de chegar a um acordo sobre as conclusões, já que eventuais diferenças nos resultados poderiam ser somente o reflexo de maneiras diferentes de pensar adotadas desde o início. É a disciplina e a uniformidade na condução do pensamento que nos garantem chegar a problemas e conclusões objetivamente válidas, isto é, aceitas para todos que fazem parte do mesmo jogo.

Assim, a ciência moderna é derivada de um sistema de regras uniforme para a condução da razão no processo de investigação. Descartes tentou estabelecer esses procedimentos nas “Regras para a Direção do Espírito” (1628/1985) e em um trabalho de título eloquente: o “Discurso do Método para bem conduzir a razão e encontrar a verdade nas ciências...” (1637/1979). Bacon fez o mesmo no “Novum Organum” (1620/1973). Em certo sentido, a modernidade nasceu com um ímpeto disciplinador e regulador na medida em que visou o estabelecimento de padrões de uniformidade e, por decorrência, da exclusão das heresias desviantes. Sem a modernidade não haveria procedimentos padronizados e a tendência seria a fragmentação excessiva e a dispersão das formas de investigação sem a possibilidade de se chegar a acordos. Sem disciplina no uso da razão não haveria *ciência*. Se cada um pensasse de uma forma diferente, não se jogaria o mesmo jogo de conhecimento. A uniformização metodológica de uma ciência é um processo histórico semelhante aos Concílios da Igreja Católica: ambos visam dar unidade ao conjunto e conter os desvios heréticos.

A necessidade da constituição de uma instância independente da particularidade marca tanto a modernidade científica e filosófica e a criação de direitos para os cidadãos quanto a imparcialidade da justiça e a constituição do capitalismo como sistema de produção. Com efeito, sem regras claras sobre as relações entre o capital e o trabalho, não seria possível organizar

um sistema de produção em larga escala. A necessidade de unificação de sistemas fiscais locais foi um dos requisitos para o surgimento do capitalismo e um impulso para a criação dos estados modernos. Wisnik afirma que o futebol inventado pelos ingleses estabeleceu regras de igualdade competitiva que

Garantiriam uma avaliação neutra das competências em disputa. [Ele] Simula, assim, as próprias pré-condições da competição no mundo burguês-capitalista, depuradas como se se tratasse de um campo de provas científico, produzindo fatos a partir de uma estrutura dada (2008, p. 75).

As democracias ocidentais contemporâneas, em que os indivíduos possuem direitos iguais, a ciência e o capitalismo pós-industrial da livre iniciativa internacional foram produzidos baseados nos princípios básicos da modernidade.

Não é fortuito que o florescimento do capitalismo industrial e dos esportes modernos tenha ocorrido no mesmo país: na Inglaterra. Observe que o basquete e o vôlei são esportes contemporâneos e de origem americana. Também não é um acaso que a implantação internacional do futebol tenha ocorrido paralelamente à expansão do império britânico, por meio dos funcionários de suas fábricas e estradas de ferro espalhados pelas várias regiões do planeta (HUGGINS e TOLSON, 2001). Um exemplo brasileiro dessa relação umbilical entre o capitalismo e o futebol se encontra na Fábrica Têxtil Companhia Progresso, instalada no subúrbio carioca de Bangu, que deu origem ao time do mesmo nome (GUEDES, 1998).

As regras que unificaram o futebol foram reescritas várias vezes com o objetivo de regulamentar os procedimentos admitidos nos jogos entre times locais, regionais e nacionais, até que em 1882 elas receberam uma ratificação para toda a Grã-Bretanha com a criação do *International Football Association Board*. Ao longo do tempo, as regras foram alteradas introduzindo o pênalti, mudando a caracterização do impedimento, foram permitidas as

substituições, se introduziram os cartões amarelos e vermelhos, proibiu-se o recuo de bola para os goleiros e criou-se a área técnica (FIFA, 2010).

Embora as regras atuais do futebol tenham sido geradas através de pequenas alterações ao longo do tempo, seu caráter moderno consiste na disciplina imposta à prática de suas variantes, de tal maneira que se pudesse obter a identidade de *um* jogo. Todos jogam o futebol com base nas mesmas regras.

2.A Pureza da modernidade

Entretanto, o fato de que todos jogam com as mesmas regras não pode ocultar o fato de que “o significado do jogo em cada lugar depende muito das condições locais.” (GIULIANOTTI, 2002, p. 39). Mais do que isso, a própria maneira de se absorver as regras, ou de se relacionar com elas, é diferente para cada cultura. Se o conjunto reduzido de regras do futebol pode ser entendido como a virtude de uma sintaxe simples e acessível, não se pode omitir a complexidade de sua semântica. O Brasil é certamente um capítulo especial da semântica mundial do futebol em função daquilo que fizemos a partir de sua sintaxe.

O brasileiro começou a praticar futebol na passagem do século XIX para o XX (GUTERMAN, 2009). Entretanto, não é possível acreditar que um jogo que exigia disciplina e era regulado pela ética do cavalheirismo inglês pudesse ser transplantado e frutificasse no Brasil sem um processo de aclimação. Seria mesmo de se estranhar que um jogo moderno, típico do capitalismo, pudesse se estabelecer em uma sociedade escravocrata, preservando intactas suas características. O Brasil terminou com a escravidão legal em 1888 e a República só foi decretada em 1889. Ou seja, até a última década do século XIX éramos um país desigual, pobre e periférico, ainda sem um Estado organizado e que cumprisse uma função pública autêntica. Por

outro lado, a Inglaterra era o país mais desenvolvido do mundo do ponto de vista político e econômico.

O brasileiro não poderia simplesmente dar um passo da pré-modernidade de sua forma de vida arcaica para dentro da modernidade do futebol. Graciliano Ramos tornou essa diferença explícita ao afirmar que melhor que jogar futebol, a mocidade brasileira deveria se dedicar aos jogos nacionais, como “o murro, o cacete, a faca de ponta”, além do “tiro de espingarda umbiguda”. Seu conselho era claro: “Dediquem-se à rasteira, rapazes.” (s. d., p. 24 e ss.). Diferentemente de outros críticos da introdução do futebol no Brasil, o que Graciliano percebeu foi o descompasso entre o jogo inglês e a condição cultural e física do brasileiro. Para ele, o brasileiro estava mais apto para o *soule*. Não se tratava, portanto, de uma antipatia pelo jogo. Suas recomendações são para que o brasileiro pratique esportes adequados ao estado geral de incivilidade então vigente no país.

Assim, para os brasileiros no final do século XIX, jogar futebol não era tão simples quanto ultrapassar uma linha caiada e entrar em campo. Não estávamos prontos para a modernidade. Mas, mesmo assim e de forma espantosa e curiosa, entramos nela de alguma maneira. O que parece ter ocorrido é que começamos a jogar futebol sem jogá-lo, propriamente falando. Isto é, não ocorreu uma transposição do jogo britânico para os trópicos brasileiros. O que ocorreu se parece mais com um processo de apropriação da modernidade sintática do futebol pela pré-modernidade semântica do país.

No início da prática do futebol no Brasil, até que se tentou manter o futebol nos termos modernos estritamente britânicos. Na época do amadorismo, antes da década de 1930, o futebol era um esporte praticado pela elite branca do Brasil. Muitas vezes, os times eram inteiramente compostos por estrangeiros que viviam no país. Mário Filho (1964) cita a escalação dos times do Paissandu (Cruickshank, Murray, G. Pullen, E. Pullen, Treehand, Hampshire, Wood, Robinson, Yeats, McCulloch) e do Rio Cricket (Sutfiel,

Tootal, Reither, Moreton, Calvert, Kirby, Garton, Slade, Mutzembecher, Millar e Monteith) de 1914.⁴ Para se jogar futebol, “Era só juntar onze brasileiros que tinham estudado na Europa” (p. 14). Assim, Oscar Cox levou quatro anos para montar um time e cinco para fundar o Fluminense em 1902. Charles Miller, filho de pai escocês e mãe brasileira, introduziu de forma pioneira o futebol em São Paulo, depois de retornar de seus estudos na Inglaterra criando um time na companhia inglesa em que trabalhava, a *São Paulo Railway*.

A dificuldade não consistia em encontrar gente para jogar, a dificuldade era encontrar gente de *boa família* para jogar. Não se tratava apenas de preconceito. Era antes a consequência de que a prática de um esporte britânico exigia pré-requisitos sociais e éticos que não se encontravam facilmente na população brasileira. Sem querer ofender ao estilo do zagueiro Júnior Baiano, permita-me o leitor um longo *replay* de 1920 que ilustra a ética que era esperada na prática do esporte bretão:

Si procederdes cavalheiramente para com vossos adversários, para com os assistentes, e acatando todas as decisões dos dirigentes da pugna, tendes demonstrado possuir uma alevantada educação e, com isso, não restará a menor dúvida de que o transcurso do match será infalivelmente prenhe de lances belíssimos e emocionantes. [...] Tão pronto tenhaes maguado um vosso leal adversário, atingido-o casualmente com o pé, numa rebatida falsa, não vos demoreis em solicitar desculpas pelo incidente, pois ele, cavalheiro que é, não se lastimará por certo em ter a reconhecer a involuntariedade da falta. [...] Deveis empregar os vossos melhores esforços para evitar toda e qualquer discussão em campo, ou fora dele – quer com os vossos adversários, quer com os vossos próprios companheiros. Deveis egualmente, abster-se de gesticular, ou levantar os braços para o alto, com o propósito de reclamardes, quer contra o juiz, quer contra os vossos companheiros por não passarem a pelota. Eles

⁴ Compare com a primeira escalação do Sampaio Correa de 1923: Rato; Zé Novais e João Ferreira; Roi Bride, Chico Bola e Raiol; Turrubinga, Mundiquinho, Zezico, Lobo e João Macaco.

saberão o que estão fazendo. Tendes, pois, paciência. Quem assim não proceder, demonstra ser muito indisciplinado. [...] Tendes o direito de formular qualquer reclamação. Fazei-o, porém, sempre estribado em boas e educadas maneiras. Assim tendes patenteado sabeis ser um “sportsman” (PENTEADO apud GUTERMAN, 2009, p. 26).

A expectativa nos anos iniciais de prática do futebol no Brasil era a de que ele fosse jogado com base nessa ética do cavalheirismo que, por sua vez, era a consequência moral de uma “alevantada educação”. As restrições inventadas pelas ligas brasileiras para limitar o acesso de jogadores devem ser entendidas, portanto, como tentativas de manter o esporte dentro dos seus parâmetros modernos e britânicos. Isto é, manter a disputa dentro do padrão de ordem e disciplina que caracteriza o mundo moderno. Nada mais natural que se excluíssem aqueles que não tinham os pré-requisitos para sua prática: os pobres e analfabetos – especialmente aqueles que eram mais pobres e mais analfabetos: os pretos. Tratava-se de criar e defender a pureza da modernidade e da civilização contra o ataque dos bárbaros e iletrados pré-modernos.

A Liga Metropolitana do Rio de Janeiro estabeleceu que quem fosse garçom, barbeiro, recebesse gorjeta ou tivesse emprego subalterno não poderia jogar. Com isso, muitos times apelavam para empregos fantasmas para manter seus jogadores, com os olhos nos bons resultados. Assim, o jogador Manteiga foi convencido a dar baixa da Marinha para ser contratado pela “Casa Leitão” de Mayrink Veiga. Tudo isso para poder jogar no América do Rio e continuar sendo preto e analfabeto. Além da necessidade de ter empregos não subalternos, as ligas começaram a exigir que o jogador comprovasse ser alfabetizado. Claro que tudo era feito nos moldes da “benignidade jurídica” brasileira (FREIRE, 1986, p. 191): um jogador analfabeto como Pascoal Cinelli tornou-se Pascoal Silva para facilitar a assinatura das súmulas antes dos jogos. Como Cinelli era incapaz de aprender a escrever a consoante dupla do

sobrenome, os dirigentes o orientaram a simplificar para “Silva”. Os jogadores também foram treinados pelos clubes para preencher os formulários especialmente criados para identificar os falsos alfabetizados – já em um estágio mais avançado da estratégia de purificação do esporte (MÁRIO FILHO, 1964). Uma minoria realmente aprendeu a ler e a escrever com professores especialmente contratados pelos clubes.

Em 1925, na disputa do Campeonato Sul-Americano, a Confederação Brasileira de Desportos (CBD) optou por enviar a Buenos Aires somente jogadores brancos capazes de trajar um *smoking*. A exceção era Friedenreich, o *Tigre*, filho de uma negra com um judeu alemão, que já havia adquirido direitos especiais pela sua excepcional capacidade como jogador – embora também seja verdade que sua condição financeira permitisse que ele trajasse um *smoking* com naturalidade. Como a CBD julgou que não havia nenhuma chance de vitória, pelo menos quis enviar um selecionado que pudesse ser exibido no restaurante do hotel e que desse uma ideia de nossa elevada civilização (MÁRIO FILHO, 1964). O objetivo do Brasil era demonstrar modernidade, não parecer atrasado mas não jogar futebol.

No Rio de Janeiro, a profissionalização ocorreu com a criação da Liga Carioca e foi fulminante para o amadorismo. Como o Flamengo optou por ficar na liga amadora, perdeu dois jogadores logo que retornou ao Brasil após uma excursão planejada à Argentina e ao Uruguai justamente para manter seus jogadores longe do assédio dos times profissionais. O São Cristóvão, mais lento para se decidir, perdeu seis jogadores. Ambos terminaram se profissionalizando. O Fluminense foi o último dos clubes a se render ao profissionalismo e a facilitar o acesso ao time de futebol. Mesmo assim, manteve uma cultura interna aristocrática representada pelo gentleman Marcos de Mendonça, que atuou como goleiro no clube entre 1914 e 1922 e, mais tarde, como dirigente. Marcos *fitinha roxa* foi o primeiro goleiro da Seleção Brasileira e era conhecido pelo seu comportamento refinado. O

senso aristocrático fluminense perdurou por muito tempo: em 1948, Manoel de Moraes vendo o goleiro Veludo em campo pela primeira vez disse: “- Vocês não acham que ele é prêto demais?” (MÁRIO FILHO, 1964, p. 325).

O Bangu consistia na única exceção na época, provavelmente mais em função da colônia inglesa ser pequena e estar relativamente isolada no subúrbio do Rio de Janeiro do que por qualquer outro motivo. Isso forçava a participação de gente local para completar o time da Fábrica Têxtil Companhia Progresso. A introdução gradativa de brasileiros pobres e pretos se deu muito vagarosamente no futebol e, assim mesmo, o processo não ocorreu de maneira uniforme. O Vasco da Gama foi o principal pioneiro nesse processo. Sua ascensão rápida para a primeira divisão, com um time que incluía negros, facilitou o ingresso deles em outros times. Mas essa introdução dependia sempre da história de cada clube e dos resultados obtidos. A tragédia de 16 de julho de 1950, na final da Copa do Mundo no Maracanã, certamente contribuiu para um repique de exclusão e preconceito. Os jogadores mais criticados pela imprensa foram Barbosa, Bigode e Juvenal. Barbosa e Bigode eram negros e Juvenal era mulato. Algumas das explicações para a derrota de 2 x 1 para o Uruguai se referiam a uma deficiência da raça brasileira, justamente em função da miscigenação (PERDIGÃO, 1986) e da “degenerescência” causada por ela (GUEDES, 1998, p. 32).

Por aproximadamente 60 anos, desde a introdução do futebol no Brasil até a conquista da primeira Copa do Mundo, em 1958, o futebol brasileiro foi marcado por essa exigência ética de cavalheirismo. Isso não significa que esse tipo de ética estivesse vigente desde então e sim que existia uma pressão social pela manutenção ou pela introdução da ética moderna no rude esporte bretão. Essa ética era entendida como signo da civilidade, do refinamento e da modernidade. Quem não a tinha era primitivo. Somente depois da conquista da Copa de 1958 é que o futebol brasileiro propriamente dito adquiriu direito à existência, sem a

pressão social pela exclusão dos primitivos, sem a necessidade de um comportamento britânico em campo e fora dele. O futebol foi, em certa medida, uma das primeiras afirmações de um modo de ser independente do Brasil (FREYRE, 1938). A afirmação de um modo de vida em que a semântica primitiva havia colonizado a sintaxe da modernidade, numa espécie de inversão histórica entre o bárbaro e o moderno.

Embora as explicações dos fracassos da seleção em jogos de Copas do Mundo anteriores a 1958 tenham citado questões raciais, elas possuíam um fundo de avaliações éticas baseadas na própria ideia de modernidade. Ser moderno e ser capitalista exigia o cumprimento de uma ética, inclusive na prática do futebol. Qualquer variação para fora disso, significava adotar uma forma de arcaísmo e de incapacidade de adentrar em um mundo moderno e industrial, resvalando para a prática do murro e da faca de ponta.

A falta de pureza é, antes de qualquer coisa, uma incapacidade para o progresso, para a livre concorrência, para a adoção de regras universais, para a justiça. A incapacidade para se fazer afirmar um conjunto de regras impede a identificação clara de um conjunto de fenômenos, impede que se jogue o mesmo jogo, que haja identidade claramente demarcada e, portanto, objetividade. A falta de pureza é a incapacidade de se adentrar na totalidade do mundo moderno. A incapacidade de separar o que é do que não é, de adotar a lógica básica do terceiro excluído, permite que as variantes proliferem, sem que seja possível proceder a uma separação entre o que está dentro e o que está fora. A pré-modernidade é tolerante, difusa, confusa e proliferante.

3. Uma Interpretação Brasileira do *Football*

Para simplificar, passarei a denominar pelo termo *football* o futebol britânico que corresponde ao ideal de pureza e de ética da modernidade. Esse jogo, o *football*, foi interpretado pela cultura pré-moderna existente no Brasil tão logo sua prática escapou dos

estreitos círculos da elite branca. O resultado dessa interpretação é o que denomino de *pelada* (*baba* ou *racha* também poderiam ser usados como sinônimos, dependendo da região do Brasil).

Ao contrário do retângulo demarcado por quatro linhas retas utilizadas no *football*, a *pelada* ocorre em um espaço variável. Sua geometria é instável e nunca está claro para os jogadores onde começa e onde termina o campo. Não é raro que a discussão seja sobre a bola ter saído ou não do campo, porque o que é o campo não está claro. Ao invés de grama, o jogo ocorre em um chão pelado, com obstáculos como pedras, lixo e árvores. Em geral, a poeira é espessa e dificulta a visão do jogo. Em alguns casos, ela é utilizada intencionalmente para dificultar a visão do adversário em momentos de perigo. A diferença entre o *football* e a *pelada* se estabelece já nessa condição básica do jogo: o espaço físico.

No *football*, visa-se o gol adversário através por uma aproximação por meio de passes. Os passes consistem na passagem da bola de pé em pé e obedecem a uma lógica de conquista coletiva gradativa do território e de ultrapassagem dos adversários. A *pelada* utiliza-se do drible, da firula, da finta: uma forma de reverter a lógica do espaço ao criar novas possibilidades não esperadas do ponto de vista geométrico. O drible é uma espécie de atalho inesperado, uma alteração na lógica euclidiana operada por um jogador. A finta da *pelada* não possui orientação. Ela é gratuita e não visa nada. O drible é um fim em si mesmo e é tanto mais efetivo quanto deixa o adversário em estado de choque diante do inesperado. Dener dizia que um drible bonito é mais bonito do que um gol (METRI, 2007). A essência do drible é vitimar a própria lógica do *football*, sua objetividade e finalidade. A firula é apenas uma festividade que se esgota em sua própria gratuidade. O drible é a falta de seriedade.

A *pelada* é jogada sem fazer parte de uma disputa mais geral, um campeonato. Portanto, considerada na sua totalidade, ela também é imediata e seu significado é obtido durante a sua própria realização. O que ocorre nela não gera consequências ou resultados

duradouros e nem se refere a causas pré-existentes. Uma *pelada* não tem história, ela é apenas aquilo que ocorre em um dado momento. Ela não constitui um capítulo de uma batalha maior. A consagração e a vitória na *pelada* não acontecem em um tempo posterior, uma final ou uma entrega de faixas. Seu objetivo é a diversão, o prazer obtido aqui e agora pelos jogadores. A *pelada* é sua própria apoteose, seu começo e seu fim.

Na *pelada* nem sempre existem condições iguais entre os times. Pode-se jogar com menos jogadores que o adversário, em um lado do campo mais esburacado, do lado mais baixo (quando o terreno é em declive), do lado que possui mais árvores ou bananeiras e obstáculos a serem vencidos pelos adversários. Também pode ser que os gols não tenham as mesmas dimensões. Quando essas demarcações são feitas com objetos leves, como pedras e camisetas, é comum que os jogadores encolham intencionalmente o próprio gol para obter alguma vantagem. Esses mesmos jogadores são escolhidos na hora, no par ou ímpar e não possuem vínculo com um time nem entre si – eles não possuem compromissos mútuos e não constituem uma equipe. Não há uma relação fixa com um grupo social e é comum que se mude de time durante o jogo para reequilibrar uma partida muito desnivelada. O juiz, quando há um, pode ser mais amigo de um dos competidores do que de outro. Na maioria das vezes a interpretação dos lances é tendenciosa e particular. Um dos únicos princípios sagrados da *pelada* é preservar prudentemente o privilégio hermenêutico do dono da bola – sem a qual o jogo não aconteceria. A *pelada* é estética, instável, imediata e opaca. Ela é uma ocasião para a diversão.

No *football*, o indivíduo se dispõe a colaborar para um resultado coletivo. Na *pelada*, o narcisismo da exibição ocupa o primeiro plano. Livre do constrangimento do grupo, do resultado, da história, das consequências, predomina “a característica nacional do exibicionismo em público” (BELLOS, 2003, p. 39). Nela vale quase tudo. Como a vitória no placar não é significativa, se

pode vencer também pela humilhação imposta ao adversário, pela galhardia, pela firula bem feita, pelo deboche socialmente aceito, pela brincadeira à custa do outro.

Garrincha foi um peladeiro típico ao fazer um *João* se espalhar no chão sem encontrar o rumo da bola. Muito apropriadamente ele foi declarado “irresponsável pelo psicotécnico da delegação” de 1958 (MÁRIO FILHO, 1964, p. 377). É comum identificar seu jeito de jogar com a atuação de um palhaço no picadeiro ou com um jogador que humilhava os adversários quando pegava a bola e literalmente desmanchava a defesa. De fato, todo jogador de *pelada* é um irresponsável.

Lima Barreto foi um dos maiores críticos do futebol, segundo ele “tão zoologicamente executado com os pés” (s.d., p. 11). Entretanto, Wisnik se refere a uma suspeita de Lima Barreto que, se confirmada, poderia ter alterado sua apreciação negativa da presença do futebol no Brasil: “Vi isto só uma vez e não garanto que essa hibridação do samba, mais ou menos africano com o futebol anglo-saxônico, se haja hoje generalizado nos subúrbios” (2008, p. 205). É justamente essa hibridação, apenas suspeitada por Lima Barreto, que constitui a maneira de jogar futebol no Brasil: a mistura entre o jogo bretão e a cultura pré-moderna dos subúrbios: a *pelada*.

4.A Semântica da *Pelada*

A interpretação brasileira do *football* produziu uma maneira de jogar muito peculiar. Essa peculiaridade caracteriza-se por alterar a semântica moderna do *football*. Ela tanto pode ser percebida dentro como fora de campo. Embora possamos separar esses dois aspectos, eles são expressões de um único princípio, expressões da mesma semântica. Caracterizo, abaixo, personagens e passagens da época inicial do futebol no Brasil que me parecem caracterizar o espírito da *pelada* – principalmente através dos relatos históricos de Mário Filho (1964, 1994).

Um dos primeiros jogadores a se destacarem no Brasil foi Domingos da Guia. Sua característica principal era jogar em câmara lenta e “Só na hora em que devia surgir, esticar o pé, fazer alguma coisa, é que se mexia, é que dava sinal de vida. Por isso saía de campo de camisa enxuta, naquele passo de samba à valsa lenta.” (MARIO FILHO, 1994, p. 18).⁵ Domingos era zagueiro e dava ao jogo, quer pelo ritmo que impunha, quer pela ousadia dos dribles dentro da própria área, um alto grau de dramaticidade. Quando Da Guia jogava, todo mundo temia uma *domingada*: “A multidão ficava olhando e por mais que estivesse acostumada prendia a respiração, o coração apertado. E se Domingos falhasse?” (idem, p. 17). Por isso, Galeano denominou-o de “mestre do suspense” (2009, p. 78). Seria mais apropriado chamar seus jogos de “apresentações” - no sentido circense do termo. Certa vez, quando jogava pelo Fluminense, após uma sequência de dribles dentro de seu próprio campo, Domingos teria se voltado para a social e se curvado num cumprimento à plateia (MÁRIO FILHO, 1964). A exibição era tudo.

João Cabral (2011, p. 1) dedicou ao filho de Domingos, Ademir da Guia, herdeiro do estilo personalista de jogar, um poema:

Ademir impõe com seu jogo
O ritmo do chumbo (e o peso)
Da lesma, da câmara lenta,
Do homem dentro do pesadelo
Ritmo líquido se infiltrando
No adversário, grosso, de dentro,
Impondo-lhe o que ele deseja,
Mandando nele, apodrecendo-o. [...]

Os Da Guia jogavam um jogo pessoal, com ritmo próprio, sem concessões à disputa, ao adversário ou mesmo aos companheiros. Eles se dedicavam ao *seu* jogo marcado por um ritmo interno e por um comportamento autônomo. Comportamento praticamente

⁵ Sobre futebol e música, cf. Xavier, 2009.

alienado, se pensarmos que o *football* consistia em uma aproximação ao gol adversário através de passes para chegar ao objetivo – procedimento essencialmente coletivo.

Entretanto, Ademir da Guia, nego aço, não driblava. Sua característica era a falsa lentidão posta a serviço da equipe e não da firula. Mesmo assim, seu jogo era pessoal e irritava o adversário pelo modo como subvertia o tempo do jogo: ele jogava em outra duração, em uma temporalidade dilatada, mais próxima da eternidade do que do tempo da história. O que identifica Ademir com Domingos é o narcisismo, a afirmação de que o jogo parte do indivíduo para fora e que é ele o centro – do suspense ou do ritmo.

Na Copa do Mundo de 1938, em um jogo pelas semifinais, o Brasil jogava contra a Itália. A bola saiu de campo e Domingos pensando que com a bola fora, não havia jogo propriamente dito, tacou o pé em Piola. O juiz pensou diferente e como a falta acontecera dentro da área do Brasil, deu pênalti. O jogo terminou em 2x1 para a Itália. Na verdade, a compreensão das regras era escassa por parte dos jogadores brasileiros que ou não as entendiam ou estavam habituados a jogar de outra forma. No mesmo torneio, Zezé Procópio havia agredido um jogador tcheco já expulso causando um prejuízo desnecessário ao *scratch*. Havia ainda outra agravante sobre as regras do ponto de vista da arbitragem, já que “cada juiz brasileiro apitava de um jeito” (MARIO FILHO, 1964, p. 319).

Mesmo o resultado dos jogos não estava decidido no final dos dois tempos de 45 minutos. Muitos jogos eram anulados ou os resultados alterados em função de fatores externos. Para Mário Filho, o futebol buscava inspiração na política: “Um clube ganhava um jôgo e tinha de lutar, para que a vitória valesse, como um deputado depois de vencer uma eleição.” (1964, p. 365). As regras não valiam nem no futebol nem na política. Assim, os campeonatos oficiais não obedeciam a uma instância imparcial, seja de regras, seja de arbitragem. O resultado dos jogos oscilava em função dos julgamentos nos Tribunais de Justiça Desportiva, famosos pelas

viradas de mesa e outras malandragens de última hora. Mesmo em 2011, busca-se descobrir se é o Flamengo ou o São Paulo o primeiro pentacampeão brasileiro e, portanto, quem tem direito à *Taça das Bolinhas* oferecida pela CBF. Para a semântica da *pelada* até o passado está indeterminado.

Os Da Guia eram craques, Heráclito nem tanto. Ele era *goalkeeper* do Bangu e adorava uma cana. Só saía de um botequim carregado. Em 1912, apesar de todos os cuidados preventivos do Bangu para evitar seu contato com a cachaça antes dos jogos, Heráclito entrou em campo “empertigado, duro, andando devagar, cheio dessa dignidade que só uma grande bebedeira pode dar” (MARIO FILHO, 1994, p. 78). O Bangu levou alguns gols antes que Heráclito voltasse a enxergar apenas uma bola, após ser socorrido com um vidro de arsênico, conseguido de última hora pelos dirigentes do Bangu.

Outro goleiro, Jaguaré do Vasco, chegava a jogar a bola de volta nos pés do atacante para que chutasse novamente, para desespero da torcida e dos próprios companheiros de time. O que ele gostava mesmo não era de jogar e sim de desmoralizar os adversários. Jaguaré também gostava de atirar a bola na cabeça dos atacantes e pegá-la de volta, numa tabelinha arriscada. Certa vez ao fazer isso, Baianinho do São Cristóvão cabeceou a bola para dentro do gol. Seus companheiros ameaçaram dar-lhe uma surra ali mesmo. Jogando fora do país, seu comportamento não se alterou muito: “quando jogou em Londres e passou uma bola de uma mão para outra, por cima da cabeça do *center-foward* inglês, o juiz parou o jogo e chamou o capitão do Olympique, que era o time francês do Jaguaré, e disse que outra igual àquela, fora do campo, e apontou mesmo para fora.” (MARIO FILHO, 1994, p. 38). O comportamento debochado de Jaguaré era tolerado no Brasil, mas não se adequava ao modo de jogar moderno em que a disputa era o mais importante.

Havia ainda os jogadores matreiros, como Carreiro que apitava impedimento de si próprio. Carreiro era franzino e cabeçudo e esse tipo físico dava a impressão de muita fragilidade – o que só facilitava

as gaiatices que aprontava campo. Quando ocorria um lançamento, ele imitava o apito do árbitro com um assobio agudo. O zagueiro, ouvindo o apito, parava e Carreiro ia sozinho em direção ao gol adversário. A artimanha terminava não apenas em gol como em advertência ou expulsão do zagueiro que teimava em afirmar indignado que o juiz havia apitado impedimento.

Zarcy, um jogador do Botafogo, ficou morto por 10 minutos até o jogo terminar. Tendo agredido um adversário e na iminência da expulsão, resolveu simular a própria morte em campo caindo duro no chão. Como circulava o boato de seu falecimento após o encerramento do jogo, o juiz Mário Vianna, temendo haver cometido um erro ao apitar falta de Zarcy, não colocou seu nome na súmula. Mais tarde, Zarcy ressuscitou literalmente purificado de suas faltas (MARIO FILHO, 1994). Essas artimanhas são típicas de um comportamento antidesportivo e visam enganar o adversário e o árbitro para se obter vantagem no jogo. Na *pelada* a vitória pode vir da burla as regras e não da competência exercida de acordo com elas.

Mazzoni, ao se referir ao jogo do Brasil contra a Polônia pela Copa do Mundo de 1934, afirma que a seleção alternou superioridade em campo com “a velha mania das brincadeiras” (1950, p. 273). As brincadeiras em campo eram uma situação corriqueira, pois elas faziam parte da maneira de jogar futebol do brasileiro. Nunca, o Brasil havia jogado *football* como os ingleses o faziam. O campo era o mesmo, a bola era a mesma, mas o jogo era muito diferente.

Um juiz chamado Juca da Praia, percebendo que o jogador Alcebiades havia feito um pênalti intencional contra o próprio time, o Canto do Rio, disse a ele: “Negro safado, você está louco para entregar o jogo, mas te aviso logo, seu vendido, não marco pênalti teu.” (MARIO FILHO, 1994, p. 124). Alcebiades terminou se abraçando com a bola dentro da própria área, o que obrigou Juca da Praia a marcar um pênalti. O futebol convivia com o baixo espírito esportivo e com a pouca devoção à camisa do clube.

Entregar um jogo em troca de pagamento era uma rotina no futebol brasileiro, assim como receber um salário extra antes de cada jogo. Mesmo jogadores consagrados utilizavam expedientes para obter dinheiro antes dos jogos. Na disputa do Campeonato Sul Americano de seleções em 1925, após uma primeira derrota para a Argentina, os jogadores foram proibidos de sair para a tradicional noite no *Tabaris*. Floriano e Friedenreich foram pegos em flagrante já saindo do hotel e obrigados a voltarem. No dia seguinte, não apareceram para o café da manhã alegando estarem doentes. O dirigente Renato Pacheco depois de tentar por todos os meios dissuadir os dois de sua *doença*, cogitou cortá-los da seleção. Terminou dando dinheiro a eles e ambos ficaram imediatamente bem de saúde (MARIO FILHO, 1964).

O comportamento de Floriano, jogador do América, já era bem conhecido pelos dirigentes. Ele não pedia nada, apenas caía de cama. “Lafaiete Gomes Ribeiro conhecia Floriano, a doença de Floriano. Abria a carteira, tanto, mais tanto, até Floriano se declarar disposto a fazer o sacrifício de jogar pelo América.” (idem, p. 172). Já Leônidas, o *Diamante Negro*, fazia os gols pelos quais havia se comprometido.

Para fazer outro era preciso outra conversa. Sem saber quanto ia ganhar, não dava uma bicicleta. Plantava-se no meio do campo, botava as mãos na cintura, as bolas passando por êle, êle nem nada. Marcara o seu gol, cumprira com a sua obrigação, não estava mais para ser explorado (idem, p. 249).

Segundo Mário Filho, o suborno era uma rotina. No Botafogo, o responsável pelo setor de convencimento dos adversários era um indivíduo conhecido como “Arrepiado” – que “Pegava dois, três, às vezes cinco mil cruzeiros, metia-os no bolso e saía. Quase sempre, senão sempre, ficava com o dinheiro” (1964, p. 279). Sim, Arrepiado, assim como todos os jogadores subornados, não era de confiança. O sistema de suborno e de pagamento por atividade isolada é uma forma de compadrio em que nem o time define um salário justo, nem

o jogador se responsabiliza por um desempenho. Ou seja, não há uma definição explícita sobre papéis sociais fixos, tudo flutua e as relações se tornam difusas: não há um empregador, não há um empregado, não há um desempenho, não há responsabilidade – embora se tenha a sensação de que eles existam. A indefinição da pré-modernidade se sobrepõe à objetividade da modernidade. A figura externa é moderna, mas o conteúdo é pré-moderno.

É possível entender esse comportamento difuso como uma reação à exploração dos dirigentes – uma compensação à mais-valia produzida pela bilheteria, diria um marxista. Entretanto, a questão que me interessa não é determinar as causas do comportamento pouco *footballista* e sim indicar sua existência em larga escala. O que me interessa destacar é que a *pelada* possui uma semântica muito distinta daquela do jogo bretão – isso tanto fora quanto dentro de campo. Fora gerou procedimentos de disputa desiguais e caracterizados pela ética provinciana do favor, do paroquialismo e do compadrio, típicos da formação social brasileira. Dentro de campo gerou a improvisação e um estilo de jogar artístico e narcisista em que a exibição prevalecia sobre a disputa com o time adversário.

5.A Psiquê de Pêndulo

Nelson Rodrigues foi um dos escritores que melhor compreendeu as alterações que o brasileiro promoveu no *football*. Suas análises de personagens, times e jogos ressaltam o significado do futebol para a cultura brasileira da época. Em 1955, ele afirmou em uma crônica que o desaparecimento do juiz ladrão era “um desfalque lírico, um desfalque dramático para os jogos modernos”. E, de forma mais geral, que “a virtude pode ser muito bonita, mas exala um tédio homicida e, além disso, causa úlceras imortais” (1993, p. 15/16).

Nelson não está apenas confirmando a existência do juiz ladrão e da imoralidade no futebol brasileiro – o que, por si só, já

contraria o significado de imparcialidade originalmente reservado a ele pela modernidade. Nelson também está defendendo a importância do juiz ladrão em função da dramaticidade que ele trazia ao jogo. Um juiz ladrão traz insegurança, dúvida e um viés personalista ao jogo. Nesse sentido, a apreciação de Nelson não está alinhada com a modernidade e sim com aspectos da cultura brasileira que valorizam a parcialidade, a dramaticidade, a insegurança do resultado, a oscilação permanente do sentido das coisas. Em outra crônica, ele afirma que “o juiz ladrão revolve, no time prejudicado e respectiva torcida, esse fundo de crueldade, de insânia, de ódio que existe, adormecido, no mais íntegro dos seres” (1994, p. 13). O juiz ladrão é essencial porque traz drama e emoção ao futebol. O que é importante para Nelson são justamente as características pré-modernas do futebol brasileiro, a semântica da *pelada* e a dramaticidade trazida por ela: “graças a Deus, não sou imparcial” (idem, p. 56).

A perspectiva de Nelson valoriza a emocionalidade do jogo, mesmo que ela seja produzida em prejuízo das regras de igualdade e disputa equilibrada da modernidade. Nelson afirma que para nós, os brasileiros, “o futebol não se traduz em termos técnicos e táticos, mas puramente emocionais” (p. 26). Muito mais do que uma disputa esportiva em condições de equilíbrio, a semântica da *pelada* implica uma representação dramática e emocional, uma espécie de roteiro em que o importante são as alterações de tom: “A seleção não tem saída. Se vence de cinco, se dá uma lavagem, o torcedor acha que o adversário não presta. Se empata, quem não presta somos nós” (idem, p. 50).

A *pelada* funciona socialmente como uma expressão cultural dramática e catártica e não como esporte no sentido moderno do termo. O futebol seria uma espécie de ópera do brasileiro, um teatro grego dos alambrados. Faz sentido, portanto, a afirmação de Nelson segundo a qual “A mais sórdida *pelada* é de uma complexidade shakespeariana” (idem, p. 103). A própria bola deve ficar de lado nesse contexto, pois ela “é um reles, um ínfimo, um

ridículo detalhe. O que procuramos no futebol é o drama, é a tragédia, é o horror, é a compaixão” (idem, p. 104).

Esse tom operístico do futebol – com sua dramaticidade excessiva – levou Nelson Rodrigues a formular uma síntese psicanalítica do brasileiro: o complexo de vira-latas.

Por “complexo de vira-latas” entendo eu a inferioridade em que o brasileiro se coloca. Voluntariamente, em face do resto do mundo. Isto em todos os setores e, sobretudo, no futebol.[...] Porque, diante do quadro inglês, louro e sardento, a equipe brasileira ganiu de humildade. [...] porque Obdulio nos tratou a pontapés, como se vira-latas fôssemos (1993, p. 52).

O Obdulio a quem Nelson se refere é Obdulio Varela, o capitão uruguaio da decisão de 1950, nossa mais amarga derrota. A repercussão desse fracasso na final da Copa do Mundo foi considerada, não por acaso, um emblema do próprio país (PERDIGÃO, 1986). Entretanto, essa derrota nos permite dar um passo adiante com relação ao *complexo de vira-latas* de Nelson Rodrigues. Através dela, se observa a existência de uma oscilação permanente na dramaticidade da *pelada*: a psiquê de pêndulo. Essa configuração cultural consiste em uma “pendulação imaginária e ciclotímica entre o tudo e o nada, sem meias medidas emocionais, em que os critérios ponderados e realistas de avaliação sucumbem ao menor sinal dos fatos, desaguando em caudal.” (WISNIK, 2008, p. 249). Ou seja, a psiquê de pêndulo é a própria expressão da dramaticidade operística do futebol brasileiro. Ela pode ser mais bem caracterizada como o “balanceio fragoroso entre a ambição de grandeza e a impotência infantilizada de um povo periférico e anarcóide” (idem, p. 246). Oscilamos entre uma ambição exagerada que, diante das dificuldades, termina em bizarra impotência. Assim, o “complexo de vira-latas” seria somente a meia face da moeda, o lado do sentimento de inferioridade. Porém, nele não estão ainda devidamente computadas a ambição desmedida e a autoestima exagerada do brasileiro.

Vejamos então como ocorreu essa oscilação na Copa de 1950, a nossa derrota emblemática. Depois de uma vitória de 2 x 0 sobre a Iugoslávia, o Brasil passou para a fase final juntamente com Uruguai, Espanha e Suécia. As finais foram realizadas nesse grupo de quatro seleções, todas jogando contra todas. O Campeão seria aquele que obtivesse o menor número de pontos perdidos. Nos dois primeiros jogos, no Maracanã, goleamos a Suécia por 7 x 1 e, na sequência, a Espanha por 6 x 1. Nesse último jogo, um coro de aproximadamente 140 mil pessoas entoou a marchinha carnavalesca “Touradas em Madri” de autoria de Braguinha. Essa marchinha enaltecia a esperteza e a malandragem nacional:

Eu fui às touradas em Madrid
 (Parará tchim bum bum bum
 Parará tchim bum bum)
 E quase não volto mais aqui-i-i
 Pra ver Peri-i-i
 Beijar Ceci
 (Parará tchim bum bum bum
 Parará tchim bum bum)
 Eu conheci uma espanhola
 Natural da Catalu-unha
 Queria que eu tocasse castanhola
 E pegasse o touro à u-unha
 Caramba
 Caracoles
 Sou do samba
 Não me amoles
 Pro Brasil eu vou fugir
 Isso é conversa mole
 Para boi dormir
 (Parará tchim bum bum bum
 Parará tchim bum bum)

A mensagem parece clara: o personagem não quer pegar o touro à unha e prefere voltar ao Brasil. Pegar o “touro à unha” parece significar a necessidade de participar da Guerra Civil Espanhola (1936-39), considerando que a Marchinha foi composta

em 1938. Seja como for, o brasileiro não realiza o que dele se espera e prefere retornar ao conforto do Brasil e do samba, desdizendo a própria seriedade do conflito. Entre a realidade e o chiste, o brasileiro opta pelo segundo. Só que o chiste não vence os adversários nem amansa o touro. O chiste é a fuga da refrega pela diminuição idealizada do adversário - uma solução apenas imaginária. Como toda diminuição imaginária ela não funciona como uma representação ou projeto de alteração da realidade. O chiste é uma figura estética que termina em impotência prática. Com ele, se nega relevância aos obstáculos e à disputa e se enaltece uma espécie de superioridade alienada, porque não colocada à prova, uma recusa em descer para a rinha de combate. O chiste é a negação da dureza da realidade e de suas adversidades. O chiste é a resposta do irresponsável, uma fuga da seriedade do mundo.

Nesse sentido, a marcha carnavalesca foi oracular. Havia um clima de euforia causado pelas duas goleadas precedentes em que o Brasil demonstrara jogar um futebol de inigualável plasticidade. Esse otimismo havia sido precedido por uma descrença generalizada no *scratch* brasileiro, coisa que se repete ainda hoje, com frequência, antes das Copas do Mundo. No momento do último e decisivo jogo contra o Uruguai já havia se estabelecido um clima oposto de otimismo exagerado em função das goleadas anteriores. Os políticos não saíam da concentração tentando colar sua imagem na da seleção e os jornais já declaravam o país campeão de 1950, um dia antes do jogo. Havia um clima de euforia também entre a torcida que entoava “Touradas em Madri” e que certamente contaminou o *scratch*. O jogo com o Uruguai nos remeteu do extremo da euforia para o inferno da derrota em menos de 45 minutos – o Brasil fez o primeiro gol com Friaça aos 1min21s e os dois gols do Uruguai saíram aos 20min13s com Schiaffino e aos 33min30s com Ghiggia – todos no segundo tempo.

Mais do que uma derrota, o que é significativo são as descrições de apatia, de falta de confiança e de incapacidade de reação, tanto por parte dos jogadores como por parte dos 200 mil

torcedores brasileiros presentes no Maracanã. O time brasileiro só teria esboçado alguma reação após o segundo gol do Uruguai, quando faltavam apenas 10 minutos para o final da partida (PERDIGÃO, 1986).

As circunstâncias da derrota de 1950 tipificam nossa ciclotimia emocional. Ela nos leva a encarar o jogo de futebol mais como uma possibilidade de redenção dramático-existencial do que como um esporte. Houve, pela ordem, descrença e ceticismo, superação, exuberância plástica, espetáculo e eficácia, excesso de autoconfiança e chiste, impotência, infantilidade e derrota. Esse não é o roteiro de um jogo de *football* moderno. Esse é o esquema de uma montanha russa emocional. Trata-se de uma ópera hiperdramática em que ocorre a catarse por oscilação emocional. Se o futebol brasileiro fosse capaz de encarar um jogo como uma partida, uma disputa entre dois times, seria britânico e não brasileiro. Sendo brasileiro, necessita da oscilação de emoções e aciona essa pré-disposição psicológica que alterna confiança exagerada e impotência quando age. Uma das características dessa hiperdramaticidade é que nela tudo é momentâneo já que emoções são, por definição, transitórias. Com efeito, as emoções são reações econômicas e automáticas a situações que exigem emergência (ARNOLD, 1968). Por isso mesmo, são intensas e passageiras. Em função dessa emocionalidade excessiva é que o Brasil não consegue levar o jogo a sério durante os 90 minutos. A oscilação emocional entre os momentos de apoteose e de sofrimento é o componente essencial de nossa semântica futebolística: a psiquê de pêndulo.

Mário Filho (1994, p. 63) identificou a ciclotimia flamenguista na oscilação permanente entre vitórias e derrotas. Para ele, o Flamengo “como que bebia, até a última gota, o cálice de fel. Humilhava-se primeiro para depois exaltar-se.[...] Há times que não resistem a uma vitória”. É o próprio excesso da vitória que leva à derrota. Somente os derrotados podem vencer, mas só os extremamente derrotados podem sentir o júbilo da vitória catártica – o céu só tem sentido depois de passarmos pelo inferno. Como

afirmou Muylaert sobre os suíços: “se eles não entendem as derrotas como algo capaz de deixar alguém triste, em compensação nunca saberão o que é curtir intensamente uma bela vitória” (1994, p. 16). Os dois extremos da ciclotimia nacional estão unidos em um jogo de futebol e é tudo o que interessa nele: somos os melhores do mundo, mas já fomos bárbara e cruelmente derrotados. Jogamos sério, mas assim que se estabelece uma vantagem no jogo, as brincadeiras tendem a aparecer. No fundo e talvez além da consciência, tudo o que buscamos é ser os melhores e, então, os piores, depois os melhores... Tudo o que queremos é passar de um extremo a outro, pendularmente.

5.A hibridização entre a Modernidade e a Pré-modernidade

Aparentemente o futebol nos permite perceber que a modernidade se articulou de várias formas à vida concreta de diferentes sociedades. Mais particularmente, há uma forma específica pela qual nós, brasileiros, nos tornamos modernos – sem adotarmos a modernidade de fato. A modernidade implica um sistema de regras uniformes (sintaxe) que funciona como referência e meio termo entre as instâncias particulares. Como vimos, isso garante existência de *um* jogo de futebol, já que todos os possíveis participantes se comportam dentro de determinados parâmetros. Ou seja, a modernidade padroniza e estabelece uma base de comparação entre fenômenos diferentes. Mas, ainda assim, o significado do próprio jogo se torna diferente para cada sociedade, em função dele se tornar parte dela. Esse significado é o que foi denominado de semântica do futebol. Entretanto, a sintaxe e a semântica do futebol não são elementos independentes – assim como forma e conteúdo também não o são (HEGEL, 1992).

Sintaxe e semântica se misturam. Os elementos modernos (do futebol) e pré-modernos (da sociedade brasileira) deram origem a um novo elemento. Esse elemento não é, no nosso caso, uma mera colonização da pré-modernidade pela modernidade. Não se trata de

termos substituído um princípio pelo outro. Os traços da pré-modernidade brasileira nunca foram segregados ou eliminados tão rapidamente que não pudessem deixar suas marcas sobre nossa vida (FREYRE, 1986). De fato, não criamos nenhum sistema de segregação social ou de extermínio racial que levasse à eliminação sistemática desses aspectos – ao contrário de outros povos. É verdade que isso não constitui necessariamente uma virtude, se considerarmos o grau de violência existente na sociedade brasileira e que pode ser atribuída ao seu caráter pré-moderno.

No caso do futebol brasileiro, a hibridação ocorreu entre a modernidade sintática do jogo e a semântica da psiquê de pêndulo. Essa hibridação envolve, portanto, um princípio moderno de ordem e um princípio particularista da estética de nossa dramatização existencial.

O princípio da estética gera a plasticidade do futebol brasileiro, a predominância do espetáculo e o exercício do narcisismo em campo. Nesse caso, o desempenho do jogador se impõe sobre o resultado do jogo. Mas ele gera também as formas morais em que há predomínio de uma esfera particular em prejuízo da universalidade: o compadrio, o paroquialismo e o favor, a despeito da competência. Ou seja, esse princípio gera a injustiça e a distribuição desigual da riqueza e de todos os bens, culturais e materiais – típicos dos países pobres.

O princípio da ordem propicia as condições de disputa equilibrada contra um adversário, na medida em que o propósito é comprovar que se possui maior competência, demonstrada pela vantagem numérica ao final da partida. A ordem leva ao cômputo e à matemática. Ela gera a validade universal: justiça, distribuição de oportunidades, igualdade, regramento dos embates, seriedade da vida. O propósito da ordem é que se verifique quem venceu, depois de se assegurar que todos tiveram as mesmas condições iniciais.

Como o futebol brasileiro foi forjado por esses dois princípios, ele constitui uma configuração particular de hibridação, nossa maneira própria de conjugar modernidade e pré-

modernidade. Assim, certamente, houve uma época em que “as brincadeiras” prevaleciam sobre todo e qualquer princípio competitivo. Em uma crônica de 1939, Mário de Andrade retrata um jogo Brasil x Argentina. Na sua perspectiva, a Argentina demonstrava uma “vontade organizada” de Minerva e os brasileiros eram uns beija-flores:

Que saltos, que corridas elásticas! Havia umas rasteiras sutis, uns jeitos sambásticos de enganar, tantas esperanças davam aqueles volteios rapidíssimos, uma coisa radiosa, pânica, cheia das mais sublimes promessas! E até o fim, não parou um segundo de prometer... Minerva porém ia chegando com jeito, com uma segurança infalível, baça, vulgar, sem oratória nem lirismo, e juque! Fazia gol (2008, p. 67).

Nossa característica estética parece sempre sugerir esperança a qualquer expectador – mesmo nas derrotas. Há nela uma promessa de outra forma de se fazer as coisas, uma possibilidade em aberto.

Parece ter havido um momento em que o futebol brasileiro jogou mais pelo princípio da brincadeira do que pelo princípio da ordem. O modo como o jogo foi adaptado ao ambiente suburbano e pobre em que ele se desenvolveu parece ter feito o espetáculo e a falta de seriedade predominar. Mais tarde, a conquista das Copas do Mundo de 1958, 1962 e 1970 sugerem que as qualidades estéticas puderam ser canalizadas para a eficácia no jogo, porém uma eficácia alegre. O *futebol-arte* foi uma maneira de jogar que oferecia espetáculo e eficiência, já que produziu vitórias memoráveis. Na Copa de 1994, a conjugação dessas qualidades moldou o que Wisnik denominou de Centauro: “um monobloco defensivo, quase inexpugnável, garantido por Dunga e Mauro Silva, e um aríete ofensivo genial [Romário e Bebeto], inventando gols do nada a cada duas ou três bolas que recebe” (2008, p. 346). Nessa Copa, não jogamos tão bonito quanto o havíamos feito em 1982 e 1986, mas vencemos. Em 2002, a *família Felipão*, parece ter obtido uma

combinação mais orgânica entre o aspecto estético e a ordem do que aquela conseguida pelo Centauro de 1994. Embora não haja espaço para discutir tais combinações de maneira detalhada, o certo é que as várias formas de se organizar a seleção nacional podem ser explicadas pela combinação daqueles dois elementos.

Se assim for, então é certo que eles continuam a agir ao longo do tempo, cristalizando configurações distintas, figuras que se catalisam a partir desses elementos de base – a sintaxe moderna e a semântica pré-moderna. Tornamo-nos modernos não pela segregação daquilo que, em nós, é pré-moderno, mas pela sua manutenção em certo sentido. Mas não uma manutenção integral, porque não optarmos por nos mantermos mergulhados na pré-modernidade, em uma sociedade violenta e patriarcal. Isto é, entramos na modernidade. Mas, feliz ou infelizmente, trouxemos para ela um conteúdo de pré-modernidade. Vimos que a *pelada* altera substancialmente a lógica do *football*. Ou seja, entramos na modernidade trazendo até ela uma lógica que se julgava ultrapassada pela própria introdução da modernidade na história.

Do ponto de vista da modernidade, fomos incapazes de adotá-la integralmente – seja pela eliminação, seja pela segregação dos traços pré-modernos. Mantivemos os resquícios antigos de uma pré-modernidade que deveria ter sido superada, assim que adotamos a modernidade. Somos uma espécie de saudosistas da pré-modernidade. Do ponto de vista dessa última, tentamos manter viva uma lógica que gera os problemas do subdesenvolvimento material e cultural. Assim, embora pré-modernos em alguma medida, sabemos conscientemente que a forma de vida que ela gera não é desejável.

Então, somos híbridos. E os híbridos tanto podem ser inferiores com relação às suas origens como podem superá-los em alguma medida. Um híbrido pode representar o enfraquecimento das virtudes dos seus ancestrais ou a melhoria delas em função da mistura dos elementos. Só uma seleção posterior pode separar os híbridos de sucesso dos híbridos que fracassaram. O otimismo da

hibridação conduz a uma crença inabalável em um futuro para o qual se alinham em um mesmo ser as vantagens dos seus antepassados. Mas o pessimismo da hibridação também pode sugerir que muitos mestiços se tornaram inaptos para a vida moderna.

Certamente apenas o futuro poderá decidir entre o otimismo, o pessimismo ou alguma opção intermediária. Mas, independentemente do resultado, sabemos que a hibridação possui suas próprias virtudes. Trazer para a modernidade os princípios da pré-modernidade é mesmo saudosismo e vontade de nadar contra a corrente da história. Mas isso também pode ser entendido como a elaboração de uma maneira de ser que não suprime o passado, mas o transpõe para o presente e para o futuro de uma maneira diversa da lógica da disciplina e da pureza implantada pela modernidade.

A combinação entre estética e eficácia obtida em campo por Pelé é o melhor representante de nossa hibridação que, lançando-se do passado, criou um novo parâmetro para o futebol do presente e do futuro. Ele é uma combinação entre os elementos pré-modernos e modernos, uma determinada cristalização de sintaxe da ordem e semântica estética que só um brasileiro pode tornar real. Pelé representa uma maneira diferente, ao mesmo tempo selvagem e sofisticada de se jogar futebol, um modo de ser que realiza uma bela disputa – uma articulação entre a estética pré-moderna e a eficácia prática da modernidade. Seu drible no goleiro uruguaio Mazurkiewicz, na Copa de 1970 é um lance irresponsável ou faz parte de uma maneira séria de jogar? Certamente, nem uma coisa, nem outra. O jogo de Pelé está além da mera mistura de um princípio e outro. Pelé é o híbrido que já está além dos seus antepassados, além da estética e da eficácia. Pelé é o que Hegel (1992) chamaria de supressão (*Aufhebung*) da psiquê de pêndulo: ele rearticula em uma instância superior e dá um novo significado aos elementos da vida nacional a partir do que estava, então, disponível. Pelé jogou pelo princípio de uma eficácia

profundamente estética, um futebol belo e vencedor. Pelé fundou um país que se diverte ao vencer e vence ao se divertir.

Mas nem mesmo Pelé pôde escapar do seu país e viver no futuro. Mesmo o Rei tem uma vida de brasileiro, com tudo o que isso ainda envolve. Isto é, Pelé pode ser o símbolo de uma nova forma de viver, mas ele não pode ser essa nova forma de viver na sua integridade. Assim, embora ele possa ser o símbolo de um novo mundo, articular os elementos da vida nacional de uma forma nova, como ele o fez, ainda é um desafio para o país. O sucesso do futebol não garante que o país seja diferente. Ninguém pode ser Pelé sozinho.

Agradeço a Manoel de Souza e Silva pela leitura atenta, pelos comentários, pelas valiosas informações e pelas correções feitas em uma versão preliminar desse capítulo.

Referências

- ARNOLD, M. (Ed.) *The nature of emotion*. London: Penguin Books, 1968.
- BACON, F. *Novum Organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. São Paulo: Abril Cultural, 1620/1973.
- BERKELEY, G. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Buenos Aires, Editorial Losada: 1710/1939.
- DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1628/1985.
- _____. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1637/1979. FIFA. *Laws of the game*. Disponível em <http://www.fifa.com/mm/document/affederation/federation/81/42/36/lawsofthegameen.pdf>. Acessado em 10/05/2010.
- FOER, F. *Como o futebol explica o mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FREYRE, G. Foot-ball mulato. *Diários Associados*, 17/06/1938.
- _____. *Casa grande & senzala*. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

FUNTástico. *Cotoveladas históricas*. Disponível em <http://www.funtastico.com.br/copa2010/cotoveladas-historicas/>. Acessado em 10/05/2010.

GALEANO, E. *Futebol ao sol e à sombra*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

GIULIANOTTI, R. *Sociologia do futebol*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

GRACILIANO RAMOS. Linhas tortas. IN: RAMOS, R. (Org.). *A palavra é... futebol*. São Paulo: Scipione, s.d. pp. 23-30.

GUEDES, S.L. *O Brasil no campo de futebol*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1998.

GUTERMAN, M. *O futebol explica o Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. 2 vol.

HUGGINS, M.; TOLSON, J. The railways and sport in victorian Britain. *Journal of Transport History*, 2001, v. 22, n. 2, pp. 99-115.

HUME, D. *A treatise of human nature*. London: Penguin Books, 1739/1985.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1787/1983.

LIMA BARRETO. Uma conferência esportiva. IN: RAMOS, R. (Org.). *A palavra é... futebol*. São Paulo: Scipione, s.d. pp. 7-15.

LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1690/1992.

MARIO DE ANDRADE. *Os filhos da Candinha*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

MARIO FILHO. *O negro no futebol brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

_____. *O sapo de Arubinha*. São Paulo: companhia das Letras, 1994.

MASSAINI NETO, A. *Pelé eterno*. Documentário longa-metragem. Brasil: UIP e Cinearte Produções Cinematográficas, 2004.

MAZZONI, T. *História do futebol no Brasil: 1894-1950*. São Paulo: Leia, 1950.

MELO NETO, J. C. *Ademir da Guia*. Disponível em <http://www.jornaldepoesia.jor.br/futebol.html#guia> Acessado em 05/05/2011.

METRI, M. *Maracanã: as duas faces da mesma moeda*. Disponível em http://blogdojuca.blog.uol.com.br/arch2007-10-07_2007-10-13.html Acessado em 20/05/2011.

MURRAY, B. *Uma história do futebol*. São Paulo: Editora Hedra, 2000.

MUYLAERT, R., SOARES, J., NOGUEIRA, A. *A copa que ninguém viu e a que não queremos lembrar*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

NELSON RODRIGUES. *À sombra das chuteiras imortais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *A pátria em chuteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NOGUEIRA, A.; SOARES, J.; MUYLAERT, R. *A copa que ninguém viu e a que não queremos lembrar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PERDIGÃO, P. *Anatomia de uma derrota*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

SANTOS, D. Guerra parou para verem futebol do Santos. *A Tribuna*, 26/01/1990. disponível em <http://www.novomilenio.inf.br/santos/ho142a.htm> Acessado em 11/05/2010.

WISNIK, J.M. *Veneno remédio: o futebol e o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

XAVIER, B. *Futebol no país da música*. São Paulo: Panda Books, 2009.

Neymar e Felipão contra o Vórtice Antimatéria da Modernidade

“A mais sórdida pelada é de uma complexidade shakespeariana”
(RODRIGUES, 1993, p. 103)

1. Introdução

Em uma entrevista recente, o técnico português do time do Chelsea, José Mourinho, citou Neymar como um dos jogadores que simulam faltas durante os jogos da Liga dos Campeões da Europa, o que seria parte de uma cultura do *cai-cai* no futebol. O técnico da seleção brasileira, Luiz Felipe Scolari entrou na discussão e disse que Mourinho procurava uma justificativa antecipada para um eventual fracasso do seu time na competição (O GLOBO, 2013).

Embora essa discussão pareça trivial e restrita ao mundo do futebol, ela nos permite perceber um aspecto essencial da relação do Brasil com o mundo ocidental atual. Sabemos que o *football* foi um esporte criado no final do século XIX pelos ingleses e que, em função disso, adquiriu uma feição antropológica típica da modernidade (cf. capítulo anterior).

Essa feição antropológica diz respeito à constituição daquilo que denominamos de subjetividade. Sendo o *football* um esporte tipicamente moderno, ele mobiliza a subjetividade de uma forma específica que pretendo esclarecer sucintamente aqui. Isso me auxiliará a abordar a diferença entre a perspectiva ética de Mourinho e o ponto de vista estético brasileiro.

2. A Subjetividade

Embora a subjetividade tenha raízes profundamente arraigadas no conjunto de valores históricos do cristianismo (TAYLOR, 2013), ela adquiriu uma forma específica a partir da maneira como o homem moderno se constituiu. Essa especificidade envolve o reconhecimento de uma cisão interna entre um princípio ordenador superior e um múltiplo particular e sensível. Vejamos como se estabeleceu essa fratura interna e, a partir dela, a subjetividade.

O sujeito do Estado moderno é o resultado de um processo humano de ordenamento interior. Isso significa que a subjetividade ou a modernidade antropológica implicou em uma transformação em que as instâncias particulares da vida humana - sejam psicológicas, sejam práticas - se submeteram a um princípio superior. Ela é, como o termo que a designa já indica, o resultado de um processo de *sujeição* desses componentes elementares por parte de um valor mais alto. Essa sujeição exigiu que o estado inicial do homem - ou aquilo que pode ser entendido, de forma histórica, como sendo a sua *natureza* - tivesse que ser subordinado. Certamente podemos compreender esse processo como funcionando a partir da imposição de uma força externa sobre o homem. Nesse sentido, a sujeição moderna poderia ser aproximada do ato de um cavaleiro feudal que foi obrigado a depor as armas para garantir sua sobrevivência, diante da força superior do exército do rei. Nesse caso, a sujeição ocorre sob o signo da violência.

Entretanto, Elias (1990/1993) demonstrou que tal processo histórico violento foi marcado por idas e vindas até que evoluiu para uma forma superior de sujeição. Após a deposição das armas, a administração central do reino era obrigada a fazer concessões a cavaleiros aliados, de tal forma que o reino pudesse ser mantido nas condições de extrema distância e dificuldades de manutenção

da ordem – uma vez que o movimento dos exércitos era lento e os sistemas de comunicação ineficientes.

Com o passar do tempo, as relações de lealdade pessoal do novo vassalo com o rei se enfraqueciam, a força centrífuga tornava-se superior à centrípeta e o reino se fragmentava em unidades novamente. A diminuição da lealdade ocorria em função daquelas dificuldades com relação às comunicações e também em função do caráter hereditário das concessões de terra que, na prática, significava que as propriedades retornavam à posse de indivíduos isolados sendo lentamente subtraídas dos domínios reais. Assim, as tentativas de unificação dos feudos em reinos fracassavam seguidamente em função da própria lógica de manutenção da sujeição com base na força física.

Foi a alteração dessa lógica de domínio e sua evolução para um novo patamar que propiciou a criação dos Estados modernos. A novidade incluiu o fim das concessões hereditárias, a criação de uma corte permanente e a gradativa liberação da base material da riqueza obtida com a monetarização da economia. Dessa última não tratarei aqui por motivo de brevidade. Com o fim das concessões hereditárias, foi estabelecida uma condição permanente de subordinação entre administradores locais e o rei, porque a lealdade tinha que ser permanentemente renovada. Assim, esses administradores foram constrangidos a se exporem continuamente à autoridade central, transformando-se em funcionários reais, cuja função exigia aprovação constante. A reunião dos nobres cavaleiros em torno de uma corte móvel e permanente, ordenada em torno da figura do rei, restringiu sua autonomia até que eles se tornassem cortesãos (ELIAS, 1990/1993).

Esse processo significou a substituição da sujeição por violência física por um processo mais sutil e permanente de constrangimento da liberdade dos cortesãos. A novidade aqui diz respeito, assim, à superação da violência como forma de obtenção da unidade e da limitação da liberdade individual em benefício de uma autoridade unificada e superior.

Com efeito, a violência só possui eficácia plena enquanto dura o seu exercício prático. Portanto, ela possui o inconveniente óbvio de exigir a proximidade física entre o dominador e o dominado e sua constante demonstração pública. Ela só garante respeito quando o rei pode exercê-la diretamente sobre seus súditos. Nessas circunstâncias, e apenas nelas, a violência pode ser tornar eficaz na manutenção de um sistema centralizado. Em função da crescente complexidade e da grande extensão das dimensões territoriais a serem unificadas sob o domínio de um rei, ela simplesmente deixa de funcionar. O rei não é capaz de estar em todos os lugares, durante todo o tempo, impondo uma autoridade que pode, em função dessas circunstâncias, ser sempre solapada.

A instituição de um estado de dependência permanente, por meio da criação das cortes reais, produziu uma subordinação altamente sofisticada que implicou em uma transmutação antropológica. Essa transmutação fez com que a autoridade real fosse introduzida na dimensão interior do homem, estabelecendo ali dois pontos de vista distintos, porém intimamente relacionados. Uma delas é a perspectiva da particularidade e do estado *natural* do homem, que busca seu interesse individual e tenta antes de mais nada realizar suas aspirações pessoais. Outra perspectiva, contrária àquela, introduz uma consideração da vida a partir do olho do rei, por assim dizer. Essa consideração desloca a perspectiva para o interesse considerado superior e passa a avaliar as coisas a partir desse ponto de vista.

Ou seja, como dependiam continuamente do rei e viviam sob sua constante supervisão e análise, era de se esperar que as expectativas reais fossem, afinal, introjetadas como expectativas do próprio cortesão, de tal forma que esse finalmente agisse de acordo com aquelas. Em função disso, o policiamento exterior tornou-se um policiamento interior, do homem sobre si mesmo. E, como tal, latente, contínuo e implacável. O exercício da autoridade não possuía mais as limitações físicas do uso da força porque passou a operar no âmbito do espírito, dentro do homem.

A introjeção da vigilância criou essa dupla perspectiva: a de um interesse particular e a de um interesse superior. Como a exposição ao olho do rei era permanente e implicava, inclusive, na possibilidade da morte, nada mais natural do que a lenta colonização do homem por ela. Isto é, o olho do rei tornou-se outro eu dentro do eu, um eu mais poderoso que colocou em andamento um processo de subjugação interior, contínuo e, portanto, muito mais eficaz do que a violência física. O olho do rei é, nesse sentido, a fonte da própria subjetividade, seu impulso e princípio ordenador.

Na verdade, seria mais correto falarmos de um *processo* de subjetivação, pois a subjugação das disposições do homem sob a autoridade interna do olho do rei é gradativa. O sujeito pleno é uma espécie de ideal em que o homem se torna aquilo que deve ser. Isto é, um homem que consegue sujeitar-se a si próprio – porque a autoridade já foi introjetada por ele – de tal forma que seu comportamento, suas ideias e seus desejos se tornaram resultado da autoimposição da ordem superiora. O cúmulo do processo de sujeição ou a constituição plena do sujeito aparece, então, como o término do processo de aquisição da autonomia (SCHNEEWIND, 2005).

Da perspectiva da subjetividade e da modernidade, a liberdade é o resultado de um processo de auto ordenamento interior, de conquista gradativa de si, de tal forma que ela pode ser identificada com uma narrativa de sujeição. Esta última consiste na apresentação da série de eventos que são subordinados pelo sujeito e ao sujeito de forma gradativa. Qualquer evento particular - um sofrimento pessoal, uma ação, um desejo – devem ser subordinados a essa narrativa da sujeição.

Com isso se elimina a possibilidade de que o sujeito venha a se apresentar como um arquipélago de elementos fragmentados. Ele é um processo de subordinação gradativo de todas as dimensões de si mesmo. Cada elemento particular deve expressar o mesmo tipo de princípio: os valores superiores aos quais o sujeito

se sujeita e que o constituem. Na prática isso significa que o sujeito moderno é um projeto de eliminação da fratura que separa o que ele é do que ele deveria ser, portanto um processo de obtenção de sua autonomia. Caso o sujeito não tenha sucesso em sujeitar-se a si próprio, isso ocorre porque ele possui algum defeito moral: sua vontade é débil, ele não se capacitou para conter seus impulsos *naturais*, as forças da barbárie dentro dele são superiores ao seu empenho em ordenar-se etc.

O ponto central que me interessa aqui é verificar a presença dessa disjunção inicial que tensiona a vida do sujeito moderno: ele está em vias de se organizar sob um princípio superior que, entretanto, não lhe parece como um elemento estranho, mas como algo interior, como a própria conquista da liberdade e da autonomia.

Observe que o conceito moderno de liberdade equivale a um processo de sujeição. Esse processo envolve uma disposição de ordenamento interior e de aperfeiçoamento da vida a partir de valores superiores que, de sua perspectiva, ele escolheu. A sutileza da modernidade foi justamente a de haver introduzido a autoridade no interior do sujeito, em um ambiente em que ela adquiriu uma latência e uma intensidade enormes. Essa força interna é muito superior à força física como método para produzir alterações psicológicas e comportamentais. O homem moderno é um zumbi do rei.

3. Mourinho e o Vórtice Antimatéria

Essa disposição moderna para o ordenamento da vida se apresenta no *football* como a necessidade de respeito às regras do jogo. Isto é, a modernidade exige que o sujeito se comporte em campo respeitando os valores que são superiores a ele mesmo e ao seu mero interesse privado por vitória sobre o oponente. Como tais valores são superiores, eles garantem uma condição de igualdade entre os homens durante as disputas. Esse ambiente de competição

se estabelece justamente porque há uma plataforma comum que regula as relações de todos os envolvidos em campo. Todos são iguais diante essas regras, desde que as reverenciem como superiores. Isto é, todos se colocam diante delas de maneira equidistante: cada homem se relaciona diretamente com elas sem que entrem em questão sua origem pessoal, sua educação, a cor de sua pele etc. No *football* todos são iguais perante as regras, por isso se trata de um jogo democrático.

O que o técnico do Chelsea critica em Neymar é que ele está jogando fora das regras do *football*. Isto é, que ele está cometendo faltas éticas. Neymar não estaria fazendo a devida reverência às regras morais superiores que ordenam o jogo. O que Mourinho quer é que os jogares caiam quando as faltas efetivamente ocorrerem e não que simulem faltas inexistentes. Isto é, que eles ajustem seu comportamento aos fatos do mundo, que a moralidade se constitua como um ajuste comportamental à natureza.

Suas reclamações são feitas, portanto, dentro do espírito da modernidade: que todos os que jogam o *football* o joguem de acordo com as regras reconhecidas. Isso significa que não basta que os jogadores se comportem exteriormente como se estivessem de acordo com as regras, mas que as assumam interiormente, como princípios superiores aos quais eles devem reverenciar do fundo do seu coração, por assim dizer. Sem interioridade não há espírito moderno, nem *football*. Um filisteu, além de mau cristão, seria também um mau jogador.

A reverência autêntica demanda que o jogador tenha introjetado a autoridade das regras, de tal forma que suas ações em campo não possam ir contra elas. Um sujeito inteiramente reverente às regras do *football* não poderia agir contrariando-as porque elas o constituem como jogador. Ir contra elas seria, em última instância, agir contra si mesmo, entrar em contradição.

A crítica de Mourinho solicita uma virtude importante por parte de um homem moderno: a consistência. Se ele joga *football*, então não deveria ir contra as regras do jogo, porque isso significa

que todos também podem fazer o mesmo. E se todos desrespeitassem as regras, isso eliminaria a prática ordenada desse esporte. A própria violência poderia vir a se tornar corrente, na medida em que as regras deixassem de possuir autoridade. Em breve, teríamos mortes durante partidas desse novo esporte - que, a essa altura, teria se transformado em um circo romano inteiramente bárbaro. Enfim, se Neymar não respeita as regras do *football*, ao fingir que recebe faltas, então é possível que todos os outros também joguem sem seguir as regras. Ao simular receber faltas, Neymar está sendo um jogador inconsequente e contraditório.

A consistência é uma virtude de primeira ordem nas práticas modernas, porque é ela que garante que o sujeito se tornará efetivamente um sujeito ao longo do tempo. Sem a iminência parda e constante dessa exigência ordenadora, o sujeito poderia se fragmentar e agir de acordo com seu interesse pessoal e segundo as circunstâncias particulares.

O que o técnico do Chelsea pretende, portanto, é que Neymar jogue com o espírito que foi descrito anteriormente (no capítulo anterior) pela ética *footballística*, que ele se submeta interiormente às regras do jogo, que ele se converta em um sujeito. Um homem moderno joga o jogo segundo as regras superiores e comuns que garantem condições iguais e que exigem sua introdução para que o jogo democrático funcione plenamente.

Pode-se notar que a modernidade desenvolveu um mecanismo de sobrevivência semelhante ao de um vórtice antimatéria: tudo o que se aproxima dela termina adquirindo sua lógica e reforçando a própria modernidade. Se um jogador tentar jogar um jogo de *football* sem assumir suas regras, será rapidamente expulso de campo. Ele tem duas opções: ou joga o jogo pelas suas regras ou o abandona. Aparentemente, não é possível jogar o jogo sem adotar a lógica das regras modernas. Não é possível jogar o jogo escamoteando-se o fato de que há um juiz que está investido da autoridade para fazer valer as regras.

Ao abandonar o jogo por incapacidade para jogar o *football*, um jogador apenas reafirmaria sua incompetência de se constituir como sujeito e de adotar regras superiores. Isto é, uma eventual discordância em jogar *football* de acordo com as regras não refuta o jogo, mas implica na exclusão do discordante. Ir contra as regras é uma maneira tácita de afirmar sua própria incapacidade em jogar *football* e se tornar moderno. E isso é um defeito daqueles que não se habilitaram para serem modernos, não um defeito constituinte da própria modernidade. Ela funciona bem porque funciona bem. Na modernidade tudo é moderno.

4. Neymar não é Ético

A questão que deve nos ocupar agora é saber se a exigência de modernidade feita por Mourinho pode ser cumprida por Neymar. Isto é, se o jogador brasileiro pode tornar-se um sujeito e jogar o *football* de maneira britânica. Não creio que isso possa acontecer. Neymar nunca jogou *football*. Ele joga um jogo radicalmente diferente, que denominei (no capítulo anterior) de *pelada*.

A relação do jogador brasileiro com as regras do jogo é distinta daquela que caracterizam a modernidade. Ele não entra em campo disposto a reverenciar as regras internamente. As disposições psicológicas do jogador brasileiro com relação a ordenamentos superiores não são de subserviência e suas ações não implicam que as regras tenham sido efetivamente introjetadas.

Com efeito, o jogador brasileiro não joga o futebol como um ato de subordinação às regras. Ele não introjeta verdadeiramente sua validade, de tal forma que elas passem a ordenar sua vida interior a ponto de se tornarem os verdadeiros agentes morais durante as ações em campo. Ele não incorpora plenamente as regras do *football*. De certa forma, ele não encampa as disposições éticas da modernidade, de tal maneira que se inicie um processo de

autoaperfeiçoamento em direção à plena validade de princípios ordenadores. Ele não se sujeita inteiramente.

Em outras palavras, o jogador brasileiro é livre em um sentido diferente da modernidade. Sua liberdade não é adquirida ao final do processo de ordenamento do sujeito. Ela não se constitui como uma história ou como uma narrativa do esforço pessoal para dar a si mesmo uma forma autônoma, uma feição ética forjada pelo próprio sujeito. A liberdade do jogador brasileiro é uma liberdade instantânea e independente do processo de constituição da autonomia. Ela é uma liberdade ontológica, porque já o constitui desde sempre. Um jogador brasileiro já é livre.

Nesse caso, a liberdade se apresenta como a capacidade de agir a partir da perspectiva *natural* do interesse individual. O indivíduo busca a realização de seu interesse pessoal e nisso consiste essa liberdade que ele já possui antes do apito inicial. Ela não é o resultado de um processo, como na modernidade e no seu esquema de subordinação gradativo. Ela é imediata, porque não exige do indivíduo nenhum esforço para sua obtenção. Essa liberdade se opõe ao espírito da ética moderna da autonomia. Com efeito, seu único princípio verdadeiro é o interesse individual e, por isso, não se observa a perseverança, a constância ou o comportamento regrado na prática da *pelada*.

Chamo a atenção aqui para o fato de que a *pelada* é jogada por indivíduos enquanto que o *football* é jogado por sujeitos. O jogador brasileiro não está em vias de se aperfeiçoar e dar a si próprio uma constituição pessoal, diferente daquela que ele possui quando iniciou o jogo. Isto é, o jogo não é uma oportunidade de exercício de autonomia, de respeito aos direitos dos demais jogadores, de civilidade e de aquisição da liberdade. Aliás, esses são os motivos pelos quais os esportes modernos foram impulsionados pelo Império Britânico no final do século XIX.

O jogador brasileiro joga com o objetivo de exercer sua liberdade imediata. Uma *pelada* não é um jogo fracionado entre o que os jogadores são e o que eles deveriam ser. A *pelada* não é

moderna, nem visa algo além de si mesma. Ela não é pedagógica e só possui uma dimensão: a do próprio jogador que busca expandir o uso de uma liberdade que ele já possui. Assim, ela não implica em tensão entre o que é e o que deve ser e daí em um processo de autotransformação. Sem tensão visando o autoaperfeiçoamento, o jogador brasileiro busca a diversão imediata e o gozo de sua liberdade. A *pelada* é uma oportunidade para brincar e festejar.

5.O Comportamento Estético

Não podemos negar que Neymar joga futebol. Quer dizer, ele joga *pelada*, mas nunca jogou *football*. Isso constitui a configuração específica atual de um jogo de futebol que envolva jogadores brasileiros. Falo da situação corriqueira de grandes times europeus, constituídos por jogadores de várias nacionalidades, incluindo alguns formados no ambiente brasileiro. Nos jogos com esses times mistos, se apresenta a estranha situação em que alguns jogam um jogo e os outros jogam outro, sem que as partes se deem conta disso. Assim, estão reunidas em uma única partida de futebol duas disposições psicológicas distintas. Uma delas é a moderna, caracterizada pelo respeito às regras do jogo, calcada na concepção ética de liberdade e autonomia moderna. A outra é caracterizada pela busca da realização do interesse pessoal, pelo gozo da liberdade ontológica e pela lógica da diversão. Uns competem enquanto os outros se divertem.

Certamente que um jogador que adotasse explicitamente a lógica do interesse pessoal não permaneceria muito tempo em campo. Em primeiro lugar, porque se trata de um jogo coletivo em que as jogadas de exclusivo interesse pessoal são encaradas como um comportamento indesejado. O espaço para os *fominhas* tem sido restringido visivelmente em função da modernização crescente. O individualismo não é bem vindo aqui. Em segundo lugar, porque o desrespeito sistemático às regras o levaria

rapidamente ao chuveiro – já que atualmente existem cinco juízes especialmente ocupados em fazer valer as regras do jogo.

Tudo indica, pelo que acabei de afirmar, que um jogador brasileiro não poderia participar de um jogo de futebol. Mas as evidências indicam o contrário: eles jogam futebol pelo mundo todo! O fato é que eles realmente jogam, mas não com o espírito próprio da modernidade. Eles realizam as ações futebolísticas sem o espírito moderno.

O jogador brasileiro entra em campo sem jogar *football*. Ele desenvolveu essa habilidade de fazer parecer que está jogando um jogo quando, na verdade, está jogando outro. Como o vórtice antimatéria da modernidade produzia a exclusão dos não modernos, restou ao jogador brasileiro o exercício ilusionista de praticar um jogo dentro do jogo, uma *pelada* dentro do *football*. Isto é, ele atua como se jogasse *football*. Dessa forma, ele parece adotar o espírito da modernidade e sua compulsão pela ética da consistência e pelo ordenamento gradativo de si. Parece, mas não o faz. Ele introduziu esse comportamento cênico no ambiente da modernidade, como forma de exercer sua liberdade individual em uma situação que lhe é claramente hostil. Por meio dessa disposição, ele não se submete às regras e não leva a modernidade a sério.

Não podendo ou não pretendendo ser moderno – eis aqui uma questão que vou deixar para filósofos mais sutis – provavelmente porque isso implica no alto sacrifício da liberdade do interesse próprio, o jogador brasileiro preferiu outra opção. Ele adotou um comportamento esquivo com relação às regras do *football*: ele parece submetido a elas, sem estar de fato. Ele faz parte do jogo moderno, sem jogá-lo efetivamente. Com esse tipo de comportamento, ele adota a aparência da modernidade quando, na verdade, está no campo da não modernidade.

Contra o vórtice antimatéria da modernidade, esse fabuloso mecanismo de absorção ou exclusão de toda diferença, ele lança o contra espiral cênico e esquivo. Isso permite a ele não estar

submetido como se estivesse, não reverenciar as regras como se as reverenciasse, não estar dentro como se estivesse, não ser moderno como se o fora. Esse comportamento, nem exterior nem interior, nem reverente nem insubordinado, permite ao jogador brasileiro manter seu próprio estilo de liberdade no interior do conjunto de valores éticos modernos. A *pelada* broca o *football* por dentro e reverte a energia da antimatéria contra ela.

Quando um jogador brasileiro disputa um lance, ele não está se comportando como se suas ações fossem objetivas ou fatuais e devessem ser interpretadas a partir da plataforma independente das regras do *football*. Não se trata, portanto, de uma questão de adequação ou de inadequação ética. Trata-se, na verdade, de uma dimensão estética.

Compreender que o jogo se desenrola no plano estético significa que aquilo que ocorre em campo não possui o estatuto ontológico de fatos – e que, enfim, o mundo não é o conjunto dos fatos (WITTGENSTEIN, 1987). Isto é, os lances não são dados reais que pudessem ser observados de algum ponto de vista independente – como a ciência moderna procede com relação à natureza. O significado dos lances do jogo não está dado pela relação entre as regras e o que se passa no mundo. Portanto, ele não envolve duas dimensões independentes. O jogo se passa no plano da imanência e, como tal, ele não envolve aquela fissura moderna entre uma dimensão subordinada e uma superior.

Na *pelada*, o significado depende sempre do comportamento do próprio jogador, exatamente em função do estado de imanência. Ele não pode ser estipulado por um observador isento de preconceitos – como um juiz honesto, por exemplo. Então, o significado não é algo objetivo que exista em alguma dimensão separada do próprio jogador. Pelo contrário, o significado só passa a existir enquanto é constituído pelo comportamento do peladeiro. Então, a rigor, não se trata de fingimento, porque não há uma instância independente de fatos futebolísticos contra a qual se poderia comparar o comportamento do peladeiro. O que há é a

tentativa de um indivíduo em constituir um significado que lhe seja benéfico. A atividade de constituição do sentido ocorre inteiramente na dimensão imanente. Não há uma dimensão independente de significado que não aquele que está sendo produzido na situação concreta do jogo. A *pelada* é um jogo complexo, mas sem transcendência.

Quando um jogador brasileiro cai ao chão, ele não está simulando algo que não ocorreu. Ele está tentando construir um significado que, de sua perspectiva, só depende de seu próprio comportamento. Ou seja, todos os indivíduos envolvidos estão encenando sentidos desejáveis e aquele que irá prevalecer ao final dessa atividade agônica é função da atuação de cada um deles. Saber se foi ou não foi falta não é uma questão que possa envolver critérios independentes e, portanto, regras transcendentais e superiores. Saber se foi ou não foi falta é uma mera questão de atuação convincente ou não. A propósito, é em função de uma noção implícita sobre esse aspecto cênico que os times são *dirigidos* por um técnico e constituem um *elenco*, como no teatro.

Assim, da perspectiva de um jogador brasileiro, será falta quando ele for capaz de convencer os demais, pela sua *performance*, de que houve uma falta. A questão da falta é inteiramente dependente dos seus recursos retóricos – no caso, o convencimento produzido pelos seus movimentos corporais. Isto é, o significado de um lance depende da capacidade do jogador em atuar de maneira convincente. É importante ressaltar que isso não se constitui, da perspectiva da *pelada* em uma ação imoral.

Ela só é imoral da perspectiva moderna e sua compulsão pela ética, que parte do princípio de que há fatos e que esses são essencialmente diferentes das interpretações. Em uma *pelada* só há interpretações e versões (GOMES, 1982), não há fatos. Ou ainda, como diria Nelson Rodrigues, “o fato em si mesmo vale pouco ou nada. O que lhe dá autoridade é o acréscimo da imaginação” (1994, p. 12). A *pelada* é um exercício estético e não ético, portanto não faz nenhum sentido avaliá-la da perspectiva da modernidade e da

transcendência das regras. A *pelada* é uma situação na qual o jogador está imerso e não um estado do mundo que pode ser observado, analisado e avaliado de fora. Ela é uma dimensão agônica e não teórica.

6. Felipão e Nietzsche

A maneira como Scolari participou da discussão não deve nos escapar de vista. Segundo ele, Mourinho faz a crítica à falta de ética de Neymar como uma justificativa antecipada do eventual fracasso do seu time na Liga dos Campeões. Ou seja, ele afirma que Mourinho não fala de um ponto de vista isento – aquele que seria o responsável pela manutenção da independência das regras do *football*. Para Felipão, Mourinho é uma parte interessada, tanto quanto qualquer outra. Assim, o que Mourinho pretende é fazer seu interesse individual passar-se pelo interesse geral da validade das regras. Ou seja, longe de ser um interesse da perspectiva isenta moderna, ele é a manifestação de um ponto de vista individual de alguém que está dentro e não fora. Portanto, Felipão vê o jogo da mesma perspectiva que o jogador brasileiro – como um confronto entre interesses individuais já instituídos e como tentativa de se fazer valer um significado, produzido na imanência.

Da perspectiva de Felipão, o que Mourinho faz é ocultar seu interesse privado atrás da acusação de que Neymar desrespeitou as regras transcendentais do *football*. Isto é, ele tenta desmascarar o que julga ser a sutil falsidade de Mourinho, que finge não ser o que não pode deixar ser: técnico do Chelsea. O que ele critica é, portanto, a tentativa de Mourinho em fazer um ponto de vista individual, em uma multidão potencial e agônica de pontos de vista, se elevar e pretender ocupar o lugar das regras universais. Mourinho está tentando usar a suposta universalidade das regras como catapulta para seu próprio interesse pessoal. Afinal, que autoridade moral teria uma parte interessada ao exigir um comportamento ético e isento dos demais? A isenção não estaria

sendo requerida como forma de garantir o interesse de quem a reivindica?

O comentário de Felipão pode ser interpretado como dotado de relativa potência crítica. Ele lança a suspeita de que a perspectiva de Mourinho, ou a de qualquer outro que tenta garantir a validade isenta de um conjunto de regras, não passa de manifestação disfarçada de um interesse individual. Com isso, ele lança por terra qualquer pretensão autêntica da modernidade por isenção, na medida em que descrê da possibilidade de se poder ver as coisas da perspectiva genérica do olho do rei.

Reconhecemos historicamente e de maneira mais ou menos unânime que a crítica a todos os valores, justamente em função de uma pretensão impossível à incondicionalidade, foi realizada por Nietzsche (1985; s.d.). Esse filósofo propunha uma espécie de reestabelecimento das virtudes guerreiras e individualistas antigas, de tal forma que o interesse próprio se apresentasse como a máxima virtude em detrimento do espírito moderno e sua defesa de uma suposta transcendência de valores superiores.

Entendo que a *pelada* brasileira é um passo na direção da perspectiva genealógica de Nietzsche. Há nela a afirmação de certo ceticismo de que significados independentes possam estar em questão em qualquer partida de futebol. Nela, tudo depende de como se age, no contexto do próprio jogo, e de acordo com a capacidade de convencer os demais sobre que significados devem ser adotados como válidos. Portanto, não há fingimento nem problemas éticos, há ações estéticas que visam produzir um significado que virá a se tornar hegemônico em alguma medida, a depender dos próprios recursos retóricos que se exibirem em campo.

Parece-me, entretanto, que não há uma plena identidade de espírito entre a *pelada* e a genealogia. Aquela parece propor uma espécie de parasitismo da modernidade, mas não sua eliminação e substituição pelo exercício imanente da individualidade. Se a modernidade instituiu um processo de colonização do interesse

próprio pelo interesse geral, a *pelada* encarna a demanda por uma colonização invertida, em que o indivíduo não se tornou nem plenamente moderno nem anti-moderno – como parece ser o caso de Nietzsche.

Do ponto de vista da própria *pelada*, não se requer nenhuma substituição da modernidade pela lógica estética do interesse próprio. Essa proposição se distingue da proposta de Nietzsche, porque ela não afirma a necessidade de substituição dos valores modernos pelos valores estéticos. Ela parece contente em viver na sombra da modernidade, parasitando-a, enquanto essa exprime sua necessidade de validade independente e reivindica a seriedade do processo de sujeição do homem. É o dispositivo antimatéria da modernidade que possibilita a existência do dispositivo estético, típica do peladeiro.

7. Conclusão

Observem, no capítulo anterior, os exemplos de falta de seriedade com que o *football* foi jogado no Brasil, desde o início de sua prática nos trópicos. Isso demonstra que a *pelada* não se propõe a substituir o *football*, mas antes a parasitá-lo, a debochar de seu espírito sério e de sua compulsão pelos e pela moralidade. Caso a proposição do futebol brasileiro fosse o de substituir simplesmente a moralidade moderna pelo interesse próprio, estaríamos defendendo que o futebol fosse praticado à maneira sociopata de um Júnior Baiano, por exemplo (*pace* Júnior Baiano).

Aliás, esse jogador só conseguiu permanecer em campo jogando futebol quando foi *dirigido* por Telê Santana. Antes e depois disso, o que ele manifestava em campo era sua fúria cristalina e sua sede sádica pelo sangue dos adversários. Ele praticou um jogo em que a violência era exercida sem medias medidas. Não creio que essa seja a proposta que a *pelada* veicula, embora talvez seja a da genealogia.

A pelada afirma que há outra forma de se jogar futebol, uma forma que não pode ser submetida à lógica da modernidade. Não tenho critérios independentes que me permitam dizer que a forma estética seja melhor que a ética. De um ponto de vista ético, o *football* é o jogo certo e Mourinho tem razão. De um ponto de vista estético, a *pelada* é o verdadeiro futebol e Neymar não finge que é falta - ele produz o significado que falta. Talvez Neymar não seja, afinal, um bom ator. Mas então seria o caso de Mourinho acusá-lo por suas deficiências retóricas e performáticas e não por suas pretensas faltas éticas. Mas Mourinho não é um crítico de arte.

Entretanto, sabemos que o dispositivo antimatéria da modernidade não permite a adoção de uma perspectiva que não seja a sua própria. Isto é, ela não parece dotada das condições epistemológicas necessárias para se mostrar simpática a qualquer dispositivo alternativo, incluindo o dispositivo estético da produção imanente do significado. Nesse caso, talvez os valores modernos e sua perspectiva excludente não estejam mais em condições de acompanhar as necessidades contemporâneas por uma vida intensamente democrática e pela valorização da virtude da tolerância. Parece-me, portanto, que será o futuro e, mais particularmente, o futuro dos valores democráticos que poderá nos esclarecer sobre que forma de futebol poderá se mostrar humanamente mais viável.

A par disso tudo, Mourinho não parece capaz de se divertir enquanto *dirige* o Chelsea. Sua demanda por virtude exala aquele “tédio homicida” a que se referiu Nelson Rodrigues (1993, p. 15). Neymar inventa e Felipão comove. Pessoalmente, prefiro os dois últimos e suas faltas estéticas ao risco de tornar a beleza escrava da ética.

Referências

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990/1993. 2v.

GOMES, R. *Crítica da razão tupiniquim*. São Paulo: Cortez, 1982.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. São Paulo: Editora Moraes, 1985.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Escala, s.d.

O GLOBO. *Mourinho critica 'cai-cai' de Neymar*. Disponível em <http://globoesporte.globo.com/futebol/futebol-internacional/noticia/2013/10/mourinho-critica-neymar-e-jornal-fala-em-campanha-contra-o-brasileiro.html> Consultado em 12/10/2013.

RODRIGUES, N. *À sombra das chuteiras imortais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *A pátria em chuteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

O Homem que Samba

“O mundo é um samba em que eu danço”
(Noel Rosa)

1. Ideologia e cultura

Esse capítulo trata do papel que o samba representa para a cultura brasileira. Nele, parto do princípio de que o samba não chegou a se tornar uma expressão cultural tipicamente brasileira por acaso. Também não creio que ele tenha ocupado essa posição cultural de destaque em função de algum tipo de manobra da elite para disfarçar os problemas crônicos do subdesenvolvimento brasileiro. Acredito que o samba se tornou importante porque ele foi capaz de funcionar como uma autorrepresentação para grande parte da população. Então, parece razoável pensar que ele nos diz algo de muito importante sobre as pessoas que são brasileiras.

Não compartilho da noção de que a cultura seja um mecanismo de manipulação da população pobre por parte das elites e sim que ela possui uma ligação representativa com essa mesma população. Isto é, não creio que os valores culturais sejam meras ideologias que ocultam relações políticas (VIANNA, 1995) – embora seja verdade que qualquer um possa tentar utilizá-los assim. Na década de 70 do século XX, a ditadura militar instalada no Brasil tentou capitalizar a conquista do Tricampeonato Mundial pela seleção masculina de futebol como um distrator para desviar a atenção da população.

Mas isso não significa que o futebol *seja* um instrumento ideológico. Da mesma forma, a *possibilidade* de uso político é um componente inegável dos valores culturais, mas não certamente seu único ou mais importante componente. Aliás, para ser mais preciso, até um vidro de maionese vazio pode ser usado politicamente, embora ninguém ainda tenha destacado a relevância desse aspecto de sua trivial existência.

A noção de que a cultura é um véu deliberadamente criado para enganar a população pode ser só uma invenção de intelectuais tentando justificar a importância do seu próprio trabalho. Então, talvez pudéssemos suspeitar que a noção de uso ideológico da cultura seja uma estratégia para garantir aos intelectuais um lugar privilegiado na sociedade. Seria somente a partir dessa suposta posição privilegiada e não ideológica dos intelectuais que a cultura manifestaria sua verdade, sem ilusões ou enganos.

Dessa forma, quando utilizamos o argumento da crítica ideológica da cultura contra seus autores, parece que a função do intelectual se revela profundamente ideológica. Isso na medida em que o argumento implica na afirmação da importância social dos próprios intelectuais. Assim, eles podem contrapor a manipulação interessada da cultura ao seu trabalho sacerdotal e moralmente íntegro.

Como os intelectuais certamente têm interesse em que sua atividade seja bem vista pelo restante da sociedade, pode ocorrer que eles estejam sendo motivados por mero interesse ideológico quando realizam a crítica ideológica. Parece que a noção de crítica ideológica da cultura consiste em uma boa arma quando seu cano está direcionado para os outros, mas termina resultando em suicídio quando direcionada para seus próprios autores.

Feito esse esclarecimento metodológico, retornemos ao nosso ponto principal. Entendo que o samba se tornou importante para a cultura brasileira porque nos forneceu uma imagem com a qual nos identificamos. Assim, a pergunta que pretendo responder aqui é a seguinte: que tipo de autorrepresentação o samba oferece

ao brasileiro? Para isso, vou me concentrar na relação que se estabelece entre o homem que samba e os outros, aqueles com os quais ele se relaciona em sociedade. Mais exatamente, meu foco será a relação de amor do homem que samba.

2.A libertação da música

A Era de Ouro do Rádio brasileiro ocorreu entre os anos de 1930 e 1945 e coincide com o período em que o samba se tornou uma expressão cultural importante no Brasil. Nos primeiros anos do século, mais precisamente em 1902, se iniciou o processo de gravação de discos no país. Vinte anos depois, em 1922, foi iniciado o processo de transmissões radiofônicas (PINTO, 2012; SEVERIANO e HOMEM DE MELLO, 1997). Em conjunto, a implantação dos sistemas técnicos de gravação e de difusão da música por ondas permitiu que ela se libertasse da ocasião particular em que era executada, tornando-a disponível para audição por amplas porções da população. Isso possibilitou que pessoas espalhadas pelas várias regiões do país tivessem acesso à música, tornando-os participantes potenciais de uma mesma experiência cultural.

Esse processo de ampliação do público e de retração da importância da ocasião particular de execução ou exibição da obra de arte foi realçado por Benjamin (1987). Na música brasileira não parece ter ocorrido nada substancialmente diferente: a introdução daqueles dois novos processos técnicos tornou possível que a expressão artística adquirisse uma nova dimensão simbólica, tornando-a disponível em larga escala. Essa ampliação da disponibilidade da arte em função da introdução de novos dispositivos tecnológicos significou, também no caso da música brasileira, o fim da necessidade da presença física na relação autor/ouvinte e liberou a audição de sua prisão geográfica e temporal. Com a invenção desse meio etéreo de difusão e da disponibilidade permanente para a audição, por meio de gravação,

a música reiterou na sua própria dimensão a “liquidação do valor tradicional do patrimônio da cultura” (BENJAMIM, 1987, p. 169).

Esse valor patrimonial está ligado à valorização da ocasião em que a música é produzida e, portanto, das condições sociais de sua audição: em pequenos grupos, em ocasiões especiais e solenes, a um preço alto e acessível somente a uma minoria. Certamente sem tais condições tecnológicas propícias, o samba não teria conquistado a posição de destaque que ocupou mais tarde no campo da cultura brasileira.

Na verdade, parece ter ocorrido uma espécie de sinergia histórica entre os dispositivos de ampliação da difusão da música e a emergência do samba como uma expressão musical particular. Noel Rosa desempenhou um papel de destaque nesse cenário musical, justamente nas décadas de sedimentação do samba como expressão cultural brasileira.

Esse papel de destaque parece ter sido potencializado por dois fatores. O primeiro deles é a oportunidade histórica. Noel produziu sua obra entre 1929 e 1937 - exatamente na fase inicial da Era de Ouro do Rádio no Brasil - ampliando, assim, as possibilidades de influenciar o processo desde o seu início. O segundo diz respeito a sua peculiar posição mediadora entre diferentes extratos sociais. Essa mediação dizia respeito à relação entre os habitantes dos morros cariocas (Estácio, Mangueira etc.), geralmente negros pobres, e os moradores dos bairros de classe média, tipicamente brancos. A posição geográfica e a ocupação humana diversificada de Vila Isabel, bairro onde Noel nasceu e viveu na cidade do Rio de Janeiro, facilitou essa função de veículo e intérprete entre extratos sociais diferentes (MÁXIMO e DIDIER, 1990).

O nascimento do samba como um estilo musical particular indica uma cristalização a partir de um processo criativo socialmente difuso. As discussões sobre a autoria de sambas são uma evidência desse enraizamento social do samba. Aquele que é reconhecido como o primeiro samba, “Pelo Telefone”, foi

registrado por Donga em 1916. Entretanto, vários outros autores reivindicaram sua autoria criando uma verdadeira polêmica sobre o assunto (ALMIRANTE, 1977). A solução mais promissora para essa polêmica indica que Donga teria sistematizado o samba a partir de uma produção coletiva – provavelmente ocorrida durante improvisos realizados em encontros na residência de Tia Ciata (Hilária Batista de Almeida). Esses encontros eram

uma prática corrente na época. Uma análise da melodia e da letra levaram Severiano e Homem de Mello (1997) a concluir que “Pelo Telefone” é constituído de várias partes criadas de maneira independente que foram reunidas posteriormente.

Isso sugere a existência de um processo coletivo de desenvolvimento sem uma intencionalidade autoral, estilística ou comercial clara – o improviso. Somente depois disso, apareceram um *autor* e um *estilo* propriamente dito. No mesmo espírito Sinhô, um dos primeiros sistematizadores do samba, teria dito que “samba é como passarinho, é de quem pegar” (ALENCAR, 1981, p. 67). Afirma-se, assim, uma espécie de *estado natural* do samba que teria precedido a fase de cristalização e autoria. Do mesmo modo como os passarinhos vivem soltos antes de serem capturados, o samba teve uma fase natural de vida sem restrições e delimitações estilísticas e de autoria, diluído em um caldo cultural primitivo.

Mesmo após a introdução do processo de gravação de discos e de difusão da música pelo rádio, a constituição da autoria individual, como a entendemos hoje, era pouco valorizada. A venda sistemática de letras de samba era uma prática corriqueira entre os músicos nas décadas iniciais do século XX (GIRON, 2001). O próprio Noel Rosa envolveu-se seguidamente na prática de venda de autoria – principalmente com Francisco Alves. Também ocorria a concessão ou obtenção da autoria por outros motivos: para que o novo *autor* divulgasse a música nas rádios, por extorsão e violência, e até por meio de trapaça (MÁXIMO e DIDIER, 1990).

Esses eventos demonstram tanto o enraizamento social do samba como o papel hermenêutico dos primeiros autores, como

Noel Rosa. O período de cristalização do estilo deu-se a partir desse caráter difuso da produção popular e pressupõe sua existência prévia. Embora tenha tido uma vida produtiva muito curta, pois Noel morreu de tuberculose com 26 anos, é inegável a influência de suas mais de 200 letras (JUBRAN, 2000) na época da cristalização e ao longo da evolução posterior do samba. Em função de sua importância histórica, relativamente bem reconhecida (PINTO, 2012; LEITÃO, 2011), sua obra será considerada aqui como motivo para tentar responder àquela pergunta acima formulada: Que autorrepresentação o samba fornece ao brasileiro?

3. Devo, não nego. Pagarei quando puder

As características do homem e da mulher que sambam estão bem distribuídas por toda obra de Noel. Entretanto, por uma questão de economia, esses aspectos serão apresentados apenas nas gravações em que estão mais evidentes e de maneira mais compacta.

O primeiro sucesso de Noel aconteceu em 1929, com a música “Com que Roupa?” – uma paródia melódica do Hino Nacional Brasileiro. Nela, se confessa abertamente que o homem/mulher pode lançar mão de qualquer tipo de meio para fazer frente a condições de vida desfavoráveis.

Agora vou mudar minha conduta
 Eu vou pra luta
 Pois eu quero me aprumar
 Vou tratar você com força bruta
 Pra poder me reabilitar,
 [...]
 Agora eu não ando mais fagueiro,
 Pois o dinheiro não é fácil de ganhar.
 Mesmo eu sendo um cabra trapaceiro
 Não consigo ter nem pra gastar (p. 10)⁶

⁶ Todas as citações das letras de músicas de Noel foram retiradas do encarte ao Box com 229 gravações

Observe que não há qualquer traço de dúvida de que as dificuldades da vida possam ser resolvidas por estratégias de força e trapaça. Não há hesitação ou questionamento sobre restrições éticas: há uma dificuldade prática a ser superada e vários recursos se apresentam naturalmente como soluções. O homem apenas se dispõe a resolver seus problemas de falta de dinheiro com violência e desonestidade. Usar a força e ser trapaceiro são entendidas como disposições legítimas e aceitáveis. Essa naturalidade com a qual se lida com as dificuldades da vida é um elemento essencial da moralidade do homem que samba.

Em “Malandro Medroso”, se observa um tipo de disposição que solapa os valores morais de reciprocidade, considerados como a base da convivência social:

Eu devo, não quero negar, mas te pagarei quando puder,
Se o jogo permitir, se a polícia consentir e se Deus quiser...

Nesses versos, o compromisso com o pagamento da dívida vai se dissolvendo lentamente até ficar na dependência da abstrata vontade divina e de sua interpretação por parte do próprio endividado. Afinal, quem pode garantir que Deus quer que a dívida seja paga? O reconhecimento explícito da dívida não implica de maneira compulsória um compromisso de pagamento. Pelo contrário, são os termos da promessa de pagamento que eliminam a própria dívida, através de um prolongamento indeterminado do prazo e pela introdução da exigência de circunstâncias favoráveis – incluindo as faculdades hermeneutas de um adivinho da vontade divina. Na prática, isso significa que a dívida será paga quando e se o devedor tiver interesse em fazê-lo. Não se trata de uma negativa da existência ou de um questionamento sobre a legitimidade da dívida.

Trata-se, antes, de uma operação de desubstancialização da dívida: ela simplesmente perde o peso ético que teria em uma sociedade em que os compromissos são respeitados por ambas as partes. O homem retira dela sua suposta validade social e quebra o caráter compulsório que ela deveria possuir. Com isso, ele enfraquece os elos sociais de confiança e de reciprocidade e retira a substância do direito dos outros.

Mesmo quando a mulher que samba incorpora o ponto de vista daquele que emprestou o dinheiro, a cobrança é feita em termos que já supõem a ausência de compulsão interna com respeito ao pagamento das dívidas. Já se parte do pressuposto de que o direito não é reconhecido automaticamente pelo outro. Isso ocorre no samba “Cordiais Saudações”, cuja letra é apresentada como se fosse uma carta de cobrança:

Em vão te procurei
Notícias tuas não encontrei
Eu hoje sinto saudades
Daqueles dez mil réis que eu te emprestei
Beijinhos no cachorrinho
Muitos abraços no passarinho,
Um chute na empregada,
Porque já se acabou o meu carinho.

O tom leve e humorístico com que se faz a cobrança é a expressão do reconhecimento de que não há nenhuma substância na obrigatoriedade do pagamento. Com efeito, ela parte da noção de que o pagamento depende exclusivamente da decisão daquele que deve. Daí, o apelo à possibilidade da violência - uma obrigação imposta de fora - para que o pagamento ocorra.

Do ponto de vista dos vínculos sociais nada se altera com essa mudança, do ponto de vista daquele que deve para aquele a quem se deve. Em ambos os casos, a dívida não envolve obrigação de pagamento. Sua legitimidade não decorre de uma reciprocidade social pré-existente e reconhecida como válida pelas partes

envolvidas. Os acordos sociais possuem uma feição provisória, esgarçada, sempre a depender de algum tipo de confronto ou acerto posterior entre as partes envolvidas. Eles não pressupõem uma sociabilidade em que a reciprocidade e o direito mútuo já são reconhecidos como válidos. Nesse caso, os indivíduos não se compreendem como submetidos a um estrato moral ou legal superior, a uma plataforma de valores comuns cuja validade é reconhecida por todas e que serviria como critério para eliminar disputas.

Com efeito, para Noel, os compromissos financeiros estabelecidos por duas pessoas nunca implicam reciprocidade. Dessa maneira, a mulher pode sugerir que as dívidas que foram contraídas em dinheiro serão pagas quando Deus tiver vontade – como vimos acima. Mas se sugere também, gaiatamente, que elas poderão ser pagas em sorrisos - como no “Samba da Boa Vontade”:

Gastei o teu dinheiro,
Mas não tive compaixão
Porque tenho a certeza
Que ele volta à tua mão.
Se ele acaso não voltar,
Eu te pago com sorriso (p. 24)

Dessa forma, a quitação de dívidas implica sempre em intimidação, por parte daquele a quem se deve, e de artimanhas de adiamento, por parte daquele que deve. Cada um recorre a um tipo característico de comportamento para fazer valer seu direito individual – já que a dívida não se constitui como uma regra social em que os comportamentos já estão compulsoriamente previstos. Essa resistência individual a compromissos determina funções fixas: um tenta receber, o outro tenta não pagar.

São várias as referências, na obra de Noel, aos recursos utilizados para contornar o assédio do prestamista – o indivíduo que, no início do século XX e dada a escassez de crédito oficial, emprestava dinheiro a juros e retornava mensalmente para cobrar

as prestações – ou simplesmente para adiar o pagamento de dívidas. Essa ideia está muito presente nas suas crônicas de época, como em “Seu Jacinto”, “Conversa de Botequim” e “Voltaste”.

4. Amo, mas não é muito

Meu leitor atento pode entender que essa ausência de compulsão no que diz respeito ao pagamento de dívidas pode não ser determinante e nem generalizável para toda a sociedade que samba. Afinal, pode-se tratar somente de certa repugnância da mulher que samba em não conceder ao dinheiro um valor que ele não mereceria. Talvez, inclusive, essa postura possa ser compreendida como indício de relações sociais mais espiritualizadas, não calcadas em bens materiais de menor valor moral.

Pode ser simplesmente que a mulher que samba possua uma sociabilidade comunitária mais profunda, que seja baseada em um sentimento contrário à propriedade privada. Daí viria, portanto, sua recusa em compactuar com a lógica do individualismo capitalista – representada pela atitude de não reconhecer obrigação no pagamento de dívidas. Enfim, pode ocorrer que essa recusa ao reconhecimento do direito seja apenas um elemento secundário, ainda não muito bem compreendido por esse autor.

Em função dessa possibilidade, terei que verificar se esse afrouxamento do grau de sociabilidade da mulher que samba se apresenta também no que diz respeito ao amor. Com efeito, é na relação amorosa que a mulher torna mais evidente o tipo de comprometimento que possui com o outro. A maneira como se estabelecem as relações amorosas é um indício eloquente do tipo de vínculo que existe em uma sociedade, porque faz parte dos seus componentes afetivos.

Esses componentes emocionais possuem importância porque fazem parte do núcleo básico das sociedades e dizem respeito mais diretamente à sua forma específica de vida. Por meio deles e em função de sua capacidade de moldar o comportamento,

podemos chegar mais facilmente àquilo que constitui o seu cerne – razoavelmente consolidado, mas seguramente não inflexível. Portanto, será por meio do amor que poderemos perceber mais claramente a disposição geral da mulher que samba para interagir com os demais indivíduos que a cercam. Se é possível que o tipo de sociabilidade da mulher que samba não esteja tipicamente expressa na sua relação com as dívidas, isso certamente não ocorre nas relações de amor.

“Mulata Fuzarqueira” é um samba de 1931 em que se enaltece a figura de uma mulher nos seguintes termos:

Mulata fuzarqueira,
Artigo raro,
Que samba e dá rasteira,
Que passa a noite inteira em claro (p. 23)

Essa opinião positiva sobre a mulata é imediatamente contestada, porque ela não quer mais cozinhar nem costurar. Além disso, ela possui outros defeitos, talvez mais graves:

Não quer mais saber
De preparar as gordura
Nem cuidar mais das costura
[...]
Mulata fuzarqueira da Gamboa
Só anda com tipo à-toa
Embarca em qualquer canoa! (idem)

Na sequência, o homem se dispõe a perdoar os defeitos da mulata, desde que ela mude seu estilo de vida inconstante no amor. Assim, poderia parecer que esse samba sugere a possibilidade de uma mudança de vida dos envolvidos por meio de um compromisso firmado entre eles. Com isso, ambos se envolveriam com um propósito amoroso superior em que as ações anteriores de ambos não desempenharia nenhum papel significativo. Ele parece indicar que ambos obteriam um novo

começo de vida em função do compromisso mútuo assumido, não importando eventuais faltas passadas. Mas essa possibilidade é imediatamente negada pelos versos finais do samba:

Comigo tu podes viver bem,
Pois aonde um passa fome
Dois pode passar também. (idem)

A proposta de um pacto para que a mulata mude de vida não é acompanhada de uma disposição do homem de alterar sua situação de miséria. Pelo contrário, se afirma que nada mudará e que o que se propõe é que ambos dividam a pobreza em que ele já vive. Esse último se esquia do compromisso que, se fosse mútuo, deveria incluir alguma disposição para alterar sua própria condição de vida e estabelecer um novo patamar de valores para ambos.

No compromisso proposto, o homem não se mostra efetivamente disposto a tornar-se diferente e assumir algum ônus em contrapartida ao abandono do estilo de vida volátil da mulata. O homem quer que ela se comprometa com a fidelidade, mas evita explicitamente assumir alguma parte no pacto amoroso. Ele não se sujeita ao mesmo compromisso que propõe que ela aceite.

Isso indica que as relações amorosas do homem que samba também não partem da noção de reciprocidade entre os indivíduos. O compromisso que é proposto não implica na adoção de novos comportamentos por parte do proponente, mas apenas por parte da mulata. O homem que samba persevera em uma perspectiva individual, sem ser capaz de fazer concessões com relação a seu próprio estilo de vida.

De forma geral, o homem que samba não é capaz de se colocar no lugar do outro e adotar um ponto de vista diferente do seu. Ele propõe um compromisso desequilibrado em seu próprio benefício, em função de sua incapacidade de adotar uma postura descolada de sua individualidade. O que o homem expressa nesse caso é apenas a reafirmação de sua própria independência diante de valores comuns e sua disposição em perseverar nessa atitude.

Se minha leitura é pertinente, então o homem que samba desenvolve um tipo muito característico de relação amorosa em que o vínculo com a pessoa amada não possui força suficiente para fazê-lo alterar seu estilo de vida. Isto é, ele não é capaz de se colocar no lugar do outro e estabelecer um compromisso em pé de igualdade. Sua disposição para amar é centrada em sua própria individualidade. Seu amor não o conduz à adesão ao outro e, portanto, não gera uma comunidade ética superiora ao indivíduo.

Noel é ainda mais claro em “Gosto, mas não é Muito” ao afirmar que

Olha, escuta, meu bem
É com você que eu estou falando, neném:
Esse negócio de amor não convém
Gosto de você, mas não é muito...Muito! (p. 35)

A letra refere-se a um homem que não se envolve completamente na relação amorosa. Ele gosta, mas não se deixa levar inteiramente pelo amor. A relação amorosa se estabelece com a renitência do homem em entregar-se a ela - ele não se coloca nela como em uma situação existencial de entrega e reciprocidade. Ele se esquia do compromisso que o amor implica. Observe que não há uma negação da possibilidade do amor, mas a defesa do seu caráter superficial e da necessidade de esquivar-se dos vínculos que ele possui.

Dessa maneira, o homem que samba ama de uma forma que não envolve sua adesão e entrega ao outro. O amor que ele estabelece não constitui uma comunidade superior formada por duas pessoas em uma nova unidade com a qual ambos se comprometem. O amor do homem que samba não se apresenta como uma dimensão mais substancial da existência do que aquela do âmbito individual e, portanto, não implica em um movimento interior de mudança. Ele não deve constituir aquela comunidade ética. Ao contrário, trata-se de uma relação em que a individualidade se reafirma sem se remeter a um domínio ético superior.

5. Suspeita generalizada

A atitude da mulher que samba, no que diz respeito à relação amorosa, indica que ela não se dispõe a empreender o reconhecimento de valores que estejam além de sua própria dimensão individual. Porém, a adoção dessa perspectiva, de que não há nenhum valor ao qual a mulher tenha que aderir de maneira obrigatória, a obriga a adotar uma suspeita generalizada com relação aos outros.

De fato, se ela não presta reverência ao amor e não se abandona à constituição de uma comunidade moral superior, por que os outros deveriam fazê-lo? É consequente que ela passe a suspeitar da integridade moral dos demais, porque sabe, pela sua própria disposição interior, que a mulher pode sempre dar um passo atrás ou para o lado e esquivar-se de um compromisso – mesmo aquele que tenha sido estabelecido consigo mesmo em uma situação anterior.

A mulher que samba é, portanto, uma mulher esquiva. Ela adota uma atitude de suspeita que se estende a todos os indivíduos, porque sabe que nenhum deles precisa reconhecer a superioridade de valores comuns e abdicar de seu interesse. Todos podem se esquivar, assim como ela. Essa suspeita está expressa numa embolada chamada “E não Brinca não”:

Eu bem dizia
Que eu sabia
Que a Maria
Fazia
Na sacristia
Cortesias
Ao sacristão
E não brinca não...
Que até o padre é gavião! (p. 44).

Se a mulher sabe que não deve atribuir substância a nenhum tipo de valor fora de sua própria individualidade, então ela atribui essa mesma atitude a todos. Portanto, ela crê que a intencionalidade de todos os demais é dirigida somente pelo interesse próprio. A sociedade em que a mulher que samba vive é uma sociedade da desconfiança permanente, porque nela os indivíduos sabem que ninguém adere a valores externos e superiores.

Do nosso ponto de vista, fortemente influenciado por valores ocidentais modernos, pode parecer que a sociabilidade da mulher que samba possui um aspecto altamente negativo e que essa é somente uma sociedade de fachada. Na verdade, como se observará abaixo, esse não é o único aspecto que poderia ser considerado negativo desse ponto de vista. Mas meu objetivo aqui não é promover uma avaliação da mulher que samba a partir desse ponto de vista moderno. Ocupo-me aqui somente com a descrição daquilo que entendo ser a especificidade da mulher que samba.

6.A crueza do mundo

Não sendo constrangido moralmente a estabelecer compromisso com valores superiores, o homem que samba pode resolver seus problemas práticos com grande desenvoltura. Ele simplesmente não tem que computar nenhum valor moral como elemento constituinte dos problemas que enfrenta. Isso lhe garante grande naturalidade e plasticidade psicológica e comportamental diante do mundo. Essa atitude crua e objetiva pode ser observada em “Fiquei Sozinha”. Observe como as questões práticas de sobrevivência e as questões amorosas estão no mesmo patamar de valores:

Sem teu perdão, amor,
Eu vivo a padecer
Sem ter o que comer
Sem um vintém para beber

Oh vem depressa, vem!
Isso não é papel,
Se não voltares,
Eu arranjo um coronel. (p. 47)

Os problemas afetivo e prático (a solidão e a falta de dinheiro) serão resolvidos com a volta do antigo amor ou com a obtenção de um novo patrocinador – tanto faz. Na verdade, não se distinguem essas duas dimensões de maneira muito precisa. O que importa é que a dificuldade se resolva rapidamente, sem dramas morais, sem a dificuldade de lidar com princípios que ordenam as coisas em hierarquias de importância. É justamente a falta de adesão a valores sólidos que permite que uma solução prática seja encontrada com rapidez, porque a mulher não necessita produzir soluções consistentes com um conjunto de parâmetros preexistentes. Ela deve apenas contornar as dificuldades que se apresentam. E, no caso, todas elas se resolvem com um coronel.

Daquela perspectiva moral moderna, que em geral adotamos, ficamos sem saber se o que é importante é ausência de amor ou a falta de comida e bebida e julgamos que a confusão entre essas dimensões é um defeito moral. Na verdade, a questão fundamental aqui não é saber o que é mais importante e sim reconhecer que o amor e a cachaça possuem valores relativos para essa mulher: a depender de suas necessidades momentâneas, ela pode conceder a um ou a outro um valor maior ou menor. Nesse caso

particular, ela parece disposta a resolver os dois simultaneamente e com a mesma pessoa, porque essa é a solução mais fácil. Isso ocorre porque seus problemas não estão revestidos de aspectos morais substantivos, eles são considerados com a máxima objetividade e crueza.

O que deve ser destacado aqui, da perspectiva descritiva que adoto, é que a desubstancialização de todos os valores permite ao homem esquivo manipular com facilidade as variáveis da vida, na medida em que elas se encontram inteiramente em suas mãos,

sem componentes morais a serem administrados. Assim, os problemas podem ser superados de maneira altamente prática, isto é, sem a intervenção de parâmetros rígidos oriundos de alguma dimensão extra individual.

Não há elemento ético exterior presente na maneira como é proposta uma solução para a solidão e a falta de dinheiro. Sem tal elemento moral, a existência da mulher que samba adquire uma tonalidade crua e franca. Na verdade, o problema ético é reduzido a uma questão eminentemente prática por meio dessa perspectiva descarnada de moralidade. Nesse sentido, pode-se notar nas disposições da mulher esquiva uma combinação entre uma grande permissividade com relação ao comportamento do outro e o caráter egoísta com o qual ela encara o relacionamento amoroso. Essa combinação pode ser encontrada em “Você foi o meu Azar” ou nesses versos de “Não há Castigo”:

Desta vez não há castigo
 Se vais à Penha comigo
 Tu tens que me dar vantagem
 Vais pagar minha passagem
 Carregar minha bagagem...
 (Oi...quero ver se tens coragem)
 De subir a escadaria
 Eu bem sei que tu não gostas
 Mas juro que nesse dia
 Vais me carregar nas costas (p. 54)

Aliam-se aqui a possibilidade do perdão ao amante com a exigência de uma subserviência degradante, de tal forma que o infrator será rebaixado a mero servil. E com esse rebaixamento é prometido que ele obterá uma reconciliação! A reconstituição da relação amorosa se opera pelo rebaixamento do outro a uma condição inferior com a qual se espera ser paga sua dívida afetiva. Não estando eu a altura do assunto, deixo ao prezado leitor a pista da conexão entre o homem que samba e o sadomasoquismo.

7. Mentir para ser livre

A sociedade composta por homens e mulheres esquivos não pode deixar de ser uma sociedade que mente sistematicamente, principalmente para ocultar os próprios sentimentos e preservar o interesse individual. Essa mentira disseminada pela sociedade é descrita por Noel em “Mentir” e “Prazer em Conhecer-lo”, ambas de 1932.

A mentira é uma contrapartida individual daquela percepção de que ninguém estabelece compromissos sólidos com um conjunto de valores permanentes. Assim, o homem esquivo possui uma espécie de direito à mentira em função de sua própria condição social: todos os demais se esquivam de valores morais sólidos. Então, porque deveria ele se comportar de maneira diferente? Essa situação pode ser observada nesses versos de “Mentir”:

É com a mentira que a gente
Se sente mais contente
Por não pensar na verdade
O próprio mundo nos mente
E ensina a mentir
Chorando ou rindo sem vontade (p. 56)

E, por crer que todos os demais se esquivam, o homem conclui que possui o direito de se esquivar para se defender da falsidade generalizada do meio em que vive. Isso fecha o círculo da esQUIVA e produz uma sociedade em que ninguém adere a valores ou se torna plenamente responsável por suas próprias ações – composta por homens e mulheres esquivos.

Vivendo dentro dela, é inevitável que se adote um estado de prontidão permanente, porque o sentimento de insegurança e de estar à mercê do engano é permanente, principalmente nas relações amorosas – como se expressa em “Ando Cismado”:

Mulher, eu ando cismado
Que me enganei com você
Se algum dia não ficar mais a seu lado
Não precisa perguntar por quê
A mentira é fatal
Creio que não é por mal
Que a mulher nos faz descrever (p. 59)

Embora de sobreaviso com a possibilidade de ser enganado, o homem que samba reconhece que isso é algo inevitável e um constituinte das próprias relações amorosas. Isto é, ele reconhece que a mentira é parte essencial do comportamento dos outros. A ele só resta aguardar o momento em que a traição ocorrerá:

Eu cismado espero agora
Ver você a qualquer hora
Dando ao outro o coração (idem)

A traição é compreendida como componente natural das relações amorosas – noção expressa em “Pra Esquecer” ou nos seguintes versos de “Pra que Mentir?”:

Pra que mentir tanto assim
Se tu saber que eu já sei
Que tu não gostas de mim?
Se tu sabes que eu te quero
Apesar de ser traído
Pelo teu ódio sincero
Ou por teu amor fingido? (p.112)

A falsidade é uma característica das mulheres – ou, mais amplamente, do outro. Assim, uma relação amorosa é uma mistura de prazer e aprisionamento, como nesses versos de “Capricho de Rapaz Solteiro”:

A mulher é um achado
Que nos perde e nos atrasa
Não há malandro casado,

Pois malandro não se casa (p. 70)

A mesma ideia pode ser encontrada em “Mentiras de Mulher” e “Nuvem que Passou”. Nesse sentido, a crença no amor e na fidelidade são entendidas como uma expressão de ingenuidade e falta de experiência de um homem que ainda possui a expectativa da fidelidade e do compromisso. Em “Uma Jura que Fiz” se ilustra essa postura ingênua de quem vai a reboque do outro:

A mulher vive mudando
De ideia e de ação
E o homem vai pensando
Sem mudar de opinião (p. 52)

Esse homem sofre porque se deixou aprisionar pelo amor de uma mulher. Um amor autêntico, aquele em que há entrega, é a perda da liberdade. A atitude esquiva correta é descrita assim:

Quem vive sambando
Leva a vida para o lado que quer (p. 70)

Um homem esquivo autêntico vive como quer e não a mercê de valores permanentes, não a reboque do amor. Tudo na vida está sob controle desse homem, justamente porque ele não se subordina e não adere a nenhuma circunstância ou valor particular. O controle sobre sua vida é dado pelo seu permanente poder de esquiva, pela sua desconexão com respeito a valores permanentes.

Essa recusa em aderir a valores significa certamente a obtenção de certo tipo de liberdade. Mas ela exige do homem a perda da própria consistência interna. Porque a recusa do homem diante de valores é também uma recusa diante de si mesmo - que equivaleria a um compromisso consigo, uma identificação em que se encontrariam o homem de agora com o homem de antes. A liberdade do homem que samba é, portanto, uma disposição que inviabiliza a consistência e o ordenamento da existência sobre um

conjunto de valores fixos. Assim, ele não mente apenas para os outros, ele mente para si

próprio. O homem que samba é um homem em permanente estado de difração: ele não se organiza sob determinado conjunto de valores e não se dá uma unidade ao longo da existência – ele não se consolida no decorrer da vida. Essa é uma das consequências de se levar a vida para o lado que se quer.

A única possibilidade de amar genuinamente é quando isso ocorre por força do acaso. Isto é, quando o homem (ingênuo) não consegue se esquivar e é preso em uma armadilha do destino. Um homem que não consegue evitar a adesão imposta pelo amor, termina sendo aprisionado nessa relação, mesmo estando consciente da falsidade essencial do seu parceiro.

Aqui se apresenta uma situação em que o homem perde a capacidade de esquiva, se torna ingênuo e impotente – como a que é expressa em “Você Só...Mente”, cujo estribilho afirma que

O que sei somente
É que você é um ente
Que mente inconscientemente
Mas finalmente
Não sei por quê
Eu gosto imensamente de você (p. 74)

Mas essa é certamente uma situação de exceção em que não se consegue executar a esquiva com a competência de um autêntico homem que samba. Deixar-se prender pelo laço amoroso é permitir que uma adesão se estabeleça e um princípio se imponha a ele, é sujeitar-se e perder sua liberdade. Mas esse é um evento involuntário. Ele não implica a criação de um elo ético com outro homem, mas apenas a sujeição involuntária daquele que foi apanhado na armadilha do amor.

8. Dar a volta por cima

A relação direta entre a obtenção da liberdade por parte do homem esquivo e seu comportamento antissocial é um tema recorrente em Noel. Ele aparece claramente bem formulado em “Nunca dei a Perceber” e no samba “Filosofia”:

Mas a filosofia
Hoje me auxilia
A viver indiferente assim.
Nesta prontidão sem fim,
Vou fingindo que sou rico,
Pra ninguém zombar de mim.
[...]
Quanto a você
Da aristocracia,
Que tem dinheiro
Mas não compra alegria,
Há de viver eternamente
Sendo escrava dessa gente
Que cultiva a hipocrisia (p. 79)

Prontidão e fingimento são partes importantes da cartilha da moralidade esquiva. A mesma ideia de comportamento antiaderente ou antissocial está contida em “João Ninguém”, em que se descreve um homem que não trabalha, não tem opinião, nem inimigo. Não ter opinião é mesmo um atalho para não ter inimigos ou não contrariar a opinião dos demais. O homem que se esquiva, obtém êxito social na mesma proporção em que carece de opinião e se torna maleável às circunstâncias que se apresentam.

Cultivar a hipocrisia não é nada mais do que jogar o jogo social, segundo as regras de uma sociedade esquiva. A hipocrisia consiste em surfar nas opiniões, de tal modo que ninguém se sente contrariado ou em atrito com princípios fixos. Se esses últimos não possuem substância, podem ser adotados e abandonados ao sabor do interesse individual.

Aqui é preciso fazer uma ressalva. A ideia de que o homem que samba mente deve ser relativizada em função de sua própria perspectiva. A distinção entre verdade e mentira é derivada da possibilidade de haver um estado de coisas que possua internamente uma qualidade superior. Então, é a essa superioridade que nos referimos quando reconhecemos a diferença entre os termos. Portanto, verdade e mentira são elementos distinguíveis em função de alguma hierarquia de valores. Porém, vimos que o homem que samba não reconhece nem adere a alguma hierarquia desse tipo. Logo, os termos verdade e mentira não são aplicáveis a ele. De nossa perspectiva externa ele mente, mas não segundo seu próprio sistema de valores em que tal distinção não possui nenhum sentido.

O homem esquivo anda de lado para amenizar a resistência do ar e não tem opiniões para reduzir o atrito social. A grande virtude do homem em uma sociedade hipócrita é justamente a esquiva. Quem se esquiva não provoca reação, é ameno e não dificulta sua aceitação pelos demais. O homem que samba é plástico e evita o conflito com os demais. Como ele não possui verdades, pode negociar suas opiniões livremente sem constrangimentos ou alguma solicitação de consistência.

Assim, uma característica valorizada nessa sociedade é a capacidade do homem que samba de tornar-se moralmente escorregadio para que os demais homens passem por ele, sem que se produzam fricções sociais. Se um homem manifesta opiniões rígidas e afirma valores particulares, exigirá o esforço da confrontação, de crítica, de debate sobre o que é melhor. Ter opinião em uma sociedade esquiva é um defeito imperdoável. Nessas condições, confrontar-se é de uma indelicadeza imperdoável, um gesto de rispidez incompatível com essa galanteria sutil. O homem que samba é um mestre do apaziguamento e um indivíduo altamente polido. Qualquer expressão de princípio ou de ideia fixa lhe parece uma atitude de mau gosto. Como vimos antes, viver indiferente a valores é o ideal

de libertação do homem esquivo. Para isso, ele deve viver à parte dos vínculos que conectam os indivíduos à sociedade. O esquivo cumpre o dito paulino de que o verdadeiro cristão está no meio dos homens como se não estivesse.

A sociedade esquiva não se constitui a partir de compromissos sólidos e recíprocos entre os homens. Pelo contrário, ela se constitui com base na recusa disseminada do compromisso e no comportamento desviante diante de valores comuns. Portanto, ao contrário do que diz Noel em “Filosofia” a hipocrisia social é o resultado da própria lógica que constitui o homem esquivo e não o seu oposto. Eles são como a cara e a coroa da mesma moeda. O modo de vida que se configura no âmbito psicológico se apresenta também no social, guardadas as devidas diferenças de dimensão.

A única potência interior capaz de amenizar a moralidade da esquiva é mesmo aquele tipo de armadilha da adesão causada pelo amor ingênuo. Somente ele pode forçar o homem a aderir ao outro. Portanto, não é de se estranhar que Noel se ocupe em criticar esse grande inimigo: o amor romântico. Ele se ocupa em desqualificar os ideais românticos diretamente de sua fonte simbólica ao gravar “Julieta”.

Julieta

Tens a volúpia da infidelidade

E quem te paga as dívidas sou eu...

[...]

Tu decretaste a morte dos madrigais

E constróis um castelo de ideais

No formato elegante de um chapéu

[...]

Nos teus anseios loucos, delirantes

Em lugar de canções queres brilhantes

Em lugar de Romeu, um coronel (p. 79)

Ao contrário do ideal romântico, a Julieta apresentada é infiel e interesseira. Mesmo sabendo que infidelidade e interesse são

componentes de um relacionamento amoroso, o homem não está imune a ele, já que o amor pode acontecer por intervenção do acaso e se beneficiar da ingenuidade.

Daí a necessidade de afastar a possibilidade de uma adesão involuntária por meio dessa prevenção aos ingênuos. Com isso se afasta aquele componente involuntário que poderia ameaçar a hegemonia do princípio da esquivia. Se o homem possui essa precaução, não há risco de amar, não há risco de fazer concessão a compromissos éticos e nem de perder sua liberdade.

Para tornar a recusa ao amor mais evidente, ressalto a presença de uma verdadeira compulsão pela esquivia na obra de Noel Rosa. Tal compulsão pela esquivia chega ao exagero de inverter o significado de situações vividas por ele, de maneira a recolocá-lo no controle da vida e no gozo da liberdade. Isso ocorre em “Não foi por Amor”:

Eu me sinto bem feliz
Relembrando o que passou
Eu fui bobo porque quis (p. 95)

Nesse caso, observe que o homem se retira para além das situações em que vive e dá a elas um sentido novo. Por meio desse recuo, se garante que a intencionalidade do homem sempre vale sobre qualquer evidência fatual contrária. Assim, ele pode alegar que o sentido do ocorrido é outro do que aquele que se apresenta diante dos olhos. Ele pode sempre criar um novo sentido para sua vida, restituindo seu poder sobre o mundo.

Uma mulher com tais disposições se preserva de todo embate com a realidade, mesmo quando essa a contraria. Ela tem sempre a última palavra e sua dignidade é preservada em qualquer situação. Os fatos não a contrariam e mesmo quando ela é boba, o é apenas por haver se decidido a ser! A bobice não a atinge, já que foi ela quem decidiu ser boba. O mundo está subordinado a ela.

O homem esquivo recua sempre, de tal forma que evita ser apanhado pelas circunstâncias externas. A condução da vida a

partir da noção de um recuo permanentemente possível permite controlar o mundo, de tal forma que nenhuma situação contém, em si mesma, um sentido que se impõe ao homem. Fica sempre a critério dele próprio, e a despeito das evidências fatuais, dar a última palavra e preservar sua liberdade. No samba “De qualquer maneira”, Noel afirma que

Quem tudo olha quase nada enxerga
 Quem não quebra se enverga
 A favor do vento
 Eu não sou perfeito
 Sei que tenho que pecar
 Mas arranjo sempre jeito
 De me desculpar (p. 113)

Portanto, a mulher que samba deve ser capaz de recuperar sua liberdade das mãos das circunstâncias externas ou dos outros indivíduos. Ela deve ser capaz de não se deixar apanhar pela imposição dos valores exteriores e de dar a volta por cima, de tal maneira que permaneça no controle de sua vida. A capacidade de dar a volta por cima significa que ela sempre é capaz de restituir a si própria um domínio que foi ameaçado por algum poder exterior. Dar a volta por cima é ser capaz de reconstituir sempre a liberdade do homem ou, como o descreveria Noel em “Tipo Zero”:

Você é um tipo que não tem tipo
 Com todo tipo você se parece
 E sendo um tipo que assimila tanto tipo
 Passou a ser um tipo que ninguém esquece (p. 117).

Conclusão

A mulher que samba, se esquivava dos valores fixos. Ela surfa nas opiniões e busca preservar sua liberdade contra toda a possibilidade de uma comunidade ética. Ela pode sempre recuar para uma instância aquém de toda determinação particular,

desubstancializando os valores existentes e preservando-se de todo embate com forças supostamente maiores.

Ao contrário do homem moderno que procura construir sua autonomia por meio do autocontrole e da imposição de ordem a si próprio (SCHNEEWIND, 2005), o homem que samba oscila permanentemente para manter-se livre. Com efeito, ele deve oscilar para evitar um processo de endurecimento dos valores morais que o obrigariam a ser consistente consigo mesmo ou aderir a uma linha de ação fixa. Assim, se o homem moderno dispõem-se a alterar o que é e fazer-se um homem unificado, o homem que samba faz perseverar a diferença entre sua dignidade essencial - a liberdade - e sua vida destituída de peso moral, oscilando continuamente entre elas.

Essa estrutura pendular causa um estado de prontidão, uma avaliação crua das dificuldades e soluções e uma grande flexibilidade para aproveitar as circunstâncias em seu favor. O homem que samba é inconstante e não concede à sua própria vida uma direção clara. Sua liberdade é garantida por meio da perda da intencionalidade e do sacrifício de um sentido definitivo. O homem que samba é uma obra inacabada, porque se esquia de maneira a evitar a aderência a valores fixos. Ele certamente se diverte com o mundo, embora não esteja apto a controlá-lo.

Referências

ALENCAR, E. *Nosso Sinhô do samba*. Rio de Janeiro: Funarte, 1981.

ALMIRANTE. *No tempo de Noel Rosa*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

BENJAMIM, W. *Magia e técnica, arte e política*. 3ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990/1993. 2v.

GIRON, L. A. *Mario Reis: o fino do samba*. São Paulo: Editora 34, 2001.

JUBRAN, O. *Noel pela primeira vez: 229 gravações de Noel Rosa em suas versões originais*. Manaus: Velas Produções Artísticas, Musicais e Comerciais, 2000.

LEITÃO, L. R. *Noel Rosa: poeta da Vila, cronista do Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.

MÁXIMO, J.; DIDIER, C. *Noel Rosa: uma biografia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

PINTO, M. *Noel Rosa: o humor na canção*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005.

SEVERIANO, J.; HOMEM DE MELLO, Z. *A canção no tempo: 85 anos de músicas brasileiras*. São Paulo: Editora 34, 1997. 2v.

VIANNA, H. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

WISNIK, J.M. *Veneno remédio: o futebol e o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

A Carnavalização da Existência

“Diante do Senhor eu vou pulando”
(2Samuel 2,6-23)

1.Introdução: ver e tocar

O carnaval brasileiro consiste em uma atitude cultural que pretende promover a teatralização da existência humana. Meu objetivo nesse capítulo é explorar da melhor maneira possível o significado dessa afirmação. Em primeiro lugar, observe que toda situação teatral afirma o caráter não substancial da experiência humana. Isto fica patente quando, por ocasião de assistirmos qualquer *apresentação*, sempre mantemos a convicção de que não se trata de algo que esteja efetivamente acontecendo diante dos nossos olhos. Pelo contrário, sabemos que os eventos são encenados e colocados ali de maneira proposital. Eles não são eventos reais que devem ser tomados como estando ocorrendo na ocasião em que se apresentam a nós.

Podemos ser mobilizados pelo que se passa em um evento teatral, mas no fundo de nós mesmos mantemos aquela certeza de que o conteúdo apresentado *pode* sempre ser remetido para certa camada existencial superficial, passando ao largo da nossa experiência concreta. Assim, por mais envolvidos que possamos estar com uma boa encenação, guardamos a convicção íntima de que ela não pode efetivamente nos atingir da mesma forma que uma experiência substantiva e vivida. Por mais empatia que

possamos sentir em relação a um personagem, ao assistirmos ao seu sofrimento não sofremos do mesmo modo que em uma experiência concreta. Diante de sua alegria, não nos tornamos proporcionalmente alegres, assim como ao presenciar sua loucura não nos tornamos insanos na mesma medida.

Toda situação teatral permite a descolagem entre o que se desenrola diante dos nossos olhos e a segurança íntima de que tudo o que ocorre se passa em uma dimensão inessencial da nossa vida. Isso não significa certamente que o teatro, ou a arte em geral, não causem impactos em nossas vidas. Ao contrário, por lidarem com aspectos afetivos, as atividades artísticas estão em melhores condições para atingirem os seres humanos do que discursos racionais, por exemplo.

O desejo de Artaud em promover um teatro sem distanciamento entre a cena e o expectador antes confirma que nega o que afirmei acima. Ele declara querer “fazer do teatro uma realidade na qual se possa acreditar, e que contenha para o coração e os sentidos esta espécie de picada concreta que comporta toda sensação verdadeira” (2006, p. 97). A pretensão de romper com o distanciamento entre expectador e palco reconhece que o ponto de partida existente é justamente essa situação de separação que se pretende superar.

O que estou tentando dizer é que, mesmo reconhecendo um imenso poder de mobilizar energias humanas, a situação teatral nos fornece a *possibilidade* de termos a experiência de espectadores. E isso ocorre mesmo em face de situações teatrais que se tornaram pessoalmente marcantes para nós. O essencial aqui é perceber a presença de um distanciamento, mesmo que ínfimo entre um sujeito e uma experiência que, nesse caso, é sempre vista ou assistida.

Se atentarmos para essa característica marcante da experiência teatral, notaremos sua presença em várias outras dimensões da vida humana. Quando nos lembramos de eventos do passado não os revivemos com a mesma intensidade original – a

menos que soframos de algum tipo de patologia. Funes, o personagem criado por Borges (1970), provavelmente inspirado no paciente mnemonista de Luria (1999), não era capaz de lembrar-se de maneira distanciada de suas experiências do passado. No seu caso, a lembrança adquiria a vivacidade original e uma nova experiência de sensações passadas se tornava presente durante o ato da recordação. Ou seja, a memória de Funes não era capaz de fazê-lo se tornar espectador de sua própria vida, de considerar o seu passado como um filme que ocorria diante dos seus olhos. Dessa maneira, para ele não havia diferença entre lembrar e viver nem distanciamento com relação a qualquer experiência recordada.

Um espectador é alguém que presencia algo de uma maneira muito específica. Em função da distância existente no ato de ver ele se coloca *diante* da cena, portanto *fora* dela. Essa distância é uma condição ontológica da situação de expectador - típica, portanto, daquele que assiste o desenrolar de algo diante de seus olhos. Se ver significa constatar que algo ocorre e, dessa forma, tornar possível que algo se apresente para nós, também é verdade que essa forma de apresentação do mundo nos possibilita o acesso a uma cena na qual não estamos inseridos. Nós vemos uma cena e quando o fazemos não nos incluímos nela. Nossa relação com o que é visto ocorre sob uma forma distanciada, a de expectadores. Nunca nos vemos vendo uma cena, no exato momento em que a vemos. Essa constatação de que somos nós que vemos é sempre posterior ao próprio ato de ver e o interrompe. Somente uma reflexão posterior é capaz de introduzir um sujeito no ato de ver. Enquanto vemos estamos fora da cena vista e só nos vemos vendo posteriormente.

Bergson (1968) destacou o fato inegável de que a visão aumenta nosso tempo de resposta a estímulos externos justamente em função de ser uma percepção distanciada das coisas. Assim, nosso repertório comportamental pôde ser enriquecido, ao longo do processo evolutivo, em função do tempo que foi ganho na

modalidade de apresentação visual do mundo. Ver propicia uma experiência distanciada das coisas e nos permite tempo para ponderar, escolher estratégias de comportamento e, em condições adversas, para fugir.

A experiência do tato é bastante distinta daquela fornecida pelo ato de ver. Na experiência tátil nos encontramos imersos na situação existencial e não conseguimos nos colocar fora dela. Isso ocorre pela circunstância de que o tato se dá sob a forma de um contato imediato com o mundo. Nesse tipo de situação, a apresentação ocorre como uma presença na qual estamos imersos: só há o que é tocado e enquanto é tocado. Assim

que o toque termina, o conteúdo do mundo apresentado desaparece.

O tempo de resposta do sujeito aqui é mínimo, porque estamos inseridos na situação que é experimentada e não há qualquer distância que nos permita ampliar nossa

margem de manobra comportamental. Quando nossa mão toca em um objeto desagradável, só sentimos essa sensação quando o tocamos e assim que retiramos a mão ela cessa. Nesse caso, em condições adversas, não há um tempo significativo entre tocar e reagir. O próprio toque já tem que se constituir como uma reação.

Aristóteles (1982) destacou o quanto a visão está próxima das funções intelectuais, já que ambas nos proporcionam uma experiência marcada pelo distanciamento com relação ao que se apresenta. Tanto em uma como em outra, notamos uma separação possível entre o que ocorre e a percepção do que ocorre por parte de alguém que não está incluído ali. É o efeito da distância, fornecida pela visão, que permite o recuo do sujeito para fora do conteúdo do mundo que se apresenta.

Apenas algumas experiências táteis fornecidas por mecanismos de realidade virtual são capazes de fornecer conteúdos táteis acrescidos da consciência de que não estamos efetivamente submersos no que ocorre. Porém, essa situação antes confirma do

que desmente a diferença existente entre a experiência de ver e a de tocar – pelo menos até o presente momento da história da humanidade.

Talvez, no futuro, essa diferença venha a não fazer mais qualquer sentido e a própria experiência tátil virtual venha a ser colonizada pela condição visual do expectador. Nesse caso, teremos no futuro algo como a visualização do tato e, talvez, dos demais sentidos e um domínio absoluto da experiência visual sobre as demais modalidades de apresentação do mundo.

Contudo, a essa altura da história em que nos encontramos, podemos afirmar que a apresentação visual do mundo é feita de uma perspectiva panorâmica. *Perspectiva*, aliás, é um termo inteiramente derivada da experiência visual. Ele não faz qualquer sentido quando o utilizamos para descrever uma experiência tátil. Nessa última, nos encontramos submersos no mundo, como se ele fosse um enorme oceano em que estamos mergulhados.

2.A Carnavalização

Podemos perceber a história das festividades de Momo no Brasil como um processo de mutação que vai do entrudo português até o carnaval atual, com sua “disputa festiva” (CAVALCANTI, 1995, p. 21) levada adiante principalmente pelas Escolas de Samba do Rio de Janeiro. Nesse processo operou-se o controle da violência e uma espécie de civilização gradual das antigas manifestações agonísticas carnavalescas de matriz portuguesa (ENEIDA, 1987).

Entretanto, talvez mais importante que essas mutações históricas seja o fato de que no Brasil, ao contrário do que ocorreu em outros países, o carnaval se difundiu por todas as regiões e se tornou uma manifestação popular de primeira ordem. Por aqui, o carnaval é um feriado obrigatório e, com frequência, dilatado pelo período de ressaca de maneira extraoficial.

A sua difusão e sobrevivência em um ambiente cada vez mais urbano e industrializado também devem ser destacados como sintomas de sua profunda base social. A reorganização da sociedade brasileira em função desses dois fatores poderia ter provocado a ruptura das velhas tradições carnavalescas (QUEIROZ, 1992) em função do regramento psicológico que eles implicam. Mas o que parece ter acontecido foi justamente o contrário: o carnaval se fortaleceu nesse novo ambiente industrial e urbano introduzido no Brasil ao longo do século XX.

Essa manifestação de vitalidade, mesmo no interior dessas intensas mutações sociais, denotam um forte enraizamento cultural e uma presença marcante do carnaval na vida da maioria dos brasileiros. Sendo tão patente o envolvimento do brasileiro com as manifestações carnavalescas entendo ser uma tarefa obrigatória tentar esclarecer o motivo pelo qual ele se tornou tão importante para nós. Minha hipótese é de que a importância do carnaval entre os brasileiros está diretamente ligada à experiência teatral fornecida por ele - e que possui uma ligação especial com aquilo que tem sido essencial na vida nacional.

Devo o reconhecimento explícito da tendência teatralizante do carnaval brasileiro a Roberto da Matta. Segundo ele, o uso de máscaras carnavalescas abre espaço “para uma enorme teatralização do mundo” (1981, p. 79). Embora pareça trivial, o uso de máscaras ou fantasias revela o aspecto contingente da personalidade e da condição humana atual. Isso na medida em que torna evidente que a vida que é vivida consiste no desempenho de diferentes *papéis* sociais.

De fato, o carnaval permite perceber de maneira especialmente nítida que o sentido de nossa vida é dado pelas máscaras e fantasias que incorporamos ao longo do tempo. No carnaval, ao fantasiar-se de maneira explícita e intencional, o homem adquire a compreensão de si como um “coágulo de racionalidade, autoconsciência e liberdade” (TRIAS, 1973, p. 54). Isto é, ele se reconhece como o resultado de um conjunto de

escolhas mais ou menos livres, de ações de definição e redefinição que se operam constantemente - por ele, contra ele ou sobre ele. Ao vestir-se para brincar o carnaval, qualquer um de nós percebe que o ser humano que havia antes disso já estava fantasiado de uma maneira particular, porque já havia escolhido ou assumido determinado papel. Assim, ao nos vestirmos com uma fantasia, nos desnudamos para nós mesmos.

A carnavalização da existência significa perceber que nossa vida é assim, mas poderia ser diferente, que o fato de haveremos nos tornado o que somos é uma possibilidade e não uma necessidade. Podemos sempre recuperar, com algum esforço, essa condição humana de onde partimos e tornarmo-nos diferentes do que somos – já que não fomos constrangidos a esse papel atual por qualquer força sobre-humana. Excluo da discussão, por uma questão de brevidade, a crença de que nos tornamos o que somos por força de uma necessidade metafísica superior chamada *destino* ou *necessidade*.

O que nos liga ao que somos é algo que nós mesmos construímos ou que outros homens construíram para nós e que assumimos, por meio de algum processo, como sendo nós mesmos. O que nos vincula à nossa vida é sempre algum tipo de decisão que foi tomada, de maneira explícita ou não. Ao vestirmos uma fantasia criamos imediatamente uma perturbação em nossa identidade estabelecida que, quando é experimentada na sua radicalidade existencial, não nos permite retornar mais ao terreno firme dos coágulos racionais sedimentados. O carnaval recupera, por assim dizer, a consciência teatral do homem.

Se considerarmos aquilo que afirmei a pouco sobre o carnaval - que ele é uma manifestação cultural difundida por todos os recantos do Brasil – perceberemos sua presença entre nós como um esforço coletivo e multifacetado, porém sempre indicando uma mesma tendência: a teatralização da existência. Isso me permite refazer a pergunta com a qual me ocuparei nesse capítulo, agora

acrescida desse novo elemento: porque o brasileiro se ocupa tão fortemente com a carnavalização da sua existência?

3.A Seriedade

A carnavalização da existência é, em certo sentido, o oposto da seriedade. Entendo que ser sério significa conduzir a existência sob uma modalidade tátil, na medida em que essa postura envolve uma identificação perfeita entre o que é e o conteúdo do que se apresenta. Ao nos comportarmos de maneira séria não permitimos que se estabeleça entre nós e a nossa vida qualquer distância mínima que poderia nos propiciar uma situação de expectadores. A seriedade envolve a submersão na totalidade do mundo que se apresenta.

Nessa ausência de distanciamento, típica da postura séria, tudo o que ocorre é experimentado pelo homem como sendo exatamente como as coisas são. A seriedade implica em comportar-se como se aquilo que nos chega do mundo é tudo o que o mundo é. Um homem sério afirma indiretamente que o mundo é a totalidade dos fatos que se apresentam (WITTGENSTEIN, 2001).

Daí dizermos, com alguma frequência, que uma apreciação séria da existência implica em reconhecer o peso real das coisas. Em outras palavras, na seriedade somos obrigados a reconhecer que as coisas são o que são. Somos levados a experimentá-las sob uma forma substantiva que se impõe a nós pelo peso efetivo que elas supostamente possuem. Ao adotarmos uma postura séria, assumimos o pressuposto de que as coisas são como nos parecem, de que aquilo que se apresenta é o que é, de que o que está diante de nós é algo que se impõe a nós pela força interior de sua própria existência. Assim, percebemos que o conteúdo da experiência dos homens sérios é opaco e não remete a nada além daquilo que aparece.

Sendo sérios, não teríamos mesmo qualquer motivo para nos esquivarmos desse peso porque, afinal de contas, assumi-lo é

tomar as coisas tais como elas são. Em função da aparente razoabilidade do alinhamento comportamental com a substância dada do mundo, a seriedade adquiriu o estatuto de uma virtude. Um homem que toma as coisas pelo que elas são, que as assume como elas se apresentam diante dele e se comporta de acordo a fornecer respostas adequadas a esse conteúdo é o que consideramos geralmente como um homem sério. Dessa maneira, a aceitação e o acoplamento condizente do comportamento humano diante do conteúdo do que se apresenta deságua na afirmação de que é virtuoso mostrar-se adequado, de que é bom ser sério.

É evidente que a seriedade e a disposição para o alinhamento e a adequação são virtudes importantes dentro de uma sociedade que procura introduzir finalidades no curso natural do mundo, de modo a humanizá-lo e obter benefícios desse controle. A tecnologia é uma atividade séria porque permite a inoculação de finalidades humanas no curso da natureza, a partir do reconhecimento da existência de um mundo de leis naturais independentes de qualquer vontade – humana ou divina. Sem o reconhecimento daquilo que se apresenta, tal e qual se apresenta, não seria possível a introdução posterior de finalidades humanas no mundo – que é o que define melhor o espírito de nossa sociedade tecnológica.

De certa forma, a disposição tecnológica da nossa sociedade e a capacidade de controlar os eventos naturais é amiga íntima da postura séria e, portanto, da experiência tátil. Talvez a nossa compreensão habitual do significado da ciência e da técnica esteja deixando passar em branco essa constatação: de que a maneira como consideramos a natureza implica também na adoção de posturas psicológicas muito específicas (SILVEIRA, 2013a; 2013b).

Seja como for, o que me interessa aqui é destacar o alinhamento comportamental, a ação sempre consequente com aquilo que se apresenta, o encadeamento lógico entre o que se julga ser o objeto da experiência e a ação humana derivada dele, próprias da atitude tátil. A seriedade envolve o reconhecimento da

substancialidade do mundo, de que as coisas são o que são e disso retira a conclusão de que ser virtuoso é inserir-se de maneira apropriada na ordem natural existente. Um acoplamento sério ao mundo implica na adoção de um comportamento padronizado como resposta à substancialidade ontológica unívoca que se impõe pela sua própria força.

Com efeito, sendo o mundo o que se apresenta para mim e estando eu imerso nele, então parece natural que eu deva agir de maneira consequente com o que me envolve. Ser sério é uma forma de inserir-se no mundo de maneira tátil, de perceber-se como estando diante de algo substantivo, que é tudo o que se apresenta sob a forma como se apresenta. A seriedade envolve a exclusão da suspeita de que as coisas podem não ser como parecem ser, de que pode haver uma dimensão nelas ainda não revelada, de que elas podem conter algum elemento de transparência ainda não percebido. Ser sério é uma forma de postura epistemológica que expressa a crença na identidade entre realidade e aparência. Dessa maneira, podemos notar que a seriedade é o correlato psicológico de inserir-se no mundo através da experiência tátil.

4. Natureza Carnavalesca e Tecnologia Lúdica

A carnavalização da existência introduz sempre uma distância entre a experiência e o homem. Por menor que seja, esse milímetro epistemológico permite ao homem considerar a *possibilidade* de que aquilo que se apresenta não é o que as coisas são, de que há tempo hábil para adotar uma forma de comportamento distinta daquela que o acoplamento imediato solicita. Com ele se ganha um tempo extra e um recuo existencial que torna possível vislumbrar que o que se apresenta é somente um aspecto fantasmático do mundo, mas não ainda o próprio mundo.

Na carnavalização, o mundo natural não se identifica com a aparência imediata, porque aquilo que se apresenta é uma forma possível de ser, mas não necessariamente o próprio ser. Isso não significa, como tem sido afirmado com certa frequência, que o carnaval se resume à afirmação do avesso de tudo o que existe. Essa última noção identifica o carnaval com um espírito contestador, com “um rito estilizador da ordem” (PINHEIRO, 1995, p. 117) ou ainda com o “reino do pecado” (QUEIROZ, 1992, p. 141). Nesse sentido, o carnaval seria uma espécie de período de reversão do mundo organizado, do regime da lei e da moralidade. O que o caracterizaria seria, portanto, justamente seu caráter excepcional quando confrontado com a rotina diária e o mundo ordeiro do trabalho produtivo.

Considero que essa perspectiva é demasiado estreita e isso me impede de adotá-la. Qualquer forma de excepcionalidade só se mostra excepcional contra o pano de fundo de um mundo normal ou rotineiro. Dito de outra forma, “Sem uma lei válida que se possa romper, é impossível o carnaval” (ECO, 1989, p. 16). Então, toda excepcionalidade só pode ser devidamente compreendida contra esse pano de fundo da normalidade. Em outras palavras, uma compreensão adequada do excepcional exige a inclusão do que é diário e cotidiano. Portanto, qualificar o carnaval como uma atitude avessa é limitá-lo excessivamente. Parece-me mais apropriado reconhecer a experiência carnavalesca como a criação de uma brecha por onde podem se infiltrar novos significados.

É evidente que a distância presente na carnavalização permite que a contestação se estabeleça, mas não é verdade que a teatralização implique sempre na adoção de um comportamento desviante ou revolucionário. Ela apenas abre uma brecha por onde o que não se apresentou ainda *poderá* se mostrar, mas isso nem sempre pode ocorrer (LADURIE, 2002; COLVERO e MATIAS, 2010). Por isso, caracterizo a carnavalização como a introdução de uma cunha epistemológica entre a apresentação do mundo e o próprio mundo.

Se na experiência séria o mundo é um plano em que se age de maneira consequente e visando propósitos específicos, no carnaval ele é uma espécie de ambiente sem substância e sobre o qual, por isso, não se podem projetar finalidades. A natureza carnavalesca - vamos chamar assim o mundo apresentado sob a forma teatral - não consiste em um reino de leis impessoais. Observe como a licença poética caracteriza a maioria dos enredos carnavalescos de tal forma que o espaço e o tempo convencionais são sistematicamente infringidos ou distorcidos até as raias da transmutação. No carnaval a natureza não é objeto de recepção passiva e reconhecimento, como se fosse um objeto pronto diante de nós. Ela é, antes de tudo, o resultado inconstante de uma “reinvenção permanente” (MILAN, 1986, p. 1), de uma oscilação epistemológica que cria turbulência e diversidade ontológicas.

No carnaval o que são os fatos não é o conjunto daquilo que se apresenta, mas o que se apresenta é um motivo para a recriação dos próprios fatos. O que são os fatos é o resultado dessa recriação, portanto eles não são, falando de maneira tradicional, *fatos*. Nesse ambiente de pouca consistência não podemos nos deslocar em direções seguras e com propósitos predeterminados, porque as referências são mutáveis. As estradas por onde trafegamos estão em movimento constante e variável. No carnaval, “não importa muito aonde se quer chegar e o modo como se chega, mas simplesmente caminhar sem rumo e sem direção” (DA MATTA, 1978, p. 89). Não havendo um sistema rígido de leis nem um mundo estruturado, não há um substrato para a expressão de uma vontade direcionada a uma finalidade específica. Por isso, o carnaval e a tecnologia tradicional são incompatíveis: um elemento solapa a base do outro.

Na ausência de melhor termo, denominei a ação humana típica do espírito carnavalesco brasileiro de *tecnologia lúdica* (SILVEIRA, 2015). Essa modalidade de tecnologia consiste em uma manipulação da natureza, porém sem a intenção de projetar sobre essa última um conjunto de finalidades humanas. Essa tecnologia

lúdica, resultante do distanciamento com relação à situação existencial, não visa um propósito ou um resultado específico porque não se exprime como acoplamento a um mundo dado. Ela é uma recriação do próprio mundo, uma proposição que se torna motivo para novas reelaborações e interpretações, mas que não visa introduzir intenções subjetivas em um mundo objetivo. De certa maneira, ela encarna o aspecto teatral de toda experiência visual.

A tecnologia lúdica não visa a alteração do curso do mundo, de tal forma que se tente por meio dela resolver problemas práticos que afligem a humanidade. Ela pretende

simplesmente que o mundo seja outro, como em um passe de mágica. Em função dessa diferença é que o espírito da seriedade pode dizer, seguindo sua própria maneira de ver

as coisas, que o carnaval é uma época de loucura e desvario - como afirmou o jornal *O País* no início do século XX: “Começam hoje os três dias em que toda gente tem o direito de ser doida” (ENEIDA, 1987, p. 164).

Essa forma de intervenção lúdica no mundo ocorre como um desejo de transmutação súbita, de reviravolta do estado atual das coisas. Portanto, ele pressupõe que o mundo seja manipulável não pela ação tecnológica consequente, mas em função da própria flexibilidade ontológica daquilo que se apresenta. A tecnologia lúdica não opera por meio de processos organizados e intencionais que visam alterar gradualmente uma natureza dada - como o faz a tecnologia convencional.

Certamente há na tecnologia lúdica uma manipulação humana do mundo, mas de tal forma que nela a natureza não funciona como um substrato para a projeção de intencionalidades humanas. A diferença é que, nesse caso, o mundo não é convertido em um dado e nem é encarado como uma substância sobre a qual se lançam condicionantes humanos, com vistas à produção de uma finalidade calculada. Na experiência carnavalesca não há diferença entre elementos objetivos e subjetivos.

Como esse tipo de ação não parte do pressuposto de que há uma substância diante do homem, ela se limita a tocar na superfície do mundo. É essa aparência que se entende ser o objeto efetivo de uma percepção visual, e não o próprio mundo. Se o que se apresenta é uma aparência, aquilo que se manipula é também uma aparência, um aspecto inessencial do mundo. Assim, na tecnologia lúdica não há peso, não há elementos sagrados, não há reverência ou profundidade no trato com a natureza.

Tudo se passa naquela região superficial da experiência que sequer é entendida como superficial, justamente porque falta ao carnavalesco qualquer noção de profundidade ou de conexão com elementos mais substantivos. Nesse contexto, não se entenda o termo *carnavalesco* como indicando as personalidades de Joãozinho Trinta, Rosa Magalhães ou Renato Lage. *Carnavalesco* é simplesmente qualquer ser humano que brinca o carnaval e que, ao fazer isso, assume uma condição existencial teatral.

5.O Carnavalesco

Não há uma natureza, propriamente falando, no contexto da teatralização da existência promovida pelo carnaval brasileiro. Nesse caso, a experiência humana não fixa um conjunto regular de fenômenos regidos por leis independentes da vontade. Da mesma forma, também não há nela aquilo que habitualmente chamamos de *sujeito*. Um sujeito não é um indivíduo. Um homem só se torna sujeito quando é possível afirmar que ele opera uma ação sobre si mesmo. Há um sujeito quando podemos identificar claramente um estado inicial e um projeto em direção ao qual o homem se empenha e se move. Isto é, só há sujeito quando há uma intencionalidade voltada para si mesmo e quando se opera a distinção interior entre o que o homem é e o que o homem deseja se tornar. Um sujeito é, portanto, um indivíduo que foi tensionado por uma fratura interna e pelo reconhecimento de que o homem ainda não é como deveria ser. Um sujeito é um homem

empenhado na realização de um projeto de humanização plena – justamente em função de uma reconhecida carência original.

Como o carnavalesco não adota a seriedade como sua postura fundamental diante do mundo e de si mesmo, ele carece do ponto de partida substantivo que indicaria o que ele é. Daí que ele não pode se mobilizar para realizar um projeto de colonização e melhoria do seu eu, que partiria justamente do reconhecimento pleno do estado substancial e indesejável de sua própria condição atual.

Isso nos revela também que um sujeito é um homem consciente do seu próprio estado e insatisfeito consigo mesmo. É por se mostrar consciente do que é que ele se lança na empreitada ética de se tornar melhor. A ética é o reino do sujeito, uma dimensão em que ele se julga e a partir da qual ele se propõe a alterar seu ser. A consciência de si e a ética estão intimamente conectadas no reino interior do sujeito.

O carnavalesco, ao contrário, vive na superfície de sua própria aparição, porque não a identifica com uma substância. Não a identifica nem a conecta com qualquer substância mais profunda, da qual seu *eu* seria uma aparência. Ele apenas se considera sob a forma visual em que aparece para si mesmo: ele é tudo o que aparece, tal como aparece. O ser do carnavalesco não possui peso ou substância, logo ele não pode tornar-se um sujeito ou estabelecer para si desafios éticos de progresso e conquista gradativa de si mesmo. O carnavalesco é um homem estético (KIERKEGAARD, 1972).

Sendo assim, não há em que fundamentar ou ancorar um projeto ético e intencional de melhoria do homem. O carnavalesco não é um homem que concentra suas energias em tornar-se diferente do que é, em ser um homem melhor. Ele é um homem que se ocupa com a comemoração de sua plenitude, porque tudo o que está ao seu alcance já está dado aqui e agora. Sendo assim, esse certamente é o melhor lugar do mundo. Essa experiência de ser pleno advém do fato de que não se encontra nele nenhum fundo,

nenhum ponto de apoio arquimediano, nenhuma separação entre o que ele é e o que deveria ser.

Não havendo um pano de fundo, só há o que se mostra e o que se mostra é *tudo* o que se pode ser. É por isso também que no carnaval não há história. Nele não se separa um estado inicial e o desenrolar subsequente de um processo em qualquer direção. Assim como os enredos das escolas de samba sistematicamente agredem a temporalidade e a espacialidade, como disse antes, o carnaval subtrai o homem de qualquer processo ético de enobrecimento ou de transcendência de sua condição atual. O carnaval é o mundo do eterno presente, da plenitude da vida. O que acontece no carnaval não pode ser disposto em uma narrativa que indique um sentido geral histórico e o significado específico de cada evento, convertido aqui em etapa.

Isso certamente deve intrigar meu leitor, porque parece que me contradigo e afirmo que o carnavalesco é um homem tátil. Nada poderia ser mais enganoso. É justamente por haver perdido a conexão imediata entre a aparência e o ser, por haver realizado plenamente a experiência da distância que *pode haver* entre o que aparece e o que é, que o carnavalesco limita-se ao que é dado e assume integralmente a experiência visual do distanciamento.

Assim, é verdade que, de nossa perspectiva analítica, de quem tenta entender de fora a situação do carnavalesco, ele vive em uma dimensão superficial do mundo. Porém, de sua própria perspectiva, ele não vive assim. Ele apenas se encontra no interior do que se apresenta, sem se remeter para outra dimensão nem tentar conectá-la com algo que seria seu elemento emissor e, portanto, com uma substância mais profunda.

O carnavalesco é um homem visual porque percebeu que há uma distância entre o que se apresenta e todo o resto. Porém, mais importante que isso, a distância também o libertou do problema da conexão e da profundidade e, portanto possibilitou que ele abandonasse todas as pretensões a respeito daquilo que não vê nem se apresenta para ele. Ele é, em certo sentido, inteiramente

visual, porque se limitou ao que é visível sem tentar conectar isso com qualquer outra coisa supostamente mais profunda ou original.

Assim, a experiência da superficialidade plena só pode ser realizada no contexto da teatralização e da modalidade visual da experiência e não no ambiente da modalidade tátil. Nessa última, só há a substância na qual estamos inseridos, sem qualquer possibilidade de distanciamento. Note, entretanto, que a noção de *superficialidade* só faz sentido para nós que tentamos compreender a diferença entre o carnaval e a seriedade, mas não para o próprio carnavalesco que vive na dimensão do mundo dado, sem considerá-lo como substantivo.

Retornando à distinção entre o carnavalesco e o sujeito, percebemos que o primeiro não está empenhado em uma dimensão ética. Ele não procura qualquer complemento existencial ou algo que expresse de maneira superior o que ele é. Ele está exatamente onde gostaria de estar. O carnavalesco, ao contrário do sujeito, jamais foi expulso do Paraíso. De certa forma, a suspeita invejosa dos europeus que aqui chegaram em 1500 faz todo o sentido. Diante de indígenas nus e sem qualquer traço de vergonha, os portugueses cogitaram a possibilidade de que somente eles haviam sido expulsos do Paraíso (BUARQUE DE HOLANDA, 2000).

As disposições psicológicas do homem carnavalesco estão, portanto, muito ligadas à crença em sua própria perfeição e no gozo derivado dessa situação ontológica privilegiada. Afinal, o que restaria a um homem perfeito senão festejar sua própria condição? Com muita propriedade, Milan (1986, p. 1) sugeriu a seguinte hipótese: “E se o Carnaval não fosse só o dia do esquecimento? Se ele fosse nossa memória. A repetição da fantasia que fez os descobridores, a de um dia entrar no Paraíso.” Enquanto os descobridores sonham com o Paraíso perdido, o carnavalesco ainda vive nele.

Nesse sentido, brincar o carnaval é experimentar a perfeição ontológica. Observe, entretanto, que o carnaval envolve a aceitação

da perfeição humana dada – e não a aceitação da perfeição humana concluída por meio de um raciocínio ou obtida por comparação com outros homens.

Com o carnaval obtemos a liberação de todo sofrimento ao constatar que a existência não exige assumir imperfeições ou defeitos como pontos de partida para projetos éticos, de que não precisamos ser pecadores desde sempre para ingressarmos no Paraíso. Em função disso, não é de se estranhar que brincadeiras de carnaval tenham sido aproximadas de modalidades de transe coletivo (GÓES, 1982).

6. Conclusão

Minha pergunta inicial era a seguinte: porque o brasileiro se ocupa tão fortemente com a carnavalização da existência? Parece que agora estou em condições de

oferecer uma resposta para ela. A teatralização da existência ou sua carnavalização afirma uma maneira de ser homem em que não há sujeito, nem insatisfação consigo mesmo, nem projeto ético de humanização. Se o brasileiro se dedica com tanto entusiasmo ao carnaval é porque sente que sua maneira de ser é distinta do tipo de civilização que produziu e produz sujeitos. Ele percebe que no carnaval consegue ser brasileiro com intensidade, porque nele se pode existir sem culpa e sem medo. Por meio do carnaval, o brasileiro assume integralmente a máxima *degauliana* de que o Brasil não é mesmo um país sério - com o acréscimo significativo de que, nesse caso, o Brasil não pretende mesmo ser um país sério. Ele quer ser plenamente o país do carnaval.

Isso significa que a vida não deve ser levada a sério, porque ela pode ser uma circunstância para a comemoração daquilo que o homem já é. Trata-se, então, de retirar o acabamento da existência humana do seu estado de promessa e de eliminar a própria esperança contida na ética em função da plenitude do presente. Plenitude que, ao ser identificada pelo sujeito com um devir histórico

ou com um passado mítico, termina justificando o sofrimento, a culpa e o medo presentes. Esse é, aliás, o sentido da afirmação de Flusser (2014, p. 1) de que “O caso do carnaval brasileiro é esse; o projeto ocidental é absorvido, e deixa de ser projeto”. Nesse sentido, o carnaval é a realização plena e atual da existência humana. Ele é a presença do absoluto na vida limitada de toda fantasia transitória e a reconciliação da vida consigo mesma.

Por isso, discordo parcialmente da afirmação de Da Matta (1981, p. 71) quando diz que “O Carnaval permite voltar ao potencial, retomar aquilo que não pode atualizar-se”. É justamente o que não pode ser atualizado *na civilização ocidental* que se mostra atual nas brincadeiras do carnaval brasileiro. Então o que o carnaval demonstra é que o mundo ético forjado pela civilização ocidental deriva seu sentido de uma compreensão muito específica e danosa do que significa estarmos no mundo. A promessa de bem-estar material e de plena realização existencial, como consequência de nosso esforço histórico, é apenas uma recompensa para homens que se assumiram como fraturados e insatisfeitos desde a origem. Isto é, o seu sentido básico é derivado justamente do fato de que ela solicita inicialmente que os homens reconheçam que são pecadores, que vivem em estado de carência e de pobreza.

Assim, o sentido dessa redenção reside na aceitação da minoridade ontológica do homem e em seu rebaixamento original. Essa armadilha de um sentido pleno a ser obtido no futuro diz que só quem se tornar inferior poderá ser elevado. Entendo que o carnaval nos permite a esquiva dessa armadilha mortal contida no ocidente.

O que o carnaval brasileiro quer dizer é que o Paraíso não se encontra no futuro histórico ou no passado mítico e que ele se realiza aqui e agora na medida em que assumimos que a existência humana é o que parece ser. De uma perspectiva tradicional de entender essa situação, podemos afirmar que esse é, inclusive, o sentido religioso contido no carnaval (TINHORÃO, 2012). Entretanto, observe que da própria perspectiva carnavalesca é a

distinção entre religioso e mundano que não significa mais nada. A temporalidade que nos separa do passado e do futuro é uma expressão de insatisfação consigo mesmo, de uma cisão interna no sujeito que não se ama como é – e que pode ser eliminada por um golpe mágico de transmutação carnavalesca.

A assunção plena do carnaval como experiência existencial nos conduz a uma série de desafios que lhe são específicos. Trias (1973, p. 76) registrou explicitamente ao menos dois deles. Um é o fato de que em uma vida carnavalesca não há função alguma para as instituições atuais que só “nos exigem monotonia ou aborrecimento”. A própria noção de *instituição* deixa de fazer sentido no mundo do carnaval porque ela é somente uma modalidade de coágulo, aliás pouco racional.

Um outro é um desafio de caráter pessoal que implica na habilidade de “poder e saber também mudar a tempo de “profissão”, de “papel social”, de máscara” (idem). Essa dificuldade está ligada à experiência da inconstância que deve afligir com muito mais intensidade os homens de matriz calvinista (WEBER, 2010) do que os brasileiros – marcados pela ternura sensual do catolicismo. Não parece haver dúvida de que nós, os brasileiros, estamos muito melhor aparelhados para adentrar em um ambiente carnavalesco, já que a nossa relação com a inconstância vem de longa data (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

A questão do papel do intelectual inserido em uma sociedade carnavalesca também precisa nos ocupar a atenção. Merquior afirmou que tanto a classe média conservadora quanto os programas de esquerda brasileiros eram “muito pouco tolerantes em relação ao espírito anárquico, libertino e libertário do nosso etos clássico” (1972, p. 242). Da mesma forma, também é verdade que nossas tradições intelectuais têm sistematicamente pouca ou nenhuma conexão com o espírito do carnaval, terminando por adotarem posturas moralistas e desarticuladas com o país em que vivem. A própria filosofia brasileira expressa esse caráter de alienação com respeito à vida nacional pela maneira como tem

atuado até o presente (SILVEIRA, 2014). O desafio de construir um pensamento filosófico mais pertinente ao país do carnaval solicita nossa atenção.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.
- ARTAUD, A. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, H. *Matière et memoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- BORGES, J. L. *Ficções*. Porto Alegre: Globo, 1970.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.
- CAVALCANTI, M. L. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: FUNARTE/UFRJ, 1994.
- COLVERO, R.; MATIAS, L. *Tradicionalismo e carnaval 1940-2009*. Porto Alegre: Faith, 2010.
- DA MATTA, R. *Universo do carnaval: imagens e reflexões*. Rio de Janeiro: Pinakothke, 1981.
- _____. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ECO, H. Los marcos de la “libertad” cómica. In: ECO, H.; IVANOV, V. V.; RECTOR, M. *¡Carnaval! México*: Tezontle, 1989. pp. 9-20.
- ENEIDA. *História do carnaval carioca*. São Paulo: Record, 1987.
- FLUSSER, V. *Série carnavalesca I*. Disponível em <http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/carnavalesca.pdf> Consultado em 10/11/2014.
- GÓES, F. *O país do carnaval elétrico*. São Paulo: Corrupio, 1982.

KIERKEGAARD, S. *Textos selecionados*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1972.

LADURIE, E. *O carnaval de Romans*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LURIA, A. R. *A mente e a memória: um pequeno livro sobre uma vasta memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERQUIOR, J. G. *Saudades do carnaval*. Rio de Janeiro: Forense, 1972.

MILAN, B. *Brasil: os bastidores do carnaval*. São Paulo: Eucatex, 1986.

PINHEIRO, M. S. *A travessia do avesso: sob o signo do carnaval*. São Paulo: Annablume, 1995.

QUEIROZ, M. I. *Carnaval brasileiro*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

SILVEIRA, R. A. T. A brasileiríssima filosofia brasileira. *Síntese*, v., n., 2015.

_____. O sistema técnico-democrático. *Pensando*, v. 4, n. 7, 2013a, p. 26-40.

_____. A seriedade no conhecimento. *Problemata*, v.4, n. 1, 2013b, p. 189-212.

_____. *Apresentação do Brasil*. Santa Cruz Cabralia: Ronie Alexsandro Teles da Silveira, 2015.

TINHORÃO, J. R. *Festa de negro em devoção de branco*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

TRÍAS, E. *Filosofia y carnaval*. Barcelona: Anagrama, 1973.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WEBER, M. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone, 2010.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 2001.

Elegbara não é Kant

1.Introdução

Gostaria de iniciar esse capítulo afastando dois pontos de vista que *não* adotarei aqui. O primeiro é aquele que entende que o Brasil é um país que ainda não deu certo. Essa avaliação só teria algum sentido se partíssemos de um critério bem estabelecido e diferente do atual modo de vida brasileiro, porque só assim poderíamos chegar a uma conclusão comparativa sobre nosso fracasso. Como não disponho desse critério independente, não é esse o meu ponto de partida.

O segundo ponto de vista, também a ser evitado, é aquele que superdimensiona o valor do debate intelectual. Como se verá, irei tomar a teoria moral de Kant como um elemento de comparação com relação à religiosidade brasileira. Isso não significa que considero que uma delas é uma alternativa com relação à outra, como se ambas fossem possibilidades cuja seleção ocorreria por meio de uma discussão teórica elaborada aqui.

Utilizo a teoria moral kantiana como expressão de um modo de vida, algo que sintetiza princípios que foram e são experimentados como um valor por pessoas que existiram e existem. O conjunto de valores da religiosidade brasileira também constitui um modo de vida enraizado em uma situação existencial. Portanto, as comparações que serão feitas constituem-se como recursos para ganhos de clareza e destaque daquilo que caracteriza essa última. Não tenho a pretensão de estar discutindo o mérito de

dois modos de vida, porque não julgo que isso tenha qualquer pertinência. A discussão de valores existentes só tem sentido com a finalidade de explicitar suas características e permitir comparações elucidativas. Ela nada significa quando se converte em algum processo de avaliação racional independente.

2.A teleologia da democracia

O conjunto de valores do mundo moderno, em suas diversas ramificações e consequências contemporâneas, baseia-se em um conjunto de elementos derivados de uma grande consideração pela dignidade humana. Não é ocasional que hoje nos ocupemos, moral e politicamente, com a extensão e a intensificação da validade dos direitos do homem. Embora nos dediquemos a concretizar esse objetivo de acordo com a situação concreta de cada país, é inegável que uma hipotética narrativa ocidental dos últimos eventos significativos teria que dizer respeito ao relativo sucesso ou insucesso em tornar efetiva a dignidade humana.

Nossa situação histórica atual pode, inclusive, ser compreendida a partir da maneira como temos conseguido estender e intensificar o direito de cada pessoa a ter seu próprio estilo de vida – aquele que expressa melhor sua individualidade original. Isso significa que a luta pela ampliação da democracia é essencial para qualquer tentativa de entendimento do mundo atual, seja para aquela parte que se considera desenvolvida ou aquela outra que acredita ocupar um estágio intermediário no processo de obtenção desse desenvolvimento.

Podemos notar que a afirmação de um modo de vida democrático fundiu-se com o objetivo da própria ideia de civilização. Isso de tal maneira que não parece haver alternativa para nos tornarmos plenamente civilizados senão por meio da intensificação da vida democrática. A opção remanescente seria a adoção de alguma modalidade de intolerância moral e autoritarismo político – algo que implica em restrição no gozo de direitos humanos plenos. Ou seja, a

essa altura, as possibilidades históricas alternativas a um modo de vida democrático aparentemente implicam em se adotar um estilo de vida que envolve algum grau de restrição da plena dignidade humana. E restringir a dignidade humana significa, bem entendido, adotar alguma modalidade de existência que compromete a marcha da civilização no ocidente.

Se hoje a história parece unidirecional e a estrada a ser percorrida por nós, brasileiros, parece óbvia é porque o valor da dignidade humana foi alçado a um lugar de destaque ímpar na cultura ocidental. Propor-se a recusá-lo ou a adotá-lo parcialmente seria como saltar para fora do ocidente. É o valor extremo da dignidade humana que tensiona e demarca a rota de todas as nossas tentativas de nos modernizarmos e de nos tornarmos um país civilizado. Isso não significa que somos ocidentais e sim que temos tentado nos tornar ocidentais.

Esse quadro geral leva a acreditar que não parece haver alternativa para nós, brasileiros, que não passe pela efetivação de um modo de vida que dote o homem de sua dignidade plena. As tentativas de ordenamento existencial e político que parecem alternativos a essa noção de civilização parecem altamente perigosos: eles possuem a feição de formas de retorno a alguma forma de autoritarismo e intolerância.

A unanimidade da compreensão da democracia como uma espécie de teleologia da história contemporânea está ligada àquele extremo valor com o qual revestimos a dignidade humana. Gostaria de analisar brevemente aqui o significado desse valor através daquela que é uma de suas formulações mais explícitas e incisivas: a teoria moral de Kant (1980; 2003).

3. Autonomia e heteronomia

A moralidade kantiana é marcada por uma distinção central a partir da qual tudo o mais faz sentido. Segundo essa maneira de compreender a ação humana, teríamos duas opções: a

heteronomia *ou* a autonomia. A heteronomia ocorre quando agimos impulsionados por motivos exteriores à nossa vontade. Assim, se me deixo levar pela inclinação dos meus desejos e devoro um pote de leite condensado, estou sendo determinado por uma causa exterior. Nesse sentido, estou permitindo que minha vontade seja dominada por algo que não depende integralmente de mim: vi o pote de leite condensado e essa imagem apoderou-se do meu ser, de tal forma que fui constrangido a comê-lo.

Tive a oportunidade de fazer um cálculo nutricional e sei que isso pode ser prejudicial a minha saúde. Mais do que isso, sei que um pote inteiro de leite condensado é mais prejudicial do que a metade dele. Poderia também ter me recusado a comê-lo porque o horário não era adequado, por exemplo. Entretanto, mesmo possuindo as informações que indicavam os efeitos não recomendáveis da ingestão de todo o pote de leite condensado, rendi-me à sedução e deixei-me levar por um desejo momentâneo, devorando-o sofregamente. Observe que não *escolhi* racionalmente comer leite condensado. Pelo contrário, ele se apoderou de minha vontade, se impôs sobre ela, sem que eu tivesse forças suficientes para dar outro rumo às minhas ações. Fui inteiramente dominado por um pote de leite condensado.

Na visão kantiana, essa rendição é uma ação heterônoma justamente porque fui invadido por um desejo que não brotou de minha deliberação racional. Como minha vontade foi controlada por um elemento externo, não há nela nada substancialmente diferente de qualquer ação moralmente errada. Uma ação moralmente errada é aquela em que minha dignidade é afetada, aquela em que não sou capaz de me tornar plenamente *sujeito* de minhas próprias ações. Quando ajo mal, delego a outro ser o leme de minhas decisões. Por meio desse tipo de ação, perco a minha independência originária e, assim, me rebaixo a uma condição indigna, pois me transformo em *instrumento*.

A ação autônoma é, ao contrário, uma ação na qual estou plenamente de posse de seus motivos. Nela, não permito ser

afetado por nada que não seja minha própria vontade, segundo a determinação da minha razão. A posse plena da autonomia, da liberdade e, portanto, da dignidade humana ocorre quando me mostro capaz de regular-me interiormente sem permitir interferências externas. Assim, nego-me a comer um pote de leite condensado porque sei que isso faz mal à minha saúde. Nessa recusa exerço a função de conduzir minha vontade na direção que *decido* conduzi-la. E se decido por essa ação, então exerço, por meio da decisão consciente, minha autonomia e respeito minha dignidade convertendo-me em um fim.

A esse respeito, Kant (s.d., p. 78) afirmou que

O homem, e em geral todo ser racional, *existe como fim em si mesmo, não só como meio* para qualquer uso desta ou daquela vontade; em todas as suas ações, deve, não só nas dirigidas a si mesmo, como também nas dirigidas aos demais seres racionais, ser considerado sempre *ao mesmo tempo como fim*.

A dignidade humana implica, portanto, em não permitir que eu, ou qualquer ser humano, sejamos instrumentalizados para a realização de finalidades externas à própria vontade. Se como um pote de leite condensado sem que eu tenha me decidido racionalmente por isso, torno-me um ser heterônomo e, portanto, rebaixo minha dignidade a mero instrumento. Nesse caso, um instrumento que se curva indignamente diante de um pote de leite condensado.

Essa é certamente uma síntese muito singela da maneira como Kant postulou o problema da moralidade entre a heteronomia e a autonomia. Entretanto, ela é útil aqui para percebermos os pressupostos dessa dupla possibilidade e, portanto, do arcabouço geral de sua teoria moral. Essa dupla possibilidade está expressa, nas palavras do próprio Kant (1989, p. 57). Para ele, existe uma “diferença entre as leis da natureza à qual *a vontade está submetida* e de uma *natureza que está sujeita a uma vontade*”. O ponto de partida aqui é que há sempre um posto de comando.

Ele pode ser ocupado pelo sujeito ou pela natureza. Acrescente-se que aquele que não está no comando está servindo de instrumento para aquele está no comando.

Gostaria de propor que agora pensássemos justamente no que levou a Kant a cogitar nessas duas possibilidades com relação à determinação da vontade humana. Por que, afinal, só há duas opções aqui? Por que a vontade tem de se definir *ou* por motivos externos *ou* por motivos internos?

Se o problema da moralidade é colocado como uma alternativa desse tipo é porque há aqui um pressuposto ligado à relação da vontade humana com a natureza. Esse pressuposto consiste na afirmação de que o homem é um estranho, de que ele não é um ser natural, de que ele não faz parte do mundo que o cerca e nem se sente integrado a ele – que ele é um ser independente com relação ao que se apresenta exteriormente.

Isso se torna especialmente evidente quando observamos que essa perspectiva moral considera que o desejo ou as inclinações do corpo são elementos naturais distintos da razão, de tal forma que ser dominado por eles é ser dominado por algo estranho ao próprio homem. Observe que, para esse ponto de partida, concentrado sobre a noção de independência humana, a razão já se concebe desde o início como uma espécie de sujeito solitário, como um ser a parte e totalmente distinto dos elementos naturais.

E isso com tal intensidade que se postula que seguir uma inclinação do corpo é ser dominado pela força exterior da natureza e, portanto, tornar a ação heterônoma e perder o controle sobre si mesmo, converter-se em meio. Ou seja, o pressuposto do grau de independência do homem com relação à natureza é tão intenso que mesmo os elementos corpóreos do seu próprio ser são entendidos como elementos estranhos que não lhe constituem propriamente. Aquilo que nos constitui propriamente é a racionalidade e essa se encontra solitariamente instalada no interior do homem, sem qualquer traço de naturalidade e sem contatos significativos com o

corpo. Daí que para não ser dominada por forças alienígenas é ela quem deve dominar a si mesma.

As alternativas kantianas são formuladas, portanto, a partir da perspectiva de um homem exilado da natureza: *ou* ele se rende a um ser estranho que o domina *ou* é ele quem domina a natureza – principalmente aquela parte dela que se encontra nele mesmo. Claro que ao dominar a si mesmo, ele domina a natureza que está nele – seu próprio corpo. Ambas as opções envolvem a afirmação de que uma ação de controle e de domínio irá se estabelecer de qualquer forma: ou o homem se controla ou a natureza exterior o controlará.

Em ambas as possibilidades o ambiente é hostil, em ambas o homem não se compreende como integrado à natureza, como parte de um mundo, como um ser natural entre outros seres naturais. A teoria moral kantiana pressupõe o caráter absolutamente independente do ser humano com relação a tudo o que é natural. Por isso, ele afirma que a dignidade específica que nos constitui – e que deveríamos atualizar no âmbito moral – implica em agir por motivos que não são naturais, por motivos que dizem respeito exclusivamente a nós mesmos. *Nós mesmos* significa aqui, bem entendido, nossa racionalidade.

Por isso, a dignidade a ser obtida consiste basicamente em manter a plena independência racional original do homem, em não se render a elementos naturais que são estranhos a ela. Pressupõe-se não apenas que o homem não é um ser natural como também que ele deve se manter independente de qualquer contaminação moral quando age. A dignidade humana é, nesse sentido, a expressão do caráter não natural da humanidade e implica em assumir que essa condição lhe é específica.

Traçar a origem remota dessa noção de valorização independente da racionalidade, pressuposta pela teoria moral de Kant, nos conduziria muito longe para trás na história da civilização ocidental. Parece-me que Taylor (2010; 2013) fez uma parte importante desse rastreamento, tornando explícito algumas

variáveis da consolidação cultural do conjunto de valores a que estou me referindo. Por motivos de concisão, aqui posso apenas remeter o leitor para esses textos. Enfatizo o seu sentido geral: a emersão cultural de uma distinção profunda entre, de um lado, um sujeito e, de outro, uma natureza inteiramente prosaica e sem qualquer traço de espiritualidade. Trata-se do que podemos considerar como um duplo processo de consolidação de extremos: a subjetivação do sujeito e a objetivação da natureza. Distinção que se mostrou essencial para o aparecimento da atividade científica como uma modalidade de conhecimento e controle do mundo natural (SILVEIRA, 2013).

Para meus estreitos objetivos nesse capítulo basta considerar que, no ponto em que o conjunto de valores da cultura ocidental se encontrava na época, foi possível a Kant pensar a moralidade a partir dessas duas possibilidades: o domínio de forças estranhas sobre o homem (heteronomia) *ou* o domínio do homem sobre si mesmo (autonomia). Sua teoria moral é, portanto, a explicitação da crença na independência do homem com relação a tudo o que é natural e a afirmação de que só há dignidade no âmbito da autonomia.

4.O Brasil não é um país civilizado

A partir da postura geral adotada pela teoria moral kantiana, poderíamos ser levados a concluir que o Brasil ainda não é um país plenamente ético, em que o homem ainda não obteve sua dignidade reconhecida e em que os seus direitos ainda não adquiriram vigência. Ou seja, um país em que o homem ainda não é considerado como um fim em si mesmo. Entretanto, esse tipo de *crítica* só se justifica no caso de compreendermos o Brasil como um país cuja destinação histórica também se orienta pelo mesmo conjunto de valores ocidentais – sintetizados aqui, de maneira representativa, pela teoria moral kantiana.

Com efeito, dizer que o Brasil é semimoderno significa adotar plenamente a modernidade como critério de avaliação. Isto é, assumir como válida aquela teleologia histórica a que me referi antes. A modernidade seria assim um tipo de organização social em que se atingiu relativo sucesso na implementação da dignidade humana, no sentido kantiano.

Entendo que esse tipo de crítica não passa de uma forma de tautologia do conjunto de valores modernos, na medida em que ela consiste em avaliarmos o Brasil por meio de critérios externos, sem nenhuma discussão sobre sua pertinência a esse ambiente. Com isso, não quero dizer que defendo a adoção de um conjunto de valores alternativos e, quem sabe, tipicamente brasileiros. Parece-me que isso redundaria somente em alguma outra modalidade de tautologia, dessa vez uma tautologia brasileira.

Tentando ser mais claro: estou propondo que não consideremos o Brasil como um país semicivilizado, que não assumamos a narrativa teleológica da modernização ocidental e, simultaneamente, não estou propondo adotar nenhum outro tipo de critério que pudesse substituir aquele porque, afinal, isso não passa de uma outra forma de tautologia. Isso pode deixar o leitor perplexo, porque parece que não indico nenhuma saída para pensarmos o Brasil.

Mas há, sim, uma saída. Proponho tentar compreender o Brasil segundo os valores que possuem vigência hoje. Isso *poderia* nos fornecer opções de critérios e de projetos *melhor contextualizados*, porque eles seriam derivados de uma compreensão do país que *existe*. Independentemente de possibilitar a elaboração de um projeto para o país, a perspectiva que me proponho a adotar implica em eliminar o caráter alienígena dos critérios de avaliação modernos e, portanto, abrir mão de uma noção teleológica da história. Há uma diferença entre produzir uma compreensão mais próxima de nossas peculiaridades e gerar uma tautologia que considera que tudo o que somos é divino e maravilhoso porque, afinal, é o que somos.

Olhar para o Brasil, segundo seus próprios recursos, implica em reconhecer que não somos modernos. Não somos modernos nem civilizados e a dignidade humana nunca ganhou uma dimensão intensa no modo de vida brasileiro, porque não compartilhamos a crença naquele pressuposto kantiano relativo a uma independência entre o homem e a natureza. Não entendemos que a ação humana se caracteriza *ou* como autônoma *ou* como heterônoma e, por isso, não faz sentido termos a expectativa de que exista entre nós uma moralidade caracterizada por um autodomínio rigoroso, nos termos do imperativo categórico kantiano. A partir dessa constatação também podemos compreender as constantes resistências a uma organização efetivamente democrática da vida brasileira, por exemplo. Ressalto que *compreender* não significa *defender*, mas colocar-se em condições de elaborar intervenções mais apropriadas e pertinentes.

Para tornar evidente a divergência brasileira com relação àqueles valores ligados à dignidade humana, à independência com relação à natureza e à distinção entre domínio interior e domínio exterior torna-se necessário caracterizar a maneira peculiar como experimentamos a moralidade. E para caracterizar a nossa moralidade lanço mão aqui do padrão de religiosidade que nos é específico: o pensamento mágico ou a “concepção mágica do mundo” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 88).

5. Religiosidade sem dogmas

Um das características do pensamento mágico é a ausência de dogmas. De fato, nenhum dos elementos históricos constitutivos da religiosidade brasileira parece aderir a dogmas estritos. Geralmente entendemos que as religiões diferenciam-se entre si pela adoção de distintas verdades incontestáveis. Entretanto, isso não ocorre de maneira preponderante no ambiente da religiosidade brasileira.

Nina Rodrigues (2006, p. 34), ao analisar a dificuldade da persistência das crenças islâmicas dos africanos malês no Brasil afirmou que

a religião dos negros de *santo* e mesmo a dos catholicos são muito mais fáceis, divertidas e attraentes do que a dos *musulmis*, que se impõem uma vida severa, adistricta à observância de princípios religiosos que não toleram festas e bebedeiras

No mesmo sentido, Arthur Ramos (1988, p. 73) afirmou que “o espirito maleavel dos negros não tolera as praticas rigidas e os severos preceitos do mahometismo”. A adoção de um estilo de vida rigoroso, guiado por princípios gerais que devem ser observados em cada circunstância específica da vida não tem obtido sucesso histórico no Brasil. Mesmo as crenças religiosas que parecem ser dotadas de uma força especial, no que diz respeito à contenção da moralidade em limites mais estreitos, não parecem eficazes por aqui. Há uma clara opção no Brasil por uma modalidade de crença religiosa não compulsória, não constrangedora com relação ao indivíduo e que, portanto, não implica uma relação de autodomínio por parte do crente. Aparentemente, religiões severas, que exigem uma “fidelidade restrita” (ANDRADE, 2009, p. 109) não são bem vindas por aqui.

Com relação às crenças religiosas dos indígenas brasileiros, Manuel da Nóbrega (2006, p. 5) disse que “Huma cousa tem esses pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações”. Da perspectiva de Nóbrega, o indígena brasileiro não possui fé verdadeira e suas crenças atingiam apenas uma camada superficial do seu ser na medida em que eles podiam ser convertidos e reconvertidos sem opor qualquer traço resistência.

Observe que o indígena não sentia aversão pelas crenças religiosas cristãs, não se recusava a ouvi-las e mesmo a encená-las

em alguma medida. Isso indica que ele não compreendia a religião cristã como oposta ou incompatível com seu próprio sistema de crenças. A mesma disposição receptiva foi observada por Gandavo (s. d., p. 36) quando chamou a atenção para a facilidade com a qual os indígenas “aceitam facilmente sem contradição” a lei cristã. Coisa semelhante dirá Capistrano de Abreu (1922, p. 25): “Aos índios não repugnavam os accesorios christãos accumulados sobre a solidez do fundo nativo”. Aqui já se insinua certa modalidade de adequação entre o fundo original e os elementos meramente acessórios do cristianismo – uma forma de sincretismo ou de adaptação.

Léry (1961, p. 173) também percebeu o mesmo tipo de disposição adaptativa e antidogmática dos indígenas brasileiros na ocasião em que tentou convencê-los a abdicar do hábito da antropofagia:

E graças à autoridade que Deus emprestou às minhas palavras, ficaram os nossos tupinambás tão abalados que não só prometeram seguir os nossos ensinamentos e não mais comer carne humana mas ainda se ajoelharam conosco enquanto rezamos [...] mas antes de começarem a dormir já os ouvíamos cantar todos juntos que para se vingarem de seus inimigos deveriam aprisionar e comer o maior número possível.

Não há nenhuma notícia histórica de indisposição indígena com o sistema de crenças religiosas importadas da Europa. Como se pode perceber, o que ocorreu no Brasil foi o fracasso do processo de catequese em função de uma falta de seriedade do indígena com respeito às questões de fé. É importante observar que esse fracasso da conversão não deriva de uma oposição dogmática ou mesmo repugnância por crenças de valor diferente. O que há é uma imensa e infinita boa vontade em receber verdades que passam a ser compreendidas e vividas segundo o conjunto de disposições antidogmáticas preexistente.

O conjunto de crenças dos indígenas brasileiros expressa uma contínua abertura para valores diversos. Certamente isso implica em algo que poderíamos, daquele ponto de vista ocidental típico, considerar como uma debilidade da vontade em tornar-se uma só, em incapacidade para se obter dignidade por meio do domínio completo sobre si mesmo, em irradiar consistência sobre um vasto e diferenciado território interior. Porém, pensar assim, significa reincidir no tipo de crítica exterior que nos condena a algum estágio intermediário no processo de civilização. Parece-me mais produtiva a proposição de Viveiros de Castro (2011, p. 220) de que

a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da sociabilidade e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância.

Nesse sentido, não se almeja a obtenção da dignidade como resultado de uma subordinação bem sucedida entre vários extratos da personalidade ou como a unificação de um conjunto de ações sob um mesmo princípio moral. A vida ética simplesmente não envolve processos de subordinação e de domínio. A tendência predominante nesse ambiente não é, certamente, a de uma força centrípeta que vai nucleando a diversidade em uma unidade, consolidando padrões de comportamento e produzindo uma espécie de legislação universal que constituiria, finalmente, uma espécie de céu fixo moral sobre nossas cabeças.

Dessa forma, o contato com crenças religiosas alienígenas é um fator a mais no movimento de realização plena do devir, de transformação de si no outro, de experiência existencial da diversidade. Observe que não há aqui sequer o apelo a uma unificação posterior, uma reunião tardia do conteúdo da experiência dessa diversidade. É o devir que se realiza nos seus

próprios termos: como diversidade, sem recuperações posteriores, sem sínteses, sem unificações.

O mesmo padrão de religiosidade antidogmática encontra-se expressa na vitalidade das religiões africanas que aportaram ao Brasil através da rapina de gente para o trabalho escravo. Carneiro (1991, p. 172) afirmou que no Candomblé “todos os santos são tapeáveis” na medida em que aceitam ser demovidos de suas disposições em benefício do interesse e das necessidades momentâneas do crente. O mundo divino não se encontra distante do mundo humano. Ele está sempre próximo, de tal maneira que pode ser cortejado e seduzido pelas ações humanas.

No culto não se trata de fazer reverência a princípios eternos, mas de negociar com um mundo relativamente flexível. Essa forma de religião possui, portanto, grande disposição para assimilar princípios diferentes, porque não os toma como expressões de antagonismo, mas como possibilidades a serem objetos de diplomacia. Arthur Ramos indicou a presença no Brasil de sincretismos interafricano e extrafricano. O primeiro diz respeito à confusão gerada pelo sistema de tráfico português que misturava pessoas de origens diversas, permitindo o contato de diferentes modalidades de religiões africanas. Como exemplo dessas duas formas sobrepostas de sincretismo, ele cita a combinação “jeje-nagô-muçulmi-banto-cabloco-espírita-católico” (1988, p. 127) – o que nos dá uma boa ideia da disposição antidogmática também por parte das religiões de origem africanas.

A criação da Umbanda no Brasil parece tornar esse princípio antidogmático ainda mais evidente, isso já em pleno século XX. No Candomblé ocorre a incorporação dos Orixás, em número variável, mas reduzido. Nessa última religião eles são em número de dez (SILVA, 1994), doze (MORAIS, 2012) ou dezesseis (AUGRAS, 2008). Essa limitação não se apresenta na Umbanda: Da Matta e Silva (2012, p. 137) calcula que há 957.999 espíritos para cada Linha, dividida em várias Falanges. Ao todo existem sete Linhas. Logo, chegamos ao número de 6.705.993 espíritos! Cada um

desses espíritos pode se fazer presente em uma incorporação a depender das afinidades pessoais com cada médium. Isso implica em uma variedade enorme de potências espirituais, mesmo que elas estejam ordenadas de maneira hierárquica no interior de Falanges e Linhas.

Mais do que o número exorbitante de entidades, o que me interessa destacar fundamentalmente é a disposição geral implicada no culto da Umbanda. Silva (1994, p. 121) afirma que “Não existe [...] um consenso entre os vários terreiros e codificadores da umbanda a respeito da composição dessas linhas e falanges”. Essas Falanges incluem as entidades do Candomblé de Caboclo, isto é, as entidades indígenas sincretizadas na Umbanda. Essa última já não é, portanto, nem uma religião africana, nem uma religião indígena, nem uma religião kardecista, nem uma religião católica, embora possua todos esses elementos na sua constituição. Ela possui o que foi denominado por Giglio-Jacquemot (s.d., p. 2) de “caráter polifágico”.

Trata-se, portanto, de uma espécie de universo em pleno movimento de expansão. A proliferação dos terreiros não segue um padrão de replicação de identidades, mas de diferenciação continuada. Prandi (2004, p. 236) afirma que “Terreiros nascem uns dos outros, mas não há dois iguais”. Souza e Andrade Júnior (2013, p. 12) afirmaram que a Umbanda é um “agente dinamizador que não permite finalizações”. Nem mesmo o recente movimento de reafricanização do Candomblé parece tocar no problema da falta de uma institucionalização nacional centralizadora (SCHMIDT, 2011) para essa religião. O que, se ocorresse, produziria algum processo de unificação gradual dos elementos religiosos e, portanto, algum traço de dogmatismo perceptível.

Por sua vez, o Catolicismo também não foi capaz de dar unidade dogmática à religiosidade brasileira. Aqui operou-se uma “cristianização imperfeita” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 125). Isso se deve certamente a características internas dessa religião, mas também à maneira peculiar pela qual ela era praticada pelos

portugueses. Com relação ao primeiro elemento, Taylor (2010) chama a atenção para a diferença entre o Protestantismo e o Catolicismo, duas religiões cristãs.

O Catolicismo permitia um tipo de adesão diferenciada, em função da intensidade pessoal na dedicação aos valores religiosos. Essa diferenciação implicava na possibilidade de velocidades existenciais distintas, de tal forma que alguém podia ser católico como membro de uma ordem monástica, ou como nobre, ou como servo etc. Isto significa que, ao contrário da afirmação protestante de que o reino dos céus está *igualmente* disponível para todos e exige, na mesma proporção, um idêntico compromisso moral de todos, o Catolicismo tende a permitir inserções diferenciadas no reino da salvação, segundo funções sociais preexistentes. Isso foi denominado por Thomas (1991, p. 41) de “modalidades de devoção diferentes”.

De certa forma, o Catolicismo é permeável ao mundo social em que está inserido, fazendo concessões e adaptando-se à dimensão sensível da existência. Assim, várias modalidades de vida humana podem se tornar moralmente válidas como estratégias católicas de salvação. Os requerimentos de uma vida santa não se afirmam igualmente para todos e acima de quaisquer circunstâncias. O exemplo mais evidente disso é a existência de diferentes ordens monásticas que conviviam e convivem com estilos de vida mundanos, porém igualmente cristãs, sem nenhum tipo de tensão. A mensagem aqui é que muitos podem se tornar cristãos preservando-se as prerrogativas de seu próprio estilo de vida prévio. A prática religiosa do Catolicismo não tenciona a moralidade em uma direção unívoca, não exerce uma força coercitiva e unificadora sobre o comportamento. Nesse sentido, vemos que o Catolicismo é, em geral, uma religião bastante permissiva em termos de moralidade.

No que diz respeito à peculiaridade do Catolicismo português, Tinhorão (2012, p. 20) afirma que nas encenações religiosas em Portugal, no século XVI, “as filhas de oficiais

mecânicos chamadas a figurar na procissão iam ouvindo desonestidades” e que “pouco ou nada faltaria para conferir ao cortejo do Corpo de Deus um ar de carnaval” (p. 23).

A melhor descrição da relação do Catolicismo com a sociedade brasileira ainda é a de Oliveira Lima. Segundo ele (2000, p. 128), no Brasil “o cristianismo vive [...] como num pouco d’água as gotas de vinho indispensáveis para colorir-lhe o aspecto ou alterar-lhe o aroma”. Isto é, o Catolicismo pode fornecer a cor e o aroma da sociedade brasileira, mas se mostra incapaz de atingir algum elemento substancial de nossa vida. Ele recobre a superfície do mundo sem sequer arranhá-la e impor aí uma marca substantiva. Sabemos, por exemplo, que o declarado Catolicismo da maioria da população brasileira não impede a frequência continuada a outros tipos de religião (VELHO, 1991). Essa religião se mostra incapaz de colocar em prática a máxima de Ortiz (1976, p. 123) de que “para se administrar o sagrado é, necessário centralizar a decisão”. Se preferirmos, se trata de uma religião fundamentalmente não administrável.

Essa incapacidade de ordenar o mundo, de se tornar efetivo como um princípio unificador e de fornecer consistência moral aos indivíduos e ao ambiente social fica evidente quando observamos o exemplo histórico do estado interno dos conventos durante o Segundo Império no Brasil. Nabuco de Araújo, então membro do Gabinete, resolveu propor uma reforma nos conventos que, naquela altura, eram partes integrantes do Estado brasileiro. Ele justificou a necessidade dessa reforma em função do “estado deplorável quanto à disciplina e administração”, do “triste espetáculo da intriga”, do “amor dos cargos”, dos “focos de imoralidade, sendo preciso que neles penetre a polícia como aconteceu no convento do Carmo no Maranhão” (apud NABUCO, 1975, p. 247). Nesse caso, dada a ineficácia do autodomínio moral exercido pela religião católica, coube ao poder político constituído a iniciativa de propor uma reforma moral da Igreja Católica no Brasil. Não há sinal mais evidente da ineficácia unificadora de

valores por parte do Catolicismo brasileiro do que a incapacidade de conceder a si mesmo um padrão de moralidade aceitável.

Assim, podemos notar como nenhuma das religiões que se manifestam no ambiente brasileiro possui a energia moral compatível com aquelas disposições kantianas de produzir alguma forma de autodomínio centrado no sujeito. Em outras palavras, a religiosidade brasileira é marcada pela transigência moral, pela flexibilidade adaptativa e pela capacidade de assumir valores diferentes sem sedimentá-los em contradições explícitas. Sempre se dá um jeito ou se fazem adaptações, desde que ele não envolva a sujeição diante de valores superiores.

6.Sem sujeição, sem objetivação

O pensamento mágico se caracteriza não só pela maleabilidade com a qual trata princípios religiosos, mas também pelo fato de não discernir os elementos espirituais dos materiais. Na prática, isso significa que o universo dos seus adeptos não se diferencia entre homem e natureza. A experiência efetiva é a de uma grande unidade em que esses elementos não se distinguem. E se eles não se distinguem *do lado de fora*, também não podem ser separados no próprio homem. Isto é, não há no homem dois componentes, de tal maneira que se possa postular que um domine o outro – como fez Kant.

Essa unidade significa, por um lado, que todas as ações humanas possuem implicações espirituais e, por outro, que o plano das divindades interfere continuamente no âmbito da matéria. A magia é, portanto, uma modalidade de controle do mundo natural por meio de forças sobrenaturais. Não se trata apenas de que as divindades escutam os homens e atendem a seus pedidos. Significa também que os homens estão sob a influência contínua de forças espirituais que podem alterar o rumo e o sentido de suas ações. Nesse sentido, as ações humanas não são determinadas apenas

interiormente, elas são o resultado de um processo que pode, inclusive, escapar ao controle de cada agente.

Na verdade, é inapropriado descrever o substrato do pensamento mágico como uma interação contínua entre matéria e espírito, porque essa distinção não faz justiça à unidade entre esses elementos. O que há, de fato, é uma unidade em que esses dois princípios não se diferenciam explicitamente e que, portanto, permitem relações mais estreitas do que as de uma *interação*. Nessa última supomos já haver uma diferença entre os elementos que interagem e isso certamente não corresponde ao que ocorre no pensamento mágico.

Nesse sentido, por exemplo, não há limites perceptíveis para delimitar um âmbito relativo à responsabilidade individual. Uma ação depende de uma variação enorme de elementos, incluindo a interferência contínua de forças espirituais que não se encontram localmente presentes. A ação não emana de uma vontade em direção a um mundo material que a recebe, como seu sustentáculo. Ao contrário, ela é um epifenômeno de um conjunto mutável de tensões nas quais o agente apenas interfere.

E se não há responsabilidade pessoal em função da complexidade das forças que interagem, também não há a contrapartida de um mundo natural, meramente material. Para Nina Rodrigues (2006, p. 65), no pensamento mágico “não se admite que, fóra das mortes violentas, haja molestias e mortes naturais. A molestia é sempre o producto da encantação, de um feitiço”. Nenhum evento é natural, isto é, ele não é uma ocorrência objetiva regida por leis impessoais. A totalidade do universo é regida por vontades em interação - sejam humanas, sejam divinas. Daí que não se pode conectar causalmente um evento a uma única vontade de maneira cabal, embora se possam ter vários indícios inconclusivos simultâneos sobre isso. É por isso que o brasileiro sempre se resguarda de qualquer eventualidade, frequentando qualquer tipo de religião que lhe forneça a possibilidade de uma intervenção no curso dos acontecimentos.

Essa “crença em poderes mágicos, mesmo que de forma velada, permaneceu no imaginário religioso brasileiro” (OLIVEIRA, s. d., p. 18). Na verdade, a eliminação definitiva da magia não é possível em nenhum contexto religioso. A sua eliminação plena implica em abandonar todas as ações de negociação com a divindade. Em último caso, isso exige a eliminação da própria oração e de qualquer outro tipo de conexão com ela. Ou seja, a plena negação de que a divindade ouve ou vê o que fazemos significa também aceitar viver sem ela, sem sua presença mesmo que pouco efetiva. Viver sem magia é viver sem a presença da divindade. E isso já não é religião, é ateísmo.

No pensamento mágico, há certamente limites intransponíveis para cada ação de uma vontade individual: todas as outras vontades. Esses limites não são objetivos, nem podem ser conhecidos com antecedência, como se se tratassem de forças constantes que afetariam igualmente todas as ações. Essas limitações são volúveis, ocasionais e interessadas, porque se tratam de outras tantas vontades interagindo entre si. Trata-se, claramente, de outra maneira de compreender o mundo. Mesmo naqueles eventos aparentemente regidos pelo princípio da causalidade, sempre se pode oferecer uma explicação alternativa. Por exemplo, no caso da medicina em que se entende que o processo real que acontece implica em que “o espírito do remédio age sobre o espírito da molestia” (RAMOS, 1988, p. 143).

Assim, o mundo oscila continuamente a depender do conjunto de todas as vontades. Se uma ação não chega ao termo almejado é porque pode ter ocorrido a interferência de outra vontade ou de outras vontades. Para garantir que uma ação seja bem sucedida é necessário agir sobre a totalidade das forças envolvidas, isto é, é preciso agir sobre os elementos que estão *sempre* implicados em uma ação – e que se alongam por cadeias de conexões pouco evidentes e cada vez mais extensas.

Assim, vemos que aqui não faz sentido a ideia da natureza - no sentido de um conjunto articulado de leis independentes e

válidas em todas as ocasiões e para todos os seres. Da mesma forma, não pode haver conhecimento exaustivo do mundo, o que implicaria na possibilidade de percorrer uma séria causal até o final. Por meio da religiosidade brasileira, entramos naquele mundo que Aristóteles (1982) julgava absurdo: o da possibilidade da regressão infinita das causas e, portanto, o da impossibilidade de um conhecimento exaustivo da natureza.

Qualquer ação é, portanto, uma ação que implica potencialmente a totalidade dos elementos do mundo. Toda ação é, em último caso, uma ação sobre tudo, por mais local que ela pareça ser. Para que se possa obter uma ação adequada, isto é, uma ação que realize aquilo que se deseja, é necessário observar o máximo dos elementos moventes que ela envolve e desloca. Dessa maneira, não há um só critério que seja capaz de garantir o sucesso da ação e não há sequer como estabelecer um padrão de ações que podem ser repetidas em função de um sucesso anterior, já que as condições se alteram continuamente.

Nesse ambiente, não faz sentido tentar colocar em prática uma moralidade como a kantiana, simplesmente porque o panorama geral da existência brasileira não fornece as condições necessárias para isso. Não há natureza, não há objetividade, não há sujeito, não há espiritualidade estrita, logo a dignidade não pode se afirmar por meio da elevação do homem a condição de uma finalidade independente. A dignidade não pode ser obtida por meio da ação moral porque esta enreda o homem cada vez mais no mundo inconstante e não o separa dele.

Em função da complexidade dos elementos envolvidos e de suas oscilações o mundo mágico é inconstante. O homem se sente aqui como alguém submetido a um jogo de forças que não pode ser compreendido na sua totalidade. Ele não pode se sentir absolutamente seguro em um mundo que pode voltar-se contra ele a qualquer momento – a depender da intenção de outras vontades ou mesmo do movimento cego do conjunto de forças do mundo. Como disse Augras (2008, p. 269), “A dança dos deuses e dos

homens, que se confundem e mutuamente se possuem, recria o Múltiplo e o Único no instante e na eternidade”.

Isso não implica, entretanto, impotência ou a evidência do caráter trágico do mundo. O adepto do pensamento mágico sempre busca intervir no sentido de garantir sucesso para suas ações. Essas ações devem visar a totalidade das forças envolvidas. Então, uma ação *moral*, agora com um sentido mágico, deveria envolver sempre algum esforço no sentido de conquistar favores de seres mais poderosos e afastar interferências negativas, conhecidas ou não. Ou seja, uma ação moral é aquela que se articula com sucesso com um conjunto de elementos interferentes de modo a tornar real o que foi intentado pelo agente. Uma ação moral não se dá *sobre* o mundo, ela interfere no sentido de criar um mundo que é desejável.

Poderíamos dizer que ela pode se mostrar adequada ou inadequada na medida do seu sucesso em realizar essa articulação. Ela não pode ser considerada *boa* ou *má*, como se a independência entre esses princípios fosse possível no ambiente mágico. Uma ação aqui só pode ser caracterizada como tendo obtido sucesso ou fracasso como tentativa de manipulação e controle do mundo em benefício do agente. Não há critérios superiores à intenção do próprio agente.

Não há, no âmbito da religiosidade brasileira, a possibilidade de fornecer uma diferença explícita entre *bem* e *mal*. Sem a possibilidade de se obterem núcleos estáticos e definitivos, a moralidade deve se tornar um problema contextual, uma opção a ser analisada caso a caso, uma negociação a ser estabelecida com as forças divinas. Não é contraditório, portanto, que se recorram a essas forças para se obterem favores pessoais, vantagens em negócios ou em relacionamentos – como de fato acontece.

7. Conclusão

O pensamento mágico não favorece a obtenção de uma moralidade fixa, de um conjunto de parâmetros que delimitariam o que é permitido do que não é. A situação existencial propiciada por essa forma de religiosidade não possibilita a afirmação da dignidade humana como um valor independente da natureza. Ao contrário, a prática religiosa dificulta a afirmação de um mundo em que os elementos espirituais são independentes dos materiais.

A moralidade brasileira, oriunda de sua religiosidade, implica a experiência constante de uma abertura para eventos mágicos, para ocorrências inesperadas, na medida em que não há um curso natural e impessoal do mundo. Em um ambiente de aberturas permanentes de significado, toda transmutação é possível. Por isso, não faz sentido dedicar-se a um longo processo de transformação pessoal para obter um resultado que pode ser adquirido subitamente e sem esforço. Por isso, preferimos sempre um feitiço, uma mandinga, um drible sobre as dificuldades, um gesto mágico do que nos envolvermos em um esforço unidirecional e constante. Preferimos a magia antes que a racionalidade instrumental.

As pregações morais que nos caracterizam como infantis ou preguiçosos nada nos dizem, porque falam de um mundo que não é o de nossa existência efetiva. Essas pregações morais nada poderão fazer para alterar a situação existente, porque elas não possuem força retórica em função de seu caráter alienígena, elas nada nos dizem de efetivo. Elas são simplesmente impertinentes.

Aliás, essa é uma lição mais geral que a história tem nos fornecido. O Brasil não se moderniza porque existe aqui um conjunto de valores que resiste a isso e não porque somos incapazes de fazê-lo. Só há incapacidade quando se vê as coisas daquele ponto de vista teleológico da modernidade. Visto do lado de cá, de dentro para fora, o que se vê é uma negação a ser algo que significa a morte do nosso modo de existência. Negação que é

sutil porque não se encontra atada e em oposição àquilo que nega - como é de praxe entendermos o modo de operação das resistências (SILVEIRA, 2015).

Talvez o sucesso histórico dessa resistência esteja ligado justamente à flexibilidade e ao antidogmatismo que não percebe nessa relação nenhuma contradição relevante. Talvez esteja aí, nessa flexibilidade essencial, nessa disposição permanente para as novidades, um tipo de moralidade que se encontra distante dos pressupostos morais kantianos. Parece-me que temos que começar a perceber, com certa perspicácia, o valor moral e epistemológico do poder da transformação: aquelas disposições morais propiciadas pela figura de Elegbara. Na pior das hipóteses, parece promissor perceber que Elegbara não é Kant.

Referências

- ABREU, C. de. *Um visitador do Santo Offício à cidade do Salvador e ao Recôncavo da Bahia de todos os Santos*. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1922.
- ANDRADE, M. O. A religiosidade brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. *CAOS*, nº 14, 2009, pp. 106-118.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.
- AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- CARNEIRO, E. *Religiões negras. Negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- DA MATTA E SILVA, W. W. *Umbanda do Brasil*. São Paulo: Ícone, 2012.
- GANDAVO, P. de M. *História da Província de Santa Cruz*. Belém: Universidade da Amazônia/Núcleo de Educação à Distância, s. d.
- GIGLIO-JACQUEMOT, A. *Umbanda e biomedicina*. Disponível em <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/vram2003/a13-agiacquemot.pdf>
Consultado em 14/07/2015.

LÉRY, J. de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

_____. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Ediouro, s.d.

MELLO E SOUZA, L. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MORAIS, M. A. *Umbanda: uma religião essencialmente brasileira*. Rio de Janeiro: Novo Ser, 2012.

NABUCO, J. *Um estadista do império*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1975.

NINA RODRIGUES. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional e Editora da UFRJ, 2006.

NÓBREGA, M. da. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. São Paulo: Metalibri, 2006.

OLIVEIRA, J. L. M. *Análises antropológicas do fenômeno religioso*. Disponível em www.ucb.br/sites/000/14/AnalisesAntropologicasdoFenomenoReligios.pdf Consultado em 13/07/2015.

OLIVEIRA LIMA. *Formação histórica da nacionalidade brasileira*. Rio de Janeiro/São Paulo: Topbooks/Publifolha, 2000.

ORTIZ, R. A morte branca do feiticeiro negro. *Centro de Estudos Rurais e Urbanos* - Cadernos nº 9, 1976, pp. 119-125.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, nº 18 (52), 2004, pp. 223-238.

RAMOS, A. *O negro brasileiro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988.

SCHMIDT, B. *The 're-africanization' of the Brazilian Religion Candomblé and the Holy War against the African Orixás (Gods) in Brazil*. Disponível em <http://www.uwtsd.ac.uk/staff/bettina-schmidt/> Consultado em 14/07/2015.

SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SILVEIRA, R. A. T. O sistema técnico-democrático. *Pensando: Revista de Filosofia* vol. 4, Nº 7, 2013, pp. 26-40.

_____. *Apresentação do Brasil*. Santa Cruz Cabrália: Ronie Alessandro Teles da Silveira, 2015.

SOUZA, A. L.; ANDRADE JÚNIOR, L. *Nordeste encantado: o culto à encantaria na Jurema*. Disponível em http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364660679_ARQUIVO_NordesteEncantado_semResumo.pdf
Consultado em 14/07/2015.

TAYLOR, Ch. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 2013

_____. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2010.

THOMAS, K. *Religião e o declínio da magia*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991.

TINHORÃO, J. R. *Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no circo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2012.

VELHO, G. Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crenças. *Novos Estudos*, nº 31, 1991, pp. 121-129.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

O Brasil é a Crise

1.Introdução

Tentarei tornar claro nesse texto que há uma crise no Brasil mas que não é o Brasil que está em crise. De certa fora, isso envolve tornar complexa uma falsa simplicidade que se oculta sob o nome de *Brasil*. Assim, embora meu objetivo passe por complexificar o conceito relativo ao nosso país, acredito que entender melhor o que ele tem sido facilitará em muito a compreensão dos eventos que se desenrolam aqui, no presente e em outros momentos.

A simplificação do Brasil, que gostaria de evitar aqui, consiste em interpretá-lo e avaliá-lo como um país ocidental. Essa simplificação tem possibilitado que nos sintamos muito à vontade ao aplicar um conjunto de categorias - que obtivemos através de nossa formação intelectual europeia - ao Brasil. Ao supor que o país seja uma espécie de extensão do ocidente e na posse de um conjunto de categorias dessa mesma matriz cultural, tudo fica imensamente simples para quem deseja interpretá-lo. Afinal, nesse caso, trata-se somente de aplicar conceitos de validade geral já admitida a um caso particular. Isso sem a necessidade de questionamentos a respeito da adequação ou da pertinência entre essas duas dimensões que estão em jogo: o Brasil e o ocidente.

Observe que essa tem sido a posição majoritária dos intérpretes e críticos do Brasil quando identificam a ocorrência de uma crise - seja a atual ou qualquer outra. Antes que leitor

precavido dê um salto para trás, esclareço que não me refiro aqui à necessidade de adequar nossas categorias a alguma suposta *natureza* do Brasil.

Afinal para afirmar que é necessário ajustar conceitos interpretativos e avaliativos ao Brasil, parece que necessito explicitar, antes de mais nada, o que entendo que é o *ser* do Brasil. Porém, mesmo afirmando essa necessidade de adequação entre o discurso e seu objeto, não é necessário nos aprofundarmos em alguma modalidade de metafísica nacional – e talvez aí nos perdermos. Atualmente essa é uma dimensão tão profunda quando desacreditada, especialmente quando o assunto é a cultura de um país. Não é necessário onerar nossa discussão com uma metafísica da nacionalidade brasileira. Podemos partir da suposição de que o Brasil não é uma entidade metafísica que permanece inalterável ao longo do tempo, como se fosse uma essência pura e inabalável. Porém, isso também não significa que não há nada que seja *brasileiro*. De fato, há mesmo algo que tem acontecido e que chamamos de *Brasil*, porém isso não implica nenhuma essência atemporal. O Brasil tem sido algo, tem se mostrado dotado de algumas características, todas elas mutáveis com certeza. Isso que o Brasil tem sido é que torna possível uma referência ao *Brasil*. Pode ser ainda que isso que o Brasil tem sido não seja uma referência exterior, mas elementos do nosso próprio discurso. Seja como for, desconsiderar o que o Brasil tem sido seria um gesto desproporcional em direção a uma postura não essencialista e uma fuga extremada de toda contaminação metafísica.

Considero, portanto, que há algo que torna possível um discurso sobre o Brasil, mesmo que se tratem de processos que sejam referências internas ao próprio discurso. O que é relevante aqui é considerar que tais processos possuem uma especificidade tal que nem todas as categorias de interpretação lhe caem bem. Eles possuem, por exemplo, características diferentes daquelas que tipificam eventos ocorridos no mundo europeu. Daí podermos nos referir a diferentes tipos de acontecimentos – brasileiros e

europeus – sem resvalar para posições essencialistas. Reconhecer essa diferença também evita que utilizemos categorias de interpretação inadequadas, porque destituídas de pertinência com relação àquilo a que se referem.

Com isso, acredito que podemos admitir a possibilidade de haver certa inadequação entre as categorias europeias que utilizamos e o país que temos sido, sem envolver afirmações sobre alguma essência atemporal do Brasil e da Europa. Nesse momento, essa admissão de inadequação é uma mera hipótese que tratarei de justificar abaixo. Basta por agora esse reconhecimento inicial de que é possível estarmos utilizando conceitos inadequados ao que temos sido.

2. Tautologias ocidentais

Uma demonstração completa de que temos utilizado categorias (europeias) inapropriadas para interpretar o Brasil passa pelo reconhecimento de que ele não é um país ocidental. Essa demonstração não pode ser apresentada em detalhe aqui, em função do espaço que seria necessário para isso. Embora essa demonstração exista em outra parte (SILVEIRA, 2015), fornecerei aqui algumas indicações a esse respeito, já que elas se tornam necessárias para os objetivos desse texto. Embora incompletas, acredito que elas serão suficientes para darmos um passo adiante.

Talvez o fator decisivo, que permite a percepção mais imediata da validade da especificidade brasileira, seja a da falta de integração social e política do país. Não há como separar, a essa altura de sua história, o ocidente de suas características modernas. O ocidente é a modernidade europeia. E o Estado moderno europeu é a figura decisiva da história recente dessa parte do mundo.

De fato, o Estado europeu foi o responsável histórico por produzir uma integração social de uma população que se encontrava em uma situação de fragmentação. Sabemos que o modo de vida feudal, que precedeu o surgimento do Estado moderno, foi

essencialmente uma organização política fragmentada em que o poder se encontrava disperso por várias pequenas unidades. A gênese do Estado moderno é, portanto, a descrição da unificação política e social a partir de uma situação original de fragmentação e dispersão do poder (ELIAS, 1994a; 1994b).

A justificativa do nascimento do aparato moderno de poder passa, assim, a se identificar com a legitimação da unificação política e social produzida na modernidade europeia. Essa é uma estratégia que se tornou típica da modernidade justamente porque tematiza os processos que caracterizam suas principais realizações. Apenas para ficar em dois exemplos tradicionais dessa estratégia, observe que é esse o procedimento adotado tanto por Hobbes (2003) quanto por Hegel (1997).

No caso do primeiro, a tentativa de legitimar o poder do Estado passa por explicar como este se tornou necessário a partir de uma situação em que os homens se encontravam isolados uns dos outros. Ou seja, se trata de justificar a unificação do poder sob a autoridade de uma pessoa diante de uma situação de pulverização original vista como danosa e violenta para todos. Não é outra a estratégia hegeliana ao fazer a figura do Estado emergir das contradições internas da sociedade civil. Ou seja, nesse caso também se tenta derivar a necessidade do Estado moderno do risco de que uma sociedade de vontades fragmentadas se dissolva ou caia na guerra civil fratricida. Não é importante aqui se a fragmentação se reduz a indivíduos isolados ou a facções de interesse particular dentro da sociedade civil. O relevante, em ambos os casos, é perceber a necessidade de justificar o aparato unificado de poder diante dos perigos provocados por uma situação de dispersão em instâncias particulares.

De fato, observe que em ambos os casos a legitimação do Estado passa por tornar a unificação do aparato político necessária. É evidente que essa unificação do poder exige uma integração social sobre a qual ele se aplica. Daí a necessidade da *nação*. Deveria parecer, para todos os efeitos, que era a própria nação e suas

vicissitudes que tornaram necessário a posterior unificação do poder, como uma instituição que buscava a segurança e a paz daquela. Assim, a unificação do poder seria uma consequência desejada da integração requerida pela nação para escapar de um estado original de violência indiscriminada e de contradição interna.

Entretanto, não devemos perder de vista que no caso de Hobbes e Hegel se tratam de processos de *justificação* ou legitimação que bem pode ter invertido a ordem das coisas para parecer mais convincentes. Podemos, então, pensar que é o Estado que projeta *uma* nação, tornando-se necessário para ela – quando, na verdade, é a nação que é necessária para a existência do Estado. Assim, o Estado ficciona uma nação em perigo, que efetivamente ainda não existe, para só então tornar-se necessário como uma espécie de dispositivo de segurança nacional. Ele forja o perigo da nação para autodeclarar-se o seu herói salvador. É claro que nas situações coloniais a questão é mais simplesmente transparente, porque nelas o Estado existiu sempre antes de uma nação. Essa última só apareceu posteriormente em função da independência com relação à metrópole.

Seja assim ou não, podemos notar que o decisivo nas duas versões da justificação é que a figura do Estado envolve a unificação do poder e também da sociedade, sem a qual aquela não faz sentido. Mesmo que a unificação da nação possa ter assumido aspectos contingentes, em função de desconsiderar características sociais básicas - como a étnica, por exemplo - ela se tornou imperativa. A nação teve que se tornar integrada, porque isso era um requisito ou uma consequência necessária para a atuação de um Estado unificado.

Sem uma integração social e política não teria sido possível o Estado e a nação moderna. A fragmentação aparece aqui como uma espécie de mal absoluto: aquele cuja presença destrói o aparato político e, ao mesmo tempo, a substância da nação. Um Estado que permite a divisão de seu poder político não é um Estado, assim como uma nação fragmentada por diferentes

identidades nacionais não é uma nação. A integração dos elementos é o oxigênio sem o qual essas duas figuras centrais da história recente do mundo ocidental não podem existir.

Uma lógica idêntica permeia o ponto de vista a partir do qual se interpreta e se avalia a sociedade e o poder no ocidente. Esse ponto de vista se define então por um critério que pode ser expresso dessa forma: a nação deve estar integrada e o poder deve ser capaz de conformar uma determinada configuração social com base em uma mesma estrutura de valores. Ele deve ser capaz de unificar as diferenças, integrar as partes, reunir os elementos sob determinados valores que adquirem, assim, universalidade. Quando isso não ocorre, trata-se de uma situação melhor caracterizada como uma disfuncionalidade do Estado e como uma ameaça à substância da nação.

No caso de uma república isso é manifesto. Como o poder se distribui em três dimensões - executivo, legislativo e judiciário - a viabilidade do arranjo depende de uma articulação que permite a independência relativa de cada um deles. Deve haver diferenciação das instâncias do poder, mas unificação no plano geral. Se eles não compuserem um sistema orquestrado ou se eles se sobrepuserem o dispositivo entrará em pane e o poder entra em contradição consigo mesmo. Nesse caso, de enfrentamento de uma parte com outra, fica especialmente evidente a necessidade de integração do poder.

Essa maneira de interpretar e avaliar o Estado e a sociedade dizem respeito a procedimentos que colocam em primeiro lugar a necessidade da universalidade: a integração do mundo social e político. Na verdade, quase não há interpretação e avaliação do poder e da sociedade que não tomem pé desse conjunto de elementos conceituais de matriz ocidental. Isso quer dizer que interpretamos e avaliamos as situações sociais e políticas concretas em função dos resultados da história recente do ocidente. Melhor dizendo, avaliamos questões particulares latino americanas e brasileiras (essas um caso particular daquelas) contra o pano de

fundo da nação e do Estado europeus modernos. Adquirimos um hábito, já bastante arraigado, de emitir juízos de valor a partir dos resultados dos eventos históricos europeus. Com isso, operamos uma modalidade de tautologia em que as avaliações são somente reafirmações de um mesmo padrão de valores gerados em uma situação histórica particular e hipostasiados à condição de critérios únicos.

Mas isso não é tudo. Em função do mesmo mecanismo retroalimentador, também desenvolvemos o hábito de extrapolar tais interpretações e avaliações para além dos limites culturais em que essas categorias surgiram originalmente. Ou seja, independentemente de sermos latino americanos e brasileiros, pensamos como europeus. A bem da verdade, não se trata apenas de que pensamos como europeus.

Todo intelectual latino americano é um europeu desterrado (SILVEIRA, 2017). Em função daquilo que praticamos, ainda parece válida a afirmação de Alberdi: “Nós, que nos designamos americanos, não somos outra coisa do que europeus nascidos na América. Crânio, sangue, cor, tudo é de fora.” (1994, p. 69). Destaco, entretanto, que isso também não equivale a uma reivindicação por consideração e respeito diante de uma suposta natureza específica da latinidade ou da brasilidade. Trata-se apenas de constatar que temos lançado mão de hábitos mentais de uma maneira inocente, fortalecendo uma tradição de pensamento de matriz europeia, sem qualquer motivo especial.

Essa situação configura-se mesmo como uma grande tautologia em que derivamos categorias de análise de uma situação particular e as transformamos em critérios universais de interpretação e avaliação. Porém, não creio que o problema importante aqui seja lógico, porque não parece mesmo possível escapar da presença de tautologias em qualquer aparato de interpretação e avaliação. Na raiz de toda crítica parece haver sempre uma tautologia. O fato de que existam situações concretas para as quais aquelas categorias ocidentais não parecem possuir qualquer

pertinência me parece uma dificuldade mais decisiva do que a fragilidade contida no curto-circuito lógico. Acredito que o Brasil seja uma dessas situações para as quais as categorias europeias de integração e universalidade não se mostram pertinentes.

3. Gíngua na integração

A afirmação de que o Brasil não é um país ocidental equivale à constatação de que nele não há uma efetiva integração política e social. Porém, ao dizer isso, se corre o risco de se produzir automaticamente uma má interpretação. De fato, essa afirmação pode sugerir a falsa ideia de que estamos em um ambiente culturalmente fragmentado, sem a presença de algum processo integrador e universalizante. E isso é obviamente falso.

Em função de sermos um país colonizado pelos europeus, há um processo de integração permanente em curso, desde a conquista, que exerce uma força sobre os fragmentos da sociedade e da política. Porém, esses últimos têm resistido de uma maneira ou de outra. A situação geral do Brasil não é, portanto, a de uma fragmentação estática ou consolidada. Ao contrário, ela caracteriza-se por um jogo de forças tensionado por dois princípios antagônicos. Em cada circunstância particular do país e em cada momento, esse jogo de forças adquire uma feição distinta. Tratam-se de formas diferentes em estado de equilíbrio precário que se estabelecem em pontos de uma mesma reta contínua. Assim, podemos identificar situações brasileiras em que o poder e a sociedade se encontram em uma situação de integração muito semelhante àquela do mundo ocidental. Também podemos identificar situações em que os processos de integração estão quase que ausentes. Isso se deve à maior influência da colonização e a um maior sucesso na transplantação do dispositivo europeu. Porém, vamos nos concentrar no plano geral do país.

É evidente que há processos que desempenham uma força integradora atuando sobre esse conjunto de elementos da vida

nacional, caso contrário o Brasil já teria se fragmentado em várias unidades políticas e em diferentes nações. Porém, também é verdade que a sociedade brasileira constitui-se como um conjunto desarticulado de elementos.

A lista das ocorrências desse estado de desintegração relativo é imensa, pois caracteriza o país nos seus mínimos detalhes. Citarei apenas alguns exemplos significativos: a) a validade restrita do sistema legal que oscila em intensidade – refletindo perfeitamente o ditado popular segundo o qual “aos meus amigos tudo, aos meus inimigos a lei”; b) a péssima distribuição de renda que produz enormes diferenças sociais e favorece um sistema de baixa mobilidade social; c) a falta de independência efetiva entre os três poderes da República em benefício do executivo – o que, estritamente falando, compromete a própria instituição republicana; d) a falta de uma prática universal dos procedimentos democráticos e de exercício da cidadania, garantida pela transformação da educação em um privilégio hereditário etc.

O que há de comum a todos esses exemplos é o fato de que em nenhum deles há uma situação que pode receber o adjetivo de *universal*. Ou seja, todos eles descrevem situações em que valores são parcialmente vigentes ou existem sob a forma de uma efetividade limitada. Todos eles expressam situações de fragmentação política e social.

O termo mais apropriado para descrever as modalidades da presença de forças integradoras no Brasil é *enclave*. Com efeito, elas estão presentes, sob uma forma limitada e contida. O Brasil é um país de enclaves de toda ordem. Basta escolher o critério e verificar em que parte e em que período ele possui validade incontestável.

Destaco que esses exemplos nos permitem perceber que não se trata, no caso do Brasil, da simples ausência de uma energia integradora do poder e da sociedade. Ao contrário, trata-se de sua anulação relativa. Essa energia centrípeta encontra-se efetivamente presente na vida nacional. Porém, trata-se de uma presença

enfraquecida e restrita. Não se opera aqui uma efetiva integração que, se tivesse se tornado predominante, teria unificado efetivamente o país e fornecido a ele uma face mais homogênea do ponto de vista político e social.

Prefiro, assim, designar esse estado de anulação relativa das forças homogeneizantes como uma espécie de ginga efetuada sobre o aparato integrador de matriz europeia. Esse dispositivo unificador foi introduzido na vida da nação, que então não existia, pela colonização ibérica. Passado o período colonial, ele se alimentou da participação econômica e cultural brasileira no mundo ocidental ou, ao menos, do desejo de se obter tal participação. Mundo ocidental que se caracteriza pela integração.

Essa ginga sobre o princípio ocidental e modernizador da vida nacional envolve uma postura bastante sofisticada que podemos chamar de *resistência sem ônus*. Com efeito, as resistências tradicionais tem o inconveniente de atrelar quem resiste àquele a que se resiste. Quem resiste, passa a definir-se em função dessa resistência e à reação que exerce *contra* algo. Nesse tipo de resistência está contida a necessidade de que se adotem padrões de comportamento que evitem o domínio do outro. E isso, em último caso, resulta em que se admitam os valores a que se pretende resistir, pelo menos enquanto limitações à sua própria maneira de ser. A resistência tradicional envolve sempre um processo de exclusão em que os valores do adversário devem ser controlados, mas que por isso mesmo devem ser preservados do lado de fora, como limites intransponíveis. Se se abrirem exceções a esse padrão de exclusão, caem as barreiras e fracassa a resistência. A resistência tradicional impõe limites determinados pela maneira de ser daquele a que se resiste.

No caso da resistência por meio da ginga sobre o ocidente, isso não ocorre. Nesse caso, a integração não é excluída e exerce continuamente sua força no próprio contexto em questão. Ela não é considerada como um limite além do qual não se pode ir sem que ocorra um contágio de valor contrário. Ela simplesmente continua

a exercer sua força, porém inserida em um ambiente em que não pode obter sucesso e hegemonia plena. Em outras palavras, isso quer dizer que a ginga permite que a integração encontre-se incluída na vida nacional segundo o modo de ser da fragmentação.

As forças desintegradoras diluem a energia homogeneizante sobre uma superfície vasta, sem que essa última seja capaz de produzir efeitos profundos no meio nacional. A questão central da resistência sem ônus é que ela se realiza no plano superficial, sem que nada aí possa produzir efeitos duradouros. Qualquer que seja a energia integradora exercida sobre essa superfície, ela somente é capaz de deslizar e arranhar o mundo social e político brasileiro. As mudanças, quando ocorrem, não são permanentes e dão sempre a sensação posterior de que nada de substantivo foi alterado.

Observe que não há exclusão aqui, portanto as forças integradoras são assimiladas segundo o modo de ser da fragmentação. Elas são incluídas de tal maneira que não funcionam como uma barreira intransponível para a resistência. A resistência é cálida, maleável e suave, mas incrivelmente efetiva. Toda a semelhança desse dispositivo com a malandragem brasileira não é mera coincidência.

As alterações profundas, as revoluções sociais ou as quebras da ordem política, simplesmente não podem ocorrer nesse ambiente relativamente blindado. Não é ocasional que sejam raras e insignificantes os momentos da vida nacional regados a sangue derramado entre brasileiros. De fato, nunca se estabeleceram tensões de alto grau no ambiente político e social do Brasil. E, quando elas se estabeleceram, o desenlace final sempre tem conduzido a meros rearranjos superficiais, segundo o dispositivo da resistência sem ônus. Isso tem ocorrido, mesmo considerando-se o potencial para rupturas contidas nas duas transições imperiais (de D. João VI para D. Pedro I e desde para D. Pedro II), na declaração da Independência, na declaração da República (que não passou mesmo de uma declaração e de uma parada militar) e nos períodos ditatoriais civis e militares.

Em todas as ocasiões da vida nacional tem prevalecido as transições lentas e as transformações por decorrência de prazo. O fim da escravidão é certamente um capítulo mais escabroso desse tipo de alteração social que ocorreu respeitando-se o relevo da imensa planície brasileira. Sua declaração oficial só veio reconhecer uma situação de fato. Na verdade, para todos os efeitos jurídicos “não existia a escravidão no Brasil” (NABUCO, 2000, p. 89) segundo a Consolidação das Leis Civis produzida por Teixeira de Freitas em 1855. Portanto, nada havia mesmo para ser resolvida pela sua eliminação.

Não me estenderei aqui até as causas históricas de conformação desse sistema sofisticado que incorpora a energia da integração social e política europeia dentro de um contexto fragmentador. Essa seria uma discussão que extrapola os objetivos desse texto.

Observe, porém, que se trata de um dispositivo de inclusão a seu próprio modo que anula o poder homogeneizante da cultura europeia. Ele é capaz de anular o *vórtice antimatéria da modernidade* (SILVEIRA, 2014) e seu imenso poder de integração através de uma inclusão que inverte a energia desse último. Em função dessa verdadeira blindagem, o Brasil tem existido como um país nem plenamente ocidental, nem realmente desenvolvido, nem totalmente cristianizado e nem definitivamente histórico. Embora seja verdade que nele existam enclaves ocidentais, desenvolvidos, cristãos e históricos.

4.O Brasil é a crise

O Brasil que surge desse panorama geral que apresentei não é certamente um país simples. Não sendo simples, também não pode ser um caso particular sobre o qual se podem aplicar adequadamente aqueles valores europeus modernos. Ao contrário, ele encontra-se tensionado por um jogo de forças em que aqueles valores europeus exercem uma força constante, mas não exclusiva.

Essa força tem sido anulada nesses mais de 500 anos de exposição e de resistência sofisticada. Como vimos, esse sistema de forças tensionadas permite, inclusive, compreender as diferenças regionais do Brasil como instâncias que consolidam diferentes tipos de equilíbrios precários. Uns mais permeáveis aos valores europeus, outros menos. Uns dotados de maior profundidade, outros de menos. Uns talvez mais cristãos, outros menos etc.

No conjunto do país podemos admitir que a presença das forças integradoras tem sido relativamente contida em limites bastante estreitos, de tal forma que o Brasil nem pode ser identificado com *uma nação* nem o que temos aqui corresponde a *um Estado*, em um sentido muito estreito e muito europeu desses dois termos. Ou seja, de um ponto de vista que considera a totalidade nacional, o Brasil não é um país ocidental, embora seja verdade que os valores ocidentais também nos constituem.

Há duas questões que emergem desse panorama geral, ambas ligadas à (suposta) crise atual por que passa o Brasil – o tema principal aqui. A primeira delas diz respeito a quem está efetivamente em crise. Parece-me que, daquele ponto de vista simplificador e convencional que tentei evitar aqui, o que está em crise é a democracia brasileira. Dessa perspectiva, a falência do sistema político republicano e representativo é evidente, dado o lastro e a intensidade da prática de corrupção que tem sido revelada recentemente.

Não há como cogitar seriamente na hipótese republicana de que exista espaço para a consolidação de um interesse público em um sistema político que se dedica com tanto esmero na prática do canibalismo financeiro do Estado. Canibalismo que impede que essa entidade exerça plenamente sua função de Estado e que se alimenta dos pedaços impotentes desse último. O sistema político instalado hoje no Brasil tornou-se incapaz de preservar traços mínimos de universalidade – aquele requisito fundamental para se caracterizar a existência do Estado e da nação, como vimos acima.

Essa suposta universalidade do interesse público só é chamada à cena para fantasiar algum interesse privado que ainda se ruboriza por ocasião da prevalência que exerce sobre o Estado brasileiro. Na verdade, nesse ambiente, ela não passa de um disfarce que já não exerce qualquer efeito convincente, em função do ceticismo que se tornou a reação padrão diante do predomínio do interesse privado nas nossas relações políticas. Mesmo quando as ações de um governo parecem desinteressadas e meritórias, é sempre mais fácil cogitarmos que há um interesse escuso oculto. Assim, todos nós nos preservamos de mais uma decepção quando se revelarem as evidências da corrupção.

Observe que todas essas considerações são derivadas de uma avaliação feita contra o pano de fundo dos valores europeus de Estado e de nação, para os quais a universalidade é um elemento essencial. Então, dessa perspectiva, o Brasil está em crise porque seu projeto europeizante e modernizante entrou em falência ou, no mínimo, foi interrompido. Se realmente acreditávamos que o Brasil encontrava-se em um processo de amadurecimento gradual em direção àquela finalidade da universalidade de matriz europeia, então há certamente uma crise do projeto que possibilitaria a plena realização de um Estado e de uma nação.

Dessa perspectiva tradicional há mesmo uma crise instalada no Brasil, porém observe que se trata de mais uma crise muito semelhante a outras do passado. E isso é especialmente desestimulante para esse ponto de vista, porque os acontecimentos parecem indicar que estamos voltando ao passado ou que nunca saímos dele. Temos uma finalidade em vista - a universalidade, o Estado e a nação, a República, a democracia - mas patinamos mais uma vez e fracassamos na tentativa de realizá-la no Brasil.

Porém, do ponto de vista do quadro mais complexo que tracei acima não é essa a crise que se pode notar hoje no Brasil. Não há efetivamente uma crise no Brasil porque desse quadro não se destaca a figura de um país em efetivo processo de ocidentalização e de modernização. Pelo contrário, desse quadro se

destaca a figura de um país que tem se mostrado capaz de anular a ocidentalização e a modernização por um longo período de tempo. País para o qual a resistência demonstrada atualmente não se configura como um retrocesso inesperado, mas como a consolidação de uma renovada ginga sobre os valores europeus.

Para um país que possui uma longa trajetória em gingar diante do ocidente, que evita os efeitos profundos dos valores europeus, a situação atual não traz elementos novos ou excepcionais. De fato, a suposta crise atual do Brasil nada mais é do que uma nova acomodação daquelas forças que impulsionam esse país a resistir à plena colonização ocidental. Trata-se de um novo rearranjo no qual as forças de fragmentação recompuseram seu predomínio, como têm feito repetidas vezes. A universalidade requerida por um autêntico interesse público de matriz europeia foi contido novamente pela fragmentação e pela contenção da energia integradora, dentro dos parâmetros brasileiros. Ou seja, a crise vista de um ponto de vista interior manifesta aquele mesmo padrão brasileiro de ação que anula a ocidentalização.

Podemos, assim, dizer que a crise é o Brasil. Isso na medida em que a vida nacional não tem se caracterizado pelo domínio hegemônico da integração social e política. Sendo fragmentada, ela expressa-se como crise – porém de um ponto de vista convencional, para o qual a finalidade civilizatória desejável é que o Brasil se torne plenamente europeu. Com efeito, o Brasil é uma crise só aparentemente interrompida em circunstâncias em que as energias integradoras conformam temporariamente aspectos da vida nacional. Porém, lembremo-nos que esses aspectos são sempre superficiais e que, mais cedo ou mais tarde, eles tem sido contidos.

A derrota da democracia e do republicanismo - ou melhor a limitação de suas respectivas validades à superfície da vida política – não se apresenta como uma crise do ponto de vista interno do Brasil. Afinal, para essa perspectiva trata-se de mais um lance de um longo processo de esquiva diante das exigências universalistas

do Estado e da nação. Podemos, inclusive, compreender esse processo como a reafirmação do aspecto não republicano e não democrático – não universalistas – da vida política brasileira. Afinal, trata-se de solapar a dimensão do interesse público, da *res publica* em benefício dos fragmentos – privilégios e particularismos de toda ordem. Os enclaves voltam a se sobrepor.

Gostaria de destacar que não pretendo construir aqui uma apologia desse processo de resistência sofisticada à civilização europeia, que me parece ter estado e ainda estar em curso no Brasil. Apenas chamo a atenção para essa possibilidade de interpretação que pode nos colocar em melhores condições de entender e avaliar o país de um ponto de vista que leva em consideração a lógica interna dos acontecimentos brasileiros e *não apenas* o processo de ocidentalização com sua forte tendência teleológica. Com isso, passo à segunda questão que me parece importante aqui.

Essa segunda consideração, que me parece oportuno destacar, é o próprio deslocamento de perspectiva que pretendi realizar nesse texto. Observe que abrimos mão de um ponto de vista de matriz europeia que tem se concentrado basicamente em identificar em que medida ainda não nos modernizamos. Isto é, em que medida ainda não realizamos efetivamente um Estado e uma nação naqueles mesmos parâmetros históricos recentes consolidados pela Europa.

Esse tipo de interpretação e avaliação do Brasil já se tornou uma trivialidade repetitiva e absolutamente inócua. Seus resultados não acrescentam nada ao que já sabemos: que, afinal, ainda não somos plenamente europeus. E não o somos porque nos falta aquele algo de definitivamente ocidental, aquela hegemonia da universalidade.

Assim, o conjunto dessas avaliações termina sempre no mesmo lugar comum da afirmação de nossas carências. Isso é uma trivialidade se lembrarmos que todo o circuito se resume a comparar o caso particular do Brasil com o conjunto de valores

europeus – julgar o caso particular pelo conjunto de valores previamente escolhidos. Essa operação resulta sempre em algo negativo para o caso particular, que indica o quanto falta a ele para espelhar integralmente os critérios utilizados. Só o mundo europeu pode ter incorporado plenamente os valores europeus, porque é daquele que esses últimos foram abstraídos.

A alteração da perspectiva mostrando um país que tem resistido ao ocidente e à modernização apresenta um quadro mais interessante em que defeitos (identificados contra o pano de fundo europeu) podem, agora, ser interpretados como sinais de vitalidade ou, pelo menos, como indícios de uma vida própria ainda não muito bem compreendida. Afinal, o fato de haver se instalado aqui uma resistência tão sofisticada e eficaz me parece que deveria chamar a atenção dos observadores da vida política e social brasileira.

Essa mudança de perspectiva me parece promissora, porque nos conduz para fora do ocidente e para dentro do Brasil. Através dela, somos deslocados para uma situação em que há um jogo de forças permanentemente tensionadas, do qual o ocidente participa, mas não determina todo o processo. É verdade que isso deve provocar algum desconforto intelectual na medida em que precisamos abandonar a posição confortável fornecida pelo conjunto de valores europeus com os quais estamos habituados a lidar: uma plataforma tão sólida quanto geradora de solidez, tão universal quanto geradora de universalidade. De fato, esses valores europeus tem nos fornecido um céu fixo sobre nossas cabeças, um sistema de referências ordenado a partir do qual podemos exercer o velho poder da crítica. Quando analisamos o Brasil de um ponto de vista interno, abrimos mão desse conjunto superior e cintilante de estrelas.

Assim, deslocar-se para o ponto de vista em que não há uma crise brasileira, mas em que o Brasil é a crise, envolve um deslocamento intelectual de considerável envergadura. As interpretações e avaliações que temos realizado de dentro da

perspectiva tradicional são idênticas àquelas que qualquer europeu é capaz de produzir sobre nós. Talvez até o façam melhor, porque conhecem melhor os critérios europeus de avaliação do que nós. Então, de certa forma, elas reafirmam um mesmo padrão de atividade intelectual desconectada da situação brasileira – ou descentrada dela.

Isso certamente não deve nos conduzir a substituir a crítica europeia por alguma modalidade tacanha de adulação nacionalista em que tudo é divino e maravilhoso porque é brasileiro. Isso deveria nos levar a adotar uma posição em que seja possível analisar o país de maneira pertinente com relação ao que ele tem sido. Não se trata somente de substituir uma tautologia europeia por uma tautologia nacional, mas de tornar o resultado da atividade intelectual compatível com o país.

O ganho desse deslocamento é óbvio: trata-se de substituir um padrão de crítica externa por um discurso que leva em consideração elementos constituintes da vida nacional. No segundo caso, me parece que ampliamos as chances de produzir um discurso que possui melhores chances de se conectar com o que temos sido. Isso certamente não garante o sucesso ou a verdade desse discurso, mas promove as condições para uma melhor adequação e pertinência de sua parte. É essa possibilidade de gerar um discurso que toque o que temos sido que me parece fazer toda a diferença, principalmente quando consideramos que aquela crítica tem deixado o país intacto, a despeito de sua indignação e veemência.

Afinal, não é demais destacar que aquelas críticas de matriz europeias têm sido anuladas pelo mesmo dispositivo brasileiro que elas criticam, sem se mostrarem capazes de estabelecer qualquer contato efetivo com ele. Isto é, as críticas já se encontram previamente anuladas por aquilo que elas criticam. Isso deve significar, no mínimo, que a crítica de matriz europeia nada entendeu do Brasil ou nunca se conectou com ele, nem mesmo tangencialmente. Essa é uma constatação que nós, intelectuais

brasileiros, devemos começar a levar em consideração se desejamos sair do limbo do discurso vazio, da crítica de matriz europeia, e do exercício da razão ornamental. Discurso que não se cansa de reiterar as lamentações acerca de nossa incapacidade crônica de nos tornarmos plenamente europeus. Discurso que é totalmente inócuo diante da crise que o Brasil é.

Referências

ALBERDI, J. *Fundamentos da organização política da Argentina*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

ELIAS, N. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.

HEGEL, G. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOBBS, Th. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NABUCO, J. *O abolicionismo*. São Paulo: Publifolha, 2000.

SILVEIRA, R. *Apresentação do Brasil*. Santa Cruz Cabrália: Ronie Alessandro Teles da Silveira, 2015.

_____. Neymar e Felipão contra o vórtice antimatéria da modernidade. In: _____. (Org.). *O futebol e a filosofia*. Campinas: PHI, 2014, pp. 197-214.

_____. O Intelectual latino americano. *Pacarina del Sur*, ano 8, nº 31, 2017.

Epistemologia da Telenovela Brasileira

1.Introdução

Após ler o título acima, o leitor precavido deve estar se perguntando se a telenovela brasileira tem efetivamente uma epistemologia. Essa precaução é o resultado de um longo processo implícito de seleção de assuntos que seriam especialmente dignos da atenção por parte dos filósofos. Digo *implícito* porque o critério dessa seleção nunca faz parte de nenhuma discussão. Essa precaução faz parte de certa maneira de pensar que exclui alguns assuntos das discussões filosóficas, supostamente em função de sua irrelevância. Entre esses, certamente se encontraria a telenovela brasileira.

Particularmente, nunca entendi o que poderia ser um assunto filosoficamente irrelevante. Suspeito, ao contrário, que as precauções a esse respeito expressam antes alguma carência de criatividade na abordagem do assunto do que qualquer outra coisa. Note que ninguém defenderia honestamente que determinados assuntos não possam ser tratados pela filosofia, simplesmente porque eles nunca foram tratados por ela. Afinal, a filosofia se caracteriza justamente como uma forma de pensar pretensamente livre e destituída de grande apreço por tradições estabelecidas. Dessa maneira, parece-me que quaisquer precauções que limitem a amplitude dos assuntos dignos de atenção filosófica só podem fazer parte de atitudes anti-filosóficas.

Para economizarmos argumentos sobre a questão da relevância filosófica da telenovela, podemos tomar um atalho e

considerar que a filosofia é, entre outras coisas, também uma disposição intelectual para compreender o mundo que nos cerca. Assim, sendo a telenovela parte da cultura brasileira, ela parece ser dotada das características básicas requeridas pelos assuntos dignos de atenção por parte da filosofia: um fenômeno que compõe o ambiente que nos cerca - de maneira, aliás, muito saliente.

É verdade que a telenovela brasileira não tem recebido atenção por parte da filosofia. Mas isso parece ser uma situação decorrente da falta de dedicação, por parte da atividade filosófica brasileira, ao Brasil - algo que a caracteriza muito bem (SILVEIRA, 2016). Seja como for, essa falta de atenção não é, certamente, decorrente de alguma característica desqualificadora da própria telenovela. Com efeito, essa última não é um tipo de anticristo cujo contato poderia macular a alma pura da filosofia.

Ao contrário, ela parece especialmente talhada para revelar coisas importantes sobre o Brasil. Nesse sentido, concordo com a afirmação de Daniel Filho (2001, p. 353) de que “Uma coisa grande como a tevê brasileira, não surge por acaso num país. É a realização de uma vocação de seu povo, e uma contribuição original: aquilo que ele tem para mostrar e oferecer a outros países,” E dentro da produção televisiva feita no Brasil, a telenovela se destaca, seja pela dimensão que ocupa na grade de programação, seja pela sua especificidade enquanto um tipo particular de produto de entretenimento exportado para vários países do mundo.

A chamada “vocação do país para o gênero” (TÁVOLA, p. 96) da telenovela requer mesmo uma melhor compreensão. Uma que não se limite a indicar a suposta naturalidade de um dom – expressa pelo termo *vocação*, presente nas duas últimas citações – como se ela tivesse simplesmente caído do céu sobre nosso país. Esse é justamente o objetivo do presente capítulo: tentar compreender a vocação brasileira para a telenovela. Isso, por sua vez, requer explicitar a epistemologia própria que a constitui e que a articula intimamente com a maneira como temos sido.

2. Ficção e realidade

A epistemologia ocidental é marcada, pelo menos desde sua formulação grega, pela afirmação da existência de uma distância entre nós e a verdade. Assim, de saída, o desafio do conhecimento consistiria em saber como devemos eliminar ou minimizar tudo o que nos separa da sabedoria: afastar as sutis armadilhas tecidas pela talentosa e multifacetada ignorância. Desse ponto de vista, somos essencialmente seres que buscam algo que não possuímos. Como não possuímos a sabedoria não estamos aptos, entre outras coisas, a adotar um comportamento que nos preserve do sofrimento. Afinal, uma das funções básicas da sabedoria é nos fornecer a capacidade de evitar uma existência dolorosa.

Essa situação pode ser muito bem ilustrada pela condição existencial de Édipo, personagem central da tragédia de Sófocles (1964). O que ele procura é uma orientação que o proteja do sofrimento. É sua cegueira epistemológica que o atira de um lado a outro, contra rochedos da existência que ele não consegue ver. E se não pode vê-los, não pode evitá-los. A epistemologia ocidental parece ter assumido como uma *condição humana* essa situação de afastamento com relação à verdade, presente na tragédia grega. Assim, suas disposições fundamentais expressam a esperança de que a sabedoria nos permitirá eliminar a cegueira existencial, na qual nos encontramos, para podermos viver sem dor.

De fato, para a epistemologia clássica, a sabedoria é sempre algo que ainda não temos, mas a que podemos chegar por algum tipo de esforço. Assim, independentemente da modalidade específica de descrição do que deve ser removido e de como deve ser removido, a epistemologia ocidental trata do problema da superação de nossa cegueira, da retirada do véu que nos impede de entrar na posse de uma verdade superior e libertadora.

Ao partir daquela suposta condição humana de expropriação no que diz respeito à verdade, a epistemologia ocidental afirma que vivemos sempre dentro de alguma modalidade em que se pode

operar a distinção entre ficção e realidade. Essa distinção possui várias formas registradas no que agora chamamos de História da Filosofia Ocidental. Em geral, ela diz respeito à possibilidade de separarmos a verdade da falsidade, da opinião ou da aparência.

Os primeiros filósofos gregos, por exemplo, se ocuparam com a tentativa de identificar um princípio originário e explicativo da diversidade de fenômenos do mundo aparente. Ou seja, procuraram um elemento verdadeiro sob a camada superficial e diversa de um mundo mutável (KIRK e RAVEN 1996). Não é meu objetivo aqui apresentar toda a variedade das formas obtidas nessa busca – o que redundaria em imprudência desse autor e em fracasso expositivo desse capítulo. Porém, de um ponto de vista geral, a epistemologia tradicional se ocupa com a obtenção de algum critério que nos permitiria diferenciar crenças verdadeiras de crenças falsas, a realidade da ficção. Esse critério, quando aplicado, removeria aquela distância original, típica da condição humana, que nos separaria da sabedoria da qual nos encontramos originalmente expropriados.

Ao contrário dessa longa tradição, o princípio epistemológico fundamental da telenovela brasileira é sua capacidade de não diferenciar a ficção da realidade e, portanto, a verdade da falsidade, da opinião e da aparência. Com efeito, a “telenovela estabelece um elo entre o mundo fantástico da TV e a realidade (...) vida e sonho se misturam perfeitamente. Realidade e fantasia seguem lado a lado.” (ALENCAR, 2002, p. 62). Essa mesma ideia foi expressa como uma espécie de “amálgama entre ficção e realidade” (BUCCI, 1997, p. 146).

Com isso, não quero dizer que a epistemologia da telenovela brasileira seja constituída por uma *incapacidade* de distinguir realidade de ficção. Essa última noção, que designa uma forma de *impotência* humana, pode ser expressa também como uma indesejada “diluição de barreiras entre os domínios da ficção e da realidade” (HAMBURGER, 2005, p. 12). Não creio que essa característica se configure como uma *incapacidade* da telenovela. Ao contrário, quero enfatizar que se trata de uma *capacidade* em operar

com um dispositivo em que esses elementos não se encontram discernidos. Essa maneira positiva de avaliar a indistinção entre ficção e realidade, que estou propondo, faz justiça à especificidade epistemológica da telenovela. Por isso, ela merece um esclarecimento.

O que estou denominando de indistinção entre ficção e realidade, típica da telenovela brasileira, não é o resultado de uma operação de síntese a partir de dois elementos previamente distintos - ou teoricamente distinguíveis. Trata-se, ao contrário, de uma capacidade de operar com categorias ou sentimentos que não fazem essa separação, porque ela não é objeto de uma *experiência* efetiva da parte dos indivíduos. Claro que, do ponto de vista da epistemologia tradicional, isso deve parecer um estado de coisas anterior à própria distinção entre ficção e realidade. Isso porque essa epistemologia toma tal separação como central em relação aos problemas que passam a fazer parte do que se entende como uma autêntica preocupação epistemológica. Porém, adotar tal ponto de vista ocidental significaria apenas efetuar uma avaliação exterior da telenovela brasileira e não uma compreensão adequada de sua própria natureza.

Daquele ponto de vista exterior e inadequado, a telenovela brasileira é um ramo da atividade artística e, mesmo assim, um ramo menor: o popular. Isso porque, em primeiro lugar, a epistemologia tradicional separou as atividades eminentemente epistemológicas das artísticas. Ou seja, ela separou aquelas funções que dizem respeito ao conhecimento propriamente dito - que se ocupam com a procura e identificação da verdade - daquelas que lidam com os processos de criação de valores e que, por isso, não seriam propriamente epistemológicas. Essa caracterização exige um controle do imaginário (COSTA LIMA, 1989; 1991) exercido no ocidente em função da prioridade dada a certo tipo de racionalidade. Trata-se, portanto, de supor que a verdade não seja um objeto criado e sim descoberto, dada sua condição supra-humana. Condição que a diferiria da arte, das obras fabricadas, das terráqueas e mutáveis opiniões humanas.

Contra essa primeira suposição, não é demais lembrar que é a própria epistemologia ocidental contemporânea que vem insistindo no seu abandono, pelo menos desde a segunda metade do Século XX. A verdade vem assumindo gradualmente o estatuto de uma obra humana, um produto de nossa capacidade criativa, na mesma proporção em que se critica aquela sua suposta supra humanidade original. Visando identificar essa linha de pensamento, refiro-me aqui, de maneira meramente ilustrativa, a pensadores como Popper (1972), Kuhn (2006), Feyerabend (1977) e Rorty (1997).

Em segundo lugar, a epistemologia tradicional criou uma segunda hierarquia dentro da primeira. Essa segunda hierarquia separou as formas elevadas das formas subalternas de atividade artística. Daqui se deriva, no nível inferior, a conhecida noção de arte para as massas ou de indústria cultural: um processo de produção de valores artísticos para serem consumidos por grandes públicos sem a devida preparação que qualificaria o seu respectivo processo de apreciação. A produção em série de obras para serem consumidas por um público amplo levou à destruição de certa aura especial que cercava a velha arte elitista (BENJAMIM, 1994) produzida para poucos. A corrosão do suposto valor especial dessa arte elevada consiste na sua democratização e é correlata da transformação da verdade em um resultado da atividade humana – e não mais uma entidade sobre humana e muito rara.

Observe, assim, que a avaliação exterior que a epistemologia tradicional consegue produzir da telenovela brasileira é e será sempre, uma função daqueles pressupostos, duplamente inferiorizantes. Ela diminui esse objeto de estudo quando o limitou a uma forma de atividade artística, não propriamente epistemológica. Assim, ela só poderia ser dotada de *epistemicidade* de maneira obliqua ou inadequada, já que se entende que só alguma forma de apropriação de uma verdade exterior pode ser autenticamente epistemológica. Precisamente dessa avaliação equivocada surgem todas aquelas precauções em se tratar filosoficamente da telenovela, a que me referi no início.

Além disso, será dentro desse nível inferior, que se instituirá um crivo em que a arte elevada é separada da arte para ser consumida por grandes grupos humanos no ambiente da indústria cultural. É óbvio que, dentro desse esquema, a telenovela brasileira ocupa, e ocupará sempre, um nicho inferior dentro do nicho inferior. E é justamente tal avaliação que me parece equivocada e que procuro evitar aqui.

Retornando à questão principal, quando afirmo que a telenovela não lida com a distinção entre ficção e realidade, quero dizer também que todas as avaliações que partem dos pressupostos epistemológicos tradicionais são inadequadas como instrumentos para uma compreensão adequada a seu respeito. Isso não significa que a telenovela brasileira expressa uma epistemologia que *ainda não* se tornou (plenamente) ocidental, porque ela não distingue ficção de realidade. Na verdade, a telenovela possui sua própria epistemologia, não só distinta da ocidental como aparentemente destituída de alguma tendência para se tornar ocidental. Distinguir ficção de realidade não é algo próprio da condição humana ou específico de algum suposto destino histórico a que a telenovela brasileira ou qualquer outra forma artística estaria condenada. Por isso, não faz nenhum sentido aprisioná-la dentro dessas categorias que caem sobre seu corpo de maneira tão desajustada.

A telenovela brasileira floresce de acordo com suas próprias peculiaridades e exibe uma vida própria que, para ser devidamente compreendida, requer certa adequação de perspectiva. Para isso é necessária atenção às peculiaridades que a constituem e não as tradicionais projeções de juízos transplantados da cultura ocidental. Claro que essa atenção exige abrir mão daquele conjunto epistemológico ocidental de critérios com o qual os intelectuais brasileiros se habituaram a lidar – com tal intensidade que eles se tornaram preconceitos arraigados. Porém, ser filósofo é aprender a respirar em outras atmosferas e o Brasil não é um planeta tão distante assim, especialmente para os brasileiros.

3. Aproximação com o Brasil

Poderemos perceber que a telenovela brasileira não se adéqua às categorias de avaliação que distinguem realidade de ficção. Destacarei esse aspecto um pouco mais adiante. Por hora, considere que foi justamente o movimento histórico de aproximação desse gênero com o Brasil que permitiu que ela expressasse uma epistemologia própria. Nas suas origens, a telenovela produzida no Brasil era uma cópia de uma indústria de entretenimento que já funcionava em outros países da América. As transmissões televisivas no Brasil começaram em 1950 através da iniciativa de Assis Chateaubriand, dono dos Diários Associados, quando foi criada a TV Tupi. Chateaubriand importou os aparelhos de transmissão dos Estados Unidos, porém não havia tempo hábil para a venda de aparelhos a tempo de inaugurar o que seria a primeira estação de TV da América do Sul. A solução para viabilizar a inauguração da TV Tupi, dentro do prazo desejado, foi *contrabandear* os aparelhos para São Paulo e disponibilizá-los para o público. Note, a título de curiosidade, que Chateaubriand é o mesmo que sagrou Winston Churchill um Cavaleiro da Ordem do Jagunço (MORAIS, 1994). Dessas situações originais da nossa TV já se pode retirar alguma percepção da presença de um modo característico de operar, típico do Brasil.

A primeira telenovela brasileira, chamada “Sua Vida me Pertence”, foi colocada no ar já em 1951, na mesma TV Tupi de São Paulo (ORTIZ, BORELLI e RAMOS, 1989). Porém, só em 1963 ela se tornaria diária através da transmissão pela TV Excelsior de “2-5499 Ocupado” (XAVIER, 2007). Nesse período inicial, a estrutura de produção da telenovela assimilou aquilo que a radionovela já disponibilizava em termos de métodos e que puderam, então, ser adaptados ao novo e relativamente desconhecido meio de comunicação. A “carpintaria”, “a maneira de narrar as histórias das novelas vinha do rádio” (BONI, 2011, p. 110).

Parte do processo bem sucedido no rádio e que foi transposto para a telenovela foi o sistema de produção terceirizada da programação. Com o objetivo de promover suas mercadorias, várias companhias, principalmente multinacionais, financiavam a elaboração dos roteiros, a contratação dos atores e da equipe técnica e alugavam o horário disponível nos canais de televisão para a exibição. Esse sistema de financiamento com evidente interesse publicitário, que já existia no rádio, foi inteiramente transposto para a televisão sem nenhuma alteração substantiva.

Daqui surgiu a expressão inglesa *soap-opera* para designar a emergente telenovela, já que se tratava de uma *ópera de sabão*: um programa de entretenimento financiado principalmente pelas companhias que, na época, produziam produtos de higiene, como a Colgate-Palmolive e a Lever. Como essas companhias compravam o horário dos canais, esses não tinham ingerência sobre o conteúdo da programação.

Em função desse interesse essencialmente publicitário dos financiadores, criou-se a solução de adaptar roteiros adquiridos em outros países americanos – onde as multinacionais já atuavam – o que diminuía os custos de adquirir direitos inteiramente novos. Isso criou uma verdadeira tradição de adaptação de histórias que, na sua origem, nada possuíam em comum com o ambiente cultural brasileiro. Essas adaptações também permitiam que fossem contornadas as dificuldades técnicas de colocar no ar programas que pudessem retratar com alguma fidelidade o país.

De fato, verossimilhança é um produto difícil de ser obtido. Por isso, era sempre mais convincente ambientar as histórias em lugares distantes e desconhecidos. Isso tornava mais aceitável qualquer resultado estranho gerado pela precariedade inicial da produção das telenovelas, que podia, então, ser debitado na conta do aspecto exótico do enredo. Assim, não é de se estranhar que os ambientes preferidos para os acontecimentos narrados pelas telenovelas dessa época fossem a “corte inglesa”, as “aldeias espanholas” ou os “palácios austríacos” (XAVIER, 2007, p. 84).

A cubana Glória Magadan foi a maior representante desse período inicial de produção baseada na adaptação de roteiros importados. Ela chegou ao Brasil justamente como contratada da Colgate-Palmolive para produzir suas novelas – o que já fizera antes em Porto Rico e na Venezuela. Mais tarde, ela foi contratada pela Rede Globo, onde acumulou as funções de escritora, supervisora e produtora de novelas, sempre no mesmo esquema de adaptações de roteiro – inclusive aqueles de sua própria autoria escritos originalmente para emissoras de outros países. As adaptações feitas aqui eram, por sua vez, objetos de novas adaptações fora do Brasil, realimentando o ciclo de produção de telenovelas na América.

Para que o leitor possa ter uma noção da produção de uma telenovela nesse período inicial, reconto rapidamente a estreia de Janete Clair como redatora na Rede Globo, ainda sob a supervisão geral de Glória Magadan. Havia uma novela no ar, “Anastácia, A Mulher sem Destino”, sendo adaptada de um folhetim francês pelo ator Emiliano Queiroz. Seja para resolver as próprias dificuldades que introduzia no roteiro ou simplesmente para arrumar emprego para colegas, Emiliano foi expandindo exponencialmente a trama até a coisa toda sair de seu controle e se tornar de uma complexidade intratável. Quando Janete foi chamada para assumir a redação, o *novelo* era tão difícil de ser desfeito que a solução encontrada foi criar um terremoto que vitimou todos os personagens, exceto quatro protagonistas. Com um salto para o futuro de 20 anos foi possível dar sequência à telenovela com um quadro reduzido de personagens sobreviventes dessa providencial hecatombe (FERREIRA, 2003).

Os roteiros adaptados por Magadan não só não possuíam conexões com a realidade nacional como, em alguns casos, com nenhuma outra. Em “O Sheik de Agadir”, de 1966, adaptada da obra de Gogol, por exemplo, a atriz Marieta Severo era a princesa árabe Eden de Bassora e “andava de cadeira de rodas pelas areias do deserto do Saara” (ALENCAR, 2002, p. 22).

Foi o enorme sucesso de “O Direito de Nascer” que consolidou o mercado de telenovelas no Brasil. No encerramento dessa novela ocorreu uma festa no Maracanãzinho no Rio de Janeiro em 13 de agosto de 1964. Durante a festa, ocorreu “uma espécie de neurose coletiva, o povo gritava os nomes dos personagens e chorava por Mamãe Dolores, Maria Helena e Albertinho” (FERNANDES, 1994, p. 50) – os protagonistas. Depois desse sucesso, a programação horizontal passou a ser a regra: telenovelas diárias de segunda a sábado sempre exibidas no mesmo horário. Os telespectadores passaram a se tornar fiéis, reservando parte do seu dia ou noite para acompanhar o desenrolar das tramas. Antes disso, as novelas só eram exibidas em alguns dias da semana e nem sempre nos mesmos horários.

Mesmo com a conquista do público e a sedimentação do ato de assistir novelas, nada de substancial havia se alterado no processo de produção e na perspectiva dos enredos. Afinal, “o estilo Magadan recheava os lares brasileiros de condes, duques, ciganos, vilãs sem qualquer lógica, mocinhas ingênuas e galãs totalmente comprometidos com a bondade.” (FERNANDES, 1994, p. 67).

A novela “Beto Rockfeller” foi a responsável por promover uma aproximação decisiva com as temáticas brasileiras. Essa “primeira grande novela” (VAMPRE, 1979, p. 232) foi produzida pela TV Tupi em 1968/1969, sob supervisão artística de Cassiano Gabus Mendes e redação de Bráulio Pedroso. Seu enredo girava em torno das peripécias de uma espécie de malandro brasileiro que se fazia passar por milionário. Beto, interpretado pelo ator Luiz Gustavo, adotava o sobrenome de *Rockfeller* visando tirar proveito dos mais desavisados e “pondo em prática todos os seus recursos de astúcia para subir na escala social” (MATTELART e MATTELART, 1989, p. 30).

Como se pode notar, o enredo - recheado de trapagens de Rockfeller - trata de um tema bastante familiar à cultura brasileira: a malandragem. Mesmo com algumas iniciativas anteriores de Ivani Ribeiro, Lauro César Muniz, Geraldo Vietri e Marcos Rey

(FERNANDES, 1994) foi mesmo “Beto Rockefeller” que hipnotizou a audiência e indicou o rumo decisivo para a adoção de uma temática brasileira.

Essa telenovela foi fundamental no processo de concretização de uma “teledramaturgia própria, brasileira, peculiar, original” (TÁVOLA, 1996, p. 76) e do “abrasileiramento do gênero” (CALZA, 1996, p. 9) que permitiu escapar do sistema anterior de adaptações de roteiros e das temáticas evasivas estrangeiras. Mais tarde, com a obtenção de seu *padrão de qualidade*, a Globo absorveu essa mesma alteração temática - acrescida de uma grande mutação técnica na produção de telenovelas. De acordo com Tarcísio Meira (BONI, 2000, p. 245), que trabalhou em ambos os períodos em questão, essa alteração gerou uma situação em que “As pessoas ‘se viam’ nas novelas e gostavam muito disso”.

A aproximação com o universo brasileiro garantiu a conquista de novos telespectadores e a sedimentação de um público fiel, na medida em que explorava um conjunto de valores que era familiar a todos. Porém, observe que a realidade brasileira é justamente aquela em que não se separa a ficção da realidade (SILVEIRA, 2015). Então, aproximar-se da realidade brasileira significa acercar-se de um mundo muito específico.

4. “De Corpo e Alma”

A telenovela brasileira é assistida pelo público nacional sem qualquer traço de distinção entre realidade e ficção. O que se passa na tela, o conjunto de eventos narrados, não faz parte de um mundo à parte, dotado de uma densidade ontológica diferente da vida ordinária. Ou seja, o telespectador brasileiro não *assiste* a uma narrativa propriamente dita, a um conteúdo exibido e diferente de sua vida vivida. Como telespectador, ele *participa* de uma vida tão concreta como a sua própria. A telenovela não encena um mundo

possível, ela nos *apresenta* um mundo no qual também vivemos. Ela é uma *experiência existencial* para o telespectador brasileiro.

Dizer que o mundo apresentado pela telenovela é tão real quanto o nosso *ainda* seria partir de uma posição externa e típica da epistemologia ocidental. Como se fosse certa a realidade de um mundo e pudéssemos, então, aproximar dele o mundo fictício da telenovela ou confundir esse com aquele. Mas a situação aqui é outra: a telenovela possui a mesmíssima densidade existencial da vida do telespectador brasileiro. Ela constitui, por si mesma, parte do mundo do brasileiro. Leal (1986, p. 32) afirma que os telespectadores da telenovela “se posicionam e discutem intensamente as atitudes dos personagens, trazendo, também, as suas histórias e as histórias das pessoas com quem se relacionam como exemplos de que as coisas são assim ou de como não deveriam ser assim”. Ou seja, os personagens são experimentados exatamente como se fossem outras pessoas. Não há qualquer distância entre o telespectador e os personagens.

Só através dessa perspectiva de identidade entre ficção e realidade é que podemos compreender adequadamente dois conjuntos de eventos exemplares produzidos pela história da telenovela brasileira, que passo a narrar.

Quando Daniela Perez, atriz e filha da redatora Glória Perez, foi assassinada pelo seu colega de trabalho Guilherme de Pádua, durante o período de filmagens de “De Corpo e Alma” (FERNANDES, 1994), o Brasil passou por uma “comoção nacional” (MATTOS, 2002, p. 135). Na novela, Guilherme interpretava Bira, namorado de Yasmin. Essa última era justamente a personagem vivida por Daniela Peres.

A notícia da morte de Daniela tornou-se pública no dia 29 de dezembro de 1992, no mesmo dia em que o Congresso Nacional aprovou o *impeachment* do presidente Fernando Collor de Mello. A morte de Daniela recebeu maior atenção dos meios de comunicação do que o afastamento definitivo de Collor.

Emissoras de rádio e televisão alimentaram o público minuto a minuto com detalhes do crime. Jornais diários noticiaram o assassinato em primeira página. Suplementos especiais foram publicados sobre o assunto. Revistas especializadas, como *Contigo* e *Amiga*, publicaram edições especiais, com a biografia ilustrada de Daniela e reportagens sobre sua morte. Semanários como *Veja* e *Isto É* referiram-se ao crime em suas capas e voltaram ao assunto em longos artigos e entrevistas (HAMBURGER, 2005, p. 7).

O excesso de atenção brasileira ao assassinato da jovem atriz de 22 anos despertou também o interesse de analistas externos. Guillermprieto (1993, p. 44) afirmou que os brasileiros “nunca sabem quando estão entrando na tela e quando estão saindo”. No mesmo espírito, Costa Lima se refere à reação de Ferdinand Denis ao assistir, no Século XIX no Rio de Janeiro, a uma encenação religiosa que lhe parecia uma “bela amostragem de barbárie” na medida em que “a ficção se confundia com o discurso sério ou o discurso sério assumia as vestes da ficção” (1989, p. 132). Observe que a perspectiva de Denis é aquela da epistemologia tradicional, que supõe que deveríamos saber fazer uma distinção muito clara entre ficção e realidade. E se não o fazemos é porque *ainda* não sabemos fazê-lo.

O caso de Daniela é especialmente sintomático da epistemologia da telenovela brasileira não apenas porque se tratava de uma atriz, filha de uma redatora de novelas, cujo assassino também era um ator e, ainda mais, seu par romântico na história – portanto, uma situação enredada em telenovela. A própria investigação do assassinato sofreu todo tipo de influências em função da vigilância constante da imprensa, da pressão da classe artística e da comoção nacional que exigia a prisão e a condenação rápida do(s) criminoso(s).

Na verdade, o assassinato de Daniela tornou-se um *fato telenovelístico*. Nesse ambiente de identidade entre ficção e realidade não é possível discernir um fato objetivo das suas posteriores influências e interpretações, sejam midiáticas ou populares. Como fato telenovelístico não há nele um núcleo

objetivo e uma camada exterior de influências e perturbações semânticas agregadas posteriormente. O fato telenovelistico é a totalidade daquilo que é noticiado e sentido, ele é tudo o que é objeto da experiência dos telespectadores. Portanto, ele é uma totalidade continuamente oscilante em função dessas colaborações semânticas contínuas advindas a partir da ocasião de sua exibição.

O fato telenovelistico não pode ser sintetizado em um conjunto de elementos que permitam afirmar, de maneira clara e distinta, o que ocorreu e o que não ocorreu. Daí seu caráter obviamente não cartesiano (DESCARTES, 2001). Evidência dessa complexidade impossível de ser aprendida por uma ideia clara é o fato de, até hoje, pairarem dúvidas sobre os acontecimentos ligados ao assassinato de Daniela Perez. Por exemplo, não se sabe ao certo qual foi a participação de Paula Thomaz, mulher de Guilherme de Pádua, na época com 19 anos e grávida. Nem se sabe ao certo qual foi a motivação de Guilherme. Em declaração recente o ex-ator afirmou que “Durante muito tempo tive dúvidas se teria sido eu, porque na dinâmica que aconteceu, nós pensamos que ela tinha morrido antes dos golpes (durante uma briga). E se ela morreu antes, fui eu.” (CORREIO, 11/02/2015). Isto é, nem o próprio assassino confesso parece ter certeza de que foi ele o autor do crime.

Tudo são suposições e especulações acerca do que pode ter ocorrido, porque o fato telenovelistico oscila semanticamente em função das intervenções que ocorrem. Não fosse a comoção nacional, sedenta pela condenação de um culpado – ou culpados – é provável que as evidências juridicamente objetivas tivessem redundado em um crime sem solução. Isto é, nessa situação estaríamos diante de um evento sem um significado definitivamente estabelecido. A resolução de um crime e a consequente condenação de um culpado exige a definição, clara e distinta, de uma sequência de eventos efetivamente ocorridos. Qualquer alegação de culpa exige a indicação de um comportamento criminoso, de uma autoria, das circunstâncias e motivações - e isso requer um conjunto de fatos identificados objetivamente.

Um fato telenovelístico não admite esse tipo de apreensão, porque ele não pode ser identificado e delimitado de maneira clara. Ao se tornar uma espécie de receptáculo aberto da projeção das múltiplas intencionalidades dos participantes/telespectadores e de suas ações posteriores, ele deixa de poder ser definido nitidamente e se mostra polêmico. A telenovela lida, portanto, com fatos cujos conteúdos ainda não foram estabelecidos, nem nunca o serão – pelo menos no ambiente brasileiro. Há neles um conteúdo, mas o significado preciso de tais fatos não é apresentado nele mesmo. Ele funciona como motivo e catalizador para operações semânticas dos telespectadores. Um fato telenovelístico é uma espécie de motivo para polêmicas e não para elucidações ou para reverências à sua suposta verdade. Os telespectadores se tornam, portanto, participantes efetivos da telenovela e não propriamente seus espectadores.

Não se trata apenas da crença de que os fatos novelísticos não propiciem uma “leitura universal” (LEAL, 1986, p. 23), contrariando a expectativa de nivelamento massificador de alguns estudos sobre a indústria cultural. Trata-se também de uma experiência em que personagens e eventos apresentados não ocupam uma dimensão diferente da vida que nós mesmos vivemos. Isto é, os expectadores de novelas as “vivenciam com a intensidade de uma coisa que existe no plano real” (idem, p. 70). Observe aqui a presença de uma propensão a refutar qualquer princípio de realidade que afirme a validade da distância definitiva entre dois tipos de seres.

Afinal, essa experiência de considerar um personagem de telenovela como uma pessoa do mesmo tipo que as demais pessoas implica em trazê-la para perto de nós, em reduzir quaisquer distâncias que possam tentar diferenciar duas dimensões da existência: nós e eles, realidade e ficção, verdade e aparência. Trata-se, portanto, de uma profunda “empatia” (ALENCAR, 2002, p. 75) existencial que se estabelece entre o expectador e as tramas das novelas. Empatia que *funde* realidade e aparência – poderíamos dizer em uma linguagem claramente inapropriada. A empatia é um mecanismo epistemológico que se estabelece em

condições de inexistência de distância entre homens expropriados e a verdade superior. Ela supõe que todos estão em vias de produzir um mundo ainda não consolidado.

Daqui decorre um estranhamento e até desprezo dos intelectuais com respeito às telenovelas – mais genericamente, trata-se daquela “recusa intelectual à televisão” (BUCCI, 1997, p. 26). Isso é compreensível porque os fatos telenovelísticos são um tipo de reverso da cultura intelectual do ocidente e de sua epistemologia tradicional – internalizada em atividades filosóficas, científicas, políticas, éticas, jurídicas e artísticas. Para um intelectual, colonizado pela educação típica da cultura ocidental, torna-se um esforço sobre-humano assistir uma telenovela da mesma perspectiva daquela do telespectador brasileiro – a perspectiva dos fatos telenovelísticos em que o significado oscila em função de sua participação semântica.

Ele certamente poderá assisti-la de sua própria perspectiva, à distância e em uma condição de isenção e absoluta segurança semântica. Porém, com isso ele só obterá uma apreciação exterior que nada dirá de específico sobre a própria telenovela. Afinal, para ele se trata de uma obra de ficção e não da própria realidade em vias de ser produzida. Essa perspectiva tradicional de análise impede a proximidade da participação e, portanto, falseia o que é analisado.

5. “O Rei do Gado”

O Senador Roberto Caxias, interpretado por Carlos Vereza em “O Rei do Gado” é outro exemplo de fato telenovelístico de grande impacto social. Darcy Ribeiro (FOLHA, 25/11/1996; 20/01/1997) chegou a escrever dois artigos sobre esse personagem, o segundo por ocasião da morte de Caxias. Esse Senador representava um personagem de bom caráter, dotado de espírito público e empenhado na luta pela reforma agrária no Brasil.

No primeiro dos artigos, Darcy Ribeiro elogia uma medida promulgada pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso

atribuindo-a à influência benéfica do Senador Caxias. Note que se trata de um Senador da República (Darcy Ribeiro) elogiando um personagem de uma telenovela (Caxias) em função de sua influência salutar sobre as atitudes do Presidente do Brasil (Fernando Henrique)!

O elogio de Darcy Ribeiro foi seguido de uma réplica de Benedito Rui Barbosa, redator de “O Rei do Gado”, introduzida no capítulo de 1º de janeiro de 1997. O Senador da novela, durante um discurso no parlamento, prestou uma homenagem a Darcy Ribeiro, referindo-se ao seu papel de educador, ministro de educação, criador da Universidade de Brasília e dos CIEPS e autor de considerável obra antropológica.

Além dessa *convivência* entre realidade e ficção, houve ainda, na mesma novela, um toque entre elas. Estiveram presentes ao velório do Senador Caxias os senadores Eduardo Suplicy e Benedita da Silva, ambos do Partido dos Trabalhadores. Nessa sequência, a senadora Benedita da Silva tocou as mãos da personagem Rosa, a viúva de Caxias, interpretada pela atriz Ana Rosa, e disse: “Força, muita força”. Ocorreu ali um “toque corpóreo entre um personagem de ficção e a senadora de verdade” (HAMBURGER, 2005, p. 138).

De uma perspectiva tradicional, um toque corpóreo efetivamente só pode ocorrer entre duas substâncias corpóreas. Nesse caso, podemos supor que ou Benedita se tornou fictícia ou Rosa se tornou real. Mas talvez possamos afirmar, com maior propriedade e de um ponto de vista propriamente *telenovélico*, que ambas compartilham o mesmo estatuto ontológico, que ambas fazem parte de uma mesma dimensão da existência. Só há problemas nesse toque para aquela perspectiva que separa judiciosamente a realidade da ficção. No ambiente de uma epistemologia apropriada da telenovela brasileira, esse toque é algo natural e totalmente corriqueiro. Nele, não há nenhum tipo de dificuldade para que esse contato se estabeleça e se faça uma transição entre eles, porque se trata sempre do toque de elementos próximos e de mesmo estatuto

ontológico. Na verdade, não há nenhum *entre* a ser transposto por esse toque. Disso resulta sua absoluta naturalidade.

Que essa seja a epistemologia apropriada para se compreender o toque entre a personagem e a senadora fica claro quando observamos que

Os proprietários de terra também sentiram sua imagem afetada pela novela. O presidente da União Democrática Ruralista (UDR), Roosevelt Roque dos Santos, declarou à imprensa que iria pedir judicialmente à Globo que entregasse à UDR a fita com a sequência do assassinato do Senador. Se ficasse comprovada a insinuação de que fazendeiros teriam sido culpados pelo crime, a UDR demandaria à emissora "direito de resposta", uma figura jurídica contemplada na Lei de Imprensa que visa proteger cidadãos contra difamação. Que essa lei fosse evocada nesse contexto reforça a ideia de que as novelas são reconhecidas no mesmo registro que a notícia (HAMBURGER, 2000, p. 96).

De fato, se se cogita em utilizar a estrutura jurídica do Estado brasileiro para reparar danos causados pelo impacto de obras de ficção é porque se acredita que essa última é tão regida pelo império da lei quanto a própria realidade. A mera suposição de que caberia reivindicar direito de resposta supõe a identidade entre a realidade e a ficção e os eventos da novela com os do noticiário.

Walter George Durst (FERNANDES, 1994, p. 8) é muito claro ao comparar o impacto produzido no telespectador por um programa político do Partido dos Trabalhadores e o capítulo subsequente de uma novela: “o que cada um sentiu de ‘real’ diante dos dois programas terá registrado uma vantagem além de qualquer proporção para o capítulo da novela.” A constatação de que os jornais diários ocorram em horários próximos aos das telenovelas, também diárias, só faz ressaltar essa condição de indiferença ontológica acerca de seus respectivos conteúdos.

Se observarmos com atenção, veremos que o telejornalismo brasileiro narra a partir daquela base de proximidade entre telespectador e narrativa que é típica da telenovela. É seu tom sempre

emocional que praticamente equipara a sua voz narrativa a da telenovela. Bucci (1997, p. 49) afirmou que “O telejornalismo no Brasil é muito mais dramático do que factual. Organiza-se como ficção”.

A afirmação de que os receptores “são mantidos em suspenso ao longo de vários dias ou semanas, para ao fim não chegarem a saber qual é a verdade, mesmo que tenham torcido para que os culpados sejam descobertos e punidos exemplarmente” (GALVÃO, 1974, p. 56) pode ser utilizada tanto para leitores de jornal (seu contexto original) como para telespectadores de novelas. Em ambos os casos, na telenovela e no telejornalismo, se constrói uma narrativa de proximidade afetiva, que não reconhece níveis ontológicos distintos. Essa aproximação entre os indivíduos é o que foi caracterizado como constituindo a cordialidade brasileira (BUARQUE DE HOLANDA, 2009).

De maneira prospectiva, não é outra a opinião de Alencar (2002, p. 117) quando afirma que “atrelar cada vez mais o jornalismo à ficção deve ser o futuro das histórias televisionadas.” De certa forma, isso indica justamente aquilo que denomino aqui de indistinção entre realidade e ficção e que caracteriza os fatos telenovelísticos ou a *epistemologia aberta* – como passo a chamá-la. Não há qualquer separação perceptível, do ponto de vista do telespectador, entre o conteúdo da novela e do telejornal. Ambos dizem respeito ao mesmo mundo – o mundo do significado ainda por se estabelecer, o mundo em que o significado não é dado, mas elaborado continuamente. Trata-se de duas oportunidades – o telejornal e a telenovela – para polêmicas morais sobre como poderia ou deveria ser o comportamento humano.

6.A abertura epistemológica da telenovela brasileira

Em função desses dois casos emblemáticos acerca dos fatos telenovelísticos que descrevi acima, parece-me acertado indicar a presença de uma epistemologia aberta na telenovela brasileira. Nesse sentido, Alencar, (2002, p. 79) afirma que uma novela é uma

“obra aberta”. Esses são exatamente os mesmos termos que são utilizados por Daniel Filho (2001, p. 67). Essa epistemologia diz respeito à abertura essencial que caracteriza os *fatos telenovelísticos* brasileiros. A substância desses fatos não permite diferenciar ficções de realidades. Eles possuem a qualidade de serem receptivos à projeção de novas intencionalidades e interpretações, caracterizando uma disponibilidade permanente com respeito a novos significados, em função da proximidade entre o que se apresenta e o que pode aí se apresentar por ocasião da participação do telespectador. Em outra parte, denominei a capacidade de produzir esses novos significados de “prontidão interpretativa” (SILVEIRA, 2015, p. 171).

Seria estranho que tal epistemologia aberta se manifestasse somente no resultado do processo de produção das telenovelas, no extrato final da recepção do produto cultural já pronto para o consumo. Com efeito, se a telenovela brasileira é efetivamente regida por uma epistemologia aberta, é de se esperar que essa característica esteja presente também no seu processo de produção.

À primeira vista isso pode parecer estranho quando notamos que a produção de novelas constitui um “esquema empresarial industrial” (MATTOS, 2002, p. 93), dotada de uma lógica produtiva específica e segmentada. Afinal, a produção de telenovelas é realizada em etapas sequenciais, sem que cada um dos trabalhadores envolvidos domine a totalidade do processo produtivo. Tudo indica que a telenovela é produzida por uma indústria de estilo taylorista, dotada de sua própria linha de montagem relativamente mecanizada.

Esse caráter industrial dificilmente poderia ser conciliado com a noção de epistemologia aberta, apresentada acima. A menos que restringíssemos a validade dessa última ao momento da recepção pelo expectador, o que configuraria um quadro bastante estranho: fechamento epistemológico e segmentação produtiva gerando um produto final epistemologicamente aberto. Tal aparente desconformidade exige alguma atenção de nossa parte.

Ao se referir ao seu processo de produção, Daniel Filho (p. 245) afirma que “o maravilhoso na novela é esse sistema, no qual é mandada uma pequena história, que o ator desenvolve um pouco mais, que volta para a mão do autor, que tem que levar em conta também a vontade do público”. Ele se refere ao complexo processo de redação que vai da elaboração da sinopse, passando por discussão e sugestões de coordenadores de setores, diretores e executivos, para o desenvolvimento de alguns capítulos iniciais, retornando para leituras coletivas entre os atores, novas sugestões e ensaios. Paralelamente a isso, há o trabalho de produção na escolha do elenco, elaboração do figurino e confecção dos cenários. Como se pode notar, trata-se de uma produção alimentada por “vários tipos de feedback” (MATTELART e MATTELART, 1989, p. 68). Finaliza-se esse processo com a consulta continuada ao público por ocasião da exibição de cada capítulo.

A importância desse último elemento não pode ser menosprezada. O sucesso da Rede Globo na produção de novelas passa pela sua Divisão de Análise e Pesquisas, criada e estruturada por Homero Sanchez. A importância desse setor é tão grande que, segundo o próprio Sanchez (BONI, 2000), ele opina sobre as novelas antes mesmo delas serem aprovadas. Além disso, as pesquisas decidem, eventualmente, qual será o final de uma telenovela a ser exibido em função da preferência do público (ORTIZ, BORELLI e RAMOS, 1988). É justamente em função dessa possibilidade de interferência do telespectador que vários desfechos diferentes podem ser gravados e até colocados no ar em distintas exibições. O andamento da trama, o modo de narrá-la e o comportamento dos personagens são muito influenciados pela audiência que, para alguns, constitui uma verdadeira coautoria. A melhor expressão da condição de autoria coletiva de uma telenovela é de Gilberto Braga:

A telenovela é a única chance que o escritor tem de realizar um trabalho com a co-autoria do ator, dos diretores – de toda a

equipe que está com a gente – e do público, porque é com a resposta a cada capítulo que a nossa imaginação vai sendo estimulada a continuar aquela história (ALENCAR, 2002, p. 94).

Daniel Filho (2001, p. 67) é mais sintético: “o ator é co-autor, o público é co-autor, todo mundo é co-autor”. Os exemplos de abertura epistemológica na elaboração de uma telenovela são tão variados que só poderei citar aqui alguns casos ilustrativos. Note que não foi por acaso que a Rede Globo criou e produziu entre 1992 e 2000 o programa “Você Decide” em que o telespectador escolhe o final da história em pesquisa realizada por telefone. Esse programa certamente beneficiou-se da longa experiência acumulada pela Divisão de Análises e Pesquisas com as telenovelas.

Passemos, então, a alguns exemplos da abertura epistemológica contida durante o processo de produção das telenovelas. Em 1975, com a proibição pela censura de colocar no ar a primeira versão de “Roque Santeiro” faltando poucos dias para a estreia e já com 30 capítulos gravados, a Globo decidiu reprisar “Selva de Pedra” em compacto. Essa reprise propiciaria um ganho de tempo enquanto se preparava outra novela com o mesmo elenco escalado para “Roque Santeiro”. O diretor Daniel Filho (1988, p. 181) narrou o processo de convencimento dos protagonistas Betty Faria e Francisco Cuoco para atuar na nova novela, “Pecado Capital”. Segundo ele, seria possível “fazer naquela novela tudo o que tinha feito até então em Roque Santeiro, em termos de realidade brasileira e de comportamento social, *independente da história que a Janete estivesse escrevendo*” (grifo meu).

Com isso, podemos perceber claramente a liberdade de que goza um diretor de telenovelas, na medida em que pode enfatizar aspectos ou mesmo direcionar a história no sentido de priorizar determinadas linhas de ação para cada personagem. Daniel declara existir a possibilidade de fazer uma novela *a despeito do roteiro* que lhe era entregue semanalmente. O roteiro por si só não

determina, portanto, o conteúdo de uma novela. O trabalho de direção envolve, portanto, uma nova autoria ou uma coautoria.

Outra possibilidade de interferência é aquela que acontece diretamente junto ao redator. Em 1973, Walter Negrão escrevia “Cavalo de Aço” e a novela ia muito mal junto ao público. No capítulo 90, Daniel Filho (1988) comunicou a Negrão que ela terminaria no capítulo 100. O autor liquidou as histórias paralelas e concentrou-se na trama central. Então Daniel anunciou que a novela teria mais 50 capítulos. Isso permitiu que a novela, mais enxuta, emplacasse depois do capítulo 100, tendo chegado a 170. No mesmo sentido, “A Fábrica” de Geraldo Vietri teve que ser alongada em três meses na TV Tupi em 1972, além do prazo inicialmente previsto. Em ambos os casos, o tempo da narrativa foi alterado durante a produção da telenovela, sem que os redatores tivessem um poder decisivo sobre isso.

No final de “A Grande Viagem”, de Ivani Ribeiro, como a imprensa havia divulgado antecipadamente o desfecho da trama, o último capítulo foi reescrito e filmado no mesmo dia em que foi ao ar (FERNANDES, 1994). Benedito Ruy Barbosa (BONI, 2000, p. 41) afirmou que a TV Bandeirantes desejava que a novela “Os Imigrantes” chegasse ao capítulo 600 e, ao mesmo tempo reduzia os custos de produção, chegando a “solicitar que ‘matasse’ personagens importantes da história em virtude das dificuldades que encontrava para reformar contratos dos atores que os encarnavam”. Soluções para problemas de produção são introduzidas no roteiro e passam a compor a trama das telenovelas. Não caberia, a essa altura, denominar tais problemas de *externos* à produção, já que eles também a constituem.

Com relação à escolha da trilha musical de uma telenovela, já se firmou um consenso de que não faz sentido encomendar músicas que contenham uma história muito específica. Afinal, “Personagens que seriam principais deixam de sê-lo, vilão vira mocinho, mocinhos passam a ser vilões, pares perfeitos não dão certo.” (DANIEL FILHO, 2001, p. 326). Então, não é possível

aprisionar um personagem em uma trilha sonora que dificultará as alterações de rota do seu comportamento ao longo do enredo. Esse consenso diz respeito à constatação de que a trama pode ser alterada, a despeito do desejo inicial do autor e do diretor. Então, a música tema não pode emparedar o personagem em uma história preestabelecida.

Ainda com relação às trilhas sonoras das novelas, sabe-se que a Som Livre – o braço fonográfico das Organizações Globo – interfere nas suas escolhas. Isso obriga o autor e o diretor a negociarem a introdução de músicas específicas, tentando preservar a lógica original do roteiro. Entretanto, eles também têm de fazer concessões à lógica comercial da Som Livre, permitindo a introdução de novos elementos musicais na trama.

Isso levou Jards Macalé a afirmar que “A Som Livre não cabe no conceito de gravadora ou companhia de discos. É um mero artifício de *merchandising* da Globo” (Apud BRITOS e BOLAÑOS, 2005, p. 319). O *merchandising*, a introdução de propaganda no interior da programação, constitui inegavelmente um elemento de perturbação nas tramas das telenovelas. Isso pode ter conduzido a interpretações equivocadas, como aquela que afirma que “o *merchandising* domina e explora o enredo” (RAMOS, 1991, p. 96).

No ambiente de uma epistemologia aberta, não se trata de uma intromissão, muito menos de um domínio – ambas as ações requerem uma exterioridade que inexistente no ambiente da telenovela. Parece-me já ter esclarecido que o processo de produção de uma telenovela não se constitui como um território delimitado em que há condições para que uma intencionalidade se torne imperiosa e determinante *sobre* a totalidade dos seus elementos. Não há níveis hierárquicos definitivos aqui, embora eles possam se estabelecer transitoriamente em função do caráter aberto do ambiente.

A telenovela é um produto da indústria cultural. Porém, não se trata propriamente, nesse caso, de uma *indústria* tipicamente regida pela razão instrumental. Ela é uma mercadoria, porém dotada de um

significado ainda em questão. Seu valor de uso é mutável e está permanentemente em questão. Essa constatação solicita a atenção das análises de viés marxista. Em função disso, o produto nunca está pronto ou pode ser inteiramente controlado e dominado. Assim, embora o *merchandising* constitua um dos elementos da base produtiva da telenovela, ele não a domina nem a significa de maneira prioritária. As interpretações unilaterais que simplificam a telenovela terminam utilizando expressões infantilizantes como “bombardeio de *merchandisings*” e “pessoas inocentemente atingidas” (RAMOS, 1991, p. 92). Essas expressões parecem supor uma passividade celestial que não parece fazer justiça a nenhum telespectador brasileiro. Mais do que isso, elas supõem relações de exterioridade inexistentes na epistemologia aberta.

De um ponto de vista mais amplo, a abertura epistemológica, que tento caracterizar aqui, contraria uma leitura tradicional acerca do sentido do processo de modernização brasileiro, aqui exemplificado pela indústria da televisão. Assim, essa abertura contradiz a crença na presença de uma “racionalização modernizadora” que produziria “a anulação da possibilidade de resposta por parte do público” (SODRÉ, 1997, p. 118). Embora não seja possível apresentar adequadamente essa diferença aqui, chamo a atenção do leitor para as peculiaridades da maneira muito específica que nós, latino-americanos, desenvolvemos com respeito ao conjunto de valores modernos (SILVEIRA, 2014).

Afinal, na telenovela não há elementos exteriores, que se diferenciariam de elementos propriamente interiores. O que há aqui é uma perturbação causada pela introdução de um novo componente que faz a totalidade do significado oscilar – mesmo que seu intuito seja o de gerar um domínio exclusivo do conteúdo. Porém, essa intervenção não se apresenta como uma ação estranha ao contexto imanente de produção da telenovela. Trata-se somente de mais uma inserção intencional, que torna o sistema todo um pouco mais complexo. Claro que o *merchandising* possui uma força

semântica específica e diferenciada. Porém, isso não significa que ele *domina* ou *controla* a telenovela.

Chamo a atenção para um aspecto importante da epistemologia da telenovela brasileira. É verdade que a afirmação da presença de uma abertura epistemológica vem “anular a importância do dispositivo de produção” e gerar “um certo ceticismo com relação à própria idéia da existência de um dispositivo de poder televisivo” (MATTELART e MATTELART, 1989, p. 98). Afinal, tudo o que importa nessa epistemologia ainda está por vir. Se ganha pouco ou nada com uma análise do seu passado ou do modo como uma telenovela vem a se tornar um produto, porque tudo o que ela é, é um *dever*, um *vir* a ser algo que ela ainda não é. É certo que a concepção de uma epistemologia aberta diminui a força de quaisquer análises que sugiram controladores e manipuladores de um sistema produtivo como o da telenovela. Ele enfraquece essas análises, mas não as anula. Na verdade, há mais oscilações entre o céu e a terra do que poderia sonhar a nossa vã racionalidade instrumental. De fato, trata-se de minimizar a vaidade do poder analítico dessa forma de racionalidade que tenta identificar uma intencionalidade dominante.

Retornando ao nosso roteiro principal, muitas das alterações introduzidas durante a produção das telenovelas dizem respeito à falta de sintonia entre os atores, a uma química promissora entre outros, mas também a certas preferências dos expectadores. Em “A Gata”, novela de Ivani Ribeiro, Marisa Woodward “fracassou como atriz: seu personagem foi diminuído e o de Rita Cléos, que interpretava sua irmã, assumiu a protagonização” (FERNANDES, 1994, p. 42). Já em “Teresa” de Walter George Durst, a atriz Geórgia Gomide se saiu tão bem como vilã que terminou sendo agredida por uma telespectadora (idem). Nesse caso, chamo a atenção para a óbvia identificação entre ficção e realidade feita pelo agressor.

André Gonçalves também foi agredido quando interpretava um homossexual em “A Próxima Vítima”. Beatriz Segall foi hostilizada durante as gravações de “Vale Tudo” e foram criados sites para que os telespectadores pudessem protestar contra a

personagem Camila, interpretada por Carolina Dieckmann, em “Laços de Família” e contra Maria Eduarda, incorporada por Gabriela Duarte, em “Por Amor” (ALENCAR, 2002). Observe que em geral se trata de protestar contra personagens: mais um gesto de caráter político a respeito daquilo que geralmente se entende por ficção.

A possibilidade de não poder se alterar o rumo da trama de uma telenovela é entendida como uma limitação injustificada do gênero. Sobre “O Espantalho”, de Ivani Ribeiro, exibida em 1977 na TV Record, Fernandes (1994, p. 206) diz que “a novela foi ao ar com mais da metade já gravada, o que dificultou a autoria no trabalho de criação em relação à aceitação do público”. Ou seja, estar pronta durante o seu período de exibição é um defeito irremediável para uma telenovela que necessita dialogar com a audiência enquanto é feita. Adotar um ponto de vista fechado é contrariar a lógica interna da produção de uma telenovela brasileira.

Esse conjunto de elementos exemplares e dispersos a que me referi demonstra claramente que a produção de novelas constitui uma indústria muito específica. Essa indústria é capaz de chegar a um produto de grande alcance em termos de audiência sem enrijecer o processo de produção, como ocorre em uma linha de montagem típica. Se há uma linha de montagem presente na telenovela brasileira, poderíamos dizer que se trata de uma linha de montagem aberta.

Embora as telenovelas tenham uma estrutura formal relativamente definida em termos de acento dramático e narrativa, ela não é a expressão das ideias de um único autor, de uma única intencionalidade, de um ponto de vista predominante. Ela não apresenta um significado definido e definitivamente estabelecido. Nesse sentido, uma telenovela não pode ser incluída na lista de obras de autor.

Nessas obras, o produto gerado expressa uma intenção única, aquela que é desejada pelo autor, que consegue moldá-la de acordo com um intento original. A telenovela funciona de maneira diferente, talvez como uma espécie de *performance* social

(CARLSON, 1996) em que vários autores/atores colaboram, sem se chegar a uma forma de predomínio específico do ponto de vista do significado. Não há, portanto, uma previsibilidade quanto ao conteúdo de uma telenovela. Ela encontra-se aberta, sem que subsista nessa abertura um núcleo definitivamente intocado, que poderia servir de suporte para as alterações realizadas. Seu núcleo parece funcionar bem quando não é um núcleo verdadeiro, mas uma disposição agregadora para a expressão de performances coletivas. Uma telenovela que corresponde integralmente ao seu conceito é aquela que propicia polêmicas morais em que o telespectador pode projetar um significado pessoal, em que ele pode exercitar seu poder simpático.

7. Conclusão

A epistemologia aberta da telenovela expressa uma relação com a realidade que não é aquela típica da tradição ocidental. Nela, a realidade não é um dado sobre o qual se age, mas algo que se produz à medida que se age. O produto final da produção da telenovela é um precipitado sempre inconcluso em que entraram vários tipos de contribuições, muitos extratos de intervenções, que nem sempre foram originalmente previstas. Assim, ela é realizada através de um processo em que intervêm intencionalidades múltiplas e variáveis que provocam oscilações durante sua confecção.

O aspecto industrial da telenovela está expresso na sua estrutura formal convencional. Entretanto essa estrutura formal não determina o conteúdo que se precipita ao longo do processo de produção com uma boa dose de contingência. A recepção é o prolongamento dessa abertura epistemológica, na medida em que nela não se distinguem personagens de pessoas ou fatos de ficções.

Em função desse conjunto enorme de oscilações, a que a telenovela está submetida durante seu processo de produção e de recepção, é realmente admirável que tantas tenham chegado a um final. Na verdade, podemos dizer a essa altura que uma telenovela

jamais chega a um final. Ela tem sua exibição interrompida, mas com isso não se chega a um termo, a um significado particular que possa ser identificado com aquilo que se quis dizer com essa obra de arte. A regra válida, aparentemente articulada com tal sistema movediço, é mesmo o inacabamento. De todo modo, considerando a epistemologia aberta em que ela se insere, uma telenovela parece um milagre só possível em retrospectiva, quando a interpretamos após seu término. Durante sua exibição ela não significa, mas *tende a significar*.

Gostaria de finalizar enfatizando que esse inacabamento permanente, essa oscilação da totalidade do significado, que constitui a epistemologia da telenovela brasileira, não é uma forma de impotência. Muito pelo contrário. Aquela concepção da verdade ocidental como sendo dada a alguma distância de nós é que se apresenta como uma simplificação extrema do ponto de vista da telenovela. O conjunto de perturbações, interpretações e combinações de intencionalidades diversas, típico desse processo em aberto de se produzir e assistir à telenovela, consiste em uma realidade muito mais variada e inapreensível do que aquele.

Viver em um ambiente telenovelístico implica muito mais riscos do que a segurança empobrecedora de uma verdade dada, de um significado único, apreensível através de ideias claras e distintas. Estar no meio do furacão em que a realidade está sendo feita exige disposições muito diferentes daquelas típicas de um sábio que caminha em linha reta em direção à verdade que lhe é oferecida já acabada.

O ponto de vista ocidental, que se adota como superior e capaz de chegar à posse de sua respectiva verdade pálida e ressequida, precisa ser alterado se queremos compreender quais são as virtudes necessárias quando se está no meio do furacão da epistemologia aberta. A telenovela é um evento particular de uma situação epistemológica em que a realidade ainda está sendo feita por todos nós.

Referências

- ALENCAR, M. *A Hollywood brasileira: panorama da telenovela no Brasil*. Rio de Janeiro: SENAC, 2002.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: _____. *Magia e Técnica: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 165 – 196
- BONI. *50 anos de TV no Brasil*. São Paulo: Globo, 2000.
- _____. *O livro do Boni*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2011.
- BRITOS, V.; BOLAÑOS, C. *Rede Globo: 40 anos de poder e hegemonia*. São Paulo: Paulus, 2005.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2009.
- BUCCI, E. *Brasil em tempo de TV*. São Paulo: Jinkings Editores, 1997.
- CALZA, R. *O que é telenovela*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- CARLSON, M. *Performance: a critical introduction*. New York: Routledge, 1996.
- COSTA LIMA, L. *O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Forense, 1989.
- _____. *Pensando nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- DANIEL FILHO. *O circo eletrônico: fazendo TV no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. *Antes que me esqueçam*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERNANDES, I. *Telenovela brasileira: memória*. São Paulo: brasiliense, 1994.

FERREIRA, M. *Nossa Senhora das oito*: Janete Clair e a evolução da telenovela no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

FEYERABEND, P. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

GALVÃO, W. *No calor da hora*: a guerra de Canudos nos jornais. São Paulo, Ática, 1974.

GUILHERME DE PÁDUA, assassino da filha de Glória Perez, ameaça ex-mulher. *Correio*, 11/02/2015. Disponível em <http://www.correio24horas.com.br/detalhe/noticia/guilherme-de-padua-assassino-da-filha-de-gloria-perez-ameaca-ex-mulher/?cHash=870acdodaa1944eff7396f81fbeac355>
Consultado em 07/07/2016.

GUILLERMOPRIETO, A. Obsessed in Rio. *New Yorker*, 1993, pp. 44-55.

HAMBURGER, E. *O Brasil antenado*: a sociedade da novela. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. Política e Intimidade: a reforma agrária em O Rei do Gado. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 57, Julho de 2000, pp.91-102.

KIRK, G.; RAVEN, J. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966,

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LEAL, O. *A leitura social da novela das oito*. Petrópolis: vozes, 1986.

MATTELART, M.; MATTELART, A. *O carnaval das imagens*: a ficção na TV. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MATTOS, S. *História da televisão brasileira*: uma visão econômica, social e política. Petrópolis: Vozes, 2002.

MORAIS, F. *Chatô: o rei do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ORTIZ, R.; BORELLI, S.; RAMOS, J. *Telenovela*: história e produção. São Paulo: Brasiliense, 1989.

POPPER, K. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1972.

RAMOS, R. *Grã-finos na Globo: cultura e merchandising nas novelas*. Petrópolis: Vozes, 1986.

RIBEIRO, D. Viva o Senador Caxias. *Folha de São Paulo*, 25/11/1996. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/11/25/opiniaio/7.html> Consultado em 7/07/2016.

_____. Senador Caxias. *Folha de São Paulo*, 20/01/1997. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/1/20/opiniaio/7.html> Consultado em 7/07/2016.

RORTY, R. *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

SILVEIRA, R. A. T. (Org.) *O futebol e a filosofia*. Campinas: PHI, 2014.

_____. *Apresentação do Brasil*. Santa Cruz Cabralia: Ronie Alexsandro Teles da Silveira, 2015.

_____. A brasileiríssima filosofia brasileira. *Síntese*, v. 43, n. 136, 2016, pp. 261-278.

SODRÉ, M. *O monopólio da fala: função e linguagem da televisão no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SOPHOCLE. *Théâtre complet*. Paris: Flammarion, 1964.

TÁVOLA, A. *A telenovela brasileira: história, análise e conteúdo*. São Paulo: globo, 1996.

VAMPRÉ, O. *Raízes e evolução do rádio e da televisão*. Porto Alegre: FEPLAM/RBS, 1979.

XAVIER, N. *Almanaque da telenovela brasileira*. São Paulo: Panda Books, 2007.

Só a Telenovela nos Salva da Morte

1.A superficialidade como motivo

A telenovela é reconhecidamente um produto cultural superficial. Talvez essa característica tenha se imposto a ela em função de ter de se dirigir a um público amplo assimilando seu gosto mediano. Sem essa disposição, não se obteria audiência, publicidade e, portanto, financiamento para uma programação continuada. Assim, a telenovela teve que descobrir uma fórmula para ganhar em extensão do território estético na mesma proporção em que perdia em profundidade.

Em função da superficialidade, a telenovela parece possuir uma vocação para tratar dos aspectos humanos dos seus telespectadores, sem jamais conduzi-los a uma verdadeira introspecção. Seu ponto de vista preferido parece ser o periférico. Daniel Filho (2001, p. 67) afirma que a telenovela “substitui a maledicência entre os vizinhos”. Nela se cria “um mundo para as pessoas participarem da vida alheia”, mas não se envolverem decidida e pessoalmente com outros seres humanos ou com os próprios eventos apresentados.

De fato, a fofoca é um gênero voltado contra os outros, mas nunca contra nós mesmos. Além dessa indisposição para a autorreflexão, para uma atenção voltada sobre si mesmo, ela também possui um raio de ação circunscrito a certa distância com relação aos outros. Essa distância impede que se estabeleça uma compreensão dos verdadeiros motivos das ações alheias. Sem

incluir esses últimos e limitando-se à crosta do comportamento dos outros é que a maledicência pode prosperar. Um corte mais profundo poderia revelar os motivos que tornariam as ações legítimas ou compreensíveis aos nossos olhos e, portanto, corriqueiras e plenamente justificadas – compreendidas por uma boa vontade daí nascida.

A racionalidade existente entre motivos e ações, revelada por aquele hipotético corte profundo, tornaria essas últimas explicáveis e, portanto, aceitáveis e inapropriadas enquanto objetos de indignação moral. Ninguém se indigna moralmente com ações que *compreende*. Portanto, é um recorte superficial acerca do comportamento humano que garante o interesse provocado pela maledicência e pela telenovela. Através dessa perspectiva superficial, nos limitamos a uma determinada região periférica da vida, na qual nos movemos por entre motivos morais, sem chegar a colocar em questão os seus princípios.

O interesse da maledicência é despertado justamente pela negação da possibilidade de fornecer ao outro o bônus da racionalidade de suas ações, pela obstrução da profundidade que as ligariam a seus motivos subterrâneos e que as tornariam, assim, inteiramente compreensíveis. Como a maledicência, a telenovela é uma espécie de inimiga natural da racionalidade, na medida em que obstrui o acesso aos motivos subjacentes da ação humana e deixa ver somente o que aparece, sem conectá-lo com causas distantes e subjacentes.

O aspecto superficial da telenovela foi denominado por Alencar de “telessenho nosso de cada dia” (2002, p. 18). Justamente porque a introspecção envolveria um processo de aprofundamento e não se limitaria a essa estrutura fragmentada e onírica, típica da lógica da telenovela. No sonho, mesmo que em perigo, estamos sempre em segurança, porque tudo se dissipa quando acordamos. O mesmo ocorre na telenovela: nunca estamos realmente em perigo quando a assistimos, porque ela nunca nos conduz a verdadeiros questionamentos, a dúvidas que demandam

um esforço de compreensão. Nesse ambiente seguro, ela sugere que adotemos um ponto de vista resignado com relação à nossa vida, sem preocupações com motivos subterrâneos, sem perguntas incômodas, sem o agulhão da dúvida.

O presente capítulo supõe que a condição epistemológica da telenovela é, de fato, a superficialidade. Isso está devidamente caracterizado em um capítulo anterior desse volume intitulado “Epistemologia da Telenovela Brasileira”. Porém, a constatação de que a telenovela é superficial consiste apenas em uma fotografia inicial que a caracteriza. Com isso quero dizer que essa constatação deveria se tornar, ela mesma, um objeto de estudo específico. Em geral, diante da constatação de que a telenovela é superficial resvalamos mecanicamente para a conclusão de que, em função disso, não é necessário tentar uma melhor compreensão dela.

Quando afirmamos sua indignidade enquanto um objeto de estudo autônomo também abrimos mão de qualquer possibilidade de a entendermos. A constatação da leviandade epistemológica da telenovela é justamente aquilo que deveria chamar nossa atenção e demandar uma explicação particular - e não paralisar nossas tentativas de compreendê-la. Afinal, o que justifica que a superficialidade se converta em um obstáculo intransponível para qualquer tentativa de análise? Nada que não sejam alguns preconceitos com relação ao valor que geralmente atribuímos ao seu contrário: o que é profundo.

A pretensão principal desse capítulo é gerar uma melhor compreensão do repúdio diante da superficialidade da telenovela. Para isso, se requer apenas alguma disponibilidade para transpor aquela reação automática de acreditar que o superficial não pode ou não merece ser entendido. Acredito que é promissor tentar verificar o significado da superficialidade da telenovela. Espero que essa promessa se revele e se justifique mais adiante.

Não se tratará aqui, portanto, de tentar redimir a telenovela de sua superficialidade, de resgatá-la de sua falta de atenção a problemas profundos, de reparar alguma suposta condição

alienante que ela possuiria, de enaltece-la ou de torná-la digna e importante. Trata-se, ao contrário, de algo bem menos moralizador: de compreender nossa recusa intelectual em considerar a superficialidade da telenovela brasileira como algo que mereça nossa atenção

2.A angustiada vida intelectual

Como estratégia para uma compreensão de nosso repúdio à superficialidade da telenovela, pretendo confrontá-la com o seu oposto imediato: a profundidade da vida teórica. Em último caso, é esse último valor que nos serve de critério e apoio para recusarmos dignidade à telenovela. De fato, é nosso compromisso tácito com a profundidade que nos liberta da necessidade de enfrentar a superficialidade. Se em geral julgamos suficiente indicar a superficialidade como uma característica desqualificadora, isso se deve a uma avaliação, nem sempre explícita, produzida por nós a partir de seu valor contrário. E esse valor é justamente a alegada profundidade do trabalho teórico, aquele que revela motivos, aponta causas subjacentes e tece longas teias racionais explicativas.

Távola afirma que nas telenovelas “a angústia está suprimida” (1996, p. 46). Isso quer dizer que mesmo contendo elementos dramáticos - como o amor, o ódio, a intriga, a tensão psicológica, o perdão etc. - a telenovela não conduz o telespectador a uma experiência existencial profunda. Essa experiência profunda seria aquela em que a totalidade da vida é ameaçada e em que se coloca em suspensão o próprio sentido da existência do ser humano. Com efeito, a angústia envolve a experiência da possibilidade de que nossa vida não possua qualquer sentido.

Assim, embora a telenovela lide com a emoção do telespectador, ela o faz com certa prudência, mantendo o ambiente sob controle, sem resvalar para o desencadeamento da possibilidade angustiante do vazio e da falta de sentido. A “telenovela não pode ‘dar corda’ ao *pathos* provocado: isso geraria

uma situação insustentável de tensão contínua que levaria ao telespectador o efeito oposto: à angústia.” (MARCONDES FILHO, 1987, p. 69). Para tornar essa ideia mais clara, observe que as emoções despertadas pela telenovela não têm como objetivo fazer com que o telespectador se volte decisivamente para sua interioridade, com o propósito de submetê-la a escrutínio, de avaliá-la. Ao contrário, elas geram identificação, repulsa, ódio ou empatia – todas elas emoções voltadas para relações caracterizadas por certa exterioridade em que o telespectador não é levado a perguntar-se sobre o núcleo do sentido válido para si mesmo. Essas emoções operam sob o signo da segurança pessoal ou de um mundo inteiramente blindado contra a angústia.

Assim, na telenovela “o sofrimento do personagem deve provocar no telespectador compaixão, tristeza e solidariedade, jamais auto-reflexão” (idem, p. 71). A telenovela mobiliza emoções epidérmicas que não colocam em questão a vida do telespectador. Ela evita sugerir a possibilidade de que tudo o que constitui sua vida poderia não fazer sentido. Com isso, ela se detém no plano periférico das emoções superficiais ou das ações desconectadas de seus motivos – aquelas que caracterizam a maledicência.

De fato, na angústia está presente uma interrogação sobre o significado da totalidade da vida, sem que esse sentimento se conecte diretamente a um ou outro aspecto dela em particular. Isso quer dizer que a experiência da angústia é a da possibilidade da falta de sentido do conjunto de valores que dão sustentação a todo um modo de vida. Heidegger (2014, p. 252) caracterizou essa universalidade da seguinte maneira: “O com quê da angústia é inteiramente indeterminado” ou “a angústia se angustia com o mundo como tal” (p. 253). Ela não seleciona objetos específicos sobre os quais atira um véu de dúvida ou nulidade, ela os submete a todos indistintamente e faz descer sobre tudo um nada indeterminado. Ela simplesmente abre subitamente um abismo sob nossos pés sem que nos sobre qualquer ponto de apoio.

Por definição, todos os abismos são profundos. Como a angústia lança uma interrogação sobre a totalidade da existência, ela sempre envolve problemas profundos para os quais não há soluções fáceis. Assim, quando não nos interrogamos em profundidade, aparentemente nos limitamos a alguma camada superficial de nossa vida e nos contentamos inteiramente com nossa condição efetiva, qualquer que ela seja. O mesmo Heidegger (2014) se refere repetidamente ao modo como pensamos *na grande maioria das vezes*. Com esse tipo de expressão, ele quer indicar aquela perspectiva corriqueira e superficial com a qual, em geral, nos contentamos em pensar o mundo e a nós mesmos. Trata-se daquela maneira confortável de estar no mundo, que não desce até a raiz dos problemas nem nos submerge em um abismo e que seria, por isso, inautêntica e superficial: o mundo telessonhado da novela.

A metáfora positiva da profundidade está arraigada na maneira ocidental de pensar pelo menos desde Platão (1943). A crena na noção de que haveria uma dimensão mais real da existência, por detrás daquela que percebemos imediatamente por meio de nossos sentidos ou de nossas crenças habituais, contribuiu decididamente para a validade quase universal dessa metáfora. Nesse caso, somente o esforço individual para nos libertarmos das camadas mais imediatas e superficiais poderia nos oferecer a oportunidade de chegar a um conhecimento superior, porque mais próximo da realidade. Assim é que os interlocutores de Sócrates, nos diálogos platônicos, entram em uma espécie de dialética ascendente de superação gradual de suas próprias crenças insuficientes, que os conduz gradualmente a patamares superiores de compreensão e experiência com relação à existência humana. Eles se *aprofundam* na compreensão da realidade e de si mesmos.

O motor desse processo de ascensão ou de aprofundamento é uma insatisfação com aquilo que se têm imediatamente disponível: nossas crenças imediatas, nossos valores vigentes, que se mostram insuficientes em alguma medida no decorrer da

discussão socrática. A própria atividade filosófica tornou-se, para muitos, sinônimo de insatisfação com os significados usuais estabelecidos e com as compreensões disponíveis em cada situação em que se pensa. Insatisfação que busca aplacar-se ao estabelecer conexões com elementos superiores ou mais profundos.

O abandono dos valores inferiores envolve, em alguma medida, a experiência de sua falta de sentido ou de sua precariedade enquanto uma dimensão autônoma da nossa vida. Trata-se, portanto, da experiência da falsidade e da percepção da limitação de cada proposta que não preencha os requisitos necessários para se apresentar como inteiramente satisfatória. Ao longo desse processo, a insatisfação tem de se manter viva e exercer sua força. Caso contrário, recaímos na comodidade e no conforto de propostas inferiores e superficiais, na segurança com a qual vivemos *na grande maioria das vezes*.

Há, nessa maneira de pensar, a defesa de que uma vida teórica é justificável como estratégia necessária para se obter pontos de apoio seguros, na mesma medida em que, através deles, nos distanciamos dos aspectos superficiais do mundo. Sloterdijk descreveu esse modo de vida por meio da figura do *Homo theoreticus* que “parece sofrer duma tristeza sem objeto: não está triste com isto ou com aquilo, mas marcado por sentimentos de perda sem causa identificável. Para ele, é como se algo importante faltasse no mundo” (2014, p. 68). É justamente essa sensação de falta de sentido generalizada, a angústia, que funciona como um agulhão para a busca por verdades e valores superiores. Ela é a mola mestra da vida teórica.

Sem ser contaminado por essa dúvida, sem se ter a sensação de insegurança, não há angústia e nem profundidade, não há vida teórica e nem espaço para conexões racionais. Observe que a racionalidade exige o exercício de um dispositivo que produz unidades a partir de elementos dispersos. Afinal, raciocinar é conectar partes que passam, então, a ser compreensíveis. Mas ela não pode gerar sínteses sem a condição básica que é a

profundidade. Essa última é como se fosse um espaço necessário para a razão manobrar em busca de suas soluções unificadoras para os elementos díspares. A profundidade é uma condição de possibilidade das operações racionais de unificação do múltiplo.

Estritamente falando, uma vida teórica ou intelectual é aquela que toma como tarefa remover a sensação da falta de sentido, depois de tê-la experimentado vivamente. Ela não se limita, portanto, a submeter um ou outro aspecto do mundo humano à possibilidade da falta de sentido. Ao contrário, ela requer que o mundo todo seja atingido pela dúvida, porque só assim pode vencer a angústia e restituí-lo integralmente sob uma modalidade racional e integrada. De certa forma, toda vida intelectual é uma tentativa de reconstituição de um mundo que, em algum momento, deve ter sucumbido diante da falta de sentido e se fragmentado. Esse estilo de vida não pode recusar a angústia porque isso inviabilizaria seu exercício, na medida em que tudo já teria um sentido válido dado e fixo. Desnecessário racionalizar acerca do que já possui um significado plenamente satisfatório aos nossos olhos.

Assim, a vida teórica envolve sempre a postulação de um perigo, a sensação de insegurança e de falta de sentido ameaçadora que criam as condições necessárias para a restituição, em novos termos, daquilo que foi desagregado. A vida teórica é uma tentativa de reconstituição de um mundo, após havê-lo feito sucumbir em um abismo de incertezas. E o intelectual é um demiurgo tentando reconstituir unidades a partir dos fragmentos produzidos pelo impacto da angústia que cultivou com tanto zelo.

O impulso original que guia a vida intelectual reconstituidora do sentido é o de vencer o inimigo em seu próprio terreno, derrotá-lo definitivamente em seus próprios termos. Está claro que aqui o inimigo é a falta de sentido. Afinal, trata-se de racionalizar, de sintetizar *a partir de* fragmentos, de produzir compreensão. Não há como racionalizar sem a base desses fragmentos, porque não há sínteses sem elementos constituintes. O

mergulho direto na unidade sem a mediação da experiência dos elementos dispersos seria uma experiência mística. E essa última é muito distinta da vida teórica.

Assim, o exercício racional, típico da vida teórica, só se torna possível sob o império hegemônico da angústia. Sua condição equivale à capacidade da falta de sentido em estender-se aos confins do significado existente e contaminar a vida inteira. Nesse ambiente, uma estratégia de blindar a vida contra a angústia é entendida como uma modalidade de autoengano, como uma tentativa de ocultar problemas e não resolvê-los – em síntese, um gesto de covardia.

Assim, de um ponto de vista teórico, sentir-se feliz sem nunca ter sido abatido pela angústia é considerado um estilo de vida menor, falsificado e alienado, uma espécie de ingenuidade que não se dá conta do abismo sobre o qual caminha. Ser feliz sem nunca ter experimentado a falta de sentido consiste em acomodar-se a uma vida superficial e tacanha, deixar-se ser sem maiores preocupações.

Para esse ponto de vista, somente a experiência da angústia pode nos libertar da falta de sentido. Dito de outra forma: só a experiência da falta de sentido pode nos libertar da falta de sentido. Por isso, é necessário vencer o inimigo em seu próprio terreno. O contrário disso seria uma vida não teórica, uma vida despreocupada e alegre – leviana e superficial.

Adotada a perspectiva da vida teórica, observe que somente assumindo inteiramente a possibilidade de que nada possua valor é que poderemos encontrar algo dotado de algum valor verdadeiro. A nulidade só pode ser vencida depois que seu domínio tenha se estendido aos confins da vida significativa. Se apenas uma parte da vida tornar-se problemática, se o que ocorrer for alguma modalidade de angústia moderada (embora o termo claramente não faça sentido em termos estritos), então só uma parte dela pode ser reconstituída racionalmente. Daí também se restringiria a profundidade da vida teórica, na medida em que o espaço

disponível para as manobras sintéticas se tornaria reduzido. Nesse caso, a vitória é sempre proporcional às virtudes do inimigo. Por isso uma vida teórica séria, uma razão profunda, demanda uma angústia autêntica: aquela que não deixa pedra sobre pedra e em que nos abalamos dentro do abismo mais abismal. Lá no fundo do mar onde reside o *vampyroteuthis infernalis* de Flusser e Bec (2012).

Dessa maneira, se pode entender como toda vida intelectual no ocidente possui essa demanda pela experiência da angústia. O exercício teórico envolve assumir a amarga ausência de pontos de apoio sólidos, um vácuo estendido sobre todos os valores. Sem ter tido essa sensação, um intelectual é alguém destituído de autenticidade, desprovido das qualidades necessários para o verdadeiro exercício teórico. Se ele é moralmente incapaz de assumir a angústia plena, sua atividade teórica estará destinada à superficialidade epistemológica. No ocidente, a vida teórica tem de ser uma vida angustiada, mesmo que momentaneamente. Na verdade, a determinação moral em levar adiante as operações racionais de síntese está na dependência da reativação constante dessa experiência da angústia. Sem essa alimentação permanente, a tendência é que o interesse teórico autêntico diminua ou se extinga, já que ele se desconecta de sua energia propulsora.

3.O medo da morte

Os dispositivos epistemológicos modernos, filosoficamente inaugurados por Descartes, são uma ilustração da vida teórica compreendida como a necessidade da angústia e de vitória posterior sobre ela *em seus próprios termos*. O famoso artifício do gênio maligno de que ele lança mão para obter segurança epistemológica definitiva nada mais é do que a tentativa de tornar a totalidade do conhecimento existente suscetível à dúvida. Diz ele:

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da bondade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. [...] Eis por que cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo (1983, p. 96-7).

Esse poder superior, empenhado em enganar, é o responsável por implantar a falta de sentido potencial em qualquer forma de conhecimento e de disseminar a dúvida por toda a parte. Por meio dele, Descartes quer chegar a uma modalidade de conhecimento que não poderá sofrer de nenhuma deficiência epistemológica. A suspensão do juízo, enquanto se busca essa fundamentação superior, é típica da necessidade inicial por certeza absoluta, por vencer a falta de sentido potencial e a morte. Morte que é a maior de todas as faltas de sentido e, por isso mesmo, a maior de todas as fontes de angústia. Sem a experiência concreta dessa ameaça potencial, a vitória não poderá se mostrar nem suficientemente superiora, nem tão absolutamente segura.

Observe como o gênio do mal cartesiano é explicitamente um *artifício* metodológico voltado para a conquista de um terreno epistemológico absolutamente inatacável. Ele não se apresenta como uma dificuldade surgida no interior da própria investigação desencadeada, mas como um obstáculo colocado ao conhecimento em função das exigências iniciais por segurança. Ele não é objeto de uma constatação propriamente teórica, mas de uma postulação só justificável em face das exigências morais iniciais das quais se parte. Descartes *inventa* o gênio maligno.

Assim, se nota que esse artifício expressa aquela disposição de vencer o inimigo em seus próprios termos, de admitir que ele possui o máximo poder, de ceder a ele todo o terreno existente, submeter-se à angústia e ao perigo, conceder-lhe o domínio completo sobre nós para, só então, tentar a redenção por meio da

reedificação de um significado verdadeiramente válido. Essa vitória só faz sentido se for conduzida a partir de nossa rendição prévia e do sucesso da angústia – no caso de Descartes, restrita ao colapso epistemológico de todo o conhecimento existente.

A interposição de algum obstáculo intermediário, uma eventual defesa prévia contra os poderes do gênio maligno antes que eles se universalizassem, comprometeria o procedimento de busca por uma fundamentação absoluta do conhecimento. Ela redundaria em uma interrupção do processo de obtenção da profundidade do mecanismo que busca apoio *absoluto*. Ou seja, se o gênio maligno não fosse tão poderoso, o resultado produzido seria superficial em alguma medida – e a angústia experimentada seria inautêntica. Aqui, contornar o mal significaria algum grau de fracasso proporcional na busca por segurança absoluta. Uma resolução autêntica do problema só pode emergir de uma derrota de obstáculos absolutos. É o poder desses últimos que gera a profundidade necessária para o exercício teórico de reconstituição do sentido sobre bases firmes. Não fosse o poder extremo do gênio maligno, o processo todo estaria condenado a algum grau de superficialidade e de fracasso.

Essa disposição básica não é exclusiva da fundamentação cartesiana do conhecimento e modalidades dela podem ser identificadas em outras situações, dentro do modo de operação típica da vida teórica ocidental. Não é ocasional, por exemplo, que a Psicanálise tenha se sobreposto historicamente a procedimentos terapêuticos que passaram a ser considerados menos sérios. Assim, enquanto Binet hipnotizava pacientes em um hospital público em Paris e implantava neles falsas memórias sanadoras de traumas, Freud defendia outra estratégia de ação junto à rica elite vienense. Para ele, se impunha a necessidade de que somente um enfrentamento consciente poderia produzir a remissão dos traumas do passado de um paciente (HACKING, 2000).

A primeira é uma estratégia de bloqueio do trauma e o processo terapêutico opera em uma faixa superficial da vida do

paciente. Afinal, nesse caso, ele não processa o trauma por meio da identificação de suas causas originárias e nem mesmo se torna consciente delas. Ele deixa de sofrer pela intervenção de um bloqueio do processo que o atormenta, através de uma intervenção *externa* do terapeuta que implanta nele uma falsa memória. Intervenção que é tão imediata quanto superficial: ela se efetiva sem o comprometimento consciente do paciente, sem o seu esforço individual, sem uma racionalização do processo de sofrimento. Poderíamos dizer que ela é efetuada sem a participação do próprio paciente, já que ele se encontra sob hipnose e sem condições de atuar deliberadamente sobre si mesmo durante o tratamento.

A opção psicanalítica exige, ao contrário, o processamento profundo e a obtenção de uma solução que só pode emergir do enfrentamento do mal em seus próprios termos. Nesse caso, a consciência deve se estender até as causas do sofrimento e apoderar-se racionalmente delas. Ela deve ser capaz de reconstituir, através de seu próprio esforço, o processo que conduziu ao sofrimento. Assume-se que somente através desse empenho pessoal de obtenção da verdade o paciente pode efetivamente libertar-se do mal porque é ela que produz a compreensão. Ou seja, é o exercício teórico que redime, é a verdade que liberta.

Curiosamente, a solução destinada às grandes massas populacionais deixou de ser considerada *científica* em benefício da alternativa séria, isto é, profunda e racional. A hipnose seguida da implantação de falsas memórias suprime o aspecto comportamental do trauma, mas não revolve o terreno do sofrimento pela raiz e não oferece a possibilidade de vencer o inimigo em seu próprio ambiente. Ela não solicita a dimensão da profundidade. Qualquer semelhança entre essa opção científica pela Psicanálise e o descrédito intelectual pela superficialidade da telenovela não é uma mera coincidência. Ambas fazem parte de um mesmo conjunto de procedimentos.

Esse mesmo padrão de atitudes pode ser identificado no pensamento de Heidegger (2014). Isso se percebe nitidamente quando ele condiciona a adoção de um estilo de vida autêntica à capacidade de assumir a morte como algo presente - e não como um desfecho distante na sequência dos eventos pessoais. Nesse sentido, a experiência da morte em vida é essencial para que o homem rompa com a falsa aparência de um significado pleno e imediatamente dado.

Desse ponto de vista, o que se deve evitar é encarar a morte como um elemento abstrato, distante e exterior à vida. Em outras palavras, mais heideggerianas, “O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte” (2014, p. 330) justamente porque a impessoalidade consiste em remetê-la para fora da vida. A impessoalidade cria uma distância que bloqueia a angústia de saber-se mortal, adiando essa experiência para uma ocorrência remota e, quem sabe, até distinta da vida. Então, a coragem verdadeira está na disposição para morrer em vida, para trazê-la para próximo de si, de tal forma que a solução envolverá alguma modalidade de vitória sobre a morte, através de sua experiência e de sua assimilação dentro da vida.

Heidegger chama de *decadência* toda forma de inautenticidade que remete a morte para um futuro distante, protegendo o homem da experiência da angústia e da falta de sentido. Essa atitude implica em uma modalidade de alienação, porque evita que o homem viva a densidade da morte e da possibilidade de não haver um sentido para a sua existência. A angústia da morte passa a ser, assim, “a possibilidade mais própria da presença” (2014, p. 340) – quer dizer, a característica que seria específica do ser humano. Isso porque somente ela pode torná-lo um homem verdadeiro ao colocá-lo diante da possibilidade do nada em que ele se encontra.

O sentido autêntico só pode emergir contra o pano de fundo da total falta de sentido. Também aqui, trata-se de uma aposta em vencer a morte, a aniquilação e o nada. Para isso, a estratégia

utilizada é antecipá-la, trazendo-a para dentro de si como uma experiência efetiva e atual. Só um suicídio em vida poderia nos redimir da morte, porque só ele pode criar as condições para que o homem ultrapasse racionalmente a destruição e a angústia. A razão é um artifício para reconstituir os fragmentos resultantes da angústia e, portanto, vencer a morte por dentro.

Em função da constatação de que evitar a morte consiste em adotar uma disposição covarde e inautêntica, deveríamos nos dispor ao combate sem meias medidas - em que literalmente convidamos o Demônio para dançar. Somente por meio da introdução da morte no seio da vida é que essa poderia encontrar-se consigo mesma, tornar-se plena, una e consistente. Uma vida plena seria, portanto, uma vida intelectualmente honesta, que não admite exceções diante da experiência da angústia e que não toma atalhos confortáveis para se proteger. Ela exige dos corajosos, dos homens teóricos, a experiência da morte.

Nessa mesma direção, Hegel chega a afirmar que a posse da liberdade e da consciência de si só é possível diante do risco da morte: “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (1992, p. 129). Para saber-se como um indivíduo, para chegar à plena posse de si próprio, é necessário arriscar a sua vida, deixar-se negar pelo outro em uma luta mortal. Esse desprezo pela vida que é a luta é também um sinal de desapego de si e, portanto, de superação do mal da morte e de suas limitações. Superação que se opera através do combate contra um adversário - e não por meio de alguma atitude de autopreservação como ocorreria em uma fuga bem planejada, por exemplo. O indivíduo não deve contornar o mal se quer se tornar livre.

É ainda Hegel quem afirma, referindo-se ao combate entre dois adversários como requisito para a obtenção da liberdade, que “Mediante a morte, sem dúvida, veio-a-ser a certeza de que ambos arriscavam sua vida e a desprezavam cada um em si mesmo e no

outro” (idem, ibidem). Só esse enfrentamento pode fornecer a experiência da falta de sentido potencial da vida, de desapego por ela ao colocar o indivíduo diante da possibilidade de perdê-la. O valor verdadeiro da vida só pode ser obtido pelo seu desprezo, pela iminência de sua perda e isso só se obtém no risco proporcionado pelo combate.

A possibilidade da morte constitui uma espécie de dispositivo pedagógico, na medida em que é através dele que se pode obter uma medida do peso real da vida. O indivíduo só pode tornar-se plenamente consciente de si mesmo ou livre por meio da assimilação daquilo que inicialmente se opõe a ele e o limita. E a morte é compreendida como um inimigo especialmente potente na medida em que ninguém ainda a conhece, com exceção dos mortos que nada podem nos comunicar de seguro sobre isso. A morte é um elemento desconhecido e que limita toda possibilidade de compreensão – toda razão.

Novamente se observa aqui aquela necessidade imperiosa de se produzir uma vitória sobre seu inimigo nos próprios termos desse último. A própria dialética hegeliana pode ser compreendida como uma forma de pensar fundada nessa disposição para o combate contra todas as limitações. Afinal, ela se propõe a ultrapassar todo tipo de negatividade e limitação e eliminar o poder de qualquer modalidade de alteridade. Claro que essa eliminação não se opera por meio de uma negação que mantém a exterioridade dos inimigos, mas por uma vitória por dentro deles.

4.A ressurreição de Cristo

Os exemplos citados acima são meramente ilustrativos de uma disposição mais ampla e muito difundida no ocidente acerca da vida teórica. Podemos encontrar traços dessa mesma atitude básica, para o enfrentamento da falta de significado em seus próprios termos, em várias manifestações ocidentais do trabalho intelectual. Tratá-las no varejo implicaria assumir uma tarefa

impossível para ser realizada em um capítulo. Aqui, parece mais apropriado tratá-las por meio de um elemento especialmente representativo. Embora esse elemento não se constitua como uma *fonte* original da vida teórica, certamente tem colaborado de maneira saliente com a constituição desse estilo de vida intelectual no ocidente. O nome dele é Cristianismo.

Observamos acima que há naquela disposição uma tendência a radicalizar a busca por segurança, por pontos de apoios robustos e inabaláveis. Se há uma demanda tão evidente por segurança, isso só pode se constituir como uma resposta a uma proporcional sensação originária de insegurança e fragilidade. A necessidade de apoio absoluto só se torna uma demanda em função da sensação de que não se está de posse dela, da constatação da experiência de um abandono proporcional. Nesse caso, essa fragilidade tem de se mostrar incomensurável, justamente porque a solução deverá se mostrar absoluta.

Uma questão que se impõe, então, é descobrir quais são os elementos constituintes dessa sensação de insegurança e de insatisfação com a vida – aqueles que produzem a angústia e alimentam o exercício teórico. Embora possamos buscar as raízes dessa insatisfação com a vida em mitos muito remotos, prefiro limitar-me aqui a um fator culturalmente mais próximo e potencialmente mais influente. Refiro-me ao mito cristão da ressurreição.

Em Romanos 6, 8-9 se afirma que “E, se morremos com Cristo, creiamos que viveremos também juntamente com Cristo, sabendo que Cristo, ressuscitado dos mortos, não morre mais, nem a morte terá sobre ele mais domínio”. A morte de Cristo é um sacrifício porque ele se entregou a ela de maneira espontânea – estando, inclusive, ciente dos futuros tormentos da crucificação.

O propósito de submeter-se deliberadamente à morte na cruz é, pois, o de vencê-la em seus próprios termos. Se Cristo houvesse evitado sua morte, não teria encontrado uma solução definitiva para ela. Nesse caso, ele não poderia constituir-se em

autêntica fundação da redenção e da vida eterna. A segurança e a felicidade absolutas só podem ser obtidas por meio da vitória sobre esse terrível inimigo que é a morte. O que dota todo o esquema de uma coordenada fixa é a experiência da morte como um limite intransponível, como algo que atinge o homem profundamente e que deverá ser vivido, queiramos ou não. Cristo abriu o caminho para a libertação diante do medo da morte por meio de uma vitória sobre ela e através dela.

Corintos 15, 25-26 é mais explícito sobre isso: “Porque é necessário que ele [Cristo] reine, ‘até que ponha todos os inimigos debaixo de seus pés’. Ora o último inimigo a ser destruído será a morte”. Se a morte é o pior de todos os inimigos, então ela terá que ser vencida para que se obtenha a vitória final, que será superior a qualquer outra. Porém, nesse caso, não basta evitar a morte ou contorná-la, porque isso é apenas um paliativo de um evento inevitável na ordem natural dos eventos. Ela tem de ser vencida por dentro, enquanto nos mata.

Com isso, se afirma que a morte jamais poderá ser vencida pela vida, com os recursos da vida, a partir da vida e dentro dessa última. Não há fuga vital da morte que seja realmente eficaz contra ela. Assim, a morte só pode ser vencida por dentro, após tornar-se a nossa própria morte. O sentido da ressurreição é o de promover uma vitória sobre a morte nos seus próprios termos, por dentro dela e não por meio de um desvio ou de uma fuga. Ações prudentes com relação à morte não possuem sentido aqui: o cristão necessita viver sua morte.

Agostinho destaca a presença de uma insegurança universal como componente básico das crenças cristãs que levaram a postular a necessidade de uma segurança absoluta. Ele conecta a sensação de medo diante de uma felicidade mundana frágil e a necessidade de apoiar a vida em princípios mais sólidos quando afirma que “Essa ‘felicidade’ brilhante como o vidro e como ele frágil, vive-se no terrível receio de que de repente se estilhaça” (1996, p. 381). Para livrar-se dessa sensação de insegurança e de

fragmentação é necessário vencer o inimigo e deixar-se morrer: “Não há pior nem mais completa morte do que aquela em que a morte não morre!” (1996, p. 602). Esta morte que não morre é aquela modalidade natural da qual nos desviamos durante a vida, aquela que apenas se limita à própria vida, sem trazê-la deliberadamente para perto de si, como fez Cristo. É por dentro da morte, no plano espiritual de sua antecipação em vida, que se pode vencê-la. Trata-se aqui de uma verdadeira apologia da morte deliberada e de suas virtudes libertadoras – o que Agostinho (1990, p. 32) chamou de “desprezo desta vida”.

Em Corintos, 15, 36 se afirma que “Louco, o que tu semeias não toma vida, se primeiro não morre”. A morte é o único processo pelo qual se pode obter a vida eterna e verdadeira. Não há vida autêntica que não passe pelo crivo necessário da morte. A ressurreição exige, portanto, aquele ambiente de profundidade em que a experiência de morrer e reviver pode se desdobrar, em que os fragmentos gerados pela morte podem ser restituídos sob uma nova roupagem. Trata-se de experiências consecutivas que têm de se organizar em um tempo único para poderem ser sintetizadas em uma história pessoal da própria ressurreição, enquanto um autêntico membro da igreja de Cristo. Nesse sentido, a própria Igreja cristã, o coletivo espiritual dos ressuscitados, é o resultado do reestabelecimento de uma unidade a partir de seus fragmentos individuais naturais que morreram para renascer plenamente restituídos.

A morte é um desafio para o cristão - um inimigo amado e necessário - e o pior de todos eles. Ela reivindica um combate que poderá libertá-lo. Não se trata de uma mera aceitação superficial da morte. Se no “Fédon” de Platão (1943), Sócrates sugere que a morte nada significa por carecer de substância e atingir apenas a dimensão aparente, para o cristianismo ela é essencial. Só através dela obtém-se a vida eterna. Então, não apenas ela é substantiva, mas torna-se uma experiência essencial para a obtenção da

autêntica felicidade e realização humanas de um ponto de vista cristão. Sem passar por ela, ninguém chega ao reino dos céus.

Obviamente, trata-se da morte do significado da totalidade desse mundo, da angústia autêntica e não da morte meramente física que pode nada significar se não for experimentada de maneira correta. O cristão deve saber morrer em vida, deve internalizá-la. Morrer uma morte natural é somente uma ocorrência exterior, que atinge o seu corpo e nada significa. A morte autêntica é a experiência profunda da angústia.

Hebreus 2, 14-15 diz que

Por isso, visto que os filhos participaram da carne e do sangue, ele [Cristo] também participou igualmente das mesmas coisas, a fim de destruir pela morte aquele que tinha o império da morte, isto é, o demônio, e para livrar aqueles que, pelo temor da morte, estavam em escravidão toda a vida.

O temor da morte escraviza e por isso a libertação deve envolver um combate contra ela. Quem teme a morte se resigna à mortalidade e aceita o medo e a escravidão como condições que não podem ser ultrapassadas. Para o Cristianismo, o combate contra a morte é a única solução e o único gesto revestido de coragem autêntica, já que todos nós nos tornamos pecadores. O pecado e a morte são irmãos gêmeos, como afirma Romanos (5, 12): “como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens por isso que todos pecaram.”

Observe, entretanto, que o motivo fundamental que impulsiona o processo de salvação cristã é o medo e a sensação de escravidão diante da morte. Para esse sentimento não há alternativa que gere uma solução definitiva que não seja enfrentar o inimigo nos seus próprios termos, isto é, morrer. É, portanto, a angústia diante da mortalidade que funciona como a engrenagem mestra do mecanismo cristão da ressurreição. Não é ocasional que Cristo seja chamado de “primogênito entre os mortos” (Apocalipse,

1, 5) justamente porque ele inaugura a sequência de homens livres do medo através da aceitação da morte em vida. É somente porque a morte ameaça que ela deve ser vencida.

Essa matriz cristã de valores parece ter se espalhado pelo ocidente, recobrando todo tipo de exercício ligado à vida teórica. Note que o mecanismo básico pode sobreviver mesmo quando destituído do seu conteúdo cristão original. Assim, não é absurdo que uma perspectiva teórica profundamente materialista e até mesmo descrente preserve o substrato cristão que compõe a vida teórica no ocidente. Nesse caso, a ironia consiste em perceber que até os descrentes mais convictos preservam traços de cristianismo em seu combate teórico contra a religião. Também os procedimentos científicos, ao adotarem modalidades de racionalidade como parâmetros que geram compreensão, se mostram membros ativos do espírito cristão. Afinal, como vimos acima, somente a profundidade obtida da experiência da angústia pode fornecer o elemento necessário para que sínteses racionais se produzam. A vida teórica ocidental é um produto destilado do suco produzido pelo medo cristão da morte.

5. Conclusão

Em um ambiente totalmente adverso, em que predomina a superficialidade, não há condições para um autêntico exercício teórico, assim como não se conhece a experiência da angústia e o Cristianismo não pode ser praticado plenamente. Então, a telenovela não apenas não compartilha dessa base cristã da vida teórica ocidental, como pode desempenhar um tipo de contraponto cultural a ela. Com efeito, na ausência de angústia se anuncia um estilo de vida despreocupado com relação à morte, livre do incômodo que mobiliza a vida teórica e requer a dimensão da profundidade.

Sabemos que a morte não está ausente das telenovelas. Basta verificar o sucesso do motivo *Quem matou....?* (XAVIER, 2007)

muito repetido. Porém, na telenovela a morte não gera angústia. Ela é encenada sob uma modalidade que não produz desconfortos substantivos ou experiências potencialmente destruidoras para o telespectador, mesmo quando esse se emociona diante dela. Na telenovela, as emoções produzidas pela morte estão inteiramente sob controle e não estilhaçam o sentido da vida.

De fato, a morte só se apresenta na telenovela como um dos vários componentes da própria vida, como uma de suas partes ou como parte de um todo maior existencial que seria composto também pela vida. Como a ela não é atribuído um poder especialmente destruidor, uma profundidade decisiva, ela só pode se apresentar como mais um elemento da existência entre os demais. Assim, ela não ameaça decididamente a felicidade do telespectador. No máximo serve como motivo para vinganças ou gera o suspense.

Com base no que foi afirmado acima acerca da telenovela é possível formular uma dúvida importante acerca do estilo de vida intelectual do ocidente: se a morte não envolve necessariamente a experiência de um inimigo imensamente poderoso, porque a vida teórica a toma dessa maneira?

Afinal, adotar um estilo de vida teórico implica em assumir deliberada e antecipadamente os efeitos da capacidade destruidora da morte, que constitui a usina de força daquela. Nesse sentido, a vida teórica seria apenas uma modalidade humana de existência (parcialmente) decorrente do dispositivo cristão de transformar a morte em um inimigo absolutamente monstruoso. Através da superficialidade da morte propiciada pelo dispositivo telenovelístico, se desfaz essa impressão acerca da morte, se esvazia a necessidade de profundidade, se esgota a demanda de obtenção de segurança absoluta, simplesmente porque o inimigo se revela impotente. Com isso a atividade teórica perde seu impulso reintegrador, sua energia propulsora, sua amargura angustiante.

Se há algo que pode vencer a morte de uma maneira existencialmente benigna é a telenovela. A vida teórica constrói

para si mesma uma alternativa de sofrimento, de combate, de medo diante da morte. A telenovela realiza o mesmo efeito de maneira imediata, como aquele gesto mágico da hipnose, que remove o problema desde o âmbito mais superficial possível: a morte é uma das partes da vida.

É verdade que o dispositivo cristão também resolve o problema em outros termos, mas seguramente a aceitação desinflationada da morte é muito mais acessível e imediata do que ela. E mais do que isso: ao contrário da necessária mortificação espontânea da vida, implicada no culto cristão da ultrapassagem da morte em vida, temos na telenovela a singela aceitação da vida e da morte como duas faces da existência humana. Temos nela a presença leviana e despreocupada da morte, que não mais assusta a ponto de se converter em uma inimiga angustiante que necessita ser vencida a todo custo. Ao contrário, a solução cristã não vence a morte propriamente falando, mas rende-se a ela, torna-a profunda e concede a ela uma dimensão desnecessária que obseda e angustia a todos. Seu custo existencial é altíssimo.

No caso da telenovela, não se nota a necessidade do combate, da vitória por meio de uma luta ferrenha, do esforço continuado para superar as trevas e os demônios que estariam tentando nos seduzir em todas as ocasiões. Não seria necessário enfrentar a “malícia dos espíritos nefastos” que tanto preocupam Agostinho (1996, p. 271) e a todos os cristãos. Na telenovela tudo é dado segundo o modo em que aparece, sem que se tornem necessários mecanismos de controle da morte ou se criem artifícios de exercício de poder sobre ela. Nela não são necessários artifícios que conduzem à experiência de um gênio maligno, do qual lançou mão o cristianismo cartesiano.

A telenovela sugere que o medo da morte é desnecessário e que a vida teórica é uma versão sadomasoquista de viver. Impor-se a morte, antecipar um sofrimento provável, empreender uma luta arriscada que exige a derrota como artifício de vitória é um gesto de desprezo pela vida humana.

O cultivo de um estilo de vida teórico afirma uma hierarquia com relação a dois modos diferentes de agir. Com efeito, o modo profundo ou sério seria aquele responsável por nos fornecer um acesso especial a dimensões ocultas e superiores da realidade. Sua expressão mais explícita é a figura do intelectual – seja na sua versão filosófica, religiosa ou científica.

O modo superficial é seu exato oposto na medida em que não estabelece quaisquer hierarquias, não discrimina camadas de significado e não concentra energia em gestos de enfrentamento ou evasão do que é imediatamente dado. Ele apenas intervém por ocasião do aparecimento de um significado problemático, sem experimentar uma insatisfação universal com relação a ele. Sua conexão com o significado consiste em um toque eventual e periférico, em um simples resvalar na sua superfície. Essa é justamente a natureza do universo exibido pela telenovela.

Talvez isso nos permita também compreender melhor a indisposição da vida intelectual com a superficialidade e, especialmente, com a telenovela. Trata-se, afinal de uma expressão cultural que é o seu contrário e que contém o germe de sua paralisia, na medida em que sem a insatisfação não há movimento de superação em direção a camadas de significado superiores, não há necessidade de racionalização. A telenovela encarna, portanto, uma espécie de antípoda da vida teórica e da atividade intelectual que não pode ser representado por esta senão como uma forma degradada ou insuficiente de atitude diante da vida, uma forma inferior e acovardada. É essa a feição da situação quando aquele intelectual angustiado avalia, de seu próprio ponto de vista, a superficialidade da telenovela.

Porém, nesse caso, tal avaliação deveria nos parecer muito suspeita justamente por se tratar da consideração de algo com a qual a telenovela não compartilha uma base comum de valores. E, sem essa base comum, como ela poderia ser avaliada de forma isenta pelo dispositivo teórico-cristão? Não poderia, certamente. A situação que se apresenta, então, é a da inexistência de uma

medida comum, de uma balança em que poderíamos pesar, de um lado, a atitude teórica e, de outro, a atitude superficial da telenovela.

Portanto, as avaliações pejorativas com relação à superficialidade da telenovela não passam de tautologias em que a própria atitude teórica busca encampar o seu oposto – obviamente de maneira ilegítima e sem possuir os mecanismos necessários para isso. Isto é, trata-se evidentemente de uma extrapolação injustificada daquela necessidade mórbida para experimentar a falta de sentido e trazer a morte para dentro da vida. Acredito que isso compromete todas as avaliações relativas tanto ao caráter menor da telenovela como forma artística quanto a um suposto perfil alienado e popular da audiência. Embora sejam características inegáveis da telenovela, nem a superficialidade da obra nem a popularidade do gênero constituem-se defeitos em si mesmos. Eles só o são do ponto de vista do seu oposto: a vida angustiada dos intelectuais.

Como não há elementos comuns para fundar uma avaliação pejorativa da telenovela por parte dos intelectuais, essa atitude revela aqui sua face verdadeira: um gesto de força que procura diminuir a perspectiva que a contraria e que representa sua própria negação. As críticas intelectuais à telenovela são uma tentativa de transpor a unilateralidade dos valores teóricos por um gesto de força e, simultaneamente, ocultar o fato de que elas são filhas da experiência de uma morte antecipada.

Referências

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulinas, 1990.

DANIEL FILHO. *O circo eletrônico: fazendo TV no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FLUSSER, V.; BEC, L. *Vampyroteuthis infernalis: a treatise with a report by the Institut Scientifique de Recherche Paranaturaliste*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.

HACKING, I. *Múltipla personalidade e as ciências da memória*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. Vol. 1.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2014.

MARCONDES FILHO, C. *Quem manipula quem? Poder e massas na indústria da cultura e da comunicação no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1987.

PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: La Pléiade, 1943.

SLOTERDIJK, P. *A morte aparente no pensamento*. Lisboa: Relógio D'água, 2014.

TÁVOLA, A. *A telenovela brasileira: história, análise e conteúdo*. São Paulo: globo, 1996.

XAVIER, N. *Almanaque da telenovela brasileira*. São Paulo: Panda Books, 2007.

A Jeitosa Fazenda

1.Introdução

Ao contrário do que em geral se acredita, a fazenda demonstra que o mundo suporta contradições até com certo conforto. Na verdade, o mundo suporta a contradição por longos períodos de tempo enquanto ela ainda não se resolveu. Isso significa, no mínimo, que há algo de inadequado na maneira como temos pensado a realidade que nos cerca, pois consideramos as contradições como inaceitáveis. Ou, em outros termos, que não temos realizado de forma apropriada aquela função específica da filosofia de pensar o nosso mundo. Por esse motivo, a fazenda pode se tornar uma figura muito elucidativa acerca do pensamento filosófico e do Brasil.

De fato, na grande maioria das vezes temos pensado e agido como se as contradições fossem simplesmente inaceitáveis. Por isso, orientamos nossa atividade intelectual para identificá-las e postular formas de eliminá-las. Quando nos deparamos com uma situação contraditória, imediatamente afirmamos sua inviabilidade, mesmo que seja apenas em longo prazo, e passamos a prever sua derrocada. Pensamos que essa configuração da realidade está condenada a desaparecer em função de seus próprios componentes internos.

O que ocorre nesse caso é que, como nosso pensamento não parece lidar muito bem com a contradição, transferimos essa sensação de desconforto para a própria realidade: o que não

podemos pensar não pode existir. Assim, a contradição deixa de ser um problema que perturba *nossos* hábitos mentais para se tornar uma característica inviável do próprio mundo - algo que ele não pode ser mesmo que esteja sendo. Terminamos acreditando que a presença da contradição em um dado fenômeno implica uma espécie de morte anunciada, já que se trata de algo que julgamos que nenhuma situação pode suportar.

Não é ocasional, portanto, que a historicidade seja chamada à cena para permitir que pensemos situações contraditórias. Esse é um recurso que permite entender que a contradição impulsiona necessariamente algum processo que desencadeará sua própria resolução. Ou seja, a introdução da temporalidade ou da processualidade torna possível aceitar a contradição como uma configuração transitória, que envolveria uma solução futura, mas não como algo duradouro. Isso evita acreditarmos que ela é uma situação normal e corriqueira do mundo, mais ou menos estável como tantas outras coisas.

As formas dialéticas de pensamento são, nesse aspecto, tentativas de temporalizar a contradição, de tal forma que ela possa se resolver em algum momento. Essas formas de pensar possuem aquela mesma aversão pela contradição, típica de suas primas analíticas. Afinal, em ambos os casos, se trata de afirmar que uma situação contraditória deve ceder lugar a outra situação não contraditória, seja imediatamente, seja dentro de um lapso temporal. Do mesmo modo que a maneira analítica habitual de pensar, essas vertentes dialéticas não cogitam na hipótese de que a contradição possa ser, sim, uma simples e cotidiana maneira de ser e estar no mundo. Para elas, sempre se apresenta uma necessidade de que as contradições se resolvam em algum momento, já que essas são inaceitáveis como características do que existe. As dialéticas não pensam a contradição como contradição, mas como uma situação insustentável que deve ceder espaço para outras formas não contraditórias. Isto é, elas também cogitam que a própria contradição seja um arranjo inviável.

A fazenda é uma espécie de negação performática de todas essas modalidades de pensamento avessas à contradição. Sua mera existência é a afirmação de que essa situação do mundo não só existe como persiste. Isso quando observamos que a fazenda tem incorporado contradições de vários tipos e por longos períodos de tempo sem que isso a tenha levado à destruição. Na verdade, a fazenda não pode ser pensada por nenhum sistema de referências não contraditório, seja nos seus aspectos mais gerais ou nos específicos.

O objetivo desse capítulo é tornar evidente algumas características contraditórias da fazenda e, ao mesmo tempo, indicar as limitações existentes em nossa maneira habitual de pensá-la. Isso envolverá especificar uma crítica acerca do modo infeliz como temos tentado pensar o Brasil.

2.A fazenda além de si mesma

O termo *fazenda* será utilizado aqui em um sentido muito dilatado. Entendo que *fazenda* tanto designa um engenho colonial de produção açucareira como uma usina contemporânea voltada para a produção de álcool e açúcar. Ela também indica tanto a realidade de um curral de criação bovina instalado fora da zona litorânea do Brasil colônia quanto um sistema de produção de carne em sistema de confinamento e abate em frigorífico. Ela faz referência tanto ao velho terreiro de café compactado pelos pés escravos do período imperial quanto ao cultivo mecanizado mais próximo a nós. As grandes lavouras de fumo, algodão e cacau também se enquadram nessa mesma designação.

Com toda certeza, a *fazenda* é um latifúndio. Mas, como todo latifúndio, sua razão de ser é o minifúndio, pois a estrutura agrária básica que a torna possível é “latiminifundiária” (MOZOYER e ROUDART, 2010, p. 250). Com efeito, “O minifúndio não é o oposto da grande propriedade; é exatamente sua decorrência natural, a sua consequência, o seu efeito lógico” (SÍNTESE SOCIAL,

1960, p. 64). Portanto, entender a fazenda apenas como um sistema produtivo baseado na forma *latifúndio* é uma simplificação que devemos evitar a todo custo. Na verdade, a fazenda é um sistema latiminifundiário: um latifúndio cuja existência tem sua razão de ser no minifúndio e vice-versa. Por aqui já entrevemos algumas das formas contraditórias da fazenda.

Milliet (1946), ao investigar a expansão da lavoura de café em direção ao oeste paulista, constatou que a desagregação das grandes propriedades em minifúndios ocorreu em paralelo à sobrevivência do latifúndio. Filho e Fontes (2009) notaram exatamente o mesmo padrão de convivência entre o latifúndio e a pequena propriedade para toda a agricultura brasileira.

Com efeito, podemos notar como a existência da *fazenda* implica na *coexistência* de diferentes formas agrárias. Como se verá adiante e com maior detalhe, a *fazenda coexiste* com todos os sistemas de subsistência agrícolas e de criação adjacentes e articulados à cultura principal - esta última voltada para atender ao mercado externo.

Saliento aqui a importância do uso do termo *coexistência*, na medida em que se trata de uma capacidade muito específica da fazenda de articular lado a lado princípios contraditórios. Esse termo aponta para a capacidade da fazenda em ordenar a existência de outros sistemas de produção, muitos deles minifundiários, “à sombra” de uma “economia predominante” (QUEIROZ, 2009, p. 58). Ou, em outros termos, de uma “combinação com uma atividade que obedece a outro sistema” (VELHO, 2009, p. 93). A fazenda embaralha termos tradicionais sob a modalidade de uma *coexistência* entre princípios em conflito, “como uma *unidade contraditória*” (FRANCO, 1983, p. 11), como uma “unidade complexa” (IANNI, 1988, p. 41) ou ainda como uma “síntese difícil” (p. 210). Ela não designa, portanto, somente a grande propriedade, mas também o minifúndio com o qual *coexiste*.

A fazenda compartilha, portanto, de certa essência diluída dos fenômenos econômicos cuja identificação precisa é resultado mais de um gesto de força conceitual do que de uma denotação evidente por si mesma. Os fenômenos econômicos, enquanto voltados para ações de troca, movem-se no espaço e no tempo, tornam-se outros, transformam-se continuamente e entrelaçam-se com o que já existe (outros produtos com os quais se troca e se negocia), com o que ainda não existe (mercados futuros, financiamentos, juros) e com o que deixa de existir (matérias primas, trabalho, formas modificadas de capital revertido em meios de produção). Isto é, a identificação de um elemento singular da economia exige um recorte forçado na malha do mundo, uma ruptura em uma rede de relações que se alonga sempre além daquilo que nos interessa diretamente em cada caso.

Como não podemos tratar da totalidade enquanto tal – isto é, da totalidade como é em si mesma, da rede inteira das trocas econômicas que nos levaria para fora de qualquer referência conceitualmente manipulável – conformamo-nos com a necessidade de operar algum tipo de recorte forçado que resulta em um *objeto*. Difícil seria garantir a validade ou a propriedade epistemológica dessa ruptura que cria à força objetos utilizáveis pelos nossos discursos. Não deixa de ser um alívio lembrar que esse não é meu objetivo aqui.

Observe, então, que de um ponto de vista criterioso a fazenda não é somente um fenômeno rural, na medida em que o sistema econômico de trocas em que ela se articula envolve também o meio urbano. Na prática essa constatação significa tornar conceitualmente ineficaz o uso do termo *rural* (MARTINS, 1975) enquanto uma característica típica da fazenda. Então, entre outras coisas, a fazenda não é apenas um latifúndio nem é somente um fenômeno rural.

Ainda assim, a despeito dessa possibilidade sempre presente de naufragarmos na totalidade do mundo das trocas, a fazenda com seus “limites incertos” (OLIVEIRA, 2015, p. 234) é um algo

recortado à força de que tentarei tratar aqui. Porém, saiba-se desde já que ela possui certa tendência a transbordar pelas margens dos conceitos usuais que submete sob a modalidade da *coexistência*.

Além da fazenda se expandir continuamente para fora de si mesma, quando tentamos aprendê-la, nessa expansão ela inclui fatores que, segundo nossa maneira habitual de pensar, não deveriam estar incluídos nela. Com efeito, quanto mais de perto observamos a fazenda, para mais distante ela se alonga, obrigando-nos a movimentos de contorcionismo intelectual para incluirmos seu conteúdo proliferante em uma única estrutura – nem sempre muita sensata ou consistente consigo mesma. Na grande maioria

das vezes, quando isso se mostra definitivamente inviável, tendemos a nos tornar dialéticos com a finalidade de postular resoluções de longo prazo – já que não suportamos a contradição como tal, sempre de acordo com aqueles nossos hábitos mentais estabelecidos. Porém, o que salvamos por meio dessa transposição para a dialética é somente a aparência da viabilidade de pensar a fazenda sem a contradição.

Por isso, a fazenda é um depoimento vivo contra nossa maneira convencional de pensar. Tentar pensá-la é um convite para nos movimentarmos além das categorias rotineiras avessas à contradição e uma experiência que nos remete para fora das convenções mais básicas do pensamento - inclusive aquelas que estruturam a cultura do ocidente. A fazenda ilustra, portanto, não apenas a inadequação de nossas categorias para pensar nossa realidade, mas também certa indisposição intelectual para nos inserirmos organicamente no Brasil e na América Latina.

3.A fazenda como sistema produtivo

A fazenda do período colonial é a primeira forma histórica de estruturação de um sistema produtivo brasileiro e difuso. Podemos chamá-lo assim em função daquela tendência que ela possui para expandir-se além da referência a um sistema produtivo dotado de

uma unidade bem definida. Essa característica da fazenda está ligada à sua origem pouco precisa, uma vez que a concessão de terras no período colonial jamais obedeceu a algum plano geral de colonização do país. Inclusive não era raro que fossem concedidas terras onde já existiam atividades agrícolas (OLIVEIRA, 2015).

Isso certamente motivou uma variedade grande de litígios desde o início da colonização do Brasil (SOUSA, s. d.). “Póde-se dizer que com a canna de assucar nasceu a nossa agricultura” (sic) (AMARAL, 1939, p. 204) ou que o Brasil é “um dom do açúcar” (PRADO JÚNIOR, 1942, p. 144). De fato, o engenho de açúcar colonial foi a forma inicial de conquista do território brasileiro. Essa cultura adaptou-se perfeitamente bem aos ricos terrenos do litoral do nordeste – o massapê. Além disso, os portugueses já dominavam a tecnologia da produção do açúcar, o que facilitava a implantação de um efetivo regime colonial que visava garantir a posse do território através do fornecimento de mercadorias para a metrópole.

Na verdade, a agricultura era uma segunda alternativa, uma vez que não existiam ouro nem prata que pudessem ser recolhidos por aqui sem grande esforço. Essa última possibilidade era aquela com a qual os europeus efetivamente sonhavam encontrar com a conquista da América (BUARQUE DE HOLANDA, 2000), dentro do roteiro sugerido pela conquista do Peru por Francisco Pizarro em 1532. A esse respeito, Amaral é enfático: “Conforme se deduz de todos os documentos, a partir da chronica de Caminha, uma só cousa se queria aqui: ouro” (1939, p. 14).

Só havia um sério gargalo com relação à implantação desse sistema agrícola: a indisponibilidade de mão de obra. Para contornar a dificuldade, os portugueses lançaram mão de uma solução também já sua conhecida: a escravidão. A escolha pela escravização do negro africano ocorreu principalmente em função de ser o tráfico negreiro uma das modalidades do exclusivismo comercial, típico do mercantilismo colonial. Afinal, o tráfico era “um dos setores mais rentáveis do comércio colonial” (NOVAIS,

1977, p. 79). Essa opção não está ligada, portanto, apenas ao fato do autóctone não se prestar bem ao tipo de trabalho ligado à rotina produtiva do açúcar e sim ao fato de que sua captura e comercialização não rendiam dividendos para a nascente burguesia metropolitana.

O que os europeus objetivavam era “a promoção do comércio marítimo e os interesses comerciais dos mercadores metropolitanos, envolvidos no tráfico de escravos africanos” (MARTINS, 1081, p. 121). Aliás, a própria colonização por meio do povoamento sistemático não foi objeto de preocupação de nenhuma das nações colonizadoras da América. Só o comércio lhes interessava e é o que caracteriza o empreendimento colonial desde o seu início (PRADO JÚNIOR, 1942).

A respeito da solução apresentada pela escravidão africana à carência de mão de obra da economia colonial, Guimarães (1964) dirá que no Brasil o feudalismo europeu regrediu ao escravismo justamente em função da indisponibilidade da mão de obra servil. Essa tese da presença de um feudalismo escravista no Brasil colonial parece-me uma das expressões da inadequação de nossos hábitos mentais ocidentais diante do país. A tese contrária, da existência de um capitalismo colonial (OLIVARES, 2008; BERTERO, 1999), soa exatamente igual: como indicação da limitação analítica dentro de quadros de pensamento habituais e, por isso, muito estreitos. Ou seja, tendemos geralmente a pensar a fazenda como uma forma feudal *ou* uma forma capitalista.

Desnecessário dizer que essas alternativas são tentativas trôpegas de pensar o Brasil com as categorias históricas europeias nossas conhecidas. Veremos adiante como essas categorias não se mostram adequadas para a compreensão da fazenda. Observe, de saída, a enorme conjunção de fatores envolvidos na produção de açúcar na fazenda brasileira. A cana é de origem asiática, os conquistadores são europeus, a mão de obra forçada é (principalmente) africana e o massapé é americano. Além disso, o produto final visava uma inserção no mercado internacional – que

também propiciava o capital necessário para a implantação da produção – de uma maneira que antecipava a mundialização do sistema capitalista nascente.

Essa relação de articulação do sistema produtivo local com o mercado internacional é digna de nota. Por meio dela, notamos que o engenho de açúcar colonial se expande até a Europa em busca de consumidores e de financiamento. Mas isso não é tudo. O engenho de açúcar não é, como pode parecer, uma figura singela da monocultura escravagista. Um engenho, propriamente falando, era dotado de largas plantações de cana e de uma moenda em que essa matéria prima era processada e transformada em açúcar. Porém, ao lado das lavouras de cana de propriedade do engenho, havia outras plantações que não lhe pertenciam, mas que eram igualmente processadas nele. Trata-se do que Antonil chamou de “cana cativa” (s.d., p. 139): a cana que deveria obrigatoriamente ser moída no engenho, mas que era produzida por outros plantadores.

Esses plantadores eram arrendatários de terras do engenho e isso os tornava “lavradores obrigados” (idem, p. 144). A relação econômica existente aqui não é, portanto, a de livre procura por um beneficiamento mais vantajoso, mas de sujeição a um senhor de engenho em particular, em cujas terras se plantava. A base dessa relação obrigada era a propriedade da terra em mãos exclusivas do senhor de engenho. A terra só era arrendada sob a condição de moagem exclusiva da cana no engenho arrendador.

Essa relação de obrigação indica que o engenho é uma entidade que se estende para fora dos seus domínios imediatos: aqueles que são cultivados diretamente pelo próprio senhor das terras. Ainda que esse último seja o proprietário, ele não possui domínio exclusivo e absoluto sobre todas as instâncias do sistema produtivo. Há uma margem de liberdade por parte do arrendatário no que diz respeito à rotina e escolha dos meios produtivos.

Certamente isso não se aplica a todo o regime de produção. De fato, essa liberdade não é a de mercado - na qual o arrendatário poderia hipoteticamente negociar os melhores termos por ocasião

da moagem da cana. Porém, essa dimensão existente de alguma liberdade impede que entendamos a figura do senhor de engenho como dotada de poder imperial sobre as vastas áreas cultivadas. O poder aqui, embora rigidamente hierarquizado, encontra-se parcelado na medida em que cabia ao arrendatário a condução de sua própria lavoura de cana nos termos em que julgasse mais conveniente.

Além da cana própria e da cana obrigada, podia o engenho adquirir cana livre de plantadores desvinculados do engenho e destituídos de uma casa de moagem - em função do alto investimento necessário para instalá-la. Ele também podia adquirir a obrigação de moagem da cana livre, garantindo antecipadamente um fluxo de matéria prima superior ao proporcionado pelas suas próprias plantações e pela cana obrigada. Nesse caso, a relação aproxima-se de uma compra livre, embora seguramente não se configurasse uma situação de mercado livre em função das enormes distâncias entre os engenhos de açúcar. Além disso, essa compra era paga não em moeda corrente, mas em produto: o açúcar já elaborado. As relações não são, portanto, monetárias como em estágios típicos do capitalismo.

De qualquer modo, observamos que do ponto de vista do fornecimento da cana, o sistema produtivo era bastante complexo, envolvendo lavouras próprias, obrigadas e livres - que podiam tanto ser adquiridas pontualmente quanto por meio de compra futura. Além disso, o engenho lançava mão do fornecimento de gêneros alimentícios e de vestuário produzidos por uma franja de lavouras de subsistência que se estabeleciam nas proximidades. É “somente com o concurso dessas lavouras subsidiárias ou dependentes” que “o grande engenho conseguia manter atividade ininterrupta de 24 horas durante oito ou nove meses de safra.” (CANNABRAVA, 2003, p. 233). O mesmo princípio é válido também para as fazendas de criação. O autor anônimo do “Roteiro do Maranhão” sugere que nelas se deveria “Trabalhar logo em

lavouras dos generos comestivos para que mais depressa cessassem com a colheita as despesas de subsistência” (sic) (1900, p. 90).

Vemos, então, como o sistema produtivo do açúcar se estende para além dos domínios cultivados pelo próprio engenho. A fazenda se alonga para além da casa de moagem e da plantação de cana mais imediata à procura de matéria prima. Sua manutenção supõe a existência de uma diversidade de atividades produtivas *coexistentes*, subsidiárias ou articuladas diretamente com a principal. Dentro dessas atividades subsidiárias encontram-se os minifúndios: pequenas áreas independentes em que se produziam gêneros alimentícios necessários à sobrevivência da fazenda.

O minifúndio “participa assim do regime que ele [o grande domínio] estabelece quase pelo mesmo título que os simples rendeiros e agregados” (PRADO JÚNIOR, 1942, p. 291). Na orla do grande domínio agrário canavieiro, estruturado sobre o trabalho escravo, se estendia uma “nebulosa social” (p. 342) de atividades agrícolas conectadas. Toda essa franja de atividades produtivas se estruturava com base no trabalho livre, embora ele não fosse remunerado monetariamente.

O mesmo pode ser dito da fazenda cafeeira do oeste paulista. Ela consolidou um sistema caracterizado como “indústria de produção de fazendas de café” e não apenas de produção do café. Isso porque os ganhos na formação de novas fazendas eram mais expressivos que os ganhos advindos da produção do próprio café. Essa indústria de fazendas se apropriava da subvenção governamental para o aprovisionamento de mão de obra livre estrangeira, portanto sem o custo elevado da aquisição do escravo.

Na verdade, nesse sistema “não era o fazendeiro quem pagava ao trabalhador pela formação do cafezal. Era o trabalhador quem pagava com cafezal ao fazendeiro o direito de usar as mesmas terras na produção de alimentos durante a fase de formação” (MARTINS, 1981, p. 74). O café leva de 4 a 5 anos para começar a produzir, podendo a terra ser utilizada para outras

culturas nesse período ou mesmo posteriormente no espaço intercalar da lavoura. Observe, também nesse caso do café, como a fazenda se articula com lavouras subsidiárias e contratadas de maneira a tornar-se um sistema produtivo complexo.

A fazenda açucareira se alongava ainda em direção às pastagens necessárias para a manutenção do rebanho utilizado como força motriz da casa de moagem – quando não se tratava de um dos raros engenhos reais, isto é, movidos por roda d'água. Então, a paisagem se torna ainda mais complexa porque o rebanho deve existir nas proximidades da lavoura de cana, porém de tal forma que não a invada ou a prejudique. Ele deve se manter presente, mas relativamente distante. A produção do açúcar articula-se com uma criação pecuária e equina que propiciava parte da força de trabalho animal necessária para a moagem e o transporte da cana e do açúcar.

A construção da infraestrutura de um engenho exigia ainda a proximidade com florestas virgens para a extração de madeiras nobres, tanto para as habitações e currais quanto para a casa de moagem e a própria moenda. Essas florestas também forneciam lenha para as caldeiras. Elas ainda funcionavam como reserva de terras férteis em função do esgotamento dos solos após anos de cultivo e das técnicas agrícolas rudimentares, próximas do extrativismo (PRADO JÚNIOR, 1942). Essa reserva de matas permaneceu como prática constante da agricultura brasileira até o Século XX, tendo sido utilizada também nas fazendas de café (COHN, 2013).

No engenho eram necessários ainda trabalhadores livres especializados e contratados para funções específicas para as quais o escravo nem sempre estava habilitado. Em primeiro lugar, era necessário contratar um Capelão responsável pelo “ensino de tudo o que pertence à vida cristã” e que deveria receber um “estipêndio proporcionado ao trabalho” (ANTONIL, s. d., p. 148). Ainda era necessário um feitor-mor e outros feitores menores (para a lavoura, para a moenda etc.) de acordo com as dimensões do

engenho e o número de escravos. Também se requeria um mestre de açúcar, um banqueiro, um purgador e outros ajudantes qualificados para a produção do açúcar. Esses trabalhadores eram os responsáveis por calibrar o processo produtivo garantido a qualidade do produto final. Além desses, se requeria um caixeiro para embalar o produto e enviá-lo para o embarque, em geral em caixas produzidas com madeira do próprio engenho. Também eram necessários ferreiros e carpinas para múltiplas funções de manutenção do engenho. Todos esses trabalhadores eram assalariados. Assim, pode-se afirmar que “Houve mesmo certa regularidade de aproveitamento do trabalho de brancos livres e sem posses nas fazendas.” (FRANCO, 1983, p. 33) *ao lado* do trabalho escravo.

Isso significa que o regime escravagista de produção do açúcar *coexistia* com a venda livre de mão de obra. Isto é, dentro de um regime escravagista colonial existem relações tipicamente capitalistas caracterizadas pela proletarianização de parte da mão de obra. A proletarianização ocorre como resultado da expropriação dos meios de produção, de tal forma que resta ao trabalhador somente a venda de sua força de trabalho (DE JANVRY, 1981) como estratégia de sobrevivência. Ela é entendida como uma característica típica do capitalismo em que não há exercício do poder que não seja econômico – através da chantagem promovida pelo pagamento do salário. Então, a fazenda acomoda no seu interior tanto relações de trabalho consideradas convencionalmente como escravagistas, como relações que tipificam o capitalismo – além de formas semicapitalistas.

Essas últimas se fazem presentes sob as mais variadas formas, representadas sinteticamente pela figura do *agregado*. Nessa figura se incorporam todas aquelas modalidades de “relações sociais de produção que não se apresentam claramente formuladas em termos de compra e venda de força de trabalho” (MARTINS, 1975, p. 16). Essa população livre oscilava entre alguma forma de proletarianização e a posse limitada ou mero direito de uso de meios

de produção. O fato relevante aqui é observar que uma gama variada de agregados detinha em diferentes níveis alguma forma de domínio sobre os meios de produção.

“Ficando marginalizada nas realizações essenciais à sociedade [escravagista] e guardando a posse dos meios de produção, a população que poderia ser transformada em mão-de-obra livre esteve a salvo das pressões econômicas que transformariam sua força de trabalho em mercadoria” (FRANCO, 1983, p. 219). É por esse motivo que o colapso posterior do escravismo não se resolveu através da adaptação de mão de obra livre nacional, mas pela emigração de mão de obra europeia. Afinal, a mão de obra livre nacional não estava completamente destituída da posse dos meios de produção e, por isso, não se encontrava em condições de se tornar proletária.

Mesmo considerando-se a dimensão do território, de fato ilimitado e elástico, e o isolamento colonial é necessário tratar com certo cuidado a noção de que a fazenda configura-se como uma “autarquia, auto-suficiente e independente” (DEL PRIORE e VENÂNCIO, 2006, p. 48). Se estendermos a amplitude desse conceito até a complexidade de relações econômicas e sociais que estou tentando descrever, não parece haver problemas com essa afirmação. Porém, se entendemos por esses termos um conjunto muito simples e limitado de relações discretas, algo como uma versão do feudalismo europeu, trata-se claramente de uma afirmação falsa.

A fazenda só pode ser descrita como uma autarquia se compreendemos que ela unifica, por meio da *coexistência*, um conjunto variado e contraditório de relações no seu interior. Sua independência relativa não pode ocultar a extensão das relações que entretém, nem sua autossuficiência pode ocultar a trama contraditória que a envolve enquanto ela realiza “a fusão da economia de subsistência e de mercado” (FRANCO, 1983, p. 69). Um indício óbvio do caráter falso dessa independência são as

frequentes crises que ainda hoje se abatem sobre a fazenda em função das oscilações do mercado internacional.

4.A brecha camponesa no escravismo

Vimos que as relações produtivas da fazenda não são somente escravagistas, mas capitalistas e semicapitalistas – para utilizarmos uma linguagem claramente inadequada, porém usual e já consolidada na literatura. Isso permite dizer que a fazenda é e não é capitalista, é e não é escravagista etc.

Vejamos agora, mais de perto, o lado eminentemente escravagista da fazenda. As relações por esse lado também não são simples. Antonil (s. d., p. 162) afirma que

Costumam alguns senhores dar aos escravos um dia em cada semana, para plantarem para si, mandando algumas vêzes com eles o feitor, para que se não descuidem; e isso serve para que não padeçam fome nem cerquem cada dia a casa do seu senhor, pedindo-lhe a ração de farinha.

Essa liberação para o cultivo de plantações próprias objetivava liberar o sistema produtivo do custo de manutenção da escravidão. Trata-se aqui de uma autêntica cultura de subsistência que propiciava o básico para a alimentação de uma família de escravos. Em geral, aos escravos solteiros não era permitido essa forma de cultivo. Não se trata, portanto, de liberalidade ou de um mecanismo que ameniza a situação da escravidão, mas de busca por otimização econômica, utilizada também em outras monoculturas (COHN, 2013). Na mineração do ouro, após cumprir uma meta de produção estabelecida, era permitido aos escravos guardar “o excesso que serve para sua manutenção e para redimir-se da servidão se são bastante felizes os seus achados” (PRADO JÚNIOR, 1942, p. 178).

Além do óbvio benefício econômico, essa situação é também uma forma de promover a consolidação da própria escravidão, na

medida em que o cultivo de uma parcela própria - de lavoura, horta ou até mesmo de pequenas criações - permitia ao cativo desenvolver um vínculo permanente com a fazenda que dificultava qualquer disposição para a fuga. Não é ocasional, portanto, que uma Carta Régia de 11 de Janeiro de 1701 afirme a necessidade de que “se dê o sábado livre aos escravos para poderem procurar o seu sustento” (LINHARES e SILVA, 2009, p. 120). Spix e Martius constataam, com naturalidade, a mesma situação no interior da Bahia por volta de 1817: “só a grande custo conseguimos comprar a necessária provisão dos negros, que cultivam suas pequenas roças, nos dias de liberdade (s. d., p. 134).

Com relação aos escravos das fazendas de propriedade real no Piauí os mesmos autores afirmam que “lhes é proporcionada a faculdade de plantarem as suas roças e terem suas crias.” (p. 262). Davatz (s. d.) afirma, referindo-se ao estado de São Paulo, que “Alguns negros de fazendas vizinhas iam às vezes a Ibicaba levando feijão para vender e a preços em geral mais módicos” (p. 88) do que os fornecidos pela própria fazenda aos colonos europeus. Ao analisar os aspectos da vida de uma comunidade rural

no sertão baiano, a Fazenda Campo Seco, voltada para a produção de equinos, bovinos e algodão, Santos Filho (s. d., p. 123) cita os lançamentos contábeis do segundo patriarca da família então proprietário das terras: “Pinheiro Pinto [o patriarca] permitiu a alguns de seus escravos o exercício de atividades remuneradas”. De fato, alguns escravos aparecem no “Livro de Razão” de Pinheiro Pinto como “devedores de quantias em dinheiro e também em cargas de algodão”. Alguns tentavam negociar sua alforria ao longo do tempo, tendo também valores depositados para essa finalidade com Pinheiro Pinto: “Economizavam os negros o que apuravam, para poderem um dia obter a própria liberdade” (p. 284).

A *coexistência* de algum tipo de atividade remunerada por parte dos escravos parece mesmo ter sido muito generalizada no Brasil (CASTRO FARIA, 2017), propiciando o surgimento de uma

discussão acerca de uma *brecha camponesa* no sistema escravista (CARDOSO, 1979). Irei me deter somente naquilo que, dessa discussão, interessa diretamente a esse capítulo. A existência de uma prática de cultivo para subsistência pelos escravos contradiz claramente o conceito de escravidão. A contradição encontra-se no fato de que o resultado dessa cultura de subsistência era deixado à livre administração dos escravos, podendo reverter mesmo em ganho monetário. A presença do feitor acompanhando os trabalhos desse dia livre (sábados, domingos ou dias santos), como afirma Antonil, não parece ter sido a regra. O que se tornou convencional foi uma total indiferença da fazenda com relação ao que era produzido e ao destino dado a essa produção. Em último caso, isso caracteriza a presença de remuneração em algumas modalidades de trabalho escravo.

Obviamente, se supõe que o princípio era que em um dia da semana o escravo casado providenciasse a manutenção de alimentos para sua família, liberando o empreendimento dos custos de manutenção alimentar e ampliando as oportunidades de reprodução da própria força de trabalho cativa. Daí fazer sentido fornecer autonomia produtiva nesse período curto de tempo para poder continuar o processo de expropriação do trabalho escravo em condições ótimas. Afinal, os dias restantes em que o escravo trabalhava para a fazenda estariam, assim, livres de qualquer tipo de ônus. Não se trata, portanto, de uma característica que tenha amenizado o regime de escravidão, mas parte de sua violenta sofisticação.

O fato a ser destacado aqui é que essa aparente liberalidade de tempo produtivo era utilizada pelos cativos também com objetivos comerciais. Cardoso (1979) e Cohn (2013) fazem referência à venda dos excedentes dessa produção de subsistência, inclusive para os próprios senhores. Isso implica a existência de uma prática capitalista *dentro* do sistema escravagista. Afinal, se trata de produção e de venda, por escravos cativos, de produtos para o mercado interno. Esse fenômeno da suposta *brecha*

camponesa dentro do sistema escravista não é exclusivamente brasileiro, mas americano.

Dentro de uma visão tradicional, essa *brecha* implicaria uma espécie de antecipação de relações capitalistas, a princípio incompatíveis com o regime escravista. Ou seja, a noção de *brecha camponesa* supõe a crença de que as relações capitalistas não são compatíveis com o escravismo. Por isso se entende que elas estão em franca contradição com o restante do sistema em que estão inseridas. Assim, essa produção só pode ser entendida como uma *antecipação* do próprio capitalismo dentro do escravismo.

Porém, note que essa produção remunerada só pode ser entendida assim em função da limitação das categorias utilizadas: escravismo ou capitalismo. Para essa perspectiva, a sociedade escravista não poderia ser capitalista na medida em que o capitalismo supõe a proletarização do trabalhador. Isto é, esse sistema exige a venda livre da mão de obra como característica básica do sistema produtivo. E se um escravo é assalariado em função dos resultados de seu cultivo ou outra atividade, como a mineração, então essa é uma prática que está em flagrante contradição com a escravidão – na qual ele não vende sua força de trabalho.

Observe como a interpretação que fornece sustentação ao conceito de *brecha camponesa* é teleológica, postulando implicitamente que só podemos compreender esse fenômeno como uma antecipação de relações capitalistas, logo como uma *brecha*. Como aquela narrativa europeia, que afirma que o capitalismo destruiu as relações feudais, se tornou tradicional, tendemos a interpretar a fazenda através desse esquema conceitual já consolidado. Daí, que a *brecha camponesa* só pode ser uma antecipação capitalista ou autonegação do próprio escravismo – já que nela o escravo estaria agindo como um camponês livre.

Por meio da noção de *brecha camponesa* interpretamos a fazenda com os velhos hábitos mentais europeus que assumem, como um postulado de princípio, que as contradições não fazem

parte desse mundo. De minha parte, me parece mais sensato simplesmente admitir que a fazenda aceita tais relações e que nela *coexistem* vários tipos de relações contraditórias. Além disso, o fato de ser um sistema contraditório não significa que ela tende ou caminha na direção a um desenlace dessas relações conflituosas em algum momento do futuro. Isso significa apenas que dentro dela convivem elementos justapostos que não são sintetizáveis em unidades superiores e livres de oposição ou são sintetizáveis apenas sob a forma da *coexistência*.

Assim, na fazenda um escravo é não apenas um trabalhador não assalariado e eventualmente assalariado, mas também uma mercadoria (MARTINS, 1981). Os grandes proprietários rurais não são somente produtores, são “mercadores e negociantes” (OBERG, 2009, p. 188) que, entre outras coisas, compram e vendem escravos. Eles desempenham “funções de certo modo incompatíveis com a posição de fazendeiro” (SANTOS FILHOS, s. d., p. 36), como as de “capitalista”, “banqueiro da região” (p. 35), “intermediário” (p. 270) de vários tipos de produtos locais, além de “acionista” (p. 377) de estradas de ferro.

Pensar a fazenda por essa ótica contraditória parece mais correto na medida em que ela é considerada como se apresenta e não como deveria ser para se mostrar adequada aos nossos hábitos mentais. Essa consideração permite identificar claramente a interferência de formas de pensamento que projetam sobre a realidade princípios que amenizem ou tentam contornar o fato de que a fazenda é, sim, um dispositivo produtivo contraditório.

De certa forma, essas modalidades de pensamento baseados nas categorias da velha Europa se recusam a admitir que a fazenda é como é. Ou seja, elas expressam uma forma de intolerância intelectual com relação ao mundo que nos cerca. Mais especificamente, trata-se de uma indisposição para nos adaptarmos intelectualmente ao Brasil – e a América Latina – e pensá-lo de acordo com as características que ele possui. Há aqui

claramente uma indisposição intelectual em tornar-se plenamente brasileiro e latino americano.

5. Dualidade funcional

A situação atual da fazenda, seja no Brasil ou na América Latina, consiste em um sistema caracterizado pela mecanização da produção, voltada para o mercado externo. Além da introdução da tecnologia no preparo das lavouras, a fazenda beneficiou-se dos resultados da revolução verde (melhoria dos padrões biológicos das plantas) e dos processos de renovação da fertilidade do solo. Então, ela introduziu recursos técnicos de várias ordens, possibilitando economia de mão de obra, melhoria na produtividade em função de seleção de sementes e manipulação genética e também em função da fertilização e renovação dos solos. Esse último fator resolveu o problema crônico de esgotamento dos solos e de necessidade de deslocamento periódico das lavouras, que caracterizou os sistemas agrários florestais e as demais práticas agrícolas semiextrativistas que praticamos por séculos.

Curiosamente, a modernização tecnológica da fazenda em todas essas frentes não conduziu à adoção de um modo de produção capitalista no Brasil. Mais exatamente, podemos dizer que a fazenda modernizou sua não modernidade. Isto é, ela absorveu as inovações técnicas típicas do capitalismo contemporâneo sem permitir que se implantasse um efetivo sistema de produção capitalista. Se fosse efetivo, esse sistema de produção capitalista teria implicado no desmantelamento do latifúndio e da grande lavoura em benefício de um modelo diversificado de produção que teria conduzido, entre outras coisas, à autossuficiência alimentar dos países em desenvolvimento.

Como Mazoyer e Roudart (2010) destacaram, as inovações tecnológicas introduzidas pelos sistemas agrários depois da segunda revolução agrícola no Século XX, conduziram a um barateamento geral dos preços dos alimentos. O impacto desse barateamento sobre

os sistemas produtivos dos países em desenvolvimento foi promover o empobrecimento generalizado do meio rural. Isso ocorreu porque, com a adoção das novas técnicas, o preço dos alimentos foi reduzido, diminuindo a receita geral obtida com as colheitas. Isso, por sua vez, produziu uma incapacidade crônica de atualização tecnológica por parte dos pequenos proprietários dos países subdesenvolvidos, em função dos altos custos.

A maneira como os países em desenvolvimento optaram por resolver parte de seus problemas de desequilíbrio na balança de pagamento foi financiar a grande lavoura com o objetivo de produzir gêneros exportáveis para os países ricos. No Brasil, isso aconteceu principalmente com a soja. Como resultado desse processo temos a seguinte situação: uma grande lavoura próspera voltada para a produção de produtos para o mercado externo e uma produção de alimentos dispersa em pequenas propriedades, com pouca incorporação tecnológica, visando abastecer o mercado interno de maneira sempre ineficaz e que, não raro, demanda a importação (MARTINS, 1976). Essa situação pode ser descrita também como uma “modernização sem reforma” (DELGADO, 2005, p. 55) na medida em que nela a lógica do capitalismo não dominou a totalidade dos sistemas produtivos no meio rural.

Com efeito, considerando-se a totalidade desses sistemas produtivos, neles não se estabeleceu uma competição generalizada, já que eles visam dimensões diferentes do mercado – interno, por um lado, e externo, pelo outro. Além disso, os padrões produtivos são de natureza diferente – pouca tecnologia, por um lado, e utilização massiva de tecnologia, pelo outro.

Como vimos antes, a fazenda não corresponde apenas à grande lavoura, mas a todos os sistemas produtivos subsidiários e articulados a ela. Ou seja, aquilo que chamo de fazenda envolve, hoje, tanto a produção de produtos agrícolas para o mercado externo quanto a produção de alimentos para o mercado interno, resultando em uma “agricultura dual” (ANDRADE, 1997, p. 109). Portanto, a fazenda possui uma espécie de “dualismo funcional”

(DE JANVRY, 1981, p. 36) ou, mais especificamente, de “dualismo tecnológico” (BERTERO, 1999, p. 190) entre os setores modernos e tradicionais da agricultura. Esse dualismo funcional diz respeito à capacidade da fazenda em absorver no seu interior lógicas distintas e até antagônicas. De um ponto de vista mais amplo, esse arranjo permite que uma elite agrária tradicional, vinculada historicamente ao latifúndio desde a colonização europeia, esteja aliada ao capitalismo internacional, impedindo a chegada ao poder do interesse de uma burguesia nacional. Burguesia nacional que, baseados nas lições da história europeia, poderíamos esperar ser a responsável por alijar do poder a elite fundiária tradicional e implantar um capitalismo nacional pleno (AGUIAR, 2014).

A fazenda cria, então, um obstáculo para o capitalismo como lógica produtiva geral da sociedade, na medida em que limita seu potencial de transformação das relações sociais e restringe seu raio de ação. Nesse caso específico, o capitalismo é a lógica predominante apenas nas relações da grande lavoura com o mercado internacional, mas não a lógica dominante da produção agrária considerada na sua totalidade. Vemos, então, como esse dualismo funcional da fazenda permite a combinação de duas lógicas em um mesmo arranjo produtivo. Martins (1981, p. 127) cita o colonato, surgido para equacionar o problema da transição para o uso de mão de obra livre no final do escravismo, como um procedimento que “combinou a produção de mercadoria de exportação (o café) e a produção direta dos meios de vida necessários à reprodução do próprio trabalhador e sua família.” Nota-se aqui a sobrevivência do mesmo dispositivo que consistia em fazer com que o trabalhador obtenha sua própria subsistência sendo assalariado ou cativo, propiciando a sobrevivência daquela “combinação necessária e contraditória” (p. 132) – a essa altura já nossa conhecida.

De fato, “O meio rural brasileiro compõe-se de estratificações culturais de diferentes épocas.” (SÍNTESE SOCIAL, 1960, p. 59). Então, ela mantém *lado a lado* ou em regime de *coexistência* – como já indiquei antes – duas práticas agrárias

teoricamente incompatíveis, pelo menos de acordo com nossos hábitos mentais. A grande lavoura tecnológica é uma atividade típica do Século XXI e a pequena lavoura, típica de séculos anteriores, consiste em uma prática destituída dos recursos técnicos básicos. Isso, para não falarmos da falta do acesso fundamental à propriedade rural – que ainda é um problema no Brasil (FILHO e FONTES, 2009).

Na prática, isso significa que a fazenda neutraliza o avanço de um processo sucessivo de etapas históricas que caminharia na direção da modernização, obedecendo àquela lógica convencional do mundo europeu. Ela rearranja a estrutura do sistema por meio de uma combinação de momentos retirados de sua conexão histórica e os recombina de uma maneira própria. Isto é, a fazenda é uma estrutura não histórica e, portanto, ela também não é afeita à dialética.

Observe que o dualismo funcional da fazenda não é uma característica recém-adquirida no ambiente contemporâneo. Ele já está presente no engenho de açúcar colonial, na separação articulada entre a produção de cana sob regime de monocultura para o mercado internacional e a produção de alimentos de subsistência para consumo local. Isto é, a cana, o fumo, o algodão, o cacau, a mineração, o gado bovino etc. são cultivados em um regime de *justaposição* ao regime produtivo de alimentos para o mercado interno. Aqui já existe uma forma de *coexistência* de relações tradicionalmente caracterizadas como escravistas e capitalistas.

Essa marca distintiva da fazenda pode ser compreendida como um limitador da plena vigência do capitalismo no Brasil – como sugeri acima. Porém, esse tipo de afirmação significa tomar a evolução do capitalismo europeu como regra histórica para a América. Ao pensar dentro desse esquema, nossa análise terminaria destacando o fato de que a fazenda é um empecilho à vigência plena do capitalismo, como se esse último fosse algo necessário – uma espécie de destino inevitável que deveria ser

também o nosso. Porém, isso equivaleria a pensar a fazenda e o Brasil pelos olhos da velha Europa.

6. Conclusão: o pensamento jeitoso

Entendo que a fazenda é um arranjo cultural específico que não pode ser compreendido adequadamente por meio das categorias teleológicas abstraídas da história europeia. Essas categorias induzem sempre a pensar que as contradições existentes na fazenda deverão ser removidas para que o capitalismo se torne hegemônico no Brasil e na América Latina (DE JANVRY, 1981; CARDOSO, 1979). Ou seja, a fazenda tem sido analisada, em geral e na grande maioria das vezes, contra o pano de fundo da história da Europa, de tal forma que suas características específicas são obstáculos para a realização plena daquilo que aconteceu por lá.

Quer dizer, obstáculos para a realização do destino europeu que - sabe-se lá por qual estranha razão - também deveria ser o nosso. Nesse ponto, acredito que a fazenda revela sua especificidade como uma forma de vida e também indica seu principal desafio enquanto algo a ser pensado pelos brasileiros e latino americanos. A questão que ela torna evidente é que o que temos nos tornado desde a colonização não é uma cópia da Europa, mas um mundo radicalmente diferente, dotado de uma lógica própria. Portanto, os problemas e as soluções europeias não são nossos problemas e nossas soluções. A fazenda permite revolver a filosofia que temos exercido desde sua raiz europeia e colocá-la em solo americano. Resta saber se ela poderá prosperar nesse ambiente insólito ou não (SILVEIRA, 2016).

A fazenda, entendida na sua dualidade funcional, não é uma estrutura insustentável cujos conflitos conduzirão a uma forma superior de vida. Ela é uma configuração específica, dotada de uma energia muito peculiar de produzir arranjos que não obedecem à lógica da não contradição. Por isso, o que temos que encarar como intérpretes brasileiros e latino americanos é o fato de que a fazenda é

uma estrutura contraditória composta por princípios que *coexistem* em conflito e que não deságuam necessariamente em uma solução.

Com isso, não quero dizer que a fazenda é a encenação do paraíso, mas que ela é capaz de *ajeitar* seus elementos constituintes (incompatíveis segundo a lógica convencional) de maneira a dar à totalidade obtida alguma sobrevivência temporal. Isto é, ela é um arranjo social extremamente jeitoso e difícil de ser pensado pelos princípios do mundo de matriz europeia. E é justamente sua sobrevivência temporal que anula os dispositivos explicativos históricos, de matriz cultural europeia. Amaral, escrevendo em 1939 (p. 188) afirma que

Dentro da nossa agricultura actual se encontram todas as phases que ella já viveu no Brasil, como dentro deste século ainda se vivem, sob o nosso céu, todos os outros séculos. No Brasil, o tempo não se mede por séculos, nem por annos: mede-se por kilometros. Longe dos principaes centros, longe do progresso.

Essa característica não histórica do Brasil já foi indicada, em um plano mais geral, como uma de nossas peculiaridades (BASTIDE, 1971). Ela também se aplica plenamente à fazenda através de sua capacidade de anulação da temporalidade e de articulação *coexistente* de seus momentos contraditórios.

A fazenda se adaptou ao ambiente produtivo contemporâneo ao seu próprio modo. Isto não significa que ela tenha se modernizado e sim que ela fagocitou a modernidade – ou modernizou sua não modernidade. Ela não é uma forma espúria ou incompleta de um sistema agrário verdadeiramente capitalista. Esse tipo de afirmação só faz sentido para os intérpretes europeus do Brasil que o veem daquele ponto de vista. Ao contrário, ela é uma figura dotada de características que exigem uma interpretação que não lance mão dos velhos prejuízos teleológicos europeus.

Não é fortuito que a fazenda tenha sido capaz de promover uma lógica de enclave – aquelas “Medidas isoladas, sem systematisação” (sic) (AMARAL, 1939, p. 387) - por tanto tempo e em

tão diferentes condições. Esses enclaves dizem respeito à capacidade da fazenda em limitar a validade de determinada forma social a algumas de suas próprias dimensões, impedindo-a de se tornar hegemônica – como o escravismo ou o capitalismo. De certa forma, isso torna evidente a capacidade da fazenda em exercer um controle sobre a totalidade dos fatores que a compõem, concedendo a cada um deles certo domínio restrito, mas jamais o próprio domínio. Por meio da *coexistência* desses princípios subordinados é que a fazenda afirma sua possibilidade e sua vitalidade.

O estabelecimento de diferentes enclaves, *coexistentes* entre si, não é uma incapacidade da fazenda em levar adiante uma lógica de maneira hegemônica, mas sua própria especificidade enquanto uma forma de existência social. Para podermos nos capacitar a pensar a especificidade desse sistema de *coexistência* temos que abrir mão das categorias da velha Europa e caminhar para dentro da fazenda. Isso ocorre porque a lógica de *coexistência* que ela exerce é diferente da lógica teleológica europeia.

Porém, pensar a fazenda segundo a fazenda, pensar de maneira jeitosa o que se mostra jeitoso nos seus próprios arranjos, não pode ser uma atividade realizada de dentro do conforto das categorias europeias. Pensar de maneira jeitosa é pensar de fora do ocidente e de dentro do Brasil.

Referências

- AGUIAR, C. *Francisco Julião: uma biografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2014.
- AMARAL, L. *Historia geral da agricultura brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional: 1939.
- ANDRADE, S. A questão agrária no nordeste. *São Paulo em Perspectiva*, v. 11, n. 2, 1997, pp. 109-118.
- ANTONIL. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, s. d.

- BASTIDE, R. *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.
- BERTERO, J. F. Dualismo, estagnação e dependência. *Estudos de Sociologia*, n. 6, 1999, pp. 187-202.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.
- CANNABRAVA, A. A grande propriedade rural. In: BUARQUE DE HOLANDA, S. (Coord.). *História da civilização brasileira. A época colonial*, v. 2. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp. 216-243.
- CARDOSO, C. F. *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- CASTRO FARIA, S. *Cotidiano dos negros no Brasil escravista*. Disponível em http://www.larramendi.es/v_centenario/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000209 Consultado em 1/6/2017.
- COHN, M. *A fazenda Santa Sofia: cafeicultura e escravidão no Vale do Paraíba mineiro 1850-1882*. [Dissertação de Mestrado], 2013.
- DAVATZ, Th. *Memórias de um colono no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins, s.d.
- DE JANVRY, A. *The agrarian question and reformism in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1981.
- DELGADO, G. A questão agrária no Brasil, 1950-2003. In: JACCOUD, L. (Org.). *Questão Social e Políticas Sociais no Brasil Contemporâneo*. Brasília: IPEA, 2005, p. 51-90.
- DEL PRIORE, M.; VENÂNCIO, R. *Uma história da vida rural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- FILHO, J. L.; FONTES, R. M. A formação da propriedade e a concentração de terras no Brasil. *Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada*, v.4, n. 7, 2009, pp. 63-85.
- FRANCO, M. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Kairós, 1983.
- GUIMARÃES, A. *Quatro séculos de latifúndio*. São Paulo: Fulgor, 1964.

IANNI, O. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo/Curitiba: Hucitec/Scientia et Labor, 1988.

LINHARES, M.; SILVA, F. A questão da agricultura de subsistência. In: In: WELCH, C. et al. (Orgs.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. pp. 117-133.

MARTINS, J. *O cativo da terra*. São Paulo: Lech, 1981.

_____. *Conde Matarazzo, o empresário e a empresa*. São Paulo: Hucitec, 1976.

_____. *Capitalismo e tradicionalismo*. São Paulo: Pioneira, 1975.

MAZOYER, M.; ROUDART, L. *História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. São Paulo/Brasília: Editora UNESP/NEAD, 2010.

MILLIET, S. *Roteiro do café*. São Paulo: Bipa, 1946.

NOVAIS, F. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1977.

OBERG, K. O campônio marginal no Brasil rural. In: In: WELCH, C. et al. (Orgs.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. pp. 181-192.

OLIVARES, G. Caio Prado Jr. y la historia agraria de Brasil y Mexico. *Revista IEB*, n. 47, 2008, pp. 75-92.

OLIVEIRA, T. Roças, fazendas, engenhos, currais: uma cartografia da ruralidade colonial nas minas do Cuiabá (primeira metade do século xviii). *Revista de História*. n.173, 2015, pp. 211-251.

PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1942.

QUEIROZ, M. Uma categoria rural esquecida. In: WELCH, C. et al. (Orgs.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. pp. 57-72.

ROTEIRO DO MARANHÃO A GOIAZ PELA CAPITANIA DO PIAUHI. *Revista Trimestral do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, LXII, 1900, pp. 60-161.

SANTOS FILHO, L. *Uma comunidade rural do Brasil antigo: aspectos da vida patriarcal no sertão da Bahia nos séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, s. d.

SÍNTESE SOCIAL. Traços do panorama rural brasileiro. *Síntese*, v. 2, n. 7, 1960, pp. 59-65.

SILVEIRA, R. A. T. A brasileiríssima filosofia brasileira. *Síntese*, v. 43, n. 136, 2016, pp. 261-278.

SOUSA, G. S. de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. s. l.: s. e., s.d.

SPIX; MARTIUS. *Viagem pelo Brasil*. Tomo II. São Paulo: Melhoramentos, s. d.

VELHO, O. O conceito de camponês e sua aplicação à análise do meio rural brasileiro. In: WELCH, C. et al. (Orgs.). *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. pp. 89-96.