

**BIBLIOTECA
DIGITAL
SULINA**

ANJOS DA PERDIÇÃO

**FUTURO E PRESENTE
NA CULTURA BRASILEIRA**

JUREMIR MACHADO DA SILVA



Editora Sulina

Juremir Machado da Silva

Anjos da Perdição

futuro e presente na cultura brasileira



Editora Sulina

Conselho editorial

Alessandra Teixeira Primo – UFRGS
Álvaro Nunes Lorangeira – REDE JIM
André Lemos – UFBA
André Parente – UFRJ
Cíntia Sanmartin Fernandes – UERJ
Claudia Attimonelli – UniBa – Bari
Cristiane Finger – PUCRS
Cristiane Freitas Gutfreind – PUCRS
Erick Felinto – UERJ
Issaaf Karhawi – UNIP
Jaqueline Moll – UFRGS
João Freire Filho – UFRJ
Juremir Machado da Silva – PUCRS
Luiz Mauricio Azevedo – UNICAMP
Marcelo Ikeda – UFC
Marcos Aurélio Felipe – UFRN
Maria Immacolata Vassallo de Lopes – USP
Maura Penna – UFPB
Micael Herschmann – UFRJ
Michel Maffesoli – Paris V
Moisés de Lemos Martins – Universidade do Minho
Muniz Sodré – UFRJ
Philippe Joron – Montpellier III
Renato Janine Ribeiro – USP
Rose de Melo Rocha – ESPM
Vincenzo Susca – Montpellier III
Vicente Molina Neto – UFRGS

Apoio:



Copyright © Juremir Machado da Silva, 2021

1ª edição, 1996

Capa: Humberto Nunes

Projeto gráfico e editoração: Niura Fernanda Souza

Revisão: Simone Ceré

Editor: Luis Antônio Paim Gomes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Bibliotecária Responsável: Denise Mari de Andrade Souza – CRB 10/960

S586a

Silva, Juremir Machado da

Anjos da perdição: futuro e presente na cultura brasileira. 2.ed. / Juremir Machado da Silva. – Porto Alegre: Sulina, 2021.

382 p.; 14x21cm.

ISBN: 978-65-5759-142-0 [livro digital]

1. Sociologia – Mudanças Sociais. 2. Cultura – Brasil. 3. História do Brasil - Modernidade. Título.

CDU: 316.42

CDD: 301.2981

981

Todos os direitos desta edição são reservados para:

EDITORA MERIDIONAL LTDA.

Rua Leopoldo Bier, 644, 4º andar – Santana

Cep: 90620-100 – Porto Alegre/RS

Fone: (0xx51) 3110.9801

www.editorasulina.com.br

e-mail: sulina@editorasulina.com.br

Março/2024

Para
Ana Cláudia
e Michel Maffesoli

“A palavra futuro está em decadência.”

Octavio Paz

Sumário

Prefácio à edição de 25 anos(1996-2021)	7
Em busca da aventura	14
Parte I – Genealogia da representação elementar brasileira	
1. A busca do paraíso.....	38
2. O império da modernidade.....	73
3. Às margens das metodologias herméticas.....	111
4. Festa, ufanismo e futuro	145
Parte II – A natureza do presenteísmo brasileiro	
1. Sob o signo da vida cotidiana	175
2. À sombra da religião renovada.....	199
3. Ficção e realismo na televisão brasileira	212
4. O drama do real.....	240
Parte III – A modernidade e a pós-modernidade: argumentos e especulações	
1. A era da diversidade	265
2. O fantasma do novo irracionalismo	299
3. A inexistência da pós-modernidade	320
Referências	356

Prefácio à edição de 25 anos (1996-2021)

Um quarto de século correu entre este prefácio e a primeira edição brasileira de *Anjos da perdição – futuro e presente na cultura brasileira* (Sulina, 1996). Como se diz, uma vida. Trabalhei na produção deste texto entre 1991 e 1995, em Paris, como tese de doutorado, que seria defendida, sob a orientação de Michel Maffesoli, na Sorbonne, Paris V, René Descartes, num mês de março de muitas alegrias e apostas. Na banca, na linda e pomposa sala Louis Liard, Edgar Morin e Jean Duvignaud. Na plateia, Jean Baudrillard. No meu coração, Cláudia. Nos bastidores, caipirinha e quitutes brasileiros para a comemoração. Obtido o doutorado, voltamos para o Brasil, alguns meses depois, trazendo as mutações obtidas com estudos, pesquisas e com a experiência de correspondente internacional do jornal *Zero Hora*, de Porto Alegre, na Europa, cobrindo festivais de cinema de Cannes, Berlim e Veneza, salões do livro como o de Frankfurt, eventos esportivos na Itália e na Grécia e política por toda parte.

A tese virou livro no Brasil e na França (*Brésil, pays du présent*. Desclée de Brouwer, 1999). Uma leitura da cultura brasileira como “laboratório” involuntário da pós-modernidade. Do futurismo previsto por Stefan Zweig ao *presenteísmo* presentido por Michel Maffesoli, ambos apai-

xonados pelo Brasil. Nesses 25 anos, tão efervescentes e inesquecíveis, passamos pelo 11 de setembro de 2001 e pela pandemia do coronavírus. A pós-modernidade, rejeitada pela esquerda nos anos 1990, sob suspeita de conservadorismo, assumiu uma face progressista e revolucionária sob o rótulo de estudos decoloniais ou pós-coloniais, uma vertente do pós-estruturalismo que já se refestelava naqueles dias em que eu também me fartava de conhecimentos nos cursos de Jacques Derrida na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris ou nas aulas de Umberto Eco no Colégio da França, onde o mestre italiano falava da procura por uma língua perfeita e dos limites da interpretação. Nos bares, Baudrillard me contava sobre o fim do fim.

De volta a Porto Alegre e ao jornalismo de redação, parte da esquerda me consideraria retrógrado por estar modestamente à frente de alguns dos seus dogmas sobre o passado e principalmente sobre o futuro. Alguns ainda louvavam os feitos da União Soviética, outros cantavam amanhã sem classes nem lutas, muitos se apegavam aos gostos bem hierarquizados da cultura, a maioria pregava contra os perigos do relativismo e das relativizações, era preciso se agarrar aos textos sagrados para não perder o norte e navegar com segurança rumo ao paraíso. O marxismo puro e duro ensinava que a questão da desigualdade era social, e não racial. As questões de gênero ainda eram marginais nos debates. A internet engatinhava. Conseguir um provedor era uma aventura grandiosa.

Texto de um jovem sem medo, típico de uma idade em que se esbanja coragem, leveza e verdades, mesmo sendo relativista e pós-moderno, meu livro ousava defen-

der – ainda ousa – que *Casa-grande & senzala* não inaugura nem cristaliza a ideia de democracia racial no Brasil. Gilberto Freyre foi cristalino na ênfase ao aspecto econômico como determinante na constituição das relações sociais estruturadas sobre um “equilíbrio de antagonismos” e não deixou de destacar o conflito e a crueldade, sob a forma de sadismo, num universo de senhores e escravos que se entenderia até 13 de maio de 1888. Na época em que escrevi este livro, era permitido pensar na miscigenação como um ganho contra o racismo, e não como um ardil da branquitude para perpetuar seus privilégios. Mais do que tudo, *Anjos da perdição* embrenhava-se no cotidiano de uma sociedade desigual, vivendo o presente com fome de gozo, enquanto intelectuais e políticos prometiam um futuro que se afastava, como o horizonte, a cada lenta aproximação.

Neste quarto de século transcorrido e escorrido pelo ralo das convicções históricas muito se confirmou: toda crítica a um gosto se tornou abuso de julgamento. Todos os gostos passaram a ser vistos como equivalentes por falta de fundamento para qualquer hierarquia. A hermenêutica foi de centro de tudo, quando tudo era interpretação, para uma morte por inanição: não é mais possível interpretar. Tudo se apresenta como transparente e indiscutível. As perguntas agora são estas: se não há hierarquia de gosto, pode haver hierarquia de obras? Pode existir legitimidade em criticar uma cultura ou todos os traços culturais, inclusive os que possam chocar alguma sensibilidade, são igualmente aceitáveis? O único absoluto é relatividade cultural? As provocações ainda são feitas. Mas o espectro do cancelamento ronda as redes onde se embalam os juí-

zes no tribunal, definindo que argumentos e provas podem ser aceitos.

Escrevi esta obra de autoconhecimento à sombra longa da Torre de Montparnasse, gigantesco edifício de vidro escuro, considerado um horrendo troféu da arquitetura pós-tudo. O nosso microscópico apartamento – situado num beco sem saída – todo forrado de lilás por gosto de uma simpática proprietária que havia flertado com o psicodelismo antes de se recolher a uma vida pacata, ficava grudado num museu de quase nenhuma frequência, o Bourdelle, a dois passos da silenciosa redação envidraçada do jornal *Le Monde*, que se mudaria dali por ser caro demais financiar tanto silêncio, tudo isso rente à pracinha Camille Claudel. Um emaranhado de signos e de símbolos que, de algum modo, ajudavam a pensar o Brasil, de longe, por comparação com uma realidade tão singular e com a qual sempre tivemos uma ligação de admiração e de cópia. Melhor dizer que sofremos influência francesa em muitas coisas. Depois, viramos norte-americanos. Ainda somos.

Em busca de uma complexidade sinuosa, *Anjos da perdição* encantava-se com a vida como ela se dá a ver no dia a dia das maiorias dispostas a viver apesar de tudo... Apesar dos governantes, da desigualdade, das grandes perdas e pequenos ganhos, das utopias fracassadas, dos políticos, dos donos do poder, dos donos do dinheiro, da força das estruturas, etc. Se o universalismo abstrato foi expulso pela porta da frente, entrou pela janela o determinismo estrutural, do qual ninguém estaria livre. Como então mudar? Como perceber os erros? Como detectar as falhas? Qual é o mistério que explica o fato de que alguns

se livram do determinismo e outros não? Essas perguntas já me atormentavam em 1995. Hoje, elas se infiltram na minha cabeça à medida que as brechas parecem extintas.

Determinação e determinismo não são o mesmo. A força das estruturas é fascista: faz falar, agir, comportar-se de determinada maneira. O leitor percebe o rastro de Roland Barthes nessa afirmação ligeira. A estrutura é coercitiva. Impõe. Há, contudo, um paradoxo cognitivo. Mesmo sob influência, o espírito/mente pode divergir. Se por um lado há superfaturamento da subjetividade, como se tudo dependesse da subjetividade de cada um, até a esfericidade ou não da Terra, por outro lado o determinismo cognitivo imporia uma única maneira de ver, fornecendo um programa fechado ao cérebro de cada indivíduo inserido numa cultura. Nos séculos da escravidão um efeito de contaminação marginal fez ex-escravos terem escravos. Minha leitura do mundo sempre persegue essa abertura cognitiva que permite desviar, romper o lacre, saltar a cerca do determinismo, escapar da própria cultura, tirar a camisa de força, surgir do outro lado do rio. Essa perspectiva norteia a investigação sobre esses anjos da perdição, nós, brasileiros, errantes, passionais, hedonistas.

Faria tudo outra vez se preciso fosse? Cantaria as mesmas canções? Escreveria o mesmo livro? Defenderia as mesmas ideias? Certamente. Talvez tentasse ser menos cético e mais relativista, menos encantado e mais encantador, menos pós e mais pré, mais tudo e menos isto ou aquilo. Voltaria a Paris para, à sombra da mesma torre, ser mais brasileiro do que nunca. Então, perguntaria novamente: o que é ser brasileiro? Quando termina a cultura e começa a liberdade individual? Onde se situa a fresta

pela qual o homem passa para ser ele mesmo ainda que cultural? Um quarto de século e nada a perder. Um quarto de século e muitas lições a tirar: a vida flui por entre escombros, não há linha reta nem circularidade garantida, o caminho se faz de muitos modos, avançando e recuando, contornando e atacando outra vez, numa tentativa desesperada de furar o bloqueio, seja ele qual for, onde se esconde o rato silvestre da poesia, aquele ser que se disfarça no que é para melhor ser o que não mais será.

Nesses 25 anos fui professor, jornalista, radialista, pesquisador, escritor – romancista, ensaísta, poeta –, tradutor e pessoa, um homem em busca de si mesmo na periferia da pós-modernidade, como se estivesse todo tempo tentando reencontrar esses anjos da perdição dos meus 30 anos na Europa. Eu era jovem e tinha certeza de que entenderia as coisas, contribuiria para o conhecimento, escreveria belas páginas, seria lido ao cair das tardes para criar uma aura, um imaginário, uma ideia de algo indefinido, mas profundamente coeso. Assim foi e não foi. Assim é. O livro fica, aqui está, revisto, relido, atualizado, renovado, com nova capa, vestido para uma nova era, um novo tempo, o seu tempo realizado.

Reincido. Assino meu velho livro com um novo ardor. Atrevo-me a dizer que não errei muito. Seria indecoroso afirmar que acertei bastante. Não pretendo ter antecipado o futuro. Vivi aquele presente como uma dádiva. Todas as minhas ideias, que podem não ser muitas, mas tenho por elas afeto, estão neste livro de um jovem doutor apaixonado pela vida, atento ao extraordinário do cotidiano, observador de auras e imaginários. Michel Maffesoli me ajudou a conquistar o presente. Edgar Morin me estimulou a bus-

car a complexidade. Jean Baudrillard me ensinou a ironia. Nunca mais fui o mesmo. *Anjos da perdição* é testemunha de minha mutação. Paris me fez enxergar melhor o Brasil. Os clássicos, que reli na solidão do autoexílio, semearam pistas que nunca deixarei de seguir. Peço desculpas por não ter sido menos autocomplacente com a obra de minha vida. Outra alegria que não parece é de ter este livro sido publicado por um jovem editor, Luis Gomes, cujos cabelos brancos atuais testemunham dos seus êxitos na atividade e da sua perseverança no ofício. Obrigado, amigo.

Juremir Machado da Silva
Professor da PUCRS

Em busca da aventura¹

País do futuro, o Brasil mergulhou no presente e reinventou os seus mitos. Durante muito tempo, principalmente a partir do século XIX, e ao longo do século XX, a nação brasileira representou-se como a potência do amanhã. O cotidiano deixou-se marcar pela esperança de transformação radical, a metamorfose que, conforme as crenças disseminadas, seria intrínseca ao destino do Brasil. Na prática, os homens articularam um universo denso de contradições e de paradoxos. O futurismo iluminava o caminho (o dever-ser); o *presenteísmo* desnaturava-o e responsabilizava-se pelas energias gastas no dia a dia.

Emile Durkheim constatou, em seu livro *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, que uma sociedade não se constitui simplesmente pela adição dos indivíduos que a compõem ou pelo que produz. Uma sociedade assenta-se, antes de tudo, sobre a “*idée qu'elle se fait d'elle même*”². É o que permite a postulação de uma sociologia ou de uma antropologia das representações e parece ser o melhor ponto de partida para o estudo e a compreensão do Brasil contemporâneo.

Não é o caso de se imaginar que as sociedades comportam-se em suas práticas sociais de acordo com um modelo ideal ou mental *a priori*, mas de confrontar o vivido com o conjunto de autorreferências e de buscar suas conexões, inter-relações e influências recíprocas. Os brasileiros

não são atores interpretando papéis previstos em roteiros concebidos de antemão. Tampouco produzem a história cotidiana em completa independência de um imaginário. A mão dupla entre o pensado, sonhado, idealizado, introjetado como valor mítico ou fundador e o realizado abre ao pesquisador o coração do social. O Brasil é a perfeita demonstração dessa proposição.

Há brasileiros convencidos de que mudanças reais, nos anos 1980, alteraram de modo radical o destino do gigante latino-americano. A ideia expressa no slogan “*O Brasil é o país do futuro*”, síntese valorativa da identidade nacional, esgotou-se. A crença no devir redentor, orgulho de uma população pluricultural, perdeu o viço, a capacidade de unificar, seduzir e iludir. Antes da queda do futurismo, mito, fabulário, ideologia, projeções e sonhos confundiam-se. O realismo desabou sobre o Brasil sem anunciar o apocalipse. Libertos do compromisso com o futuro, os brasileiros avançaram na construção do presente.

Durante a década de 70 do século XX, o Brasil viveu, paradoxalmente, o apogeu do orgulho patriótico, com a hegemonia dos ideais de modernização imposta pela ditadura militar começada em 1964, quando da deposição do presidente João Goulart, e a vergonha da ausência de democracia. Os militares exploraram o futurismo e consagraram o slogan “*O Brasil é o país do futuro*” como ideologia – mecanismo de obscurecimento do real através da manipulação das expectativas sociais. O general Emílio Médici, o mais duro dos intervencionistas, presidente do Brasil à época da Copa do Mundo de futebol de 1970, vencida pela seleção do técnico Mário Jorge Lobo Zagallo, aproveitou a euforia com a conquista do tricampeonato para encobrir a

tortura e a caça aos militantes comunistas, intelectuais de esquerda e guerrilheiros urbanos.

A glória verde-amarela, na retórica dos ditadores, confirmava-se com o suposto rápido desenvolvimento, o chamado *milagre econômico*, sustentado por investimentos estrangeiros. Empresários e militares enfatizavam: “*O Brasil é o país do futuro*”. Boa parte da população, por razões diversas, mas também devido à persuasão, confirmava. A apresentação desses dados, rápidos e superficiais, visa a criar as condições de análise e a situar o problema, o objeto deste estudo. Como quando se constrói um gigantesco edifício, a preparação do terreno é quase artesanal. A fragilidade impregna os primeiros momentos.

Das trevas, de acordo com o gosto do brasileiro pelo risco, deverá sair a luz. A ideia que os brasileiros tinham de sua sociedade, exagerando o otimismo, justificava os erros e envolvia a população em uma atmosfera de generosidade e fé. Mas o futurismo não foi uma invenção dos militares e nem fascinava a massa pela primeira vez. Antes que Pelé fosse considerado o rei do futebol, elevando o ego de seus compatriotas aos céus, e antes que os credores internacionais inundassem o Brasil com o dinheiro que geraria uma extraordinária dívida externa, e que fez as delícias da classe média na vigência do *milagre econômico*, pensava-se já que o futuro pertencia ao colosso sul-americano, ex-colônia do minúsculo Portugal, do qual se livrara em 1822, com a independência política.

O Hino Nacional Brasileiro, escrito em 1909, contém o gérmen do narcisismo: “*És belo, és forte, impávido colosso, e o teu futuro espelha esta grandeza*”. O compositor Osório Duque-Estrada aproveitou para explicar o descolamento

entre o futuro magnífico e o presente desencorajador – a pátria repousava: “*Deitado eternamente em berço esplêndido/ao som do mar/à luz do céu profundo...*”. Caberia aos homens, aos patriotas, acordar a nação e consumir a utopia.

Os intelectuais, os políticos, os militares e mesmo os operários puseram-se em acordo tácito quanto ao amanhã esplendoroso. No século XIX, no entanto, não foram poucos os teóricos que declararam a impossibilidade de fazer nascer a civilização nos trópicos. Teses racistas e climatológicas atestaram a inferioridade das culturas ao sul do Equador. Apesar de tudo, o Brasil fez-se Narciso e viu-se no espelho das águas como o herói em gestação. Poucas sociedades, pode-se arriscar, encarnaram tão intensamente o futurismo, a utopia e o espírito de modernização quanto a brasileira. De qualquer modo, o objetivo aqui não é o de estabelecer um acerto de contas com os pensadores do passado que previram o sucesso ou o insucesso do Brasil.

A proposta é o exame da passagem do futurismo ao *presenteísmo* e suas implicações. O foco não é a história econômica ou política no sentido específico dos termos. Eventos econômicos, políticos, sociais e culturais servem ao mapeamento e à discussão da viagem de um *imaginário* a outro. O diálogo com os pensadores que se preocuparam com a identidade nacional e a essência do brasileiro (tachado por alguns de naturalmente preguiçoso e nostálgico) integra o inventário, até porque se encontra no cruzamento entre o futurismo e o *presenteísmo*.

“*O Brasil é o país do futuro*” é uma noção vulgar, espécie de intuição popular enraizada no imaginário social ou no conjunto de crenças e imagens do Brasil sobre si mesmo. Tomar essa bela utopia como síntese da represen-

tação da identidade brasileira pode ser mais produtivo do que amordaçá-la com as amarras do discurso científico e acadêmico. Em resumo: existiu no Brasil até cerca de 1985 um mito, um sonho, uma fantasia e mesmo uma certeza: o futuro faria do Brasil a locomotiva do mundo. Jorge Amado sintetizou, em *O país do carnaval*, seu primeiro romance, essa perspectiva com a fala de um personagem: “Dentro de cem anos o Brasil será o primeiro país do mundo”³.

Em cada esquina, café, fábrica, escola ou estádio de futebol era possível ouvir tal apreciação. A história do Brasil mostra que a produção econômica começou pela exploração extrativa do pau-brasil, uma madeira útil à fabricação de tinta para tecidos. Os conquistadores, no século XVI, encontraram no pau-brasil a riqueza mais fácil e cômoda, bastando o trabalho de corte e o transporte. Começava a vertiginosa espiral dos ciclos. Da economia extrativa, o Brasil passou à agricultura da cana-de-açúcar. Desta ao apogeu da mineração do ouro e do diamante. Depois, quando tudo parecia perdido, surgiu o café. Rápido, mas envolvente, foi o período da borracha. Hoje, convivem o pós-industrial, em plena era da informática, e o pré-moderno. O Brasil é um país de misturas e de sincretismos.

Muitas são as investigações de caráter científico sobre a construção dos valores sociais no Terceiro Mundo. Pode-se, por exemplo, reconstituir a trajetória do Brasil desde 1500, ano da chegada dos portugueses, para demonstrar como se elaborou a teleologia do futuro paradisíaco. Trata-se de uma arqueologia rica em ensinamentos. Na *Genealogia da representação elementar brasileira*, aborda-se o problema da formação da consciência coletiva. Qualquer pesquisador, ao debruçar-se sobre o percurso do Brasil,

detectará o nascimento e o enfraquecimento, ou a morte, da representação básica: o futurismo.

A questão que se põe é simples e rica (complexa na sua clareza e objetividade): quando, como e em que condições a população brasileira deixou de ver o seu país como predestinado à grandeza futura? O desdobramento da primeira interrogação detona uma avalanche de perguntas: como, quando e em que condições a população brasileira começou a crer na predestinação à glória do amanhã? A derrocada do futurismo é o resultado de uma pressão *presenteísta*, a ideologia do aqui e agora – *hic et nunc* –, ou, ao contrário, o *presenteísmo* deriva do espaço aberto pelo ocaso do mito fundador?

A dificuldade maior para a compreensão reside na *desconstrução* das normas de comportamentos internalizadas, e não na construção de conceitos pertinentes à elucidação. O pesquisador não deve jamais deixar-se prender pelos interesses dos pesquisados. Advertia o mestre Durkheim – mestre apesar da sua limitação funcionalista –, depois de ter feito a apologia da eliminação de todas as noções vulgares, quando da elaboração de um estudo científico, que o conceito dito vulgar apresenta utilidade: ele é a pista, o indicador e a reunião de diversos fatores de um fenômeno sob uma mesma denominação. Escavando na superfície do banal, despojado de “pré-conceitos”, o pesquisador achará o caminho da descoberta. O conceito vulgar aponta em que direção os fenômenos devem ser procurados⁴.

Descartada a perspectiva positivista, o objetivo aqui não é a determinação da Verdade a partir da subjetividade nem a transformação do subjetivo em objetivo – velha pretensão totalitária – mas o acompanhamento do processo

que relaciona o *mundo da vida* e o representacional. “*O Brasil é o país do futuro*” nunca foi uma simples avaliação, passível de endosso ou não, regulada pelo grau de veracidade da sentença. Uma representação situa-se para além do *verificável*. Olhar de uma sociedade sobre si, ultrapassa a verdade e a falsidade e manifesta o sentido do conjunto de questões cruciais para a abordagem sistemática.

O Brasil representava-se como o país do futuro apesar das crises econômicas sucessivas, do subdesenvolvimento, das ditaduras e dos assombrosos bolsões de pobreza. Hoje, com a morte do sonho, a realidade impregna-se de dúvidas: como viver sem a utopia redentora? É preciso esboçar os vetores possíveis da representação futurista, e de seu negativo, o *presenteísmo*, para o entendimento do *imaginário pós-utópico* brasileiro. A aventura será feita sem o fetiche das estatísticas e com os perigos da reflexão, da especulação, do “ensaísmo”, da participação, da observação, da entrevista aberta e da interpretação.

O presente interesse pela questão do *pós-utopismo* brasileiro surgiu em 1986. Ao longo do caminho, dividido em múltiplas etapas de investigação, elaborou-se uma etnografia do tribalismo juvenil. Com ela, a problemática que fornece o eixo desta reflexão recebeu o primeiro tratamento em profundidade. Pesquisa antropológica sobre um tema microscópico, escorou-se no trabalho de campo durante três anos, 1987-1989, no bairro Bom Fim, em Porto Alegre. Levantamento bruto, a etnografia ligou o tribalismo à decadência do futurismo brasileiro, e do aproveitamento da riqueza dos dados recolhidos seguiu-se a exploração da leitura clássica dos intelectuais sobre a identidade nacional e o papel dos meios de comunicação de massa para

a sedimentação do *presenteísmo*. Contou como a primeira aproximação do objeto e possibilitou o acúmulo de informações preciosas. Os dados foram lançados. Faltava o salto do infinitamente pequeno ao intangível de uma cultura nacional. O gigante engoliria o pequeno que lhe servira de alavanca.

Sob a direção do professor Michel Maffesoli, em Paris V, deu-se o passo seguinte com a defesa, em junho de 1992, da dissertação e projeto de tese *Os destinos da utopia brasileira e a morte do projeto nacional. Da modernidade à pós-modernidade: o cotidiano e os meios de comunicação de massa na construção de um imaginário pós-utópico*. Esse texto de 85 páginas forneceu o alicerce para a estruturação de uma tese de doutorado pautada pelo repúdio às monografias demasiado pontuais, encarregadas de radiografar, na vertigem da hiperespecialização, o irrisório. As ciências generosas reclamam uma visão, ao menos pretensa, da totalidade.

Julgar não é a tarefa principal do pesquisador. O importante é a investigação a partir do cotidiano para traçar o perfil das representações elementares de uma sociedade. O fim da noção “*O Brasil é o país do futuro*” comparece como o diagnóstico ou a constatação extraída dos depoimentos dos atores sociais. A pesquisa arrolou um número extraordinário de dados obtidos no trabalho de campo e na revisão bibliográfica. O método qualitativo predomina sobre o quantitativo; a literatura, as telenovelas, os jornais, os provérbios, a música popular e o imenso fabulário brasileiro servem à caracterização do Brasil *pós-utópico*.

O método escolhido, fruto da *sociologia compreensiva*, procurando a *tipicalidade*. Em se tratando de dívida em

relação a um pensador, esta é inexoravelmente para com Michel Maffesoli, francês sensível que concebeu bons instrumentos teóricos para a reflexão sobre um país como o Brasil. Uma das linhas desta análise tenta provar que a boa leitura do Brasil contemporâneo deve lançar mão das ideias de Maffesoli sobre *tribalismo*, *cultura do sentimento*, *lúdico*, *presenteísmo*, *barroco*, *sincretismo* e *pós-modernidade*.

A hipótese fundamental deste livro é a seguinte: a representação “*Brasil, país do futuro*” compreendia um saber-viver, um *modus vivendi* e uma maneira de ser no cotidiano que definia o comportamento, as ideologias e as práticas privadas e públicas. A ruptura estabelecida durante os anos 1980, quando da implantação da democracia pós-regime ditatorial de 1964, alterou a dinâmica social na totalidade. O Brasil passou do *futurismo* ao *presenteísmo* e rompeu com imagens sagradas. As utopias holistas e o individualismo, opositores seculares, cederam terreno ao *tribalismo*. A solidariedade global converteu-se em *cultura do sentimento*, éticas particulares para grupos singulares.

A ética generalista recuou diante do avanço das éticas e solidariedades locais. De outra parte, o Brasil assiste ao enfraquecimento do catolicismo, religião predominante desde o desembarque dos colonizadores, e acompanha a proliferação do pentecostalismo, dotado de éticas que estimulam identificações e solidariedades mais calorosas em relação ao catolicismo frio e maleável, e não válidas para os estranhos: éticas de exclusão que reforçam os vínculos internos pela delimitação rigorosa das fronteiras entre o bem e o mal.

O tribalismo religioso contracena com o tribalismo dos jovens, o fenômeno certamente mais marcante e ativo

dos últimos anos no Brasil. A música, a estética, o teatro, novos valores comportamentais e mesmo a política servem de cimento, flexível, ao agrupamento de adolescentes e adultos na faixa dos 20 a 25 anos. Misticismo e tribalismo são, ao mesmo tempo, causa e consequência de uma nova maneira de viver. E facilitam a tarefa de pensar a pós-utopia brasileira. Eles se articulam com um terceiro elemento: a telenovela. A população reúne-se em torno da imagem para o ritual da comunhão de sentimentos.

Falar em pós-utopia significa referir-se a modelos de comportamento que transitam pelo consumismo, o desencantamento, o niilismo, o hedonismo e o cinismo, mas também pela *lógica do estar-junto*, a morte das falsas ilusões do paraíso socialista e pela riqueza cotidiana que faz e refaz a vida contra todos os argumentos da racionalidade fechada e dos sistemas herméticos de explicações da errática aventura das sociedades.

Há noções vulgares, e acadêmicas, que se reportam ao brasileiro como um ser essencialmente alegre, cordial, solidário e moldável: o homem feliz na terra do sol, da preguiça e dos paradoxos; o malandro – vagabundo, explorador, ladrão, boêmio, poeta e bom viverdor – incapaz de render-se à seriedade da produção e aos imperativos da moral civilizada. O brasileiro estaria dividido entre a generosidade, o amor pela corrupção, a astúcia e os interesses sociais. Eterna contradição entre o ser e o dever-ser.

Com o fim da utopia expressa na frase “*O Brasil é o país do futuro*”, ideal norteador, haveria outra realidade em cena. Resta demonstrá-la. Por que o Brasil perdeu a crença no futuro? Os meios de comunicação, através das novelas, donas de todos os recordes de audiência, seriam

os responsáveis por um acomodamento ou pela *alienação*? A resposta compreende várias hipóteses, avaliações, caminhos e perspectivas. Pode-se ensaiar a seguinte síntese, adequada ao desenrolar desta reflexão: os destinos da utopia brasileira e a morte do projeto nacional – o futuro grandioso – ligam-se à passagem da modernidade à pós-modernidade, conforme é possível constatar através do exame do cotidiano brasileiro da última década.

Tribalismo juvenil, seitas, meios de comunicação de massa, modernidade e pós-modernidade concentram os componentes do salto brasileiro do *futurismo* ao *presenteísmo*. Os termos escolhidos não obedecem ao azar: no debate deflagrado no Brasil, entre intelectuais, mas também entre jovens tribalistas, eles figuram como os mais importantes. A morte da utopia brasileira, rachadura no espelho nacional, não exige atestação, prova matemática, mas a convivência e o mergulho na *terra brasilis*.

A modernidade, apoiada no mito prometeico da conquista da natureza e do saber absoluto e nas narrativas legitimadoras (o marxismo, por exemplo), caracterizou-se como a era por excelência da utopia. O Brasil, país do futuro, absorveu a integralidade do espírito utópico, o que talvez explique a revolta da intelectualidade de esquerda diante da expressão pós-modernidade. Contra a pós-modernidade *presenteísta*, os intelectuais comprometidos com o futuro opõem a modernidade utópica. Michel Maffesoli, com mais consciência do que outros cientistas sociais preocupados com a temática, definiu o *presenteísmo*: o presente como medida de todas as coisas⁵. Primeiro grau delicado.

Assim como o diálogo com os cientistas sociais que rastream a essência do brasileiro é indispensável, o

enfrentamento com os críticos do *presenteísmo* torna-se obrigatório. Desviar-se seria dispensar da análise aqueles que vivem para ela. Os militantes da esquerda brasileira, abrigados no Partido dos Trabalhadores, criado em 1980, lutam para pulverizar toda e qualquer interpretação do Brasil que recuse a utopia. Mesmo os liberais, voltados para a edificação de uma *verdadeira* sociedade de mercado, lamentam a queda da utopia e organizam-se para conduzir a nação à modernidade idealizada. Nesse contexto, a eleição, em 1989, de Fernando Collor de Mello para a Presidência da República representou o voo no escuro para a modernidade sonhada.

Fernando Collor caiu em função de corrupção. A derubada constitucional do presidente revelou as faces contraditórias do País: as manifestações de jovens levaram às ruas o estilo pós-moderno de fazer política. Os atos ilícitos do presidente e seus aliados ilustraram a vigência do pré-moderno no poder. A esquerda discursa contra o caos e o amoralismo do *presenteísmo*. A direita clama pela reinstalação de Prometeu no trono do progresso linear e ilimitado.

A leitura pós-moderna, cercada, arrola novas modalidades de identificação, de organização do cotidiano e de relacionamento entre os indivíduos; manifesta-se através de uma literatura minimalista, fragmentária e irônica; reconhece a existência do cinismo, de certo grau de amoralismo, do consumismo, do hedonismo, mas discute a pertinência do sinal negativo colocado ao lado dessas categorias e o valor das críticas de esquerda, marcado por normas de moldagem do social a partir da *conscientização* orientada pelas vanguardas.

Para os pós-modernos brasileiros e, mais importante, para os indivíduos representativos de práticas sociais específicas e dissociadas do projeto moderno, é necessário precisar os limites da representação futurista: onde termina o sonho e começa a mistificação? A modernidade valorizava o progresso a qualquer preço. Os pós-modernos sustentam que o Terceiro Mundo deve evitar os erros do passado e rever os planos de outrora. A sociedade exprime desejos e não é mais o laboratório dos delírios vanguardistas.

A liquidação do *utopismo* emana do cotidiano como o produto das relações nas quais os sentimentos valem mais que a lógica e os planos de construção do paraíso. A derrocada do socialismo no Leste Europeu, as mudanças na Europa pós-1968, a legitimação das lutas das minorias – negros, ecologistas, homossexuais, mulheres, índios, prostitutas... – calaram fundo no coração dos brasileiros. Seria o Brasil um mero importador de ideias do Primeiro Mundo? Estariam deslocadas, no Brasil, todas as ideias referentes ao *presenteísmo* e à pós-modernidade? Mais do que um exercício acadêmico, controlado por regras de moderação, esta é a oportunidade de dissecar o Brasil à luz dos grandes temas contemporâneos. A antropologia purista poderia contestar a abrangência e a ambição embutidas nesta travessia intelectual. Há espaço para todos os tipos de abordagem imagináveis. Há os que amam a etnografia e acreditam que só ela escapa ao subjetivismo das teorias e opiniões pessoais. Ilusão. A etnografia é também um recorte, uma escolha e uma carta a ser superada.

Há os que temem qualquer abrangência e tratam as sociedades complexas por analogias com as simples, impondo delimitações territoriais rígidas e microscópicas,

de modo a gerar tribos, no sentido clássico, onde existem inter-relações muito mais amplas. Se o estudo do microscópico é sustentável, o que é certo, também o é o estudo do microscópico em escala ampliada. Em vez de examinar-se uma *tribo* no Brasil ou uma novela de televisão, temas ricos, propõe-se algo mais: a leitura da crise da modernidade e do nascimento da pós-modernidade no Brasil, de acordo com a passagem do *futurismo* ao *presenteísmo*, conforme se constata nas telenovelas, na literatura, nas seitas religiosas, nos debates intelectuais e no tribalismo juvenil.

No centro da discussão sobre o desencantamento e o pós-modernismo, a esquerda situa a televisão e, especificamente, a Rede Globo, a poderosa cadeia de emissoras do empresário Roberto Marinho, líder de audiência de norte a sul do Brasil. A Globo seria responsável pela homogeneização cultural e teria arrasado a diversidade e a identidade brasileiras. Monstro impiedoso, teria aberto o caminho ao individualismo e ao neoliberalismo pós-modernos. O Brasil está longe do individualismo denunciado. Os inimigos dos meios de comunicação de massa, apocalípticos, não percebem a força do tribalismo. A Rede Globo, alega-se, dispõe do Brasil e fabrica a realidade. Roberto Marinho seria o criador da malfadada candidatura Collor de Mello. O Partido dos Trabalhadores (PT), batido no segundo turno das eleições presidenciais de 1989, culpa a Globo pela derrota. A Globo influi, mas não decide em plena autonomia. Os 31 milhões de votos de Lula, o candidato do PT, provam a extensão da fratura.

Os intelectuais desconfiam da religião, da alegria jovem, dos meios de comunicação e do poder aglutinador da imagem. Esta seria a feiticeira que sustenta os desequei-

lábrios sociais, a alienação e, agora, o repúdio à noção de futuro. Explica-se o crescimento do esoterismo, por exemplo, pela compra de espaços nos meios de comunicação de massa por pastores e missionários. Existem formações religiosas concessionárias de emissoras de rádio e televisão. O elo entre tribalismo jovem, evangelismo na era das mídias, *presenteísmo* e pós-modernidade foi, portanto, forjado pela crítica de esquerda (moderna), em um ato de catalogação dos alvos a serem combatidos.

As novelas de televisão ganharam relevância na medida em que são campeãs de audiência, mas também porque seriam os veículos privilegiados da disseminação do misticismo, do irracionalismo pós-moderno, do narcisismo, da alienação e do hedonismo. A esquerda acusa a telenovela de espalhar a mistificação. Em síntese, o pacote de questões avassaladoras e letais para a utopia brasileira estaria no bojo das telenovelas. A juventude tribalista nada mais faria do que reproduzir ideologias propagadas por elas. O olhar sociológico, contudo, indica que as telenovelas permitem a aproximação plena do imaginário brasileiro, mais do que os telejornais.

Na ótica tradicional, as telenovelas representam o desvirtuamento da literatura, a má ficção, enquanto as informações, ainda que manipuladas, falariam do real. Duas telenovelas foram acompanhadas para a obtenção de referências sistemáticas com vistas a este trabalho. Primeiro, assistiu-se a *Pantanal*, da Rede Manchete, concorrente da Globo desde 1980. *Pantanal* foi exibida em 1990 e, pela primeira vez, a Globo perdeu em público de telenovela. A obra dirigida por Jayme Monjardim misturou ecologia (gravada no paraíso natural do Pantanal) com nudismo,

apostando forte nos belos corpos das atrizes, e críticas ao descalabro da política brasileira.

Monjardim mudou a técnica de filmar telenovelas, optando por um estilo cinematográfico, e provocou polêmicas, garantiu o sucesso, salvou a Manchete da bancarrota econômica e ganhou espaços na história da telenovela brasileira, que passou a ser dividida em antes e depois de *Pantanal*, no entender dos principais interessados, os telespectadores. Quase todos os temas enunciados nesta introdução figuraram em *Pantanal*, que se tornou um paradigma, um elo de referência e de comunhão de sentimentos. A Rede Globo reagiu no ano seguinte com a novela *O Dono do Mundo*, escrita pelo consagrado Gilberto Braga, o mesmo de *Escrava Isaura*, passada em 1976 e que virou sucesso mundial, exibida na França, pela FR3, em 1991. *O Dono do Mundo* abordou o Brasil cínico, cruel, corrupto e violento. *Pantanal* tratou o ser e o dever-ser, com ênfase neste último. *O Dono do Mundo* ressaltou a soberania do real quase imutável, prisioneiro do imoralismo e dos interesses de grupos e indivíduos privilegiados.

As duas telenovelas citadas favorecem comparações e interpretações riquíssimas sobre o Brasil pós-utópico. Outro paralelo enriquecedor é o que se pode estabelecer com os telejornais e principalmente com o *Jornal Nacional*, da Rede Globo, a emissão mais importante do País desde 1970. Ficção e realidade confrontam-se em nome dos paradoxos. A ficção das telenovelas facilita a reflexão sobre a realidade brasileira, pois a sua matéria-prima é cotidiano com toda a complexidade que ele comporta. Em contraposição, a *verdade* dos telejornais, da informação, em princípio realista, leva à irrealidade, ao fantástico do

cotidiano. Pode-se presumir que a ficção das telenovelas fala do real enquanto os telejornais *ficcionam* o real, embora os intelectuais, escravos dos modelos convencionais, não o compreendam e gastem munição contra o irrealismo das telenovelas e a eterna *conspiração* dos telejornais.

A ficção dos telejornais não é o simples e grosseiro produto da mentira e da manipulação, que também existem, mas é o fruto da dinâmica, da lógica de fabricação da notícia. É preciso estudar os destinos da utopia brasileira para se ter consciência da importância dos meios de comunicação de massa na formação dos imaginários moderno e pós-moderno e, aspecto estimulante, do papel dos imaginários moderno e pós-moderno na formação dos meios de comunicação de massa. Os intelectuais brasileiros resistem à *teoria da recepção* e, salvo exceções, patinam na toda-poderosa *emissão*.

A separação dos itens mencionados amputaria da reflexão os membros instigantes. Se o Brasil deixou de crer no futuro (o que parece indiscutível), é decisivo saber o que aconteceu na história das representações da sociedade com potencial para fazer sucumbir a mais sagrada das mitologias da nação. Em que sentido o real alterou a representação? Em que sentido a representação resistiu ao real? Como uma sociedade chega a ter uma certa imagem de si? Como uma sociedade deixa de ter certa imagem de si? A explicação mais simples, subsidiária do economicismo, nem sempre é a mais pertinente. O reducionismo expulsa os paradoxos e as contradições e aceita o aparente como decifração do profundo. O Brasil, ainda que a plena sacralização do futurismo tenha ocorrido no início da década de 1970, atravessou a ditadura e o caos sem vacilar quanto a

uma convicção gestada nos dias de liberdade. A exacerbação, pelos militares, do mito, ou a transformação do mito em ideologia, coincidiu com o sentimento popular.

Os militares buscaram no futurismo o coração do povo, única forma de obscurecer, por tempo determinado, o horror ditatorial. A passagem da utopia ao *presenteísmo* supera o universo da crise econômica e toca o terreno da cultura metamorfoseada, na qual os comportamentos válidos até há pouco já não correspondem às aspirações da atualidade. Sofrem os que entregaram a alma ao sonho, digno, de outrora. A reciclagem implica a descoberta do novo. A novidade atira às margens do social os belos projetos do passado. O profano sacraliza-se. O sagrado perde a *aura*.

A sintonia com as transformações da sensibilidade ocidental – a crise da razão instrumental, a crítica da filosofia das Luzes, a derrocada da ideia de dominação da natureza pelo poderio humano e a entrada em cena de novos atores sociais – é uma hipótese pertinente para a orientação da busca de esclarecimentos no que se refere ao crepúsculo da utopia brasileira. O projeto da dominação do futuro teria falido na medida em que o ideal do progresso esbarrou nos ecologistas, decididos a negociar com a natureza, e não a vencê-la, saturados da divisão entre cultura e natureza, nos jovens, fatigados de promessas e castrações, nas mulheres, dispostas a fazerem-se ouvir, e no desejo estupendo de participação imediata, de prazer, de tolerância e de aceitação das diferenças.

Seria o Brasil (subdesenvolvido e com enormes problemas econômicos demandando soluções complicadas) um mero reprodutor dos delírios europeus, japoneses e

norte-americanos? Qual a especificidade do *presenteísmo* verde-amarelo? Seria lícito pensar que o pós-modernismo atende às demandas internas de uma sociedade em ebulição, marcada pelas diferenças, as misturas, o *clientelismo*, a mentira, a fraude, a política *cartorialista* e o capitalismo selvagem? Para o bem ou para o mal, seria mesmo legítimo referir-se à pós-modernidade no Terceiro Mundo?

Os mecanismos de construção de um imaginário pós-moderno, pós-utópico, no Brasil emergem e exigem a análise rigorosa. Para muitos intelectuais, que serão enumerados e radiografados, as mudanças no Brasil resultam da importação descabida de ideologias estranhas e *imperialistas*. O tempo da *Guerra Fria*, do colonialismo, do bem e do mal, do horror aos norte-americanos e de sua influência liberal nefasta não parece ter acabado para todos. A hipótese mais sedutora, entretanto, aponta para a internacionalização dos sentimentos, vínculos, sensibilidades e interesses. A população primeiro-mundista foi arrastada para a intimidade com a terceiro-mundista, ainda que escandalosos graus de desigualdade persistam.

A internacionalização significa menos o domínio dos mais poderosos, a exploração dos fracos, e mais a interdependência. No campo da cultura, atrelado ao econômico, mas com suficiente margem de autonomia, tudo se interliga e influencia, o que não quer dizer necessariamente homogeneização. Ao contrário, o local conserva-se, a diferença convive, o particular articula-se com o universal. No meio do reinado da Rede Globo, o regionalismo gaúcho cresceu e pôde ser tachado de moda, tal o furor causado. A cultura brasileira – do carnaval, do futebol, da música popular, mas também da literatura, da arte barroca,

do sincretismo e da polissemia – reproduz-se e circula. Os meios de comunicação até hoje nada puderam contra os diferentes usos da língua portuguesa no Brasil. Nordestinos, cariocas, catarinenses, paulistas, mineiros e gaúchos, para enumerar apenas alguns, falam de modo particular, regional e, mesmo dentro de uma região, a diversidade é a regra.

A internacionalização do cotidiano não impede o florescimento da particularidade. As *tribos* de jovens operam com o traço diacrítico e a apropriação da cultura internacional. O rock norte-americano, inglês ou australiano pontua a organização dos adolescentes em torno de preocupações, escolhas e adaptações locais. O Ocidente convive com a internacionalização da vida e o ressurgimento dos nacionalismos radicais. O meio-termo é a síntese criativa gerada pelo tribalismo juvenil ou o intenso campo das trocas econômicas, filantrópicas e científicas.

A solução, caso seja possível, dos dilemas econômicos do mundo atual remete ao conjunto de problemas da comunidade internacional. Os laços apertaram-se de tal forma que o isolacionismo contém algo de absurdo. O Brasil, mais do que servir de receptáculo ao lixo ideológico dos ricos, insere-se no desigual e articulado universo da internacionalização pós-moderna. Na vasta rede intelectual que o submete à fúria do saber, em que ondas contraditórias chocam-se sem parar, não faltam opiniões sobre o estado de pré-modernidade da sociedade brasileira. Vale adiantar que não será estabelecida uma evolução linear entre pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade. Esta não é o estágio superior da civilização ou a estação de chegada, o *fim da história*. O Brasil embala todas as serpen-

tes do pesadelo contemporâneo. Abrigam-se no seu seio a pré-modernidade, a modernidade e a pós-modernidade.

A abordagem eclética obrigará a retomar a discussão sobre ruptura e continuidade entre modernidade e pós-modernidade. A fidelidade ao mais amplo e talvez pavoroso ecletismo conduz tanto à ruptura quanto à continuidade. Caberá indicar quando ocorre uma ou outra. A *mentalidade* brasileira, liberada das obrigações científicas, não se escandaliza com o jogo de contrastes, confrontos, paradoxos, mesclas e antinomias. O Brasil vivencia o sincretismo, a conjugação dos opostos, o casamento dos inconciliáveis à primeira vista. A morte da crença no país do futuro seria, enfim, a consequência da incompetência das elites políticas e empresariais? A *República das Alagoas*, denominação do governo Collor e de seu esquema de saque contra o patrimônio público, teria o valor de prova quanto à pré-modernidade e aos obstáculos à construção da modernidade, permitindo inclusive o esquizofrênico salto para a pós-modernidade? Seria a pós-modernidade brasileira a demonstração cabal da impotência da nação para libertar-se da pré-modernidade e edificar a modernidade?

Que o excesso de perguntas não provoque desconfianças quanto à capacidade de respondê-las, pois os questionamentos apareceram *a posteriori*: o acúmulo de dados forneceu as dúvidas; não o contrário. O Brasil pré-moderno (e pós-moderno) mostra-se no tráfico de influências, nos aspectos relacionais da sociedade – onde as amizades, as ligações grupais e as éticas locais valem mais que as normas universais e a lei – e na miséria, no analfabetismo, na violência selvagem e na indiferença. As explicações sobre o abandono da fé no futuro consideram raramente os com-

ponentes afirmativos das novas representações e práticas vigentes. Há a tendência a se olhar o Brasil a partir de uma espécie de *teoria da falta*: falta de democracia, de educação, de espírito de solidariedade, de civilização, da moral superior, de civildade, de organização, de honestidade, dos capitais necessários ao desenvolvimento, da coragem, da disposição para o trabalho e da perseverança, entre outros artigos primordiais faltantes, além da vontade de correr riscos e do poder de iniciativa para a mobilização revolucionária.

A conscientização da *falta* abismal teria assassinado a utopia? Ou, curiosamente, faltaria o olhar sem pré-conceitos para ver tudo o que há de afirmativo, de positivo, na cultura brasileira, sem pecar por otimismo e omissão das lacunas? Os críticos escrevem sem parar. Os profetas do fim do mundo são infatigáveis. A *massa* vive o presente e não se preocupa com as querelas acadêmicas. É provável que o Brasil aproveite a utopia da dissipação total e navegue na euforia da libido descontrolada. É mesmo necessário crer no futuro para que ele se realize? Ou o futuro já começou? Resta verificar. Derradeira heresia: a leitura do Brasil contemporâneo se fará também pela lente da mídia, essa lanterna que ilumina e escurece os caminhos deste final de século.

Notas

1 Este livro, *Os anjos da perdição: futuro e presente na cultura brasileira*, é uma adaptação resumida da tese de doutorado com o mesmo título defendida, em 17 de março de 1995, na Universidade René Descartes, Paris V, Sorbonne. A banca, composta pelos sociólogos Jean Duvignaud (presidente), Michel Maffesoli (orientador) e Edgar Morin, aprovou o trabalho com menção “très honorable par unanimité et avec les félicitations du jury” (nota máxima com louvor). O texto presente foi aliviado de precisões demasiado técnicas e etnográficas. Conservou-se o essencial da reflexão e do confronto de ideias.

2 DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Librairie Générale Française, 1991, p. 703.

3 AMADO, J. *O país do carnaval*. São Paulo, Record, 1978, p. 13.

4 DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF, 1987, p. 37.

5 MAFFESOLI, M. *La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris, PUF, 1979.

Parte I

Genealogia da representação
elementar brasileira

1

A busca do paraíso

Desde o desembarque dos portugueses, em 22 de abril de 1500, o Brasil vive sob o signo da contradição. O primeiro choque de opiniões opôs as visões de paraíso e de inferno. Os conquistadores como que perderam a capacidade de julgar. Estariam no jardim edênico ou na selva cruel e assustadora? Ao longo de quinhentos anos de história, depois da chegada de Pedro Álvares Cabral, os brasileiros, os concebidos no Brasil e os convertidos pelo tempo e o coração, oscilaram entre a certeza de habitar a terra paradisíaca, ao menos no concernente ao futuro, e o desencanto diante das desigualdades quase insolúveis.

O Brasil seria o paraíso do futuro ou do presente orgiástico e tropical? Um sobrevoo histórico ajudará a compreender o dilema. Sobrevoos não quer dizer enfoque superficial, mas seleção. Em vez de compilação ou síntese global, uma leitura orientada pela preocupação com o paraíso e o futuro, termos que se associam aqui na maior parte do tempo, embora, por vezes, hostilizem-se. Os índios viviam o presente. A noção segundo a qual o Brasil seria o país do futuro traduz-se por: o Brasil é e será o paraíso, ou é potencialmente paradisíaco e utópico.

Os portugueses aventuravam-se pelos mares em busca de riquezas fáceis. Da América, misteriosa, queria-se o

ouro. Os homens de Cabral inquietaram-se com a falta de minerais preciosos. O escrivão Pero Vaz de Caminha, verdadeiro etnógrafo da expedição, anotou em sua crônica:

Nela (na terra descoberta), até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos. Porém, a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados, como os de Entre Doiro e Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá. As águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem¹.

Território sem metais, no século XVI, o Brasil estaria fadado, em princípio, ao descaso, o que, de certa forma, aconteceu. Portugal não investiu de imediato na colonização do *continente*² adquirido. Recebidos por índios nus, os navegadores espantaram-se com o exotismo e vacilaram entre o encanto e a decepção. Pero Vaz de Caminha, entretanto, talvez interessado em agradar o rei, descreveu a beleza das terras virgens, dos bons selvagens, saudáveis, felizes, livres e despidos, e inaugurou o discurso do novo paraíso.

Discurso pleno de imagens que se transmutaria com o correr dos séculos, pois o Ocidente se especializaria em desvalorizar a imagem e em identificá-la com o erro e a inverdade. A primeira impressão deslumbrada dos aventureiros tendeu a declarar a existência do paraíso no presente, no momento dado da descoberta: o éden ao alcance da mão, o futuro da Europa estrangulada pelas guerras, sob as garras da inquisição católica e infestada pelas epide-

mias³, o lugar certo para os deserdados do Velho Mundo, exposto também ao crescimento demográfico, ainda que Portugal contasse cerca de um milhão de habitantes⁴.

Raymundo Faoro, no clássico *Os donos do poder*, lançado em 1958, destacou as nuances das informações prestadas pelos invasores – os europeus que se apossaram de uma terra ocupada: “Um membro da camada dirigente, como o burocrata escrivão, não via só o lado mercantil da descoberta. O letrado traía preocupações diversas, que se sublimariam numa visão diferente do novo mundo, insinuando-lhe outro destino, mais refinado, mais sutil, de alcance mais largo”⁵. O destino sugerido, sem nenhum disfarce, referia-se ao paraíso. Lá, no reino abençoado, não se morreria senão de velhice.

No vasto e extraordinário inventário feito por Faoro, a palavra *paraíso* espalhou-se pelas páginas, com a retomada da literatura dos viajantes (os primeiros grandes cronistas do Brasil) ou para a fundamentação das análises do próprio Faoro. Era preciso que os europeus entendessem a outra face da maravilha encontrada. No lugar do ouro, a simplicidade, a saúde, a paz e a igualdade. Eis uma síntese do pensamento do filósofo Michel de Montaigne, para quem no Brasil inexisteria o medo, o governo e a submissão⁶. O paraíso imaginado por Montaigne remetia ao passado, à idade de outro primitiva.

Sem que o excelente capítulo de Faoro sobre as primeiras décadas da história posterior à descoberta do Brasil sobrecarregue esta reconstituição, importa precisar a sua concepção do paraíso, calcada na obra de outro historiador que será fundamental abordar em seguida, Sérgio Buarque de Holanda, autor de *Visão do paraíso*⁷, um enfo-

que que valorizou o mito edênico⁸ como motor da edificação da sociedade brasileira. Faoro, convencido de que o paradisíaco impressionou mais os conquistadores do que as dificuldades e a ausência do ouro, sintetizou: “A visão edênica do novo mundo, primeiro capítulo da invenção da América, trazia, nas descrições dos viajantes e humanistas, a abertura possível para uma crise europeia, sem a qual, mais tarde, a colonização não se teria consolidado”⁹. Portugal, interprete-se, decidira-se a povoar o paraíso para livrar-se da malta de excluídos e garantir a posse do Brasil contra os invasores. Não fosse esse móbil, o processo, valha a especulação, tomaria rumos inimagináveis.

Se os primeiros entusiastas viram no indígena o bom selvagem e deliraram com o sexo fácil, as índias sensuais e entregues, os viajantes-cronistas preferiram a cautela. Jean de Lery, em *Histoire d’un voyage fait en la Terre du Brésil*¹⁰, pronunciou-se contra a selvageria e a insensibilidade dos primitivos. A imagem paradisíaca do Brasil da aurora do século XVI, no entanto, realçaria o utópico: poder-se-ia, imaginava-se, saltar da miséria à riqueza, em uma ascensão social mágica, sem muito trabalho, e veloz. Diz-se que o apego do brasileiro aos projetos de enriquecimento fácil, indolor e rápido começou já na *descoberta*. Tanto quanto o suposto amor ao ócio, já cultivado pelos preguiçosos senhores de engenho.

A linearidade jamais caracterizou a trajetória do Brasil e de seus imaginários. Os saltos, os desvios, as indecisões, as reviravoltas, as regressões e as reapropriações do passado têm mais a ver com o percurso desta nação paradoxal. Tanto é assim que Faoro tratou rapidamente de assinalar que a fantasia do mundo idílico durou pouco¹¹. A realida-

de desabou sobre os sonhadores. A colonização implicaria esforços colossais e aliaria o sofrimento às especificidades do português como colonizador. A decepção não extinguiu a mitologia do paraíso. Mudou-lhe o estatuto e a relação com o tempo.

A utopia orgiástica do presente de ociosidade nos braços das mulheres e nas águas cristalinas dos rios cedeu lugar à esperança prometeica no futuro realizador do paraíso. Da decepção, duramente sentida, sobreveio a certeza de que a matéria existia, cabendo dar-lhe forma para que a terra sem mal se fizesse. A metrópole percebera cedo que um mecanismo bom para o escapismo caíra-lhe nas mãos. Os descontentes receberiam no além-mar os benefícios que nem o céu lhes daria: a felicidade almejada¹². Sanar-se-iam os males de casa com o envio dos indesejáveis ao reino da esperança.

O gigante adormecido não colaborou. O jardim edênico liberou seus monstros. A semente estava plantada: uma vez paraíso, sempre paraíso. O presente rejeitava o idílio, o futuro abria-se para torná-lo o guia, a luz e o ideal a ser alcançado. A admiração desmesurada converteu-se em tristeza. A decepção em móbil do desenvolvimento. Por que decepção? Gilberto Freyre, em *Casa-grande & senzala*, de 1933¹³, certamente o mais belo livro já escrito sobre o Brasil, superou as aparências e indicou a extensão das dificuldades que tiveram de ultrapassar os colonizadores para que a empreitada portuguesa fosse vitoriosa.

A colonização serviu à consolidação da conquista e apoiou-se, para ganhar o aval dos deportados, na poesia edênica difundida. A decadência das operações comerciais no Oriente, devido à concorrência veneziana, inglesa e ho-

landesa, redimensionou a postura metropolitana referente ao Brasil. Os trópicos, que encantam pela beleza do sol, da vegetação luxuriante, dos rios caudalosos e, no caso brasileiro, pela grandeza quase incomensurável do território, escondiam espetaculares armadilhas. O paraíso continha o inferno. Freyre demonstrou ter o português encontrado uma vida “aparentemente fácil” que, vista de frente, era terrível para a organização econômica e social.

As palavras fortes de Gilberto Freyre indicam aos românticos que o paraíso tropical era menos doce que a fria América do Norte:

Se é certo que nos países de clima quente o homem pode viver sem esforço da abundância de produtos espontâneos, convém, por outro lado, não esquecer que igualmente exuberantes são, nesses países, as formas perniciosas de vida vegetal e animal, inimigas de toda cultura agrícola organizada e de todo trabalho sistemático regular¹⁴.

Na América do Norte, alega, os colonos encontraram praticamente a mesma temperatura dos seus países de origem e adaptaram-se com menos dificuldade¹⁵.

A descrição de Freyre poderia levar a pensar que a ideia de paraíso não esteve presente nos primórdios da colonização brasileira. Engano. Freyre opera por contraposição e cuida de contestar o mito. Trata-se da refutação da simplificação paradisíaca, o que prova a força mítica do edênico no nascimento do Brasil colonial. Gilberto Freyre, minucioso, arregimentou dados para que dúvidas não subsistissem. Segundo ele, na vertigem da contradição, tudo

era desequilíbrio. Havia excessos positivos e negativos. O solo resistia ao trabalho agrícola. As enchentes matavam-no; as secas esterilizavam-no. As formigas eram pragas arrasadoras¹⁶.

O mal proporcionado pelas formigas no paraíso tropical, através dos séculos, entrou para as melhores páginas da literatura. Mário de Andrade, em *Macunaíma*, uma das obras fundadoras do modernismo brasileiro, que se implantou com a Semana da Arte Moderna de 1922, imortalizou o dístico: “Pouca saúde muita saúva, os males do Brasil são”¹⁷. Andrade, como os cientistas sociais, debruçou-se sobre a problemática da identidade nacional e *Macunaíma* é a própria encarnação do *anjo* do paraíso. O império das formigas contra a decisão inquebrantável do homem encontrou espaço também no esplêndido romance de Lima Barreto, de 1911, em que o patriota Quaresma, convencido de que o Brasil superava em qualidades todos os concorrentes universais, luta, como um Quixote, para fazer ver a todos que o paraíso não era a promessa do amanhã, mas a realidade radiosa do presente. A tragédia de Quaresma deflagrou-se com a redação de um requerimento, que acabou na mesa da Câmara, defendendo a adoção, pelo Congresso Nacional, do tupi-guarani como língua oficial do Brasil, dado que o português viera de fora.

Os excessos de Policarpo levaram-no ao ridículo, à depressão, ao manicômio e ao recolhimento em um sítio, longe da balbúrdia do Rio de Janeiro. Lá, em silêncio, ele resolveu tirar do solo os melhores alimentos. Na generosa terra, com zelo, tudo se multiplicaria. Os dias de cansaço e obstinação esbarraram em pequenos inimigos. Barreto, um mulato genial, e marginalizado, plasmou com brilho

um dos tantos fracassos do *alter ego* do brasileiro médio no final do século XIX:

Abriu a porta; nada viu. Ia procurar nos cantos, quando sentiu uma ferroadada no peito do pé. Quase gritou. Abaixou a vela para ver melhor e deu com uma enorme saúva agarrada com toda fúria à sua pele magra. Descobriu a origem da bulha. Eram formigas que, por um buraco no assoalho, lhe tinham invadido a despensa e carregavam as suas reservas de milho e feijão, cujos recipientes tinham sido deixados abertos por inadvertência. O chão estava negro, e, carregadas com os grãos, elas, em pelotões cerrados, mergulhavam no solo em busca da sua cidade subterrânea¹⁸.

Quase 400 anos haviam passado desde o desembarque português. A mesma ordem de problemas repetia-se. Policarpo Quaresma não representa o lunático isolado, mas o homem comum, ingênuo, sério, apaixonado e disposto a ajudar a pátria. Na guerra com os moinhos de vento, conheceu a desonestidade dos políticos, a covardia, a rapacidade, a ignorância e a maldade. Em pouco tempo, aprendera que o paraíso idealizado chocava-se com a maleabilidade do dia a dia. Quaresma deu-se conta da existência de dois Brasis. O primeiro, das utopias, voltado para o futuro, quando todo o potencial adormecido seria explorado. O outro, do presente, feito de malícia, argúcia, violência, jogo, aparência e mentiras.

Barreto cristalizou a contradição que Freyre retomaria e, com mais talento, exploraria até as últimas consequências. Na espiral das obsessões, o Brasil mastiga e atualiza o

histórico embate do mítico com o real. A ideia de paraíso não decorre necessariamente da possibilidade de consumação do bem. Ao contrário, ela repercute também, talvez com maior intensidade, no terreno do que seria o mal. Vianna Moog, um dos estudiosos que se dedicou ao exame do caráter do brasileiro, não condenou a mestiçagem – base do crescimento demográfico da colônia e pilar da estruturação cultural brasileira – a partir das teorias racistas que predominaram no século XIX. O paraíso sexual de brancos, negros e índios, não teria gerado seres preguiçosos, frágeis, sem vontade e moles. A teoria da falta prosseguia o seu longo reinado. O paraíso, no que é lamentado por Moog, fundara-se à sombra da igreja católica que, como se verá, atuou de maneira muito especial no Brasil, mais acobertando do que impedindo os *pecados*. Contrariamente ao repúdio moralista de Moog, a antropologia de Freyre, refinada e atenta, revela a gênese dos referenciais da brasilidade.

Em *Bandeirantes e pioneiros*, Moog analisou alguns preconceitos, levando a pensar no que se poderia esperar de mestiços filhos da frouxidão. A regra para o Brasil seria, durante três séculos, segundo ele, o desequilíbrio emocional¹⁹. Seguro, Moog não fez o elogio dos antropólogos deterministas e nem concluiu que o povo brasileiro possuía todos os defeitos psíquicos que antropólogos como Gobineau e Chamberlain consideravam hereditários entre os mestiços²⁰. Os problemas são vastos e distantes do simples e grosseiro preconceito. Jorge Amado, em *Tenda dos milagres*, apresentou o mulato Pedro Arcanjo, no início do século XX, apóstolo da miscigenação, em luta contra as teorias racistas defendidas pelos mestres da Faculdade de Medicina da Bahia, influenciados por Gobineau²¹.

A forma de colonização é enfocada. Os povoadores, a escória metropolitana em busca do paraíso, seriam os fornecedores do material para a proliferação individual e coletiva da mediocridade. Como construir o paraíso com o lixo humano europeu, a canalha? Essa poderia ser a questão de Moog. Os colonos teriam afundado no presente insatisfatório, impotentes para a tarefa hercúlea de gestação do futuro. Comodistas, teriam optado pelos prazeres fáceis da carne, dos vícios, do adultério, da poligamia e do *aqui e agora*.

A metrópole apostou na miscigenação como único modo de povoar o Brasil. Pobre, em verdade, de recursos humanos, afora os criminosos e outros desvalidos, Portugal precisou estimular a procriação. Faoro assegura que a preocupação dos governantes era “a tentativa de erguer um império com *gente vil*?”²². O curioso é que da fragilidade saiu a maior qualidade do Brasil: a flexibilidade. Gilberto Freyre destacou-a. Escapou-lhe, porém, o jogo entre a utopia do paraíso futuro e a vivência intensa do presente, articulação hábil no contexto do equilíbrio contraditório tão bem observado por Gilberto.

Claro está que o edênico tem sido mais do que um mero traço cultural recorrente na história do Brasil. Instrumento de impulsão para a frente, mesmo que conciliado com as ofertas do presente, sustentou uma dialética messiânica de encorajamento ao avanço. Antes da República, implantada em 1889, o sonho brasileiro do paraíso passou do presente ao futuro e, nas entrelinhas da vida, conciliou os dois. No século XX, o processo de modernização acentuou a importância do futuro e sufocou a volúpia do presente, que, resistente, escondeu-se nas franjas do coti-

diano e lubrificou as aventuras do possível. Na longa noite do tempo, concebeu-se um estilo de vida. Qual? Quais os seus componentes?

Um estilo de vida é uma modalidade comportamental ou uma rede de modos de comportamento que engloba desde a sexualidade até o relacionamento com o sagrado. O estilo de vida é uma construção histórica que se estrutura na entropia das vontades, dos eventos, das circunstâncias inesperadas e define ou altera os procedimentos institucionais de inculcação de valores. O estilo de vida brasileiro, caracterizado pela plasticidade, contrasta com os saberes divulgados nas escolas, universidades, igrejas e entidades destinadas à regulamentação do social.

O estilo de vida segue um caminho particular, ganhando consistência apesar das críticas e dos projetos de castração. Nas escolas, ensina-se a seriedade, a retidão, a coerência, a unidade, a padronização e a linearidade. O estilo brasileiro, tomado aqui como uma aproximação evidentemente redutora da realidade, une os inconciliáveis, escapa aos controles mais severos e contesta mesmo a formalidade da lógica. Operar com a noção de estilo de vida apresenta o inconveniente do perigo de rotulação categórica, resvalando-se para a “essência” de uma nação, povo ou grupo social.

Não existe essência de uma sociedade. Há a cultura, moldada no movimento incessante dos acontecimentos, das utopias, das políticas de transformação ou conservação. Gilberto Freyre resgatou os primórdios do Brasil e das raízes retirou os primeiros sonhos. Partiu do coração dos colonizadores, sedentos de mulheres, atolados em carne desde o porto, loucos por festa, sombra, sol e alegria, e

chegou ao sumo, à alma do Brasil. O parágrafo de Freyre que agarra, como que através do gesto ágil de um caçador, a presa, a dinâmica que tem constituído o Brasil desde 1500, merece a citação:

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo²³.

Equilíbrio de antagonismos assentado sobre a maleabilidade, essa estranha e original capacidade dos brasileiros de dobrar-se sem quebrar, de mesclar-se sem ceder ao homogêneo, de confundir-se, dispensando preconceitos, ou encurralando-os no formalismo alheio às práticas cotidianas, sem abandonar a criatividade, e, o que é mais cativante, essa capacidade de tirar do sincretismo – a mistura eclética e lúdica do sagrado e do profano, do real e da fantasia – a marca, o estilo cultural que se define pela alegria de viver. Fora do jogo presente/futuro, paraíso prometeico/paraíso orgiástico do presente, a plasticidade desfaleceria.

Contradições que se estamparam nos personagens da novela *Dona Beija*, da Rede Manchete. Beija, mulher belíssima, educada pelo avô, apaixonou-se já na infância por Antônio, o filho dos Sampaio, a mais poderosa família da pequena São Domingo. Antônio e Beija cresceram certos de que se casariam. A chegada de um conselheiro do rei alterou o curso *natural* dos eventos. Tudo se passa nas primeiras décadas do século XIX, entre a mudança da família real portuguesa de Lisboa, 1807-1808, em fuga do bloqueio imposto por Napoleão, a independência brasileira (1822) e os turbulentos anos 1830.

Mota, o conselheiro, apaixonou-se por Beija e ordenou aos seus comandados que a roubassem. O cumprimento da ordem resultou no assassinato do avô da moça. Ela resistiu ao assédio do português, que, ferido no orgulho, mais a desejou. Ele a transformou em uma mulher fina e culta e pediu ajuda ao padre Melo Franco, um escravagista e minerador cruel, para vencer as barreiras que o impediam de saciar-se. Melo Franco tornou-se o confessor de Beija e orientou-a. No momento decisivo, aconselhou-a a pecar, pois ele, o servo de Deus, tudo poderia perdoar-lhe. Eis a perfeita apresentação do papel da igreja católica no Brasil.

Beija cedeu. Antes, ardilosa, tratou de negar a Mota o seu mais precioso bem: a virgindade. E entregou-se a Melo Franco. Passado o ritual de iniciação sexual, Beija mergulhou na ambição. Mota cumulou-a de presentes. Ela se fez rica. E traiu-o com todos os homens ricos da região, conforme os úteis ensinamentos do padre Franco. Furioso, o conselheiro tentou puni-la, sendo derrotado sempre pelo charme da cortesã. O próprio príncipe Pedro, futuro imperador do Brasil, de fato um grande conquistador, ao tomar

conhecimento da existência de Beija, pediu a Mota que a levasse para a corte.

Mota obedeceu às ordens do príncipe no sentido de retornar ao Rio de Janeiro, mas frustrou-o nos desejos libidinosos. Partiu sem Beija, que retornou a São Domingos para reconquistar Antônio, sem perceber que não era mais a menina pura e amada de todos. Prostituta de luxo, bela e rica, atraiu os homens e ganhou o ódio das mulheres. Sofreu e aprendeu a lidar com os poderosos. Tomou como divisa dominar a tudo e a todos. Usou de sua beleza para obter mais riqueza. Os homens corriam à sua residência de campanha, pagando caro, para que, entre todos, ela escolhesse um a cada *soirée*. O mito constituiu-se. Entre generosa com os pobres e com a Igreja do padre Aranha e fria e calculista com os pretendentes ao seu corpo, Beija incorporou a imagem da contradição e o equilíbrio dos paradoxos. O sociólogo Edgar Morin, apaixonado pelas novelas brasileiras, numa conversa informal, definiu Beija com uma frase simples e sábia: “*C’était la complexité humaine*”.

A utilização da telenovela *Dona Beija* confirma a predisposição anunciada na introdução deste estudo de tomar, ao lado da produção dita científica das ciências humanas, a literatura e os meios de comunicação de massa como fornecedores de dados legítimos para a leitura da sociedade brasileira. O tempo das fontes sagradas morreu. A sociedade está em todas as suas manifestações. Beija é o reflexo das teses de Freyre. Na telenovela, o paraíso aparece sob a forma da liberdade sexual, da boêmia, da vida boa dos cabarés e do rompimento com a norma. A família, base do

êxito do empreendimento colonizatório, funcionou sempre como o obstáculo ao livre curso dos sentimentos.

A plasticidade forjou indivíduos ambíguos. O juiz Costa Pinto, de *Dona Beija*, exemplifica a duplicidade: representante da moral e dos bons costumes durante o dia, escravo da mulher carola, a megera, ele encontrou no cabaré²⁴ a razão de viver. Dominique Fernandez, em viagem à Bahia, pôde compreender a importância das novelas de televisão no Brasil. Em companhia do sábio Pierre Verger, visitou o terreiro de candomblé do *pai Balbino*. Durante o ritual, Balbino desapareceu. Acreditando tratar-se de algo intrínseco à cerimônia, Fernandez pediu explicações a Verger. Resposta: “Ele queria sem dúvida olhar a novela²⁵.”

Aspirantes ao paraíso que se amalgamaram no culto ao *bem viver*, burlando os códigos de honra, convivendo com certa anarquia e gozando as delícias e sofrimentos das conjugações singulares e perigosas, os demiurgos da cultura brasileira derivaram para o relacional e a tolerância. Sérgio Buarque de Holanda escrevera que o mito paradisíaco, na época das descobertas, alimentara-se em parte da revolta contra a miséria do presente. Havia uma luz mágica sob o céu do Novo Mundo²⁶. Um mundo que, segundo Américo Vespúcio, pelos aromas, flores e árvores sugeria o paraíso terrestre²⁷. Sérgio Buarque, em *Raízes do Brasil*, sublinhou a presença da anarquia, do desprezo ao trabalho, herança ibérica, e, weberiano²⁸, referiu-se à *falta* do espírito racional: “Nas nações ibéricas, à falta dessa racionalização da vida, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes, o princípio unificador foi sempre representado pelos governos”²⁹.

Candidatos ao exercício do descanso, os habitantes do *paraíso* andaram na contramão da estrada trilhada pelos protestantes estudados por Weber. Mais uma razão para os pessimistas afirmarem que a modernidade não poderia frutificar na Terra de Santa Cruz. Racionalidade, no Brasil, somente a imposta pelos jesuítas, superior à conseguida por toda e qualquer tirania, observou Holanda³⁰. Entre o trabalho e a aventura, escolheu-se a vertigem do inesperado. As anedotas, tão do gosto dos professores de História e de bonachões como Sérgio Buarque, ensinavam que aos portugueses era mais fácil fretar um navio para o Brasil do que ir a cavalo de Lisboa ao Porto. As tarefas amplas, imprevisíveis, mas com chances de conquistas esplêndidas, sensibilizaram sempre mais que o trabalho rotineiro. Como então organizar o paraíso prometeico? Sérgio Buarque, no citado *Visão do paraíso*, sugere, nas entrelinhas, que isso não passou de um ideal. Será no século XX que as elites modernizadoras e a esquerda, outro paradoxo, se apropriarão do futuro.

A época colonial cresceu livre e caótica. Ana Miranda reproduziu na boca do seu personagem padre Vieira as palavras verdadeiras do orador jesuíta: “O homem é o mesmo em qualquer lugar. Aqui, todavia, não há vergonha de se cometer um ato delituoso, não há remordimento de consciência. Uns dons fulanos rápios esses seronatos de hoje”³¹. Tudo contrariava o empenho e a seriedade necessárias ao parto de uma civilização nos moldes da europeia. O paraíso delineava-se pelo não fazer, o dar-se menos, esperando mais, o fantasiar, que não se paga, e alegre.

Os cientistas sociais lutaram para provar que não era da essência do brasileiro a preguiça. Queriam salvar a na-

ção da imobilidade transcendental e muni-la do direito ao futuro. Mas como? Weber ditara as condições para a vitória da modernidade: a limitação a um trabalho especializado associada à renúncia à universalidade faustiana³². O Brasil do presente, que deveria prenciar o futuro, contrariava a linha mestra da ascensão. O fatalismo condenava muitos empreendimentos, a natureza negava os seus favores, as circunstâncias exigiam medidas especiais.

A colonização portuguesa teve de passar da extração do pau-brasil, o ouro só apareceu mesmo no século XVIII, para a fixação de homens e a produção agrícola. A família, conforme Freyre, não o Estado nem o indivíduo, foi o fator principal da colonização³³. Agrupamento familiar adaptado à cultura em formação, com todos os vícios, basta relembrar o trecho de Ana Miranda citado antes, do liberalismo vigente. Liberalismo para muitos escandaloso, inaceitável, e que teria condenado o Brasil ao apodrecimento no presente, ou no futuro, pelo impedimento do aprendizado de uma tradição moral digna.

Azevedo Amaral nunca poupou adjetivos: os povoadores do Brasil eram “tarados, criminosos e semiloucos”³⁴. Paulo Prado, no sóbrio *Retrato do Brasil*, vê-os como garanhões, irrefreáveis, em meio às mulheres nuas³⁵. O certo é que os portugueses implantaram-se, sobreviveram aos trópicos, espalharam-se, trouxeram escravos, envolveram-se com a agricultura, a mineração, a pecuária e, através do jesuítas, domesticaram índios, disseminaram credos, tomaram conta da terra, condenaram as culturas locais, imiscuíram-se em tudo, dobrados de saudade de Portugal, convictos de que voltariam à Europa, decididos a fazer fortuna e retornar ao lar.

O domínio europeu no Brasil diferiu de tudo o que pode se referir à América espanhola. Sérgio Buarque de Holanda detectou a diferença, à origem da plasticidade social brasileira: “Entre nós, o domínio europeu foi, em geral, brando e mole, menos obediente a regras e dispositivos do que à lei da natureza. A vida aqui parece ter sido incomparavelmente mais suave, mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais, e morais”³⁶. Suavidade que nunca impediu o racismo, as hierarquias, o gosto da distinção, expresso no bacharelismo, no prazer de ser doutor, mesmo que para mera ostentação do título, e as desigualdades econômicas.

O racismo encontrou formas dissimuladas. Até pouco tempo, apesar da legislação contra a discriminação, negros e brancos não dançavam nos mesmos bailes e clubes. O Brasil colonial, que prefigurara o paraíso do presente e do futuro, continha algo de miragem. A aproximação da fonte dos prazeres parecia jogar para a frente a realidade do gozo. Na espera da redenção, enraizou-se o *relacional*, a rede de vínculos pessoais, sobreposta à racionalidade da norma, e responsável pelas compensações imediatas, frutos do arranjo, da artimanha, da generosidade, do jeitinho e da ousadia.

A honra masculina no Brasil colonial adotou hilariantes símbolos. Rapaz que não portasse os sinais da sífilis sofria o escárnio dos demais. Deitar com negra e pegar doença venérea tornou-se o signo da virilidade precoce. Sem jamais ter sido uma democracia racial, o Brasil associou as diferenças. A negra, escrava, era boa para a cama. A esposa, para fazer filhos legítimos e transmitir o nome. Como evitar os dengues, os requebros e a gostosura das

negras sensuais? Na telenovela *Escrava Isaura*, o senhor de escravos Leôncio, apaixonado pela escrava branca Isaura, não cessava de repetir-lhe que tudo se deve ao amo. Até o corpo.

As características do Brasil nascente pintam um quadro de descalabro moral e de orgia. Da fraqueza – fraqueza no entender dos moralistas – pode ter nascido a força dessa cultura avessa ao traçado retilíneo. Freyre, o antropólogo que recebeu o desprezo dos marxistas, arrancou do passado as cores vivas do pitoresco, do vivido, do amado e, liberto de matrizes de interpretação, apossou-se de chaves para a compreensão do sincretismo cultural verde-amarelo. A irreverência de Freyre produziu parágrafos singulares como o concernente à sífilis: “De todas as influências sociais talvez a sífilis tenha sido, depois da má nutrição, a mais deformadora da plástica e a mais depauperadora da energia econômica do mestiço brasileiro [...] ‘a tara étnica inicial’ de que fala Azevedo Amaral foi antes a tara sífilítica inicial”³⁷.

Ao abordar a devastação provocada pela sífilis, Gilberto Freyre, com um só golpe, iluminou o interior do paraíso e a tolerância cristã perante os pecados. A sífilis empobrecedora mostra a intensidade da prática sexual e o desregramento absoluto. A ênfase de Freyre no sincretismo, bem lida, nada tem a ver com o mito da harmonia das três raças – o negro, o índio e o branco –, mas com a colagem escancarada de elementos. O intercuro sexual livre importa mais pela quebra da rigidez da hierarquia social do que por qualquer transmissão genética de traços, estranha ao pensamento culturalista do antropólogo.

O estilo sincretista estimula a tolerância, sem que os limites desapareçam. Freyre descobriu o mecanismo da harmonia conflitual. A miscigenação ajudou no processo de colagem por ser um exemplo radical, para a época, de mistura. Na busca do paraíso, os colonizadores, pletóricos de sonhos, sem mais nada a perder, e soltos em um mundo inesperado, geraram uma lógica que nasceu dessas particularidades e também do acaso, da situação histórica irreduzível às explicações que procedem por recuo no tempo e solicitam como que planos de ação esclarecedores do *a posteriori*.

A falta de ouro, decepção do desembarque, conta entre as causas do desinteresse imediato de Portugal pela colônia. O Brasil ficou entregue aos apetites dos aventureiros, aberto ao que viesse, livre de amarras e disponível. A reunião de aspectos das culturas europeias, africanas e indígenas é inegável. Mas mais importante foi a ausência de entraves ao sincretismo. No Brasil não foi gerada uma *raça* intrinsecamente generosa, preguiçosa ou tolerante. O valor da miscigenação é, em grande parte, simbólico: hipérbole da possibilidade de transgressão e de síntese. A igreja católica nada podia contra isso. Os santos viraram intermediários, servindo à transmissão dos desejos humanos a Deus. As mulheres, ainda hoje, esfregam as coxas nas imagens de alguns santos para conseguir marido.

A antropofagia cultural impregna o Brasil. Em *Viva o Povo Brasileiro*, o escritor João Ubaldo Ribeiro apresentou a saga da construção da sociedade brasileira. Tudo se amalgamou. Capiroba, um caboclo, adorava comer holandeses. As invasões holandesas assolaram o Nordeste entre 1624 e 1654. Capturou dois, Eijkman e Zernick. Comeu o primei-

ro e encerrou o segundo para o futuro. Obrigou-o a provar a carne do compatriota. Vu, a filha de Capiroba, descobriu o sexo com o prisioneiro. O caboclo conservou-o, caçando outras vítimas para aplacar a fome. A esquadra de D. João IV invadiu as terras do bebedor de sangue e comedor de carne europeia. Enforcaram Capiroba. Fuzilaram Zernick. Dele, Vu pariu o personagem brasileiro típico.

A epopeia deslanchou. Zernick virou Sinique, na pronúncia popular, e sua história ingressou nos cultos afro-brasileiros, invocado como pai e fundador. Concebida na antropofagia, na mistura cultural, na miscigenação e na festa do sexo, a cultura brasileira, na leitura de João Ubaldo, derivou para a conciliação dos inconciliáveis. *Viva o Povo Brasileiro* expõe os mecanismos de fundamentação de papéis sociais. Perilo Ambrósio mata o próprio escravo, lava-se com o seu sangue e apresenta-se como herói da guerra contra os portugueses resistentes à independência. Ascende. Liquidada a própria família, portuguesa, e vira barão.

Amleto Ferreira, mulato, guarda-livros de Ambrósio, rouba-lhe o quanto pode, toma um verniz de cultura, decorando frases em latim, e inventa, na medida em que acumula dinheiro, favorecido pela morte do protetor, uma origem inglesa. Falsifica um sobrenome nobre e enterra no passado a verdade. Virão os filhos, as carreiras militares e empresariais e a constituição da nobreza brasileira. Desfecho: uma caixa de Pandora. Mentira, malandragem, falsificação, messianismo, utopias, revoluções, aparências, bacharelismo, trabalho, ambição e muito blefe³⁸.

A cultura brasileira não é o produto da síntese de raças, mas o resultado de uma relação cultural plural em condições específicas de interação³⁹. A antropofagia rece-

beu o primeiro tratamento literário profundo com o advento do modernismo. A literatura conseguiu traduzir o Brasil com perfeição na complexidade e nos antagonismos. Era preciso digerir o passado. Nesse sentido, Macunaíma, o emblema da cultura sincrética do Brasil, é, segundo o seu criador, Mário de Andrade, o herói sem nenhum caráter.

O escritor, ao caracterizá-lo dessa maneira, rejeitou o determinismo racial do século XIX, em voga até a década de 30 do século XX, no Brasil, e acentuou a plasticidade do brasileiro. Desprovido de uma essência, de uma ontologia, Macunaíma, saído do fundo da mata virgem, carregava o folclore, os mitos, as fábulas e as fantasias do Brasil pré-moderno. Moleque safado, cresceu em meio ao caos: relacionava-se sexualmente com as mulheres dos irmãos, derramava libido, mentia, roubava, dormia demais, exalava preguiça e inventividade. Partiu para São Paulo, por força de circunstâncias, e confundiu sua ingenuidade sábia com a modernidade, a cidade grande, a indústria e o progresso.

Ao final, depois de façanhas e peripécias, o herói retorna para a mata, em busca de si, das origens, da felicidade e do não sabido:

A tribo se acabara, a família virara sombras, a maloca ruíra minada pelas saúvas e Macunaíma subira pro céu, porém ficara o aruaí do séquito daqueles tempos de dantes em que o herói fora o grande Macunaíma imperador. E só papagaio no silêncio do Uraricoera preservava do esquecimento os casos e a fala desaparecida. Só o papagaio conservara no silêncio as frases e os feitos do herói⁴⁰.

Macunaíma, em São Paulo, espantara-se com a importância dada ao dinheiro e com o fato de que as mulheres (ele frequentou as prostitutas) não *brincassem* por brincar (o sexo pelo prazer)⁴¹. Para ele, o lúdico era o sentido da vida. Não lhe ocorria nenhuma razão melhor para existir do que fruir os prazeres do corpo, da espiritualidade, das amizades, do orgasmo e das festas. Do período colonial até a industrialização incipiente do começo do século XX predominou a apologia do presente. A utopia do paraíso de fato pertinente no contexto dos séculos XVI e XVII.

O eco da obra de Thomas Morus, *A Utopia* (1516), espalhara-se. Esperava-se encontrar no lugar nenhum a comunidade ideal, sem miséria, sem privilegiados, sem propriedade privada e sem opressão. Em outra perspectiva, Tommaso Campanella (1568-1639) postulava uma *Cidade do Sol*, de ordenação rigorosa, contrária aos excessos de liberdade, favorável à ordem, à harmonia e à hierarquização. Os aventureiros que se lançaram nos mares vinham de uma Europa seduzida pelo utópico.

O utópico possuía duas vertentes: a do futuro (da construção do inexistente) e a do presente (a localização do paraíso perdido nas terras desconhecidas a conquistar). A primeira perspectiva levou aos projetos políticos emancipacionistas. A segunda, ao sonho da idade de ouro primitiva⁴². Os povoadores do Brasil, os homens médios, acreditavam no futuro paradisíaco, mas, precavidos, enquanto ele não vinha, viviam com toda a intensidade o presente. “O barroco é secretamente animado pela nostalgia do paraíso perdido”⁴³.

As miragens do futuro produziam ímpetos e ousadias. O historiador Caio Prado Júnior, em *História econômica do*

Brasil, lançado em 1945 e transformado em clássico das esquadras, analisou o estímulo proporcionado pelas descobertas prematuras de metais preciosos no México e Peru para as mentalidades dos aventureiros deslocados para a colônia portuguesa. As imaginações pegaram fogo e não foram poucos os corajosos que se internaram na selva em busca dos tesouros idealizados: “Deles ficaram notícias vagas, pois quase todos se perderam: quando escapavam dos obstáculos de uma natureza agreste, iam acabar às mãos dos indígenas”⁴⁴. Nada conduzia à ética do trabalho. Tudo estimulava a aventura. Nada preconizava a produção lenta e ordenada. Tudo remetia ao fantástico, ao arriscado e ao encontro na natureza do passaporte para a ruptura com o trabalho: a riqueza de uma vez por todas. Macunaíma nasceu nos confins da mata virgem e a ela retornou. O Brasil forjou-se na dualidade entre litoral e interior. Como os aventureiros do ouro, o paraíso de Macunaíma, ou, pelo menos parte dele, morava no fundo das selvas.

Recolar o Brasil e sua identidade sempre significou compor com as duas partes, articulando as miragens do paraíso com os ciclos econômicos de produção exuberante: o açúcar no século XVII; o ouro, no XVIII; a borracha, desde 1827 e até 1912, quando do apogeu das exportações, com 42 mil toneladas – o sudeste asiático levou a borracha brasileira à decadência no mercado internacional; o café, a partir do final do século XIX; a indústria, atrelada ao capital internacional, no século XX⁴⁵.

A pergunta que tomou conta dos espíritos preocupados com o destino brasileiro era: por que o Brasil não realiza as promessas do paraíso (da utopia da abundância) se é capaz de gerar tanta riqueza? A teoria do *atraso* do Brasil

em relação às suas potencialidades (outra maneira de contrapor o futuro ao presente) ganhou a primeira abordagem consistente na ótica da crítica do colonialismo com o livro de Manuel Bonfim, *América Latina: males de origem*. Bonfim concebeu em Paris um panfleto contra a espoliação colonial. Se as colônias emperravam na pobreza e no subdesenvolvimento, desviando-se do potencial de crescimento, contradizendo a natureza pródiga, era por que sucumbiam ao parasitismo das metrópoles. Por que adotar a paixão pelo trabalho se o produto seria apropriado pelo verdadeiro ocioso, o dominador? No entender de Bonfim, as potências metropolitanas afundaram na própria inércia e pereceram por causa da armadilha que elas montaram. As metrópoles teriam retrocedido, acostumadas ao saque e não à produção, e arrastado com elas as promissoras terras da descoberta⁴⁶.

A teoria de Bonfim teve o mérito de romper com o círculo dos estudos racistas e deterministas, mas não se ocupou devidamente do sincretismo, que se constituirá em tema tabu para as interpretações evolucionistas, marxistas e positivistas. As teorias da miscigenação e da pluralidade, como as de Freyre, preferiram a diferença à unidade, e os intelectuais do final do século XIX e início do XX, no Brasil, voltaram-se para o moderno. Bem indica Alain Touraine que a modernidade enquanto triunfo da razão é a derradeira face que toma a busca tradicional do uno e do Ser⁴⁷.

Pesquisadores díspares como Sérgio Buarque de Holanda, Paulo Prado, os deterministas e os escritores modernistas (a antropofagia de Oswald de Andrade)⁴⁸ buscaram a unidade, a essência, a brasilidade, a ontologia

do brasileiro, seja na tristeza (Prado)⁴⁹, na ingestão dos múltiplos Brasis (a antropofagia oswaldiana) ou mesmo numa saga como *Cobra Norato*, publicada em 1931 por Raul Bopp, onde o herói mata um ser mitológico, entra em sua pele e parte para se casar com a rainha Luzia. O casamento simboliza, no caso, a vitória da cultura sobre a natureza. Bopp contribuiu para a epopeia fundadora da identidade brasileira.

Manifesto ecológico, *Cobra Norato* tratou da Amazônia e, 50 anos antes do ecologismo, pariu um manifesto verde, misturando lendas e utopias. Nele, o brasileiro procura e encontra a identidade na assimilação e conjugação de todos os seus traços com vistas a uma síntese capaz de dar um lugar ao sujeito errante da história de uma terra que prometia ser o paraíso⁵⁰. Mas a tarefa metafísica referente à essência da brasilidade encontrou em Sérgio Buarque de Holanda o teórico mais sutil e poético. Holanda sustentou que a suposta tendência para o gregarismo, a informalidade e a plasticidade derivam do fato de que o brasileiro é *cordial* por definição. A expressão o historiador tomou emprestada ao escritor Ribeiro Couto, conforme declara, e essa cordialidade, ao mesmo tempo inconsciente, de caráter e histórica, influiria sobre a relação do homem com o tempo. Cordial, o brasileiro não se atiraria em guerras sangrentas pela edificação do futuro, sugere a tese de Holanda. Cordial, o brasileiro já estaria em uma espécie de paraíso da boa vizinhança, do trato afável, do bem viver e da paz.

Cordial, o brasileiro sonharia com a utopia, mas se contentaria com o presente, hospitaleiro, desprovido de rituais e asperezas, longe das coerções da civilização, das

sentenças, regras rígidas e dos exclusivismos. O brasileiro viveria para o outro, feliz em ser prestativo, contente de partilhar o cotidiano: “Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o ‘homem cordial’”⁵¹. A cordialidade, que Holanda não toma por particularidade de uma raça, seria a herança da sociedade patriarcal, dos engenhos e da tradição colonial, transmitida através das gerações. Holanda atraiu a fúria marxista. Em se abordando a cordialidade como ontologia, ela é insustentável. Mas enquanto componente de uma “ludicidade” contraditorial datada e concebida no terreno do sincretismo, da tolerância, das articulações entre futuro paradisiaco e presente vivido intensamente, a noção permanece e, mais do que isso, ilustra o valor do relacional, do cotidiano afetivo e dos sentimentos partilhados.

A cordialidade, desde que tomada de maneira não totalizante, tendo-se a consciência de que o homem brasileiro também sabe praticar a violência, o crime bárbaro e a exclusão social, identifica a recorrência do gregarismo, mais uma vez equilibrando-se com os antagonismos exemplificados pela espiral de violência que chacina, na atualidade, crianças, adultos e idosos. Cordiais, em verdade, os brasileiros cultuam também os impulsos, pondo por terra os referenciais e assustando a nação com a virulência de atos mutiladores.

Qualquer caracterização tipológica sobre a identidade tomba no erro. O Brasil é polissêmico, eivado de culturas que se aliam e hostilizam, e não aceita a definição categórica. No entanto, a força do afetivo, expressa em certa concepção de cordialidade, pode ser sentida no dia a dia.

O longo capítulo da utopia paradisíaca, depois se imporá o futurismo prometeico e racionalista, teve um derradeiro episódio: os anarquistas da Colônia Cecília. Evidente que a presença de italianos e espanhóis anarcossindicalistas em São Paulo, ativadora do movimento operário brasileiro nas duas primeiras décadas do século XX, sinaliza a busca da utopia. Mas a Colônia, implantada no Paraná, em 1888, é marco de ilusões, de romantismo e de radicalidade. Extinta em 1893, muitos dos seus idealizadores seguiram para São Paulo.

O imperador Pedro II, famoso por suas pretensões intelectuais, monarca esclarecido, amigo de Victor Hugo, doou terras no sul do Brasil ao italiano Giovanni Rossi, que planejava fundar uma comunidade libertária nos trópicos. Pedro II trocou longa correspondência com Rossi, com quem travara conhecimento em Milão, quando estivera doente na Itália. O Paraná, região de clima subtropical, de temperaturas amenas e mesmo muito frias no inverno, era bom para os europeus. Os anarquistas vieram com seus sonhos, teorias e a coragem.

Enfrentaram a agricultura que muitos, urbanos, desconheciam, a desconfiança dos colonos poloneses, já instalados na região, e as divergências internas: o roubo do dinheiro da colheita do milho, um caso de amor livre entre Rossi e a mulher de companheiro de origem nobre, caso que levou a discussões e assembleias e terminou mal. Por fim, o império caiu. Os republicanos não pensavam como o imperador humanista e cobraram impostos atrasados aos libertários. Em 1893, a colônia apagou-se⁵².

A Colônia Cecília, descrita de modo sumário aqui, é somente um elo na gigantesca cadeia das projeções que

envolveram os mistérios e as promessas tropicais. Já se enfatizou que o objetivo aqui não é refazer a história econômica, social e política do Brasil, mas pinçar no oceano dos eventos e ideias os fatores de composição de uma viagem de projeções e realidade no universo da temporalidade. Em resumo: o Brasil tem oscilado entre a valorização do presente, a admiração do futuro, a vivência de *paraísos* do aqui e agora e a certeza de um devir que eliminaria todas as mazelas.

A cultura portuguesa emprestou à brasileira o messianismo sebastianista. D. Sebastião, rei de Portugal, sonhou conquistar o maior império do mundo. Imaginou uma cruzada em que a derrota dos muçulmanos significaria a realização da sua utopia. Infeliz, foi vencido e morto em Alcácer-Quibir, em 1578. Portugal nunca assimilou a derrocada. Perdeu-se ali a chance do domínio do universo. D. Sebastião, o corpo desaparecido, tornou-se um mito, o herói salvador que um dia voltaria para resgatar as glórias portuguesas.

O sebastianismo expressa-se de múltiplas maneiras, mas dele o essencial a retirar é a crença no milagre, a fé no futuro vingador pela graça de um mito salvacionista. O sebastianismo adapta-se bem ao binômio presente intenso/futuro prometido, pois desculpa os sofrimentos de hoje com o bálsamo do amanhã⁵³. Para se ter consciência da força do sebastianismo no Brasil, como metáfora da salvação, basta perscrutar os eleitores antes de um pleito presidencial. Em 1989, Fernando Collor de Mello elegeu-se presidente do Brasil cavalcando um programa de salvação nacional.

O utopismo continuou a marcar o Brasil através da imagem de uma nação tropical, de carnaval, futebol e mulheres nuas que fizeram os estrangeiros, enfatizando o exotismo, o diferencialismo regionalista e as dicotomias da modernidade. Pierre Rivas, professor na Universidade de Paris X, em um texto intitulado *Le Brésil dans l'imaginaire Français: tentations idéologiques et récurrences mythiques (1880-1980)*, observou que a modernidade operacionalizou dois eixos: a regressão mítica e a utopia do Novo Mundo. Ambos são constitutivos do surgimento do “*Nouveau Monde dans la conscience européenne dès les découvertes: idéologie du bon sauvage et irruption de l'utopie*”⁵⁴.

As comparações de Rivas são interessantes porque, sem o afirmar como tópico central, enxergam o lugar especial da mitologia futurista do modernismo, os arquétipos do futurismo messiânico e o edênico como mito do futuro enraizado no telúrico. Uma visão que se concentra na imagem bela da terra “onde futuro messiânico e passado mítico se dão as mãos reconciliando o homem dividido do Ocidente europeu”⁵⁵. Entre a razão e a orgia, entre o dionisíaco e o apolíneo, o Brasil tem-se movido.

A crítica ao essencialismo do “homem cordial” de Sérgio Buarque procedia por denunciar o deslizamento para a ontologia. Mas a influência do simbólico, como o jogo presente/futuro, paraíso/vivência e utopia/aventura, do mesmo modo que a cordialidade enquanto construção cultural, reincide sobre o vivido e é inatacável, a não ser que se abra a porta ao mais grosseiro reducionismo econômico, um pouco fora de moda. Importa saber quais as razões que impediram os estudiosos brasileiros de fixarem na re-

lação com o tempo um vetor decisivo de caracterização do social.

Problema delicado, requer um espaço próprio. Não obstante, a dificuldade para dar legitimidade ao cotidiano enquanto objeto de estudo clarificador da complexidade da cultura brasileira fechou o caminho às análises profícuas ou segregou no campo vizinho ao do folclore, por algum tempo, mesmo monumentos de antropologia como a obra de Gilberto Freyre. Até o século XIX, sem dúvida, os brasileiros conviveram com uma dualidade harmônica, dilapidando energias no presente e espiando o futuro com o canto dos olhos. A decisão das elites políticas, econômicas e intelectuais de guindar o país-continente de uma vez por todas ao patamar europeu redefiniu a sua geografia sentimental. Se Portugal usara a utopia como ideologia para obscurecer a realidade da colonização e totalizar as explicações sobre o empreendimento no Novo Mundo, os povoadores do Brasil apropriaram-se dos instrumentos, arrancando-os às mãos dos dominadores, e parindo um mundo original.

Faltou a Sérgio Buarque de Holanda apurar um pouco o olhar para apreçoar que o Brasil não tinha fracassado e que, a seu modo, usara o cultural para se mover econômica e socialmente. A miopia de Jorge Amado é maior. Em *O país do carnaval* (1930), o romancista verteu o pessimismo acumulado: “O Brasil é o país verde por excelência. Futuro, esperançoso... Nunca passou disso...”⁵⁶. Brasil, país do futuro inalcançável.

Notas

- 1 CORTESÃO, J. *A carta de Pero Vaz de Caminha* (grafia moderna). Lisboa, Portugal, 1967, p. 256.
- 2 Cf. DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Dunod, 1992.
- 3 Ideia explorada por FERNANDEZ, D. *L'or des tropiques. Promenades dans le Portugal e le Brésil baroques*. Paris, Grasset, 1993, p. 286.
- 4 Sobre o crescimento demográfico europeu no século XVI, responsável pelo surgimento de massas miseráveis: BRAUDEL, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris, Armand Colin, 1968, Tomo I.
- 5 FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre, Globo, 1975 (vol. 1), p. 100.
- 6 MONTAIGNE, M. *Essais*. Paris, Arléa, 1992.
- 7 HOLANDA, S. B. *Visão do paraíso*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1959.
- 8 Por mito, como Gilbert Durand em *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, *op. cit.*, entende-se: “um sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de schèmes, sistema dinâmico que, sob a impulsão de um schème, tende a se compor em narrativa” (p. 64). O schème “é uma generalização dinâmica e afetiva da imagem” (p. 61).
- 9 FAORO, R. *Op. cit.*, p. 103.
- 10 LERY, J. de. *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Bresil*. Paris, Gaffarel, MDCCLXX.
- 11 FAORO, R. *Op. cit.*, p. 105.
- 12 Sobre a função da utopia no paraíso brasileiro recém-descoberto é elucidativa a obra de GANDAVO, P. de M. *História da Província de Santa Cruz*. São Paulo, Obelisco, 1964.
- 13 Cf. FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1961.
- 14 FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. *Op. cit.*, p. 21-22.
- 15 Id., p. 21.
- 16 Id., *ibid.*, p. 21.
- 17 ANDRADE, M. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Belo Horizonte, Vila Rica, Editoras Reunidas, 1990 (26. ed.), p. 54.
- 18 BARRETO, L. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo, Editora Moderna, 1984, p. 58.
- 19 MOOG, V. *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. Porto Alegre, Editora Globo, 1956.
- 20 Id, p. 177.

21 AMADO, J. *Tenda dos milagres*. São Paulo, Record, 1978. Situação que não escapou à leitura atenta de Dominique Fernandez, apaixonado pela obra de Amado. Cf. FERNANDEZ, D. *L'or des tropiques*. *Op. cit.*, p. 187. Na mesma página, Fernandez cita uma passagem de uma carta, datada de 29 de junho de 1869, de Gobineau à esposa; transparece o racismo condenado por Arcanjo: “*C'est une population inepte, vicieuse jusqu'à la moelle et dont il est impossible de rien faire; pas plus de force au physique qu'au moral*”.

22 FAORO, R. *Op. cit.*, p. 112.

23 FREYRE, G. *Op. cit.*, p. 73.

24 A escritora Ana Miranda, no bem-sucedido romance *Boca do Inferno*, de fundo histórico, inspirado na vida do poeta Gregório de Matos Guerra, que viveu na Bahia no século XVII, captou a lógica da duplicidade, sintetizadora da moral que se difundiria no Brasil. Ela escreveu: “O sexo com as prostitutas, ou ex-prostitutas, como era o caso da amante do alcaide-mor, assim como as ciladas dos inimigos, eram atividades associadas às sombras da noite, quando Deus e seus vigilantes se recolhiam e o Diabo andava à solta, as armas e os falos se erguiam em nome do prazer ou da destruição, que muitas vezes estavam ligados num mesmo intuito. Os furtos, passatempos da cidade, também ocorriam à noite. De dias as missas se sucediam interminavelmente, às quais o povo comparecia para expiar suas culpas e assim poder cometer novos pecados: concubinatos, incestos, jogatinas, nudez despudorada, bebedeiras, prevaricações, raptos, defloramentos, poligamia, roubos, desacatos, adultério, preguiça, paganismo, sodomia, lesbianismo, glotonoria”. Cf. MIRANDA, Ana. *Boca do Inferno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 21.

25 FERNANDEZ, D. *L'or des tropiques*. *Op. cit.*, p. 245.

26 HOLANDA, S. B. *Visão do paraíso*, *op. cit.*, p. 181.

27 Apud HOLANDA, S.B. *Visão do paraíso*, *op. cit.*, p. 239.

28 Sobre a racionalidade no processo de instauração da modernidade e do capitalismo: WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, 1991. O pensamento de Weber, que contraria o primado do economicismo e valoriza o cultural como móbil das atividades, mesmo das econômicas, como no caso da influência do protestantismo sobre o capitalismo, orientou os trabalhos de homens como Raymundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda. Weber dissera que estava fora de questão reduzir o espírito do capitalismo à Reforma, mas que sua preocupação era de determinar o grau de influência qualitativa da religião na formação do espírito capitalista e o estímulo quantitativo para a expansão deste pelo mundo. Cf. WEBER, Max. *Op. cit.*, p. 103. Holanda esperimontou ler o Brasil através da cultura como catalizador econômico e social.

29 HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1979, p. 9.

30 Id., p. 11.

- 31 MIRANDA, A. *Boca do Inferno*. *Op. cit.*, p. 65.
- 32 WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. *Op. cit.*, p. 223. E, o que é mais grave, Weber vira que para os protestantes toda alegria impulsiva era inimiga do ascetismo racional (p. 204). Ora, os intelectuais, weberianos, buscavam a possibilidade do êxito econômico e defrontavam-se com a fúria da paixão e dos impulsos.
- 33 FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. *Op. cit.*, p. 25.
- 34 AMARAL, A. *Ensaio brasileiro*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1957, p. 34.
- 35 PRADO, P. *Retrato do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1944.
- 36 HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. *Op. cit.*, p. 22.
- 37 FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. *Op. cit.*, p. 65.
- 38 RIBEIRO, J. U. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
- 39 Sobre as características do brasileiro médio, tema que atravessou os séculos e impregnou a literatura especializada e a ficção, Machado de Assis, o maior clássico brasileiro, ironizou o amor dos seus compatriotas pela glória fácil, pelos cargos imponentes e vazios e os títulos universitários obtidos no estrangeiro; satirizou também a dialética do pecado e do perdão (pecar de noite e pedir perdão de dia), a falsificação de origens nobres, a hipocrisia e o bacharelismo com vistas à distinção imerecida: “No dia em que a Universidade me atestou, em pergaminho, uma ciência que eu estava longe de trazer arraigada no cérebro, confesso que me achei de algum modo logrado, ainda que orgulhoso. Explico-me: o diploma era uma carta de alforria; se me dava a liberdade, dava-me a responsabilidade. Guardei-o, deixei as margens do Mondengo, e vim por ali fora assaz desconsolado, mas sentindo já uns ímpetos, uma curiosidade, um desejo de acotovelar os outros, de influir, de gozar, de viver – de prolongar a Universidade pela vida...” ASSIS, M. de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo, Editora Moderna, 1984, p. 29. O conhecimento de Brás Cubas, na genial ironia de Machado, no final do século XIX em relação ao intelectual brasileiro, resumia-se a “três versos de Virgílio, dois de Horácio, uma dúzia de locuções morais e políticas, para as despesas de conversação” (p. 32).
- 40 ANDRADE, M. *Macunaíma*. *Op. cit.*, p. 129.
- 41 Id., p. 57.
- 42 Os estudiosos do Brasil não deixaram escapar a importância das ideias utópicas à época das descobertas, consideradas válidas mesmo que o livro de Morus tenha surgido após o desembarque dos portugueses no Brasil. A colonização não começou antes de 1532. Morus captou mais uma “sensibilidade” do que serviu de influência imediata. FAORO, R. *Op. cit.*, (vol. 1), p. 104.
- 43 D’ORS, E. *Du Baroque*. Paris, Gallimard, 1935, p. 31.

- 44 PRADO JÚNIOR, C. *História econômica do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 56.
- 45 Sobre os ciclos da economia brasileira: PRADO JÚNIOR, C. *História econômica do Brasil*. Op. cit. e FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo, Editora Nacional, 1987. Sobre a economia colonial brasileira, publicada em 1711, a obra de Antonil é um marco incontornável. ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1967.
- 46 BONFIM, M. *América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro, A Noite, s.d.p.
- 47 TOURAINE, A. *Critique de la modernité*. Paris, Fayard, 1992, p. 39.
- 48 CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo, USP, 1975.
- 49 PRADO, P. *Retrato do Brasil*. Op. cit.
- 50 BOPP, R. *Cobra Norato*. Porto Alegre, IEL, 1978.
- 51 HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. Op. cit., p. 106.
- 52 SCHMIDT, A. *A Colônia Cecília*. São Paulo, Brasiliense, 1984. E STADLER, N. *A Colônia Cecília*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- 53 A respeito do messianismo e do sebastianismo: OLIVEIRA MARTINS, J. P. *História da civilização ibérica*. Lisboa, 1946. QUEIROZ, M. I. P. de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, EDUSP, 1965.
- 54 RIVAS, P. Le Brésil dans l'imaginaire Français: tentations idéologiques et récurrences mythiques (1880-1980). In: PARVAUX, S. et REVEL-MOUROZ, J. (coordinateurs) *Images réciproques du Brésil et de la France*. Paris, IHEAL, 1991, p. 121.
- 55 Id., p. 122.
- 56 AMADO, J. *O país do carnaval*. São Paulo, Record, 1978, p. 13. Retomado por FERNANDEZ, D. *L'or des tropiques*. Op. cit., p. 135.

2

O império da modernidade

As ambiguidades do período colonial, dividido entre as delícias do presente desregrado e as visões descontínuas do paraíso, esgotaram-se no século XIX¹. Os intelectuais decidiram dar ao país uma identidade e um projeto. As confusões entre paraíso e porvir desapareceram. A palavra *futuro*, com todas as suas implicações, conquistou a hegemonia. O termo paraíso remetia ao amanhã, mas aceitava também o presente. Os teóricos do século XIX voltaram-se contra o *conformismo* e as *deformidades* do cotidiano em nome da moral superior a ser realizada.

Até o advento do modernismo, o Brasil viveu a *pré-história*, disse Roland Corbisier, em *Formação e problema da cultura brasileira*. A pré-história englobava o tradicionalismo, a ausência de projeto para o futuro e de identidade. A pluralidade – a diferença – tornou-se um monstro a ser combatido². Antes do aparecimento de Gilberto Freyre e de sua coerente teoria da miscigenação, os estudiosos combatiam os particularismos, a inconstância, a multiplicidade e o contingente localizados ao longo da história brasileira.

Freyre seria criticado mais tarde por ter-se recusado a produzir mais uma teoria essencialista. Os deterministas, todos bons ou maus leitores de Hegel, empenharam-se em

identificar o caráter, a essência, da civilização brasileira. Hegel, em *La raison dans l'histoire*, condenara os historiadores que se entregam a disputas com seus antecessores, em uma cadeia infinita de teses e *contrateses*. O filósofo alemão, insatisfeito com as narrativas históricas *originais* (testemunho ao estilo de Heródoto) e *refletidas* (conforme as ideias particulares de cada historiador), propusera uma história da filosofia.

Cabia abandonar a profusão de detalhes, própria aos cronistas de eventos, e agarrar o *Espírito*, a verdade da natureza, de um povo, assumindo-se que a razão governa o mundo. Contra a contingência, o historiador perseguiria o *universal*, aquilo que está no passado, no presente e no futuro. Devia-se negar o detalhismo que fazia da história algo semelhante aos romances de Walter Scott³ e descartar-se as interpretações moralizantes. Devia-se fazer a História a partir do interesse principal da razão. Nada desagradava mais a Hegel do que as combinações arbitrárias. A unidade, estação de chegada da História, oferecia-lhe o prazer da ordem, da clareza e da Verdade. O Brasil do cotidiano vivia a entropia, o fogo das paixões e a intransparência. Os deterministas, cada um de modo específico, puseram-se a trabalhar para extirpar o mal da diversidade. A tarefa do filósofo e do historiador era descobrir o *fim último* dos povos. Deve-se buscar na história um fim universal “*un but universel, le but final du monde – non un but particulier de l'esprit subjectif ou de sentiment humain*”⁴.

Tudo na história do Brasil colonial transpirava subjetividade, passionalidade e particularismo, tanto que o conflito entre o paraíso no futuro ou no presente nunca se resolvera. As visões ocorriam guiadas pelas metas pesso-

ais, sujeitas a desvios e abandonos, desligadas de um fim último, alheias ao suposto *Espírito* do povo brasileiro. Com urgência, devia-se apelar à Razão para que ela perfurasse as aparências e identificasse a identidade nacional. Sérgio Buarque de Holanda, hegeliano tardio, fez da cordialidade o caráter, o *a priori*, do brasileiro. Hegel condenava todo e qualquer *a priori*, exceptuando-se o do *Espírito*, filho da Razão governante. Mas os intelectuais brasileiros esqueceram-se que o *universal* não aparece na contingência e, no esforço mesmo de vencer o contingente, apegaram-se ao que puderam para capturar a *Ideia*, a verdade absoluta do Ser brasileiro.

Para tanto, levaram em consideração os ensinamentos de Hegel, que indicou não ser o fato primeiro da filosofia o destino, a energia ou as paixões disformes dos povos, mas cada povo tem seu o próprio princípio e caminha na sua direção como se tendesse para o objetivo último do seu ser (“*principe propre et il tend vers lui comme s’il constituait la fin de son être...*”)⁵. A plethora de energias da realidade brasileira marcava o descolamento em relação às virtudes do fim último. Era chegado o tempo de controlar os *vícios*, se não de fato, ao menos na esfera de moralidade da alta cultura. Somente assim se daria ao Brasil um fim coerente com a Razão.

Sílvio Romero, estudioso das *fragilidades* do Brasil, escreveu, no momento em que crescia a importância de dar ao País uma identidade, que a diversidade era o problema: “Falta de um caráter étnico original; falta de coesão; disparidade de elementos; o presente e o futuro”⁶. Falta de ordem, dispersão na incontável torrente de paixões e vícios. Nina Rodrigues, médico e psiquiatra, falecido em

Paris, em 1906, percebeu o sincretismo nos cultos afro-brasileiros, mas vinculou-o às maléficas influências da mestiçagem⁷. Rodrigues acreditava que as raças se diferenciavam em superiores e inferiores, sendo que a mais apurada venceria na inter-relação, e que a vida era um processo de aperfeiçoamento moral, racial, intelectual e psíquico⁸. Como Hegel, ele via no excesso de energias a sombra do vício e postulava uma *obra*, uma meta teleológica para o povo brasileiro, que, para tanto, teria de ser arrancado da inferioridade.

Nina Rodrigues e Sílvio Romero, deterministas influenciados por pensadores franceses e ingleses, respectivamente, queriam elevar a cultura brasileira acima dos particularismos indignos e dos defeitos da mestiçagem, que seria estimuladora de taras, transmitidas por herança genética. Renato Ortiz sublinhou que para os deterministas “O ideal nacional é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro”⁹. O ideal consistia em refrear as paixões e dominar os sentimentos, que, como assinalara Hegel, seriam “*Une forme que l’homme possède en commun avec l’animal*”¹⁰.

Os deterministas eram discípulos antes de tudo de Gobineau e de Agassiz. O conde de Gobineau (1816-1882) conhecia o Brasil. Ele se tornou célebre com o *Essai sur l’inégalité des races humaines*, no qual proclamou a superioridade da raça branca. Agassiz publicou em 1868 *Journey in Brazil*. Gobineau negava a influência do meio social e geográfico. Cada raça, para ele, tinha sua maneira de pensar e era impossível ao europeu civilizar o negro e as demais raças inferiores¹¹. De Gobineau, Nina Rodrigues herdou o pessimismo. O Brasil atolava-se no

atraso racial. De qualquer modo, o aperfeiçoamento gradual que adotou guardava alguma esperança na civilização dos brasileiros.

O naturalista Harvard Louis Agassiz entendia que Deus distribuía homens desiguais em regiões desiguais. A hierarquia racial era um dado incontestável da natureza. A diferença, portanto, implicava a hierarquia e a imobilidade ou a lentidão no aprimoramento humano. Como levar, então, o Brasil ao patamar europeu? A introdução de Hegel nas análises dos pensadores brasileiros produziu mais um sincretismo e ajudou a ensaiar uma superação dos entraves deterministas.

Nem todos os deterministas, porém, eram pessimistas. O escritor Euclides da Cunha, adepto do determinismo geográfico e disseminador da teoria dos contrastes – interior *versus* litoral –, achava que o Brasil estava condenado à civilização. E mesmo o racista Nina Rodrigues considerava, ao contrário de Gobineau, a importância do meio. Autor de um clássico da literatura brasileira, *Os sertões*¹², Cunha apostava na força do seu povo e nas virtudes do lento aperfeiçoamento.

As misturas de teorias e o anseio de progresso desembocaram no evolucionismo. As sociedades avançavam. Maria Isaura Pereira de Queiroz, que bem salientou a colagem, a mestiçagem e o sincretismo em *Macunaíma*, apontou o dilema dos deterministas brasileiros: a disparidade. A variedade de traços culturais ativava o impasse que, na opinião daqueles intelectuais, comprometia “no presente e no futuro a caracterização do País” (“*compromettait, dans le présent et dans l’avenir la caractérisation du pays*”¹³). A questão era dar o salto, pôr a máquina em movimento,

deixar o presente para trás e marchar para o futuro, enterando inferioridades e atrasos.

Precisou-se romper com o determinismo racial para que a marcha se acelerasse. Os interesses coletivos foram acionados com o objetivo da superação das parciais bloqueadoras. Hegel consolaria: os indivíduos não impedem a História de acontecer. A tomada de consciência do fim último favorece o parto do devir¹⁴. O linearismo, a racionalidade e o culto hegeliano do progresso fundamentariam, em uma das linhas, a vitória teórica sobre os determinismos, ainda que o mestre achasse que até os animais, além dos homens, eram inferiores na América. Infantis, os seres do Novo Mundo viveriam “*au jour le jour*”, distantes de toda intenção superior¹⁵. Sílvio Romero foi um dos primeiros a se interessar mais pelo movimento, passando a aceitar a noção de *raça histórica*, em contraposição à *raça biológica*.

A *raça histórica* portava os elementos da evolução, oriunda do processo social, histórico e político, algo que Romero aprendera com a Escola Social Francesa, de Le Play, autor de *L'organisation de la famille*¹⁶. Romero vacilou: o caráter étnico seria dominante; logo, como sublinha Ortiz¹⁷, só no *futuro* o Brasil teria uma *raça histórica*. O caminho, entretanto, abria-se. O futuro acenava. A construção do ideal do futuro pelos intelectuais brasileiros demandou a reunião de propostas e teorias diversas, no sentido da superação dos contrastes e da unificação caracteral. Como os homens do cotidiano, os intelectuais aprofundavam-se no sincretismo. Ao contrário dos conterrâneos *comuns*, aspiravam a tirar do múltiplo o uno, a coerência e o projeto civilizador, pois se tratava de alcançar o nível

européu de progresso material e espiritual. Não se concebia o progresso a partir da disparidade. Para que a nação saísse da pré-história, da pré-modernidade, ela teria de assassinar a diferença e fazer intervir a Razão na História.

O progresso exigiria a unidade de princípios, interesses e métodos. Ele se contrapunha ao irracionalismo dos cultos africanos, das crenças mescladas e das vidas passadas à deriva da dinâmica do trabalho e da produção. A metrópole usara a visão do paraíso como ideologia; as elites coloniais adotariam o progressismo como mito, alavanca das vanguardas para guindar o povo à felicidade¹⁸. A reação ao determinismo viria também pela vertente culturalista de Freyre. A impressão de que ao Brasil faltava algo demasiado forte para que o fim último fosse alcançado persistiria.

O fim último, na perspectiva progressista de esquerda, deixaria de ser a civilização europeia para almejar a emancipação do colonialismo, do imperialismo e o socialismo. Ainda entre os deterministas, Euclides da Cunha mergulhara em Hegel decidido a retrair o rumo de sua pátria infeliz. A relação dos intelectuais brasileiros com as ideias sempre suscitou querelas e ironias. Claude Lévi-Strauss debochou dos estudantes, nos anos 1930, quando lecionou na Universidade de São Paulo, cujas ideias e doutrinas eram consideradas como meros instrumentos de prestígio (*“comme des instruments de prestige dont il fallait s’assurer la primeur”*¹⁹).

O desprezo dos gurus nunca diminuiu o apetite pela distinção adquirida no fato de beber nas fontes do *civilizado* pensamento da Europa. Antes de Lévi-Strauss, Euclides da Cunha, a exemplo de todos os sofisticados subde-

envolvidos que angariaram fama, trilhara as páginas dos eruditos europeus, atrás de luzes que clareassem o turvo universo do Brasil miscigenado. Com Gilberto Freyre, a miscigenação voltaria a ser um valor. Para os deterministas, ela fora a dificuldade. Cunha, porém, escolhera o otimismo matizado pela angústia.

Renato Ortiz, que luta ainda contra o conservadorismo, contra o tradicionalismo e o pré-modernismo de Freyre, discutindo Euclides da Cunha, que cita Hegel em *Os sertões*, teve o mérito de colocar o questionamento mais instigante: “Como harmonizar a teoria hegeliana a uma perspectiva de raça e do meio?”²⁰. Surpreendente é que Ortiz não obtenha uma boa resposta. O sociólogo arranha o sincretismo, costura alguns argumentos, mas passa, mais uma vez, ao largo da problemática principal: a ligação do *Espírito* com o progresso, o futuro e o *fim último*. Hegel teorizou que o fim último, o objetivo, é a própria realização do *Espírito*.

Obra aberta, como toda escritura, a de Hegel não escapou às apropriações. Ao contrário. Euclides investiu no meio enquanto *a priori* que garantiria a ascensão ao Universal, à verdade da natureza brasileira. Ortiz satisfez-se com a afirmação de que Hegel representara para Cunha a exemplificação da influência do meio sobre os homens²¹. Hegel, de fato, serviu para sedimentar a concepção de que existia uma essência brasileira; que essa natureza intrínseca poderia evoluir para a civilização; que a colônia esconderia as condições de tornar-se igual à metrópole; que fora da unidade caracterial haveria o insucesso e o atraso. As teses hegelianas estranhas ao interesse específico dos intelectuais brasileiros foram dispensadas. Nenhuma no-

vidade. As ciências sociais, embora desenhem quadros de coerência, colhem em searas diversas e contraditórias.

O fato de que Hegel se tenha ocupado da influência do meio sobre o homem favoreceu o trabalho de Cunha, mas, mais do que o conteúdo em si de um possível determinismo geográfico de Hegel, importou aos brasileiros a noção de *a priori*, traduzida, em seguida, como identidade. Se o brasileiro se unificasse em torno de um eixo, uma natureza, as faltas ficariam para trás. Modernizar era preciso. O desejo de modernização converteu-se em obsessão. No terreno artístico, a vontade de estruturação de um país *civilizado* ocupou todos os indivíduos talentosos.

A Semana de Arte Moderna, de 1922, anunciou o futurismo inspirado no italiano Marinetti: a máquina, a velocidade, a força, o novo, a tecnologia e a intensidade do ato produtivo conquistaram os espíritos cansados do subdesenvolvimento. Por trás das manifestações artísticas, o projeto de consolidar uma identidade, com base no princípio da não contradição: uma mesma coisa, em um mesmo tempo, não pode ser e não ser. O aristotelismo impunha ao Brasil que tomasse uma decisão. A antropofagia sugeria a mastigação do passado, das contribuições plurais, para a formação do uno, do Ser²².

O dilema dos valores atravessa a história do Brasil. A convivência com a diferença desconcerta e assusta. Os intelectuais especializaram-se em clamar pela unidade tranquilizadora: um *a priori* orientador. O fantasma de Hegel apareceria todas as noites aos pensadores solitários. O sufocamento do presente, nas mentes dos intelectuais, atingiu o apogeu com o marxismo. O futuro tomou para si todos os direitos morais. O presente foi acusado de conser-

vadorismo. O futurismo tornou-se hegemônico no Brasil do crepúsculo do século XIX. Daí em diante seria possível ler passagens de um romantismo exacerbado, como uma página escrita pelo historiador marxista Caio Prado Júnior, em 1945, na crítica ao imperialismo, coerente com a época. Bom hegeliano de esquerda, Caio Prado caprichou na dialética, empurrado pelos ventos do amanhã cantante. A evolução do imperialismo perturbou, mas “favorecendo aquele progresso, acumulou no Brasil os fatores que o país contou e continua contando para sua definitiva libertação. O imperialismo é um suicida que marcha seguramente para sua consumação”²³.

O enfrentamento com o determinismo do século XIX, em se tratando de valorização ou não do sincretismo e da relação com o presente e o futuro, colocando em campo novas teorias e argumentos fortes, aconteceu a partir da década de 1930, quando o país se modificou no plano político e econômico, saltando da chamada *República Velha* (1889-1930), dominada pelas oligarquias rurais cafeeira e pecuarista, para a modernização conservadora, através da Revolução de 30, comandada por Getúlio Vargas.

Vargas conciliou os interesses das classes tradicionais com as necessidades de modernização econômica. A partir de 1937, alegando pressões de esquerda e de direita – a fracassada *Intentona Comunista*, de 1935, e uma quixotesca tentativa de golpe do integralismo (o movimento de inspiração fascista)²⁴ –, impôs o Estado Novo, a ditadura, até 1945. Nesse meio tempo, a nação investiu na *substituição das importações*, vale dizer na industrialização acelerada²⁵. O projeto de modernização, a elevação ao patamar europeu, entronizara-se.

Após a Revolução de 1930, uma troca de elites no poder, o progressismo, já esboçado, agigantou-se. Cabia apressar-se, galgar os degraus, recuperar o tempo perdido, superar a desgraça de ser uma nação agrária e ocupar o lugar de honra destinado a um país de mais de 8 milhões e 500 mil quilômetros quadrados. A modernização pós-30 efetivou-se na medida em que houve transferência de poder político e inovações foram introduzidas nos diversos setores da sociedade: legislação trabalhista consistente, sindicatos atrelados ao Estado, extensão do direito de voto às mulheres e criação de um salário mínimo nacional.

Buscava-se a racionalidade na organização da esfera econômica, cujo critério era a eficiência na utilização de meios para o alcance dos fins pretendidos. No caso, os aumentos do produto nacional bruto, da renda e do índice de crescimento *per capita*. Este último, dinâmico, medindo o progresso da economia para projetar o desenvolvimento. Vargas pretendia levar o Brasil da agricultura exportadora à maturidade da industrialização²⁶. O certo é que o Brasil tem sido permissivo aos mitos políticos, através dos quais o simbólico participa ativamente dos conflitos entre o racional e irracional, a fantasia e o projeto, pela divisão do poder. O mito político exprime-se nas fábulas do paraíso perdido ou ao alcance da mão, no salvacionismo dos heróis civilizadores e nas malhas futuristas das sociedades terceiro-mundistas voltadas para o desenvolvimentismo²⁷. Vargas chamou a si todos os atributos da mitologia política. Apresentou-se como herói civilizador, com o projeto e a vontade política para levar o Brasil ao paraíso que o potencial natural do país sempre prometera, e com a fabu-

losa capacidade de suspender as divergências em nome do amanhã. Durante o Estado Novo, criou a Companhia Siderúrgica Nacional, em 1941, o maior símbolo da arrancada em direção ao futuro.

Mais do que persistir na enumeração das medidas econômicas e políticas inovadoras, é o caso de se refletir sobre a inserção das ideias de Freyre no contexto, seu papel no esmagamento dos deterministas, a positivação da colagem, o elogio do cotidiano e, em contrapartida, a avalanche de críticas suscitadas e que se encaminharam para a constituição da explosão futurista, com os militantes do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb). O acerto de contas com o determinismo, que se propusera a investigar o *a priori* brasileiro para pensar a ruptura com o atraso, ocorreu primeiro através do culturalismo de Freyre, e depois com o nacionalismo dos intelectuais do Iseb. Com os deterministas, hegelianos como Euclides da Cunha, tratava-se de superar os ideais dos aventureiros, o mito do paraíso, trazido pelos europeus, e de captar a ordem intrínseca do conteúdo do *Espírito* da brasilidade. As diversas culturas indígenas operavam com o tempo cíclico, marcado pelas estações do ano e todos os fatos da natureza. Favoreciam o presente perpétuo.

As elites intelectuais brasileiras precisavam extirpar essa tendência primitivista para o presente, pois postulavam o lançamento para o futuro²⁸. Era preciso incutir no brasileiro a noção de tempo vertical, a sucessão de etapas definida por Hegel²⁹. Euclides da Cunha, na contramão do determinismo racial pessimista, lera em Hegel que o meio se fazia sentir sobre os espíritos dos povos, separados no tempo e no espaço, sujeitos às limitações e aos estímulos

da natureza³⁰. Mas Hegel se pusera em guarda contra os exageros, apesar da ode ao desprendimento dos povos litorâneos. Sobre a América do Sul, o filósofo de gabinete dissertara com pedantismo e ignorância.

O Peru e o Chile, países de costa estreita, não possuíam *civilização*. Mas “*le cas du Brésil est différent*”³¹. Nisso se apegou Cunha. Quando se contrapõe o especulativo Hegel ao etnógrafo Lévi-Strauss, a extensão do preconceito do alemão alarga-se. O antropólogo francês assinalara que o conjunto de costumes de um povo “*est toujours marqué par un style*”³², sendo que os estilos não existiriam ilimitadamente, as sociedades escolhendo em um repertório de combinações ideal.

Lévi-Strauss e Hegel tocam-se apenas na metafísica na qual o etnólogo deixou-se engolfar ao encurralar-se na unidade psíquica, que explicaria a limitação dos estilos, das respostas aos estímulos e aos problemas suscitados. De resto, ele se maravilhou com os simbolismos dos nativos sul-americanos e com a passagem da natureza à cultura através da pintura dos rostos entre os Caduveos. Lévi-Strauss soube, na restrição dos estilos, respeitar o relativismo cultural. Hegel reduzira-o à inferioridade.

O relativismo, aceitação da diferença, justificaria, aos olhos das elites brasileiras, o presente. A teoria da inferioridade a ser vencida parecia, apesar de tudo, mais atraente. Afinal, não se queria persistir no atraso, mas saltar para a frente. Essa era a obsessão de Cunha³³. O mito suspende o tempo. Os brasileiros aprenderam a retirar do profano mundo dos pequenos prazeres imediatos uma intemporalidade atualizada por um ritual infinito e caloroso. À chama mitológica do intemporal urgia impor a frieza da ordem

celestial da História hegeliana realizada. À desordem do presente, a ordem do futuro.

A sedutora Beija, da telenovela da Rede Manchete, refutou os ideais republicanos de um dos seus amantes, um jovem formado em Coimbra e disposto a tornar livre e harmônica a sociedade brasileira com a ruptura em relação ao jugo de Portugal e da monarquia, ao argumentar que os homens jamais se uniriam em torno de um interesse comum. Para ela, a prostituta lúcida, vingativa e passional, o cotidiano seria sempre marcado pelas divergências, pelos egoísmos, pelas individualidades, pelos imprevistos e pela cobiça. Maria, a irmã do poderoso Antônio Sampaio, decidiu entrar para um convento após um sonho em que vira São Domingo arder no fogo do inferno, pagando os rotineiros pecados de toda a população.

O doce fatalismo de Maria, a religiosa, e de Beija, a pecadora, revela os enfrentamentos no bojo de uma cultura saturada de discursos cristãos e dedicada às delícias da carne, do desejo, do prestígio, do tato, da visceralidade e da loucura. O reino dos céus merecia atenção, como ideal norteador; o reino do corpo exigia o desvario. Aos seres comuns, envolvidos com suas paixões, o presente era complexo: conflitual, imutável e organizado sobre o entrelaçamento de oposições. E, apesar dos sofrimentos, delicioso.

No contexto do debate entre evolucionismo e relativismo, atraso e futuro, microcosmo e universalidade, particularismo e absoluto entrou Gilberto Freyre. Formado ainda no calor das doutrinas deterministas, conseguiu pegar o trem do culturalismo de Franz Boas, quando estudou nos Estados Unidos. Mas, em *Casa-grande & senzala*, Freyre abordou a questão racial e o caráter do brasileiro.

Ao contrário dos antecessores, reduziu-lhes a importância, mesmo que não os tenha simplesmente recusado, e representou um avanço qualitativo nas ciências sociais brasileiras, mas um problema para os adeptos do progressismo.

Ao mesmo tempo, serviu a desimpedir o caminho para a *civilização*, com o reforço à tese cultural (golpe de morte nos determinismos, mesmo nas adaptações brasileiras, voltadas para a frente), ao valorizar a riqueza de um cotidiano plural, afetivo, relacional, sincrético e tolerante. Era como se afirmasse: o futuro é possível, mas o nosso presente é legítimo e encanta-me. O progresso está ao nosso alcance, mas não é necessariamente desejável. Freyre assumiu que sob a influência de Boas aprendera a diferenciar raça e cultura, efeitos genéticos e influências sociais, herança cultural e de meio³⁴ e, o que nunca é dito, a reconhecer os acertos do materialismo histórico, o papel da produção econômica na fundamentação cultural³⁵. Sutil, nunca despencou para o reducionismo da determinação econômica em última instância sobre o simbólico.

Posicionou-se a favor da interpenetração dos campos materiais e simbólicos. Décadas passaram-se até que a ortodoxia marxista aceitasse uma relativa autonomia da *superestrutura*, embora Antonio Gramsci houvesse aportado contribuições importantes em tal sentido³⁶. A verdade é que Gilberto Freyre focalizou a formação da sociedade brasileira com uma sofisticação fora do comum. Desviou-se das categorias monolíticas e pinçou os delicados mecanismos do equilíbrio de antagonismos. A espinha dorsal de sua leitura do Brasil ele resumiu em uma passagem de raro poder de síntese, no extraordinário prefácio da primeira edição:

O que a monocultura latifundiária e escravista realizou no sentido da aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação³⁷.

Os teóricos do progresso como meio para o desembarque no futuro exageraram os perigos da postura de Freyre e arrancaram-lhe a alma, recusando-lhe as qualidades inegáveis, e, apocalípticos, denunciaram o encobrimento do conflito e das lutas pelo poder. Nada mais distante da interpretação de Freyre. Porém, para que o conflito exista não é necessário que os contendores só conheçam o estado de guerra e não se mesquem, seduzam e atraiam. Os graus intermediários da luta entre grupos com interesses antagônicos nunca foram bem compreendidos por certas tendências ditas modernizadoras.

Parece fácil, hoje, aceitar que as facções antagônicas não o são, necessariamente, em tudo. Não é inexorável que as diferenças econômicas gerem barreiras de relacionamento. O afetivo é capaz de furar os bloqueios da estrutura social e, sem aboli-los, produzir laços entre indivíduos em campos opostos. Além disso, a oposição de classes é, antes de tudo, uma abstração, uma teoria com uma prática correspondente, mas que não leva os homens a comportarem-se o tempo todo como inimigos em um campo de batalha. A fragilidade do conceito de classe social para os estudos antropológicos demonstra-se nessa incapacidade de lidar com as interações³⁸.

A inimizade, brincou Sérgio Buarque de Holanda, pode ser tão cordial quanto a amizade, pois ambas nascem no coração e refletem o afetivo³⁹, que não obedece às determinações de classe. No Brasil, dado o processo cultural de elaboração do imaginário social, muito menos, visto que o sincretismo tudo recobriu. Freyre não desprezava os deterministas, que citou com fartura, nem guerreou com eles. Fiel ao seu estilo, refutou-os pela força e a persuasão da interpretação que apresentou. Nos momentos em que foi direto, elegante, pulverizou-os: “Aliás o ponto de partida da tese de Nina Rodrigues, consideramo-lo falso: a incapacidade da raça negra de elevar-se ao cristianismo. Nina Rodrigues foi dos que acreditaram na lenda da inaptidão do negro para todo surto intelectual”⁴⁰. A crítica do determinismo, banal, na atualidade, exigiu profundas alterações de percurso intelectual. No que concerne ao Brasil, implicou colocar de lado, no momento preciso, a teoria da falta, pois toda vez que se pensava o Brasil pela ausência chegava-se ao mito da inferioridade racial.

A função do culturalismo de Freyre foi de dar positividade à leitura. Golpe decisivo e difícil. Para escapar aos determinismos, precisou reconhecer a positividade de um cotidiano diagnosticado como doente pela falta de componentes naturais que lhe permitissem evoluir para o seu fim último como todo organismo sadio. Discípulo de Boas, com autonomia, preocupou-se menos com leis e regularidades que com as particularidades e a especificidade dos processos.

Franz Boas, um monumento de seriedade científica, pesquisador metódico, condenou o evolucionismo unilinear, que impunha à humanidade uma única e implacá-

vel vereda para a evolução, e interessou-se pela mitologia e o folclore, extraindo deles os exemplos da invenção independente das culturas. As leis existiam no seu horizonte, mas ele se contentou em trabalhar a particularidade e, aos poucos, afastou-se do materialismo que abraçara nos primeiros estudos. Jamais cedeu, entretanto, à esperança de desvelar o compromisso entre o geográfico e o psicofísico, sem o inserir em qualquer esquema de verticalidade.

Interessado nas relações entre cultura e personalidade, Boas estimulou investigação nessa direção. Eclético, favorável ao uso de técnicas variadas de pesquisa, defendeu, mais do que tudo, o trabalho de campo. E negou o valor explicativo do determinismo geográfico. A recusa de engajar-se nos esforços pelo estabelecimento imediato das leis de evolução valeu-lhe as críticas dos evolucionistas, que o tacharam, como o fez Leslie White, de reacionário e regressista⁴¹. Por fim, condenaram-lhe por determinismo cultural. Ele teria eliminado o papel do indivíduo na História.

Com Gilberto Freyre, o filme repetiu-se. O positivismo francês, de Auguste Comte, havia desabado sobre parte da intelectualidade brasileira desde o final do século XIX e era outra fonte de linearidade, com o espectro do estado positivo, última etapa do pensamento humano, lugar da pesquisa das leis que regem os fenômenos, a rondar⁴². Toda a atividade teórica voltava-se para a ordem, o futuro e a educação do povo, perdido na podridão do cotidiano. Oliveira Vianna disparava contra as “moralidades locais”, desfavoráveis ao civismo, à cidadania e ao universalismo⁴³. Azevedo Amaral menosprezava a energia das massas, que não moviam as estruturas, carentes de “homo-

geneidade étnica”⁴⁴. Alberto Torres escandalizava-se com a diversidade, desagregadora, alimentada pela imigração estrangeira e as religiões⁴⁵. Os deterministas tinham buscado uma unidade: a diversidade racial atrapalhava-os. O sincretismo de Gilberto Freyre apontava para uma identidade nacional, mas à custa da incorporação positivada dos “defeitos” do Brasil.

Se os intelectuais do final do século XIX propunham-se a construir a identidade de um Estado que ainda não era⁴⁶, Freyre queria colher nos mitos um sentido. Ortiz, leitor equivocado de Freyre, rejeitou-o em bloco, imputando-lhe o elogio do imobilismo (pois os mitos levariam ao imutável) e do reacionarismo. A sua crítica mais visceral diz respeito ao apagamento do conflito na teia social. Ao contrário do marxista Caio Prado e de Sérgio Buarque, Freyre representaria a permanência e a tradição, cuja prova, fustiga Ortiz, é o fato de “produzir seus escritos fora desta instituição moderna que é a universidade ...”⁴⁷.

Nos anos 1930, o Estado empenhou-se em mudar as mentalidades, combatendo a preguiça, a malandragem, a economia informal e a ignorância em nome da modernidade. Isso Ortiz sabe. O deslize analítico ocorre quando ele, em plena década de 1980, endossa os argumentos dos intelectuais – militantes dos anos 1950 – e acusa Freyre de *folclorismo*, sendo o folclore, para ele, uma necessidade das camadas tradicionais e atrasadas. Segundo Ortiz, o conservadorismo de Freyre sacraliza a sabedoria popular⁴⁸. Pecado mortal.

Freyre nunca foi um arauto da revolução socialista. O erro de Ortiz está em imaginar que o ataca a partir de uma posição de objetividade. Se Freyre era o porta-voz da

ideologia da tradição, Ortiz é o advogado da ideologia do progressismo, para a qual toda inovação é positiva, enquanto as emanções do cotidiano reduzem-se a entraves ao avanço, filhas da superstição, da alienação e do desconhecimento do saber científico iluminador. Contra Freyre, Ortiz porta os sinais distintivos da intelectualidade racionalista, iluminista, hegeliano-marxista e escrava do mito do progresso libertador.

Para Ortiz, a leitura de Freyre encobre uma “ideologia da harmonia”, o que “elimina a priori os aspectos de antagonismos e de conflito da sociedade”⁴⁹. Gilberto Freyre escrevera sem rodeios: “A força, ou antes, a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza dos antagonismos equilibrados”⁵⁰. Ortiz não considera a possibilidade da harmonia conflitual. Assim, derrapa: “A senzala não representa um antagonismo à casa-grande” e “A ideologia do sincretismo exprime um universo isento de contradições”⁵¹.

Tudo se explica pelo compromisso de Ortiz com a ideologia do progresso. Na sua ótica, Freyre integra a classe dominante superada pela Revolução de 30, o que se confirmaria pela sedução que demonstra pelo universo dos senhores do engenho. Para Ortiz, a descrição da vida familiar, do mobiliário da aristocracia, da alimentação, dos jogos infantis, credences populares e do cotidiano remete à tradição ultrapassada⁵². Todo e qualquer apego a ela é peyorativo e reacionário. Freyre, de fato, desconfiava da mística do progressismo e do valor positivo intrínseco dado à tecnologia, o que para um cientista social racionalista é um crime.

A preocupação de Freyre com um imaginário humanista, voltado para a qualidade afetiva da vida, é condenada por reificar a cultura popular e opor-se à modernidade, vista como a única emancipação possível do homem. Intelectuais tradicionais como Freyre, conclui Ortiz, são incapazes de fornecer um projeto nacional de cultura⁵³. Nada mais distante da vontade de um Gilberto Freyre, um pensador que viveu convencido de que a sociedade como um todo, desde o cotidiano, cria a cultura, enquanto os intelectuais seguem-na, rebocados.

Qual a razão para que Freyre formulasse um projeto, ele que reconhecia a força do sincretismo? Seu plano era deixar aos homens do dia a dia o livre curso dos acontecimentos, conservando as riquezas, sem ceder cegamente aos imperativos da racionalidade modernizante, o que transparece nas suas manifestações tradicionalistas, em Recife, ao tempo da implantação do modernismo, do qual participou ativamente, mas com ideias próprias, fora da vertente que pregava a vertigem futurista⁵⁴.

Que os filhos do progresso contestem o apego de Freyre ao presente é compreensível, pois se trata da lógica contraposição dos construtores do futuro aos solitários valorizadores do *presenteísmo*. Hoje, pode-se dizer que Freyre é mais atual do que todos os seus adversários de uma vida, os eternos inimigos da diversidade e do sincretismo. Eugenio d'Ors, com alguma nostalgia, acerta ao salientar que o paraíso foi perdido por causa dos excessos da curiosidade racional e do “calvário do progresso”⁵⁵.

O inaceitável, em razão da adulteração histórica, é a afirmação referente à eliminação do conflitual na obra de Freyre. Eis uma derradeira refutação, antes que se vá

ao passo seguinte, a demonstração da continuidade, em Ortiz, do pensamento racionalista, futurista e progressista dos nacionalistas hegelianos da década de 1950. Freyre:

Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob a ação preponderante do clima, nas relações de sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Exprimiu-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravos. Dele se deriva toda a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho⁵⁶.

Certificar a existência da tendência do brasileiro para o sadismo é secundário aqui. A lição a extrair é outra: a percepção de Freyre da força dos antagonismos, atribuindo o possível sadismo ao conflito cruel entre senhores e escravos. Os dominados aprendendo a odiar e a maltratar com os dominantes. Estes, habituados a bater, convivendo com a violência banalizada. Vê-se que a tese de Ortiz é insustentável. Freyre captou o lugar e a intensidade do conflito e também os pontos de afetividade e harmonia para além da divisão irreduzível.

Herdeiro do projeto emancipacionista dos anos 1950, quando se deslocou o eixo identitário para a figura do colonizado, por oposição ao colonizador, com base na dialética hegeliana do senhor e do escravo, Renato Ortiz escolheu negar o vivido, o sincretismo da cultura brasileira, para salvar o esquema teórico pelo qual o conflito

categórico levaria à superação de uma parte pela outra. Ao criticar o *mito das três raças*, que atribui a Freyre, Ortiz pensa atacar uma ilusão, a inverdade da formação cultural brasileira a partir das contribuições de negros, brancos e índios. Mas isso é inegável, ainda que a oferta de cada cultura tenha integrado desigualmente o produto.

A ilusão de Ortiz consiste em imaginar que, em função da produção de um imaginário a partir do sincretismo de outros três, em harmonia conflitual, as partes deixariam de almejar avanços, umas em relação às outras, e até mesmo o controle absoluto ou a destruição dos parceiros/adversários. Metido em uma camisa de força teórica, incapaz de prever o amor entre os que acumularam razões históricas para se odiar, ou o conflito permeado de manifestações de afetividade, Ortiz preferiu contestar as constatações e os cientistas sociais que tiveram a coragem de divulgá-las. Entre o vivido e o esquematizado, optou pela idealização.

O maniqueísmo, a oposição rigorosa entre o bem e o mal, balizou a leitura do sincretismo elaborada por Ortiz. Não se trata, saliente-se, de alongar a polêmica contra o indivíduo Renato Ortiz⁵⁷, mas de examiná-lo como o tardio (em que pesem as divergências reais entre ele e os isebianos, por exemplo) representante de tendências que em nome do futuro rejeitaram as constatações do presente. Em prol do novo, libertador, expurgou-se a maleabilidade e a tolerância do vivido, enfatizando-se choques onde existia também o afago. A harmonia, como o conflito, não existe só. Conflito e harmonia dividem os mesmos homens e suas culturas.

A tradição, enfocada por Freyre, com inumeráveis aspectos opressivos, difundia também a sabedoria (recupe-

rada pela pós-modernidade, o que se discutirá mais tarde) da valorização do relacional, que não é somente a expressão de laços de favorecimento pessoal, mas sim a projeção do familiar, da conversa de bar ou junto ao fogo nas regiões frias do Brasil, dos hábitos e identificações locais, do gregarismo e da amizade. Freyre resistiu melhor ao cientificismo arrogante e impessoal, apesar de ser um fruto de tal época, que Ortiz e seus antecessores, os filhos da Razão pernóstica, portadores da Verdade que universalizaria as condutas em torno do bem, da igualdade e do racional, no futuro eliminador da diferença tribal. O ideal de liberdade, justiça, fraternidade e revolução converteu-se no principal inimigo da diversidade cultural. O objetivo generoso, em positivismo.

O tríplice universo da razão, do prazer e do gosto, aberto aos Modernos pelos filósofos das Luzes, “*ignore les conflits internes de la société ou les réinterprète comme la résistance de l'irrationnel aux progrès de la raison*”⁵⁸, apontou Touraine. No Brasil dos anos 1950, os intelectuais nacionalistas do Iseb, estudados por Renato Ortiz, adotaram o princípio de que a cultura era o devir, o não feito, o edifício a construir, na contracorrente da tradição irracionalista e favorável à ordem da dominação. A cultura brasileira surgiria no amanhã, moldada pelas mãos conscientes dos arquitetos do ideal.

O Iseb operou à sombra do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961), período de internacionalização da economia, sem lhe dar sustentação. Juscelino, com o Plano de Metas, bancou uma política de desenvolvimento voltada para o exterior e mudou a relação com a sociedade civil, as instituições e grupos constitutivos da nação, como

a Igreja, a Ordem dos Advogados do Brasil ou os meios de comunicação de massa, pregando o lançamento imediato do país ao futuro da tecnologia e do Primeiro Mundo, as nações ricas da Europa e os Estados Unidos da América.

A política de JK apostou nas indústrias automobilística e de construção naval, farmacêutica e de produtos elétricos, papel e celulose, permitindo a invasão das multinacionais. O presidente tomou por slogan crescer “50 anos em 5”. Ávido de modernidade, executou a construção de Brasília, a nova capital, na desértica paisagem do Planalto Central. Oscar Niemeyer e Lúcio Costa plasmaram na arquitetura da cidade o futurismo. Niemeyer sabia que JK pretendia incutir na população um sentimento positivo, identificado à eficiência, à técnica e à competência nacional. O arquiteto não esqueceu as dificuldades, a terra selvagem, o lugar triste e a ausência de mulheres. A alegria apagou a dúvida. Brasília parecera-lhe extraordinária, um milagre, um signo do amanhã no presente. O interior do Brasil arrancava para o desenvolvimento. Para Dominique Fernandez, JK pretendia “substituir o Brasil provincial, arcaico, pitoresco, deliciosamente obsoleto de Diamantina (a cidade natal do presidente) por um Brasil moderno, racional, funcional. Essa ambição impulsionou-o a construir Brasília”⁵⁹.

Passados 30 anos, Oscar Niemeyer frustrou-se:

Brasília é uma cidade moderna, uma cidade bem concebida por Lucio Costa, com quem trabalhei, mas não foi infelizmente a cidade do futuro. Pena, pois quando penso no futuro, penso numa cidade cujas bases são (e não digo seriam) as de uma sociedade justa na qual os homens seriam iguais⁶⁰.

A linha de JK cuidava da incorporação do Brasil ao amanhã através da economia de mercado e, na ótica dos nacionalistas e marxistas, favorecia os interesses da burguesia associada ao capital estrangeiro⁶¹. A luta contra o capitalismo no Brasil não era nova, tendo, no início do século XX, sido conduzida pelos anarcossindicalistas de origem italiana.

O Partido Comunista Brasileiro nasceu em 1922. A partir dos anos 1930, com a decadência do anarquismo, os comunistas, que conquistaram para as suas fileiras a prestigiosa figura do general Luis Carlos Prestes, comandante da coluna revolucionária (1924-1926) que entrou para a história com o seu nome, ganharam a hegemonia do movimento operário. A Coluna Prestes atravessou o Brasil e internou-se na Bolívia, sem sofrer uma só derrota diante das forças oficiais, em luta contra a miséria e a opressão das oligarquias⁶².

O Iseb atuou em oposição ao projeto de JK. Os isebianos propuseram-se a impulsionar o Brasil para a frente a partir da tematização do nacional. Os marxistas, e mesmo Renato Ortiz, na fronteira entre o emancipacionismo isebiano e o marxismo, enxergaram nesse reformismo nacionalista um encobrimento da luta de classe. O conceito, mais uma vez, é situado acima do vivido. A Nação, como laço identitário, uniria exploradores e explorados, enquanto *a verdade* determinaria à análise de partir da irredutibilidade das diferenças na esfera do econômico⁶³.

A influência do Iseb fez-se sentir sobre os movimentos progressistas dos anos 1960, entre os quais o Centro Popular de Cultura, da União Nacional dos Estudantes. É a época em que a arte deveria ser revolucionária e conscientiza-

dora, arma contra a *alienação*, essa estranheza do ser em relação à sua natureza, esse estado de não pertencimento a si mesmo, essa dependência econômica do proletário em relação ao capitalista e, na apropriação isebiana e cepecista, esse desconhecimento do compromisso de emancipação, através da cultura inclusive, da dominação imperialista.

Despossuído de sua autenticidade, o colonizado teria de tomar consciência de si e vencer o senhor para se reencontrar em si⁶⁴. Os ativistas, intelectuais e estudantes comprometeram-se a eliminar as ilusões e a guiar a massa ignorara ao futuro desalienado. Augusto Boal e Gianfrancesco Guarnieri, no teatro, e, no *Cinema Novo*, Glauber Rocha, entre outros, trabalhavam pela cultura nacional *legítima* e autêntica e contra a contaminação externa⁶⁵. Renato Ortiz chamou a atenção para a vinculação temática entre as preocupações do Iseb e de Fanon, embora entenda que ambos atuaram sem conexão direta. O elo de reflexão: alienação e situação colonial. Os anos 1950 e 1960 foram tributários da ideia de Hegel de que o progresso é uma formação da consciência, não sendo meramente quantitativo, mas “*une série ascendante de relations avec ce qui est essentiel*”⁶⁶.

Impressionante é que Renato Ortiz, atento à problemática da consciência e da alienação, ele mesmo um discípulo de Fanon, cite uma ilustrativa passagem de Roland Corbisier sobre a questão e deixe de extrair dela o principal: a reintrodução do fantasma da falta. Para os deterministas, o futuro não vinha porque faltava o atributo racial adequado ou, quanto aos mais otimistas, seria lenta a progressão em função da falta das condições ideais no ponto de partida. Seria preciso vencer a falta primordial para alcançar-se a *civilização*. Com os isebianos, a falta era de

consciência. O presente concretizando-se como o permanente lugar da ausência.

“A falta de consciência nacional, a falta de consciência crítica em relação a nós mesmos se explica pela alienação ...”, lamentava Corbisier, reproduzido por Ortiz, que daí retira a conclusão da enorme preocupação de racistas e nacionalistas com a identidade⁶⁷. Preocupação real, é verdade, mas que implica dizer, antes, *falta de identidade*. A ênfase sobre a identidade positiva, no contexto, o futuro. A *falta de identidade* realça a negatividade atribuída ao presente. A elaboração do homem ideal se faria contra o presente e na certeza de que nele havia apenas o vazio.

A identificação do Ser nacional levaria à modernização. O Iseb colocava nas mãos da burguesia progressista a tarefa de executar o projeto desenvolvimentista. A utopia, relativizou Ortiz, sempre um projeto, é inacabada. Por mais que os isebianos acreditassem no futuro, faltava realizá-lo. Os jovens do CPC da UNE eram vanguardistas por excelência: os intelectuais diagnosticariam a situação, explicitariam os problemas e apontariam os rumos. O repúdio ao presente, exacerbado pelos cepecistas, encontrou a melhor expressão na sentença de Carlos Estevam, transcrita por Ortiz: “O lúdico, o religioso, o estético são aspectos secundários da existência; eles exprimem, na realidade, uma perda de ‘horas-homens’ revolucionários”⁶⁸. A chamada arte popular, admirada por Freyre, era agora atrasada e ingênua. Ortiz eximiu-se de conclusões quanto ao moralismo, ao purismo e à intolerância dos cepecistas. Contentou-se em criticar o reformismo do Iseb por apresentar um programa de modernização em vez de engajar-se no projeto revolucionário.

Na vertente de *esquerda* – igualitarista, socialista, reformista ou marxista –, a representação futurista estava fixada. Os teóricos da *dependência* alimentaram o coquetel do futurismo: os países subdesenvolvidos eram mantidos na condição de pobreza endêmica pela *extração histórica do excedente* econômico pelos países adiantados. As ideias de Paul Baran e, mais tarde, Gunder Frank contagiaram o Brasil⁶⁹. O presente, lugar da espoliação econômica, acabou rejeitado pelos progressistas como um todo.

A viagem na direção da afirmação de uma representação futurista completaria seu curso com a perspectiva dita de *direita*, oriunda das práticas e projetos dos militares (e das camadas sociais, empresariais, de sustentação da ditadura) que tomaram o poder em 1964. O ufanismo realçaria as grandezas do Brasil, plenas de potencial, e anunciaria o futuro esplendoroso como inevitável. A exemplo de Euclides de Cunha, os militares divulgaram que o Brasil estava condenado ao sucesso. Os militares, os reformistas e os marxistas partilharam um ideal: o futuro.

A falta, enunciada por todos, produziu a identidade sonhada. O Brasil não era nem o país da inferioridade racial, nem o paraíso perdido, nem a terra harmoniosa da democracia racial: por não ser nada no presente, seria o país do futuro. Através de caminhos, propostas e diagnósticos antagônicos, os atores sociais afirmaram em uníssono o primado da falta, a inanidade do presente e a salvação no futuro. As vias de acesso variaram de acordo com os diagnósticos e ideologias. Pessimistas ou otimistas, revolucionários ou reacionários, com a honrosa exceção de Gilberto Freyre, prometiam-se a glória vindoura, o negativo do presente faltante. Com um plano de modernização,

uma vanguarda conscientizadora, uma arte revolucionária, uma educação superadora dos entraves naturais ou um regime de força, conforme as ideologias, o Brasil atingiria o seu fim último: o futuro.

O futuro era o fim último e o Ser do Brasil. O encontro dos dois reclamava a inexorabilidade. A versão marxista contestaria toda e qualquer conjugação. O sincretismo era espúrio, enganador e perigoso. Acelerar a marcha passava pela polarização. Cada classe no seu lugar. As leituras afirmativas do presente receberiam o rótulo de falseadoras. Direita e esquerda, para adotar dois termos simplificadores, mas cômodos, concordavam também quanto ao atributo essencial do futuro: a modernidade. Mas se para a direita a modernidade implicava a permanência natural das desigualdades, a esquerda nutria a esperança do planejamento total e a vivência das verdades estabelecidas de antemão pelo catecismo da modernidade marxista. Nos dois planos, o elitismo. Um elitismo que, ao menos em discurso, suspeitava do contato, da relação, do tato e do prazer. Nada mais absurdo em se tratando da realidade cultural brasileira, sacudida pela loucura do carnaval, pela paixão do futebol, pela sensualidade, incentivada pela tropicalidade, pela quase nudez nas praias, pela informalidade, pela irreverência e o lúdico.

A representação futurista assentou-se na mente dos intelectuais. Para eles, o amanhã converteu-se em obstinação. Nas ruas, a população oscilava entre a convicção suave de que o potencial existia e o realismo cru, segundo o qual os entraves eram tantos que o melhor era ir vivendo como Deus quisesse, na festa, no samba, no jogo, no sexo, no carinho, na malícia, nas estratégias de sobrevivência,

na criatividade, na violência, na desconfiança sábia em relação às elites, no sofrimento e no sonho. Ousado, Dominique Fernandez arriscou sugerir que “no Brasil deve-se abandonar a ideia que a felicidade dos povos só depende de seu bem-estar econômico”⁷⁰.

No cotidiano, esperava-se mais o futuro magnífico pelo enriquecimento ilícito ou a “sorte grande” – a fortuna alcançada no jogo, na loteria – que pela graça dos projetos de desenvolvimento, reforma, modernização ou revolução. Pouco individualista, a população brasileira convergiu quase sempre para o esforço grupal, “onde come um comem dois”, a partilha da pobreza e a proteção familiar. Razões suficientes para que as elites futuristas desprezassem o *populacho*. O olhar sociológico, descomprometido com a fixação de valores, reconhece com facilidade a engenhosidade, a inteligência, a sabedoria e a riqueza do cotidiano brasileiro. A despeito das escolhas políticas, variáveis como no mundo inteiro, do apoio de vastos setores de classe média aos militares em 1964 e mesmo, em tempos mais recentes, da eleição de Fernando Collor de Mello, o cavaleiro solitário do futurismo messiânico, a população brasileira soube conservar o melhor de sua história: o sincretismo.

Misturar é uma espécie de lei da cultura brasileira, marcada pelo prazer da troca, da dádiva – apesar das imensas desigualdades, no interior mesmo de cada camada social – e da convivência. Existe uma passagem de Marcel Mauss que parece ter sido concebida sob medida para aplicar-se ao Brasil: “No fundo, são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas e eis como as pessoas e as coisas mis-

turadas saem, cada uma, das suas esferas e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca”⁷¹.

A sociologia não pode ceder às tentações do julgamento sumário. Para o bem ou para o mal, cabe-lhe registrar, constatar e dobrar-se à prospecção. O mito de Prometeu, adotado pela modernidade, substitui os grupos sociais em seu trabalho de criação. Prometeu fabricou o homem com barro e consagrou-se como o benfeitor da humanidade. Enfrentou Zeus e roubou o fogo do céu para os mortais, a quem ensinou múltiplas artes. As vanguardas modernas invejaram (e ainda o fazem) o deus grego. Elas gostam de crer que possuem a luz, o fogo e a receita contra a opressão dos poderosos.

Zeus, porém, ordenou a Hefesto que gerasse uma mulher de barro, Pandora. Hermes ensinou-lhe a mentira e a astúcia. Ela procurou Epimeteu, o irmão de Prometeu, e seduziu-o. Ao ser aberto o jarro que Pandora carregava consigo, dele saltaram todos os males do mundo. No fundo do objeto, restou a esperança, bálsamo da condição humana. A esperança brilha nos olhos dos brasileiros sofridos, filhos de Pandora, talvez, pois o mito grego de Pandora, lembra Durand, refere-se à queda moral⁷². Uma queda, neste caso, no presente, a despeito do culto ascensional do progresso.

Os visionários do futuro fascinaram-se mais com o padecimento de Prometeu, acorrentado por Hefesto, a mando de Zeus, no monte Cáucaso, onde uma águia, filha de Tífon, devorava-lhe o fígado todas as noites. Como Prometeu era imortal, o órgão se reconstituía⁷³. Refratários ao lúdico e ao hedonismo do cotidiano, como se mostrou antes com a frase de Carlos Estevam, os adeptos da moder-

nidade retiraram do mito de Prometeu a lição de que pelo sofrimento (do trabalho, da abnegação, da obstinação e da abstinência) o futuro se revelaria magnífico⁷⁴.

A generosidade dos deuses, mesmo os mais magnânimos, exige contrapoderes, sob pena de atrelamento dos protegidos aos protetores. Em termos teóricos, a seguir, antes do ato final de construção da genealogia elementar da representação brasileira, será importante refletir sobre como, nas margens de uma cena de adversidade, a cultura brasileira atualiza-se no intercâmbio, no risco, na recusa e na participação. No turbilhão subterrâneo pululam formas de vida que não se vergam perante os projetos de coerência e totalização.

Notas

- 1 SCHILLING, V. Entre o Inferno e o Paraíso, os europeus imaginam o Novo Mundo. Porto Alegre, *Zero Hora, Segundo Caderno*, 10 de outubro de 1992, p. 6. Neste texto, o historiador afirma que já no século XVIII começara na Europa uma reação antiamericana: “Talvez como repúdio aos excessos e às fantasias dos viajantes que teimavam ter encontrado o Éden”.
- 2 CORBISIER, R. *Formação e problema da cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Iseb, 1958.
- 3 HEGEL, G. W. F. *La raison dans l'histoire*. Paris, Plon, 1965, p. 29. O título aparece em francês por ter sido o material manuseado neste estudo.
- 4 Id., p. 48.
- 5 Id., *Ibid.*, p. 52 e 86.
- 6 ROMERO, S. *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1963, p. 37.
- 7 RODRIGUES, N. *As coletividades anormais*. Rio de Janeiro, Civ. Brasileira, 1939.
- 8 Id., *L'animisme fetichiste de nègres de Bahia*. Paris, 1980.
- 9 ORTIZ, R. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 21.
- 10 HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'histoire*. *Op. cit.*, p. 63.
- 11 Sobre o determinismo racial: HARRIS, M. *Anthropological theory. A history of theories of culture*. New York, Thomas Y. Crowell, 1968. Sobre a influência de Gobineau e Agassiz no Brasil: SKIDMORE, T. *Preto no branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- 12 CUNHA, E. *Os sertões*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.
- 13 QUEIROZ, M. I. P. de. Le Développement des Sciences Sociales au Brésil. In: PARVAUX, S. e REVEL-MOUROZ, J. (coords.) *Images Réciproques du Brésil et de la France*. Paris, IHEAL, 1991, p. 693. Renato Ortiz, analisando o mesmo período e as preocupações dos mesmos intelectuais, faz observação semelhante, enfocando de modo específico a implantação do República e a influência das ideias estrangeiras: “Por um lado elas justificam (as teorias estrangeiras) as condições reais de uma República que se implanta como nova forma de organização político-econômica, por outro possibilitam o conhecimento nacional projetando para o futuro a construção de um Estado brasileiro”. ORTIZ, R. *Op. Cit.*, p. 31.
- 14 HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, p. 81.
- 15 Id., p. 232 e 234.
- 16 ROMERO, S. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1943.
- 17 ORTIZ, R. *Op. cit.*, p. 32.

18 “Sabendo-se que nas sociedades primitivas o mito é o sistema que organiza o social, pode-se afirmar que a história mitológica é a história dos grupos sociais restritos que a encarnam, enquanto a ideologia seria a história da sociedade como um todo”. ORTIZ, R. *Op. cit.*, p. 136.

19 LEVI-STRAUSS, C. *Tristes tropiques*. Paris, Plon, 1992; p. 115.

20 ORTIZ, R. *Op. cit.*, p. 33.

21 Id., p. 33

22 A respeito da antropofagia, ver, entre outros: WERNECK, N. *História da literatura brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1980. E ANDRADE, O. Manifesto antropofágico. São Paulo, *Revista Antropofágica*, 1^{re} année, n. 1, 1928.

23 PRADO JÚNIOR, C. *Op. cit.*, p. 283. A influência de Prado Jr. esboçou-se nos últimos anos de sua vida e principalmente a partir de 1956, quando das denúncias de Krushev contra o stalinismo. Entretanto, durante a vigência do regime militar no Brasil (1964-1979), o marxismo gozou de prestígio, enquanto ideologia dos adversários mais ativos da ditadura.

24 Sobre o integralismo: TRINDADE, H. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo, Difel, 1974. E CARONE, E. *O Estado Novo*. São Paulo, Difel, 1976.

25 CARONE, E. *A República Velha*. Rio de Janeiro, Difel, 1980. FAUSTO, B. *A Revolução de 1930*. São Paulo, Brasiliense, 1981. SKIDMORE, T. *De Getúlio a Castelo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

26 A respeito de processos de modernização: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dizionario di Politica*. Torino, UTET, 1983. p. 768-76.

27 Id., p. 759.

28 Eliade salientou que o Paraíso Terrestre das crenças de Colombo tornou-se uma ilha oceânica no século XIX, embora mantivesse as mesmas funções na economia psíquica humana: a vida do homem feliz e livre fora do tempo e da história. Além disso, “*les femmes étaient belles, éternellement jeunes, aucune ‘loi’ pesait sur leurs amours*”. ELIADE, Mircea. *Images et symboles*. Paris, Gallimard, 1980, p. 13. Eliade sublinhou que a realidade podia desmentir o mito, apresentando feias mulheres em vez de beldades, mas nada disso alterava o sonho. No Brasil, a mitologia do paraíso chegou com os portugueses e ela significou para as elites nacionais em formação o exemplo do primitivismo a ser combatido, a prova da relação atrasada com o presente, o entrave ao avanço. Os intelectuais do século XIX, na voga do cientificismo, trataram de aboli-la. O cotidiano, porém, seguiu seu próprio rumo. A sabedoria popular, como diz Eliade (p. 23), sempre soube resguardar seus tesouros contra a mediocridade das doutrinas totalizantes. Mas os intelectuais brasileiros não poderiam ver qualquer riqueza no dia a dia dos trópicos, pois seus olhos voltavam-se para o além-mar. A felicidade porventura existente provinha da ignorância.

- 29 HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, p. 182.
- 30 Id., p. 217.
- 31 Id. *Ibid.*, p. 224.
- 32 LEVI-STRAUSS, C. *Op. cit.*, p. 205.
- 33 Contra qualquer vestígio de culturalismo, neste ponto em que se aborda a influência ambiental, pode-se dizer com Durand que “*le symbole est toujours le produit des impératifs bio-psychiques par les intimitations du milieu*”. DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*. *Op. cit.*, p. 39.
- 34 FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. *Op. cit.*, p. XXXI.
- 35 Id., p. XXXII.
- 36 GRAMSCI, A. *Gli intellettuali e l’organizzazione della cultura*. Roma, Riuniti, 1971. No Brasil, Carlos Néelson Coutinho debruçou-se sobre o problema das relações entre cultura e infraestrutura a partir do pensamento do marxista italiano. COUTINHO, C. N. *Gramsci*. Porto Alegre, L&PM, 1981. Importante também para a estrutura do pensamento brasileiro neste campo foi a *Ideologia Alemã*. Cf. MARX, K. (avec Friederich Engels). *L’idéologie allemande*. Paris, La Pléiade, 1971.
- 37 FREYRE, G. *Op. cit.*, p. XXXIV. O antropólogo completou: “A formação patriarcal do Brasil explica-se, tanto nas suas virtudes como nos seus defeitos, menos em termos de ‘raça’ e de ‘religião’ do que em termos econômicos, de experiência de cultura e de organização da família, que foi aqui a unidade colonizadora” (p. XXXV).
- 38 A esse respeito: DURHAM, E. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, R. (org.) *Aventura antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986, p. 17-38. A antropóloga, sobre os métodos de Freyre, escreveu: “Agora, os componentes raciais estão muito mais firmemente subordinados à elaboração cultural e, sob a dupla filtragem de uma ótica regional e de classe, trata-se de caracterizar a cultura brasileira em seu conjunto” (p. 20). Durham reconhece que o culturalismo de Freyre acabou engolido pelo funcionalismo britânico.
- 39 HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. *Op. cit.*, p. 107.
- 40 FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. *Op. cit.*, p. 497.
- 41 Citado por HARRIS, M. *Op. cit.* p. 252.
- 42 COMTE, A. *Discours sur l’esprit positif*. Paris, Vrin, 1983. Sobre a influência do positivismo de Comte no Brasil: MARTINS, W. *História da inteligência brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1977.
- 43 VIANNA, O. *Populações do Brasil Meridional*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. 259.
- 44 AMARAL, A. *O Brasil na crise atual*. São Paulo, Ed. Nacional, 1934, p. 61.

- 45 TORRES, A. *A organização nacional*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1933. Sobre o menosprezo às camadas populares: SADER, E. e PAOLI, M. C. Sobre classes populares no pensamento sociológico brasileiro. In: CARDOSO, R. (org.) *Aventura antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986, p. 39-68.
- 46 ORTIZ, R. *Op. cit.*, p. 34.
- 47 Id., p. 40.
- 48 Id., *Ibid.*, p. 71
- 49 Id., *Ibid.* p. 93 e 94.
- 50 FREYRE, G. *Op. cit.*, p. 406-407.
- 51 ORTIZ, R. *Op. cit.*, p. 94 e 95.
- 52 Em outra linha, no que se refere à vitalidade dos imaginários, Durand, em *Les structures antropológicas de l'imaginaire*, *op. cit.*, sustenta que o imaginário está longe de ser um epifenômeno passivo, contemplação nostálgica ou anulação; é sim atividade manifesta transformadora como força da imaginação criativa e sobretudo como “*transformation euphémique du monde, comme intellectus sanctus*” (p. 499).
- 53 ORTIZ, R. *Op. cit.*, p. 103-105 (sobre o cotidiano conservador) e p. 108 (sobre a impossibilidade do projeto).
- 54 FREYRE, G. *Manifesto tradicionalista*. Recife, IJNPS, 1967.
- 55 D'ORS, E. *Du Baroque*. *Op. cit.*, p. 32.
- 56 FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. *Op. cit.*, p. 527-528.
- 57 Em 12 de julho de 1990, defendi a dissertação intitulada *A miséria do cotidiano* no Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A banca, formada por Sérgio Teixeira (orientador), Ondina Leal e Renato Ortiz, reprovou o trabalho. Diferenças teóricas e ideológicas, em torno de um estudo sobre manifestações pós-modernas, levaram-me a um confronto violento com Ortiz. Informado do conteúdo de minha análise pelo antropólogo pernambucano Roberto Motta, o sociólogo francês Michel Maffesoli convidou-me a fazer doutorado sob sua direção na Universidade René Descartes, Paris, Sorbonne. Esta nota busca a transparência. A reflexão aqui não faz parte de um acerto de contas, de resto impossível, mas de um debate necessário quando o tema é a cultura brasileira
- 58 TOURAINE, A. *Op. cit.*, p. 46.
- 59 FERNANDEZ, D. *L'or des tropiques*. *Op. cit.*, p. 397. O jornalista francês precisou ainda que “*Brasília incarne la fiction héroïque d'une absurde modernité*” (p. 398).
- 60 NIEMEYER, O. *Alliances* (entrevistado por Candice Soci), Paris, n. 11, p. 4, 1991.
- 61 A esse respeito: DREIFUSS, R. A. *1964: a conquista do estado – ação política, poder e golpe de classe*. Petrópolis, Vozes, 1981.

- 62 Sobre a Coluna Prestes: CARONE, E. *A República Velha. Op. cit.* Sobre o poder das oligarquias: FAORO, R. *Os donos do poder. Op. cit.*
- 63 Sobre o conceito de classe social: POULANTZAS, N. *Les classes sociales dans le capitalisme de aujourd'hui.* Paris, Seuil, 1975.
- 64 Cf. SODRÉ, N. W. *A verdade sobre o ISEB.* Rio de Janeiro, Avenir, 1978. E, a respeito de alienação: FANON, F. *Les damnés de la terre.* Paris, Maspero, 1970. Fanon, teórico do anticolonialismo, teve importância para os intelectuais latino-americanos. Cf. ZAHAR, R. *Franz Fanon: colonialism and alienation.* New York, Monthly Review Press, 1974. LUKACS, G. *Histoire et conscience de classe.* Paris, Minuit, 1960.
- 65 GUARNIERI, G. O teatro como expressão da realidade nacional; BOAL, A. Tentativa de análise de desenvolvimento do teatro brasileiro. *Arte em Revista*, São Paulo, n. 6, 1980.
- 66 HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, p. 184.
- 67 ORTIZ, R. *Op. cit.*, p. 54-55.
- 68 Id., p. 73.
- 69 Sobre a teoria da dependência: BARAN, P. *The political economy of growth.* New York, Monthly Press Review Press, 1966. FRANK, A. G. *Capitalism and underdevelopment in Latin América.* New York, MRP, 1970. CARDOSO, F. H. *Mudanças sociais na América Latina.* São Paulo, Difel, 1969.
- 70 FERNANDEZ, D. *L'or des tropiques. Op. cit.*, p. 274.
- 71 MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva.* Lisboa, Edições 70, 1988, p. 85.
- 72 DURAND, G. *Op. cit.*, p. 127.
- 73 Cf. KURY, M. da G. *Dicionário de mitologia grega e romana.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990, p. 339.
- 74 Gilbert Durand, *Les Structures ...*, *op. cit.*, salienta que a revolta de Prometeu é arquetípica do mito da liberdade de espírito caracterizada pelo descontentamento exigido pela transcendência (p. 179). Ora, o povo brasileiro, apesar de tudo, sabe produzir a alegria, ficando o descontentamento com os prometeicos intelectuais. Embora isso não signifique ausência de sofrimento nas camadas populares. Quer dizer apenas que a população consegue explorar valores afirmativos.

3

Às margens das metodologias herméticas

O menosprezo ao cotidiano e ao presente não é casual. Trata-se de uma *visão de mundo* – um conjunto de posturas e pressupostos orientadores das leituras do social – que atingiu o apogeu na modernidade. Até aqui, em relação ao Brasil, colheu-se na literatura, nas telenovelas e nos textos de ciências sociais, como os de Renato Ortiz e Gilberto Freyre, dados sobre a representação elementar brasileira, cuja lenta evolução tomou impulso mais forte no século XIX e alcançou o ponto máximo no século XX.

Na busca de um élan, os intelectuais e, mais tarde, empresários, militares e mesmo a população, esta com uma dinâmica particular, apegaram-se ao mito do progresso. A discussão com Freyre e Ortiz, nesse sentido, foi até agora a do pesquisador com os informantes. Mas é tempo de fazer um corte na narrativa para o assentamento de um viés teórico que permita situar as interpretações em curso. O Brasil caiu nas malhas do futurismo. Existiria a possibilidade de uma apropriação diferenciada da temporalidade?

A representação é um espelho crucial para a compreensão das vivências de uma cultura. Já se disse que os homens não praticam, no *real*, simplesmente a transposição de ideias. Uma cultura não é o mero reflexo do que

os seus componentes pensam que eles são. Representação, enquanto imagem que um indivíduo ou cultura faz de si, e vivido articularam-se em um sistema de mão dupla. Emile Durkheim indicou que as representações coletivas traduzem a maneira pela qual um grupo se pensa nas relações com os objetos que o afetam (“*groupe se pense dans ses rapports avec les objets qui l’affectent*”)¹.

A escolha de referenciais, direcionada pelas preocupações racionalistas e doutrinárias da modernidade, impediu os intelectuais brasileiros de escutar as vozes do social. O Brasil erigiu-se sobre a noção de negatividade, de falta e inferioridade. Michel Maffesoli pôde captar melhor o sentido da leitura de Gilberto Freyre do que Renato Ortiz, os nacionalistas brasileiros e os marxistas. Por quê? Simples. Maffesoli contestou o elemento central de sustentação da visão futurista: o mito do progresso racional, linear e inexorável.

Michel Maffesoli defende que o “discurso sobre o social” deve, com urgência, aprender a escutar o “discurso do social”, mesmo que isso possa parecer incoerente a “*esprits rigoureux formés par le rationalisme des Lumières*”². Os estudiosos, militantes, dirigentes e demais atores dedicados ao exame da realidade brasileira entregaram-se à produção de um inventário estereotipado sobre o social e sem qualquer abertura para as contribuições do social. É muito fácil exemplificar e demonstrar. Maffesoli leu Gilberto Freyre e extraiu dele conclusões de uma precisão extraordinária. O sociólogo francês compreendeu a *malícia popular* brasileira, descrita por Freyre, como mecanismo de “relativização do poder”, através dos jogos de palavras que expõem a origem negroide, por exemplo, de indivíduo-

os das classes dominantes. Com sutileza, Maffesoli descartou o moralismo e o racismo³.

Maffesoli destacou a capacidade de Freyre em perceber que a constituição do Brasil fora “*dynamisée grâce à la miscibilité et à la mobilité*” e, mesmo apontando o perigo teórico de justificação das opressões, considerou o “*processus de equilibration*” como vantajoso por englobar o “*conflit et la communication*”⁴. Sem dúvida, Michel Maffesoli apropriou-se do núcleo da mensagem de Freyre. Ao contrário, como foi mostrado antes, Ortiz tomou o equilíbrio de antagonismos por ideologia da harmonia, encobrimento dos conflitos e estaticidade.

Ortiz não atentou para o elemento comunicacional. Preso ao projeto futurista moderno, ilhou-se no esquema dos blocos estanques e fechou os olhos à comunicação entre os antagonistas. Não é absurdo, desde que bem conhecida a dinâmica da intelectualidade brasileira. Mesmo Roberto Da Matta, ocupado com estudos sobre carnaval, malandragem, rituais e festa⁵, não alcançou o patamar de Maffesoli no que concerne à interpretação generosa da antropologia de Freyre. E, mais uma vez, não é caso de tecer loas a Gilberto Freyre, mas de recuperar uma perspectiva não esgotada.

Roberto Da Matta cercou os dois modelos básicos de interpretação da sociedade brasileira. Segundo ele, haveria, de um lado, “uma produção onde o Brasil é visto como sendo uma sociedade formada e, na sua raiz, dominada por famílias patriarcais, feudais e escravocratas, lutando entre si pelo poder político numa espécie de universo hobbesiano, posto que vazio de instituições e valores”, e, no outro extremo, “um quadro onde os atores são modos de produção e classes sociais ...”⁶.

A primeira vertente Roberto Da Matta atribui a Freyre. A segunda, aos marxistas. O curioso é que enquanto estes atacavam Freyre por eliminar o conflito na sociedade aristocrática brasileira, Matta refere-se a um *universo hobbesiano*. Tanto quanto os marxistas, Matta perdeu o aspecto da comunicação. E, no entanto, ele teve a admiração de Gilberto Freyre e gosta de alardear que trouxe para o coração da antropologia brasileira os temas da amizade, da afetividade, da festividade e do relacional.

Os defeitos da análise de Roberto Da Matta são inúmeros. Há as contradições. Ele crê que a leitura de Freyre não dá conta das ideologias religiosas de legitimação da ordem. E, outra vez, por vias transversas, encontra-se com os marxistas. Além de esquecer o terreno das lutas que anunciara antes. Matta propôs-se a pensar o Brasil juntando classe social, religiosidade popular, lealdade aos amigos e economia. Nesse sentido, apenas continuou a linha de Freyre. Por fim, sonhou sufocar o social com mais uma teoria da coerência total.

As análises dos seus antecessores teriam falhado em razão de que “no fundo elas estão todas coladas à própria sociedade que visam desvendar. Não a ultrapassam, não a enquadram, não podem vê-la, portanto, de modo totalizado”⁷. Roberto Da Matta pretendeu ouvir o social para ultrapassá-lo, pois, implicitamente, e, por vezes, com toda a clareza, guia-o uma preocupação com o *dever-ser*. Repete-se a divisão moderna entre sujeito e objeto do conhecimento, cabendo ao intelectual dominar o social para realizá-lo. O fator de descolamento, que poria Da Matta fora do social brasileiro para melhor abordá-lo, é a modernidade europeia e norte-americana.

Ao contrário de Maffesoli, que aponta os exageros dos finalismos, das elucidações obsessivas de porquês e das leis e valoriza a descrição fenomenológica do cotidiano sensual e polimorfo, com a atenção “*à la richesse du développement existenciel*” e sem demasiadas “*exigences quant à la compréhension pour accepter*”⁸, Roberto Da Matta é um cientista que quer entender o cotidiano para mudá-lo de acordo com os seus projetos. O Brasil, em seu entender, é relacional (as relações pessoais valem mais do que as leis), o que é um sinal negativo.

A interpretação de Roberto Da Matta repete a teoria da falta. Falta ao Brasil à modernidade dos Estados Unidos e da Europa. Falta ao Brasil civilidade. Falta ao Brasil a universalidade das regras básicas e impessoais, atributo das culturas adiantadas e modernas. Até as anedotas que conta em seus livros enfatizam a carência brasileira, mergulhando na caricatura e na simplificação dos esquematismos. Se Tocqueville visitasse o Brasil, brincou Roberto Da Matta, ele se escandalizaria com o fato de que os “brasileiros natos não são privilegiados na sua própria pátria”, com atendimento especial nos aeroportos internacionais, como acontece com os norte-americanos nos Estados Unidos. Lá, valeria o igualitarismo e a individualidade; no Brasil, a relação pessoal e a desigualdade⁹. Mesmo que o julgamento possa ser correto, o antropólogo desvia-se de qualquer positividade e encarrega-se de, em uma enfadonha comparação, enunciar as vantagens das nações modernas; vantagens a alcançar no futuro.

Avisado, Roberto Da Matta evita afirmações grosseiras. Não diz com todas as letras, nos livros, que o Brasil deve orientar-se pela modernidade norte-americana ou

européia. Sugere, induz e conduz. No Brasil, seria perigoso reclamar direitos universais. Ninguém respeita as filas. O local, neutralizado pela modernidade, imperaria no Brasil tradicional, onde tudo se mistura e confunde. O sincretismo, em Roberto Da Matta, é a raiz do atraso. O tradicional, o mal a exorcizar. Em entrevista para o jornal *Zero Hora*, de Porto Alegre, Roberto Da Matta eliminou a zona de ambiguidade dos livros: “Eu quero que o Brasil chegue o mais rapidamente à modernidade. Quero uma polícia na qual se possa confiar. Quero que o Congresso Nacional funcione. E não quero mais deputados que não saibam quem foi Picasso”¹⁰.

A antropologia de Roberto Da Matta amordaçou o Brasil em esquematismos, papéis e dualidades que não correspondem rigorosamente ao vivido, aos acontecimentos do cotidiano. O imaginário, o conjunto de crenças, sentimentos, sonhos, estratégias e desejos representativos da cultura brasileira, incomoda-o. A riqueza da banalidade nada lhe diz. Em oposição ao *dever-ser* de Roberto Da Matta, pode-se postular a imersão na *consciência coletiva* da sociedade para entender os seus mecanismos e apreciá-los na especificidade e na originalidade. O Brasil para ser “bom”, na ótica de Roberto Da Matta, teria de deixar de ser Brasil e converter-se em Estados Unidos.

Emile Durkheim denominou *consciência coletiva* o conjunto de “*croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d’une même société*”, formando um sistema¹¹. O enfoque de Roberto Da Matta compromete o presente, o afirmativo da consciência coletiva brasileira, submetendo-o a uma idealidade projetiva. Em relação ao carnaval, festa de exacerbação dos sentimentos, Da Matta utilizou

a ideia de ritual de inversão. Durante o período carnavalesco, a ordem do trabalho cederia o lugar à desordem da festa¹².

A ideia fez sucesso, mas não corresponde ao vivido. Inexistem papéis tão estáticos na cultura brasileira, inversões tão esquemáticas e, na voga da extroversão, na atualidade, a *desordem* da festa, da troca dos lugares, da contestação do produtivismo e das hierarquias ocorre de modo permanente. Difere a ênfase. Mais correto seria falar em exacerbação do que em inversão. Os valores válidos não se alteram. Maria Isaura Pereira de Queiroz, examinando a homossexualidade no carnaval, tem razão contra Roberto Da Matta ao destacar que não acontece nos bailes um questionamento, anulação ou inversão das atitudes adquiridas na vida cotidiana e dos valores sociais. A sociedade masculina impõe sua lei¹³.

Roberto Da Matta, enfim, cometeu o mesmo deslize do esquematismo ao pensar o Brasil a partir da oposição casa e rua, uma ideia que tomou emprestada de Claude Lévi-Strauss. O antropólogo francês, entretanto, considerava-a como pertinente à sua civilização, e não ao Novo Mundo. Livre do peso da lâ pelo calor úmido e tranquilo, Lévi-Strauss descobriu, retrospectivamente, a lógica europeia da oposição casa/rua (*“Cette chaleur tranquille et humide qui affranchi mon corps de l’habituel poids de la laine et supprime l’opposition (que je découvre rétrospectivement comme une des constants de ma civilisation) entre la maison et la rue”*¹⁴).

Mais uma vez, como na relação Maffesoli/Ortiz, o estrangeiro compreendeu melhor o Brasil. Na terra do sincretismo, nenhuma oposição rigorosa sustenta-se. Para

Roberto Da Matta, o brasileiro adotaria uma postura no terreno privado da casa, da família, com direito à afetividade, à tolerância e à aceitação, enquanto na rua, no público, valeria a lógica fria. O brasileiro seria *pessoa* em casa e *indivíduo* na rua¹⁵. Observado o contexto brasileiro, vê-se que os valores expressos na rua, ao contrário do que enuncia Da Matta, escondem-se sob as camas de todos.

O machismo, o autoritarismo, a violência, a intriga, as alianças, a lealdade e a mentira, as hierarquias e as demonstrações simbólicas ou literais de força permeiam a casa e a rua, dependendo das situações. A concessão possível a Roberto Da Matta é a da ênfase. Expostos às vicissitudes do espaço público, com seus perigos e desconhecidos, como em qualquer lugar do mundo, os brasileiros endurecem-se um pouco. Dureza que pode exprimir-se no espaço privado, como confirma a violência doméstica do homem contra a mulher ou dos pais contra os filhos.

Na contramão, a tolerância ou afetividade domésticas podem exprimir-se na rua, como provam os relacionamentos constantes oriundos dos encontros de praia, estádio de futebol, bar, ônibus, táxi ou praça. A comunicação ainda é um prazer na cultura brasileira. A casa é um microcosmo como o corpo, espaço de prazer e intimidade. Pode-se concordar com Durand: a casa é nicho¹⁶. A casa, nesse sentido, situa-se como uma metáfora do microcosmo vital e não obedece, portanto, à literalidade. Os jovens tribais brasileiros sentem-se em situação de estranheza em relação à casa familiar. Eles nomeiam casa (nicho) os bares, o bairro boêmio e as ruas de suas aventuras.

O importante é realçar que os esquemas analíticos binários e totalizantes fracassam no exame da cultura

brasileira justamente porque nela a mistura é a regra. O instrumental mais adequado para a compreensão do polissêmico cotidiano do Brasil deve levar em consideração as articulações gregárias que reforçam sentimentos coletivos e atualizam uma lógica da vida em comum. Algo que Emile Durkheim anteviu ao avisar que todas as sociedades sentem necessidade a intervalos regulares de atualizar e reforçar, através de reuniões, os sentimentos e as ideias coletivos que lhes dão unidade e personalidade¹⁷.

Significa dizer que, apesar do moralismo de Durkheim, bastante conhecido, a ideia exposta indica um caminho promissor, o da ligação dos indivíduos de uma sociedade em torno dos objetos, imagens e sentimentos que a estruturam enquanto comunidade e cultura. Os homens forjam entendimentos essenciais, pois, sem certa homogeneidade de concepção temporal, causal e espacial, a vida em comum se tornaria impossível¹⁸. Laço intrigante e belo, o elo de resistência aos projetos totalizantes e a astúcia do cotidiano.

A reprodução da sociedade ampara-se na conjugação dos sentimentos individuais e coletivos intercambiantes. O indivíduo, conforme Durkheim, regula suas ideias pelas noções coletivas que o englobam e ultrapassam. Durkheim talvez tenha se revelado genial ao atribuir à coletividade a capacidade de gerar instituições, o conjunto de crenças e modos de conduta vividos que viria a ser o objeto de estudo por excelência da sociologia¹⁹. O racionalismo modernista extrapolou a compreensão e reivindicou o papel de centro instituinte. A consciência coletiva, em sua autonomia, nem sempre cedeu, a não ser ao totalitarismo.

Para bem avaliar a lógica dessa comunidade transitória, mas resistente, é preciso afastar as dogmáticas teorias da alienação popular, contraditórias e preconceituosas, que caracterizam o *povo* como carente de consciência e, ao mesmo tempo, sujeito virtual do sucesso do progresso emancipador. Crítica que Michel Maffesoli construiu com fineza²⁰. Em *A conquista do presente*, ele indicou a maneira de lidar com o imaginário sem o furor da prescrição. O fosso existente entre a reflexão e o empírico (entre o Brasil, por exemplo, dos esquemas e totalizações e o vivido plural e irreduzível) só será vencido pelo reconhecimento da obra poética, a criação fervilhante e permanente, que é o cotidiano. Em poucas palavras, com uma sociologia e uma filosofia do popular, do social e do cotidiano; jamais com ciências sociais sobre o cotidiano²¹.

Qual o caminho que, de fato, propõe Maffesoli e qual a sua relevância para uma leitura do Brasil contemporâneo? Em primeiro lugar, orienta, é preciso parar de odiar o presente “*cesser de haïr le présent*” e de determinar um *dever-ser* para o social; não em função da ingenuidade, do descompromisso, do cinismo, dos interesses de privilegiados ou do simples descaso no que se refere ao político, ao social e ao coletivo, mas em razão de um “vitalismo social” que se reproduz incessantemente no cotidiano, estrutura e sustenta a consciência comum, as instituições e práticas. Vitalismo que funda uma “ética da estética” e responde por uma maneira de ser pulsante²².

No caleidoscópio, imagem esplêndida, das pequenas coisas, sabores, cheiros, gestos e fantasias, o sociólogo encontrou um instrumento de penetração no vivido, de aceitação e compreensão dos fenômenos circundantes.

Mas para acompanhá-lo é imprescindível o abandono de certos preconceitos relativos ao hedonismo, ao narcisismo, ao microscópico, ao cotidiano e ao popular. No mosaico das realizações banais, Maffesoli localizou uma lógica do *être-ensemble* (estar-junto), uma *socialidade* que se assenta sobre o prazer de partilhar, de conviver, de sentir junto e de exercitar os sentidos.

Michel Maffesoli denominou a mistura de arcaico (do tribalismo, do afetivo, da preocupação com a natureza, a religião e o prazer corporal) com o universo da tecnologia, das megalópoles, do consumismo e dos sincretismos da era da comunicação internacional de *pós-modernidade*. Uma *ambiance* que engloba o culto do presente, solidariedades não racionais, éticas locais, desencantamento com a política partidária, com o cientificismo, com identidades rígidas, interações de amor e ódio e uma lógica *contraditoria* – que não vence as contradições, articula-as na tensão²³. Em resumo: harmonia conflitual, comunicação, “tatilidade” e afetividade.

Os contrastes com as posturas dos intelectuais modernos multiplicam-se. O prazer e o tato enfrentaram a hostilidade dos cepecistas, isebistas e marxistas. É bem verdade que a influência do movimento de maio de 1968 na França, dos hippies e de um novo anarquismo relativizou o ascetismo da modernidade incrustado nas mentes dos reformadores e revolucionários. Maio de 1968 sensibilizou indivíduos descomprometidos. As esquerdas resistiram. Tanto é assim que o jornalista Zuenir Ventura, em um livro sobre os anos 1960 no Brasil, publicado em 1986, anotou:

Curiosamente, as transformações de costumes que começavam a se operar então – principalmente no campo sexual – nem sempre foram absorvidas pelas organizações políticas como um fenômeno paralelo, convergente ou aliado. A esquerda – mesmo a radical, que sonhava com a Revolução Geral – olhava para aquele movimento com a impaciência de quem é interrompido em meio a uma atividade séria pela visão inoportuna de um ato obsceno. Manifestava um soberano desdém ideológico pelas travessuras comportamentais de Leila Diniz. Outra matriz comportamental, a imperecível Danuza Leão, também sofria a mesma discriminação ideológica daqueles que falavam em nome do futuro, sem perceber o revolucionário pioneirismo que já anunciavam os anos 80²⁴.

Não cabe separar os intelectuais do social. A produção das ciências sociais insere-se no contexto cultural e com ele interage. Por isso, razão evidente, a construção da representação futurista e a passagem ao *presenteísmo* no Brasil entrelaçam os cientistas sociais, historiadores, artistas, filósofos e os homens ditos comuns, a população, o povo, os anjos do cotidiano e da perdição. Com a lógica contraditorial e do estar-junto, o sincretismo e o poliformismo do cotidiano, abre-se a porta para a caracterização da sociedade brasileira como pós-moderna. Vale lembrar que uma multidão de intelectuais declarou guerra no Brasil ao pós-moderno. Zuenir, ao criticar os porta-vozes do futuro, coincidiu com Maffesoli na relativização do valor do progresso. O sociólogo francês ensina que se o progres-

so não é considerado um imperativo categórico, a existência social ganha autonomia (*“l’existence sociale est rendue à elle-même”*²⁵). O social volta-se para si, na vertigem da criatividade popular destacada por Freyre, na mescla de racional, do não racional, do irracional e na coesão cimentada pela estética da participação no trivial mas constitutivo da alegria de viver.

O trivial, refutado pelos intelectuais, como os críticos de Freyre, os cepecistas ou os marxistas propriamente ditos, que atravessaram os anos 1960 e, mesmo acossados, persistiram na rejeição ao presente, espera os pesquisadores. Nenhuma leitura relevante sobre a positividade da cultura brasileira, desde o presente, fora do fantasma da falta, foi realizada até agora. Existem estudos pontuais. Freyre continua a ser o parâmetro. Entre o cotidiano e as interpretações dos intelectuais, um abismo.

Basta considerar o que escreveu José Carlos Ruy, militante do Partido Comunista Brasileiro, de orientação albanesa, em 1988:

As teses da modernidade tardia e do pós-moderno diluem a fronteira entre a cultura erudita e os produtos da indústria cultural: um filme publicitário tem o mesmo valor cultural que uma sinfonia de Beethoven. Eles destroem também toda perspectiva histórica, incapazes de compreender o presente como parte de um processo cujas raízes estão na experiência vivida coletivamente²⁶.

O que está em jogo, em termos de análise inovadora da sociedade e da cultura brasileiras, é a possibilidade da

incorporação real da *cultura do sentimento*, do *narcisismo coletivo* e da *reliance*²⁷, entre outros, ao mosaico constitutivo do Brasil contido nas páginas de ciências sociais. Está claro que a perspectiva de Michel Maffesoli opera em contraposição ao hegelianismo, que assolou a intelectualidade brasileira, e, sem esse entrave, pode ocupar-se do passional, do visceral e do tátil. Ao destacar que a modernidade subordinou os sentidos à razão, Maffesoli esclarece por que os cientistas sociais brasileiros não entenderam Gilberto Freyre e construíram teorias descoladas do vivido no cotidiano. Os instrumentos utilizados estiveram sempre em contradição com as práticas. Cultura do sentimento, o Brasil foi dissecado com as armas da razão dogmática.

O resultado não poderia ser outro além do diagnóstico da falta e da prescrição do remédio: a incorporação à modernidade ocidental monolítica. A resistência do social a submeter-se tornou-se o problema. Apegados à metodologia racionalista, os pesquisadores distanciaram-se do cerne da problemática. Roberto Da Matta compreendeu o descolamento e propôs-se a realizar o levantamento correto dos males para facilitar a aplicação correta das soluções. Em nenhum caso questionou-se o mito do progresso, a legitimidade do império do racionalismo, os desejos da população e a pertinência do linearismo.

Quase toda a produção socioantropológica relevante sobre o Brasil é devedora do linearismo moderno-racionalista, cuja validade foi naturalizada. A modernidade corresponde à *solidariedade mecânica*. O Brasil inseriu-se muito cedo em uma lógica de solidariedade orgânica. Sabe-se que, para Durkheim, a consciência individual conservava alguma autonomia em relação à consciência coletiva. A

ligação entre indivíduo e coletividade, laço de adesão, afetividade e interação, representa a solidariedade orgânica.

Durkheim enganou-se ao pensar que a especialização do trabalho fortaleceria a solidariedade mecânica, visto que cada homem dominaria uma parte de um vasto processo e necessitaria dos outros para a visão de conjunto. Em verdade, a especialização atomizou a humanidade, o que é corrente mesmo no terreno das ciências. Ao abandonarem o mito do progresso e o império da razão, retomando estratégias compatíveis com a cultura do sentimento, os homens (algo que corresponde bem ao caso brasileiro) reinvestiram na solidariedade orgânica.

A modernidade aparece então como o lugar da solidariedade mecânica, dos corpos brutos, estranha ao calor, à afetividade, ao prazer e à tribalidade²⁸. Não é difícil imaginar a reação preocupada dos intelectuais que refletem sobre o Terceiro Mundo, esse universo multifacetado que se define antes por oposição aos Estados Unidos e a certo conjunto cultural, econômico e político da Europa moderna: faz sentido referir-se a uma solidariedade orgânica em se tratando de culturas incapazes de união no sentido da emancipação, da eliminação da miséria, do analfabetismo e da fome?

Enquanto o Terceiro Mundo permanece no atraso, a Europa programa uma união que a jogará outra vez no futuro, frisariam os hipotéticos intelectuais invocados. Haveria algo de afirmativo na fragmentação da cultura brasileira, imersa na incoerência e no conformismo? Com alguma ingenuidade, é lícito especular que se o progresso postulado pelos anjos do futuro se efetivasse, confirmando a liberdade, a igualdade e a verdade, eles cairiam em

profunda depressão, pois, resolvidos os problemas básicos, sobraria a vida.

Restaria a vida com a sua multiplicidade de mitos, símbolos, banalidades, repetições e sentimentos. Os representantes do progressismo nunca se interessaram pelo cotidiano, condenado como fútil e alienante. Contra a obsessão projetiva, o mito da ascensão para o Ser realizado, Durand apresentou a autonomia do imaginário, irreduzível como a poesia e soberano em relação ao tempo²⁹. Esta tese partiu de uma conjectura: a possibilidade de ler a cultura brasileira pelo seu imaginário, sem reduzi-lo a outro termo, o futuro, a ausência, a modernidade ou o subdesenvolvimento.

A ideia que afirma estar na natureza do conhecimento objetivo, como na da ciência e da tecnologia, produzir o progresso, o aperfeiçoamento e a melhoria, lembra o economista Cristovam Buarque, atravessa a história, dos gregos a Spencer³⁰. Mas, explica o analista, o progresso envelheceu no momento de sua realização e revelou a sua impotência para a edificação da utopia prometida. Cristovam não teme as palavras: o progresso tornou-se uma ameaça para os homens e uma desafio para Deus. Ele gerou muita riqueza para alguns e condenou bilhões de homens à alienação, à pobreza, a profissões absurdas, à irracionalidade e ao desespero³¹.

O imaginário como criação da imaginação em um contexto específico, condicionado pela materialidade espacial e temporal, mas, ainda assim, livre na sua capacidade última de gerar o único, o afirmativo, o simbolismo e a vida. Imaginário forjador de cultura na inter-relação com a cultura prévia em que cada indivíduo é inserido. Parte-

-se de um ponto de acúmulo cultural, sempre, mas o rumo, o fim, embora condicionado, é imprevisível. Existe uma potência de fabricação simbólica viscosa e inapreensível.

Com que métodos, técnicas, instrumentos e referenciais teóricos se poderia tocar a *presenteidade* da cultura brasileira, sabendo que houve um vasto trabalho para envolvê-la na mitologia ascensional da modernidade? Todas as fases desta operação de pesquisa, reflexão, leitura, entrevistas, comparações, descobertas e curiosidade insaciável foram presididas pela epistemologia de Paul Feysabend, pela qual todos os métodos valem³², pela perspectiva, inspirada em Durkheim, de *aproximações sucessivas* do objeto³³, pela noção de *trajet anthropologique*³⁴, de Durand, pela *sociologia compreensiva*³⁵, de Michel Maffesoli, e pela *flânerie*³⁶, de Walter Benjamin.

Flânerie entre livros, em meio a autores, ideias, conferências, discursos, imagens e práticas, ruas, bares, feiras, mercados, igrejas, guetos, comícios, enterros, estádios de futebol, discotecas, centros acadêmicos e cabarés. A colheita mostrou-se farta. Os dados acumularam-se, alheios ao rigor classificatório, integrando-se em uma realidade movediça e pletórica. Em todo canto, o confronto entre o presente e o futuro, o utópico (encurralado nos partidos, sindicatos e nas mentes dos militantes) e o pós-utópico – a magia do cotidiano, o prazer da vivência afirmativa, singular e imediata nos grupos, nas bandas de rock, nos grupos de teatro ou nas efêmeras identificações filosóficas, políticas, artísticas ou amorosas. A tipicalidade (momentânea, mas real) do Brasil urbano atual salta dessa mescla pulsante de equilíbrios e contrastes.

Não por acaso, em uma cultura marcada pelo mito do amanhã, os atores que se identificam com a modernidade (o progresso e a razão iluminista) gostam tanto da metáfora da espiral. Critica-se a espiral de violência, a espiral depressiva, a espiral do medo, o redemoinho político, a queda em espiral, a espiral do irracionalismo, a espiral narcísica, a espiral da subjetividade ou a espiral da corrupção. Frustrados em seu projeto ascensional, eles temem a queda e sofrem de vertigem metafórica, simbolizada pelo medo do enterramento no presente.

Gilbert Durand refere-se à espiral na iconografia das culturas assentadas sobre o mito do equilíbrio dos contrários³⁷. Sintomático é o fato de que ele exemplifica citando as pinturas faciais dos Caduveos do Brasil, estudados por Lévi-Strauss. Em *Tristes tropiques*, o etnógrafo recolheu um mito caduveo que, na sua opinião, caracteriza um profundo *contrato social*. Um acordo baseado nas atribuições, equilíbrios e oposições. O Ser supremo, Gonoenhodi, ao criar os homens, tirou da terra primeiro os Guana, que receberam a agricultura. Depois vieram os outros, os caçadores. Os Mbaya foram esquecidos. O Enganador, a outra divindade, não tendo nada para lhes dar, deixou-lhes a única função disponível: explorar os outros³⁸. O mito é ancestral da malícia brasileira descrita por Gilberto Freyre. E é símbolo dessa sabedoria cotidiana que a utopia não pode suportar.

No dia a dia, ao terror da espiral do pânico, responde-se com expressões simples, quase grosseiras, tais como “é preciso comer o mingau pelas bordas”, em círculo, em espiral, equilibrando o perigo da queimadura e o desejo de não esperar. Metáfora da habilidade, da paciência, do

jeito, da fatalidade ou do que Michel Maffesoli chamou de *passividade ativa*, pois existe uma “*passivité active qui est plus subversive que toute attaque frontale*”³⁹. As táticas populares brasileiras dizem que “devagar se vai ao longe”, mas a intelectualidade preferiria queimar etapas. O Brasil já não está além ou aquém do conservadorismo, pois o além (utópico) desintegrou-se, enquanto o aquém (do paraíso primitivo) nunca passou de miragem. Vive-se a intensidade cancerígena e, paradoxalmente, efervescente: a orgia maldita dos condenados à realidade.

As oposições futuro e presente, utopia e pós-utopia, tradição e modernidade simulam uma contraposição impossível entre o país real e o país político e pensado. De um lado, fixados no presente (ou no passado), os anjos da perdição. De outro, assustados com a crescente probabilidade da perda do trem da História (com partida, talvez, desmarcada), os anjos do amanhã. Durand ensina que o anjo é o arquétipo, algo militar, por excelência, da elevação e do *voo purificador*, figura da verticalidade, absorvida por uma cultura de *divinização dos altos lugares*, fálica e da justiça⁴⁰.

Os anjos da perdição (expressão criada para caracterizar a massa indiferente, no cotidiano brasileiro dos anos 1980, aos projetos revolucionários) praticam o livre exercício da dúvida. Ora, submissos e *enganados*, aceitam. Ora, irreverentes e *enganadores*, recusam. Assim foi com Collor de Mello, eleito pelo voto popular em nome da modernização e do salto para o futuro e derrubado pela pressão popular antes do fim do mandato. É certo que os eleitores de Collor não foram os principais manifestantes nas ruas, o que não significa manutenção do apoio, mas apatia, de-

sencanto e vergonha. Collor caiu, antes de tudo, por força da atuação dos jovens, presentéistas, saturados dos discursos utópicos e provenientes das chamadas classes médias. Ele se elegera com o apoio dos empresários e de amplos setores das camadas populares, que apostaram na novidade contra o discurso esclerosado dos políticos tradicionais. Os intelectuais e o eleitorado dito politizado ficaram com o Partido dos Trabalhadores.

Nesse confronto entre o presente, o passado e o futuro, o Partido dos Trabalhadores (PT) entrou na plenitude do equilíbrio dos antagonismos, abrigando trotskystas, marxistas-leninistas, social-democratas, os cristãos progressistas, ecologistas, feministas, os movimentos de negros, homossexuais e índios: sincretismo de minorias, de reformismo e de ortodoxia. O *povo*, relativizados os preconceitos, jogou na democracia. Experimentou. Errou. Derrubou. Sem que se tenha qualquer pretensão de fazer a luz definitiva sobre a “era Collor”, o que se quer é enfatizar a inexistência da oposição entre *pays réel* e *pays politique*. Os atores sociais no campo de jogo da cultura não se dividem em blocos de enganadores e de enganados⁴¹. Todos, em momentos oportunos, ludibriam ou são ludibriados. Os militares, que, no começo dos anos 1970, estimularam, em via própria, o mito do amanhã magnífico (Brasil, o país do futuro), exploraram a natureza brasileira para sensibilizar o coração popular.

O positivismo, à época da implantação da República no Brasil (1889), plasmou na bandeira nacional o dístico “Ordem e Progresso”. Na simbologia das cores, o verde (majoritário) entrou para simbolizar as matas do verdadeiro continente, pátria da natureza, que é o Brasil. Dever-se-

-ia interpretar a extensão das matas como índice de riqueza e futuro. O apogeu do ouro esgotara-se, o açúcar perdera a importância no mercado internacional, o café cumpria seu papel: do solo generoso saía sempre a salvação. Dele viria o paraíso. A floresta, anotou Lévi-Strauss, manifestava “*un degré supérieur de présence et de permanence*”⁴².

O orgulho brasileiro, base do futurismo, apoiou-se também na grandeza de selva nacional. Floresta e terra. Durand acredita que todo progressismo é arborescente e comparativista⁴³. Mas terra é também matéria de mistério, de penetração e resistência, leito das combinações, dos equilíbrios e da sexualidade. O Brasil contado por Freyre fez-se na volúpia da sexualidade incontida, na vastidão da terra atraente e sem fim e na perpétua tensão sofrida e prazerosa dos conflitos e astúcias⁴⁴. Se a natureza favoreceu o mito do progresso no Brasil, o que é certo, ela estimulou também o gosto pelo presente, o prazer dos sentidos, do tato, da visão e do olfato. Na teia do imaginário, teceu-se sem parar o fantástico do cotidiano. Os entrechoques produzidos ora indicaram um rumo, ora outro. O progressismo implantou-se. O presenteísmo persistiu. O presente impera. O mito do futuro espreita, ameaça e fascina.

Ao *flâneur*, compreensivo e libertário, importa penetrar na malha do social, confundir-se, banhar-se de poesia e beber na positividade e na turbulência do imaginário e do ritmo particular da cultura. Ao *flâneur*, vagando no Brasil, interessa captar sem resvalar para a redução. Ao *flâneur* serve a sociologia capaz de pensar o presente sem cair no pessimismo apocalíptico de um Alain Finkielkraut, para quem “brilhar” é o único imperativo da atualidade. Nessa linha de interpretação, os jovens voltaram a ser os

estranhos em relação a si mesmos, os consumidores desenfreados que jamais sabem o que fazem.

Alain Finkielkraut é bastante apreciado pelos intelectuais brasileiros progressistas, pois, na medida em que o marxismo sofreu abalos, aumentou o apego à modernidade e à razão contra a barbárie. Finkielkraut julga que os jovens consumistas não são nostálgicos nem autoacusativos. Basta-lhes o hedonismo⁴⁵. Ainda que as ideias de Finkielkraut tenham sido discutidas nos bares de intelectuais, em universidades e em artigos de jornais brasileiros, elas não refletem o vivido no Brasil.

Michel Foucault não escapa ileso. Em *Critique de la modernité*, Alain Touraine discorre sobre os intelectuais contra a modernidade⁴⁶. No Brasil, mesmo que aí se situasse Gilberto Freyre (o que seria incorreto, pois ele participou, à sua maneira, do modernismo), a modernidade mais atacou do que foi atacada. Foucault é hoje admirado entre os bem-informados brasileiros. Os marxistas apropriam-se de todo o discurso sobre o poder, seja o micro ou o macropoder. Assim, a denúncia da espiral do poder, espalhada por toda a malha social, integra a crítica do capitalismo.

No universo cotidiano da sofisticada intelectualidade moderna brasileira, Michel Foucault pontifica. Foucault, através dos mecanismos de normalização, tornou o cotidiano uma sucursal do inferno⁴⁷. Touraine tem razão ao afirmar que para Foucault importa demonstrar a criação do Sujeito pelo poder – o conjunto de mecanismos da microfísica normalizadora⁴⁸. A teoria de Foucault aborda a negatividade do vivido. Parece correta a crítica que lhe dirigiu Marshall Berman: Foucault possuía, ao contrário de muitos outros, uma mensagem a transmitir sobre a mo-

deriedade. Tratava-se de uma interminável e torturante cadeia de argumentos sobre a inutilidade humana e o cárcere de ferro, destino da humanidade. Segundo Berman, Foucault era obcecado por prisões, hospitais e asilos. A sua interpretação não deixou qualquer espaço à liberdade.

Michel Foucault, completou Berman, ofereceu aos remanescentes da década de 1960, quando tudo era político, um alibi: diante do poder onipresente, nada havia a fazer⁴⁹. A derrota correspondia à impotência diante de um monstro de milhões de cabeças, metido mesmo dentro do corpo de cada candidato à libertação. Os modernos explicam suas frustrações e a insatisfação com o que tacham de passividade com base na esquizofrênica teoria foucaultiana. Curiosa apropriação do patrimônio de um suposto crítico da modernidade. O primeiro Foucault foi, em verdade, um crítico da totalidade da existência. Com ele, não há futuro nem presente de afirmação. O desprezo pelo homem comum e pela vida banal (mas afirmativa) levou-o a ler a totalidade da modernidade a partir do universo das instituições de administração total da vida. Ora, a modernidade, que criou os hospícios, não pode ser reduzida a eles e a seus similares.

No Brasil, o sincretismo relativizou o poder, mesmo que prisões e asilos reproduzissem e reproduzam a violência dos congêneres europeus. A lógica do último Foucault baseia-se também na ultrapassagem do presente. Os excluídos (o papel do proletariado como sujeito da redenção universal ruíra) seriam, hipoteticamente, os únicos veículos da transformação. Entretanto, essa lógica se bloqueia. Veja-se: primeiro: a teoria foucaultiana fechou os espaços reais de manobra. Sobrou quase nada. Surgiu na mente

do demônio Foucault uma luz tardia. Segundo: Foucault prestou pouca atenção aos limites do poder. Terceiro: ele fez da sociedade o seu próprio, imutável e intolerante algoz. Quarto: Foucault pensou em termos de resistência e submissão e ignorou longamente a positividade do vivido na trivialidade do dia a dia.

Torna-se quase impossível, em um estudo cuja pretensão máxima é, seguindo Maffesoli, integrar na análise o sentimento, a emoção e o lúdico⁵⁰, conviver com o Foucault categórico. Com tolerância, emergem leituras diferentes da sua obra, em torno da abordagem de novos atores sociais (os excluídos) e do narcisismo de resistência⁵¹. Mesmo que Foucault tenha alertado para a existência dos marginalizados, ele operou de imediato a condenação: a escravidão na implacável capilaridade do poder. Esta ideia esmaga qualquer complacência posterior. Além disso, Foucault consagrou, com a virulência da refutação da modernidade, a noção de morte do Sujeito. A crítica do sujeito cartesiano (defensável quanto aos excessos da racionalidade) arrastou consigo a totalidade da subjetividade.

Contra o absurdo dessa arrogância vale a ironia de Edgar Morin: os que pensaram ter anunciado a morte do conceito de sujeito e da noção de homem são Trisstins e Diafoirus⁵². Em todo caso, este não é o tribunal de Foucault. As rápidas linhas a ele dedicadas esboçaram os critérios de uma rejeição. A operação intelectual rege-se pelo recorte. O paradoxal é o fato de que a racionalidade moderna radicalizara o valor do Sujeito para, transversalmente, submetê-lo às leis da razão. O cotidiano guardou margens de subjetividade. De resto, o Sujeito, ser da consciência e da razão, é também o portador do subjetivismo.

Conclusão: Foucault disparou certo contra a prepotência moderna, mas minimizou o papel do cotidiano, sem qualidades, polissêmico e irreduzível. O filósofo jogou fora a criança com a água da bacia.

Com Michel Maffesoli, aberto à sensibilidade, à explosão da vida, ao afirmativo e à *ambiance*, dá-se o contrário. Não se trata de dominar o mundo, mas de “*s’unir à lui par la contemplation*”⁵³. Bem entendido, o isolamento não é a característica principal desse novo paradigma. Os intelectuais acostumaram-se a ver o mundo em preto e branco. Com Maffesoli, contudo, as cores, apesar da existência da opressão, figuram na realidade. Assim, Jean Baudrillard, outro intelectual europeu apreciado no Brasil, reduz a *massa* à passividade (passiva) das maiorias silenciosas. No cotidiano, os homens mostram-se refratários, neutralizando os neutralizadores. Em princípio, Baudrillard concede algo aos eternos seres ociosos. Bem pensado, o esquema analítico continua a pensar o cotidiano em referência a um Outro, o sistema, os meios de comunicação ou seja lá o que for. A *massa*, em Baudrillard, é a negatividade do sistema.

Massa que não vive um imaginário de afirmação, mas uma indiferença de recusa, insensível às tragédias e calorosa com os espetáculos e jogos de futebol⁵⁴. O boom humanitário internacional desmente o Baudrillard das maiorias silenciosas. O arroz das crianças francesas para a Somália aponta em outra direção. Baudrillard, aliás, já gastou palavras com o Brasil e errou o rumo. Brasil e Itália, arriscou a previsão, prefiguram o futuro: a condenação à desordem e à irracionalidade para além do político e do econômico⁵⁵. A desordem, nas páginas de Baudrillard, não representa qualquer ordem no caos criativo, mas o absurdo de uma

existência que perdeu os parâmetros de realidade. O sociólogo acredita estar ao abrigo dos juízos de valor. Não o consegue. O mundo que desfila em suas páginas remete ao absurdo das peças de Ionesco, Beckett ou das obras de Kafka. Certo é que a burocracia, a irracionalidade e os ruídos de comunicação existem. Em contrapartida, laços e éticas vicinais sustentam uma nova socialidade – relações de solidariedade orgânica.

Longe está a pretensão de liquidar pensadores brilhantes como Jean Baudrillard e Michel Foucault em tão pouco espaço e com tanta facilidade. As críticas, não exaustivas, apresentadas justificam-se, antes de tudo, pela preocupação em demonstrar a incompatibilidade das teses desses senhores com a lógica da realidade brasileira. Justificativa necessária em razão das frequentes tentações de resumir a cultura brasileira ao surrealismo inebriante de Baudrillard ou Foucault. Gaston Bachelard revelou a monstruosidade consumada pelo espírito aristotélico: a incapacidade de trabalhar na penumbra conceitual do corpuscular, do ondulatório, do pontual e do infinito. Lá onde os conceitos se difratam, interferem e deformam⁵⁶. O risco a correr aqui é de afirmar com Henri Lefebvre: “*Rien n’est évident ni fatal*”⁵⁷. Ao sociólogo, ou antropólogo, cabe apostar tudo, desprendendo-se dos lugares-comuns bem-pensantes. Nem só de denúncias alimenta-se a ciência social.

O perigo de uma abordagem sobre os elementos afirmativos de uma sociedade ou cultura será sempre o da diluição das injustiças, opressões e explorações. A intenção aqui não é de apagar o gigantesco abismo de desigualdades do Brasil. Ao contrário. Entende-se factível descrever e compreender as articulações e modulações entre os eixos

de afirmação ou negação da autonomia individual ou grupal. Se é próprio do Brasil o favelamento de enormes contingentes populacionais, também o é a explosão de alegria carnavalesca, sem equivalente no mundo.

No carnaval brasileiro, o que serve de pista, vigora uma relação da ordem, presente na vinculação dos desfiles das grandes escolas do Rio de Janeiro à burocracia institucional, com a desordem do submundo do crime e da ilegalidade, de onde já saíram muitos financiadores da festa turística que virou símbolo da cultura nacional. O futebol tem pressa de tornar-se empresarial. Entretanto, sem dúvida, reduzir o futebol e o carnaval à domesticação popular ou ao comércio seria erro grosseiro. A adesão lúdica, a comunhão, dos participantes sobrepõe-se ao funcional.

Examinar a interface da ordem e da desordem, do proibido e do vivido, do legal e do praticado, da espoliação e da alegria, do trabalho e da festa, do projetado e do conquistado, do arcaico e da tecnologia: eis a maneira concebida para mergulhar na cultura brasileira sem reduzi-la à estética da miséria ou ao complexo do subdesenvolvimento nem, no outro extremo, transformá-la no paraíso ou no reino da harmonia. Em uma palavra: explorar o equilíbrio de antagonismos. O homem banal é o verdadeiro herói da história da humanidade. Todos os dias, ele reaprende a viver ou morrer. Não raro, com prazer. O conformismo não é apanágio das camadas desprivilegiadas da sociedade, bem indicou Edgar Morin. A aparência de verdade absoluta é um atentado contra o desejo de conhecimento⁵⁸.

O distanciamento, precário, integra o trabalho *científico*. A subjetividade do pesquisador perpassa-o. Anda-se no limiar, misturando-se opiniões, observações, a pluralidade

de pontos de vista, os recortes marcados pela bagagem cultural de cada um e hipóteses. Uma leitura pertinente do vivido⁵⁹ coloca o cientista social em face do desafio exposto por Morin relativo ao surgimento contínuo do novo e da necessidade de inserir todo problema parcial no conjunto do qual depende (“*situer tout problème partiel dans l’ensemble dont il dépend*”⁶⁰). A cultura brasileira é devedora de uma intrincada e conflitual relação com as noções de presente e futuro. Apenas a conexão das vivências dos atores com uma razão sensível, capaz de questionar e de aceitar as zonas de não razão, determinará um salto qualitativo analítico. Razão sensível, sim. Pois a ideia é englobar o divino e o afetivo, mas não descambar para o elogio do irracionalismo e do niilismo, que, de resto, não parecem colar-se à realidade dos fatos.

Compreender a cultura barroca⁶¹ do Brasil implica abandonar o mito da iluminação progressiva e da superação pelo pensamento racional totalizante, aceitando que o sujeito, o homem, dotado de consciência e razão, compartilha-as com o eterno desconhecido, o inconsciente, o não racional e o irracional, sem que isso apague a condição humana de sujeito. Em vez de destruição do sujeito, relativização do racional⁶². O barroquismo enfatiza a superposição. Portanto, não é o retorno ao Brasil arcaico que se procura, mas os pontos de entrelaçamento entre o arcaísmo e o pós-industrial, sem apreciações prévias favoráveis a um ou outro. O barroco une sofrimento e coragem, humilhação e orgulho (“*souffrance et courage, abaissement et fierté: coincidentia oppositorum*”⁶³).

Aos olhos dos estudiosos descomprometidos com a modernidade, surge um Brasil polissêmico, barroco, or-

giástico, equilibrado entre a alegria e a fome, pulsante, vitalista, saturado de éticas particulares e transbordante de afetividade e de laços em constante mutação. Aos olhos dos intelectuais *críticos*, o Brasil atravessa uma poderosa crise de valores, com a predominância do individualismo, do narcisismo, do desencantamento, da confusão, da despolitização e da perda da esperança num futuro melhor. Os jovens de rostos pintados, com faixas bem-humoradas e frases irreverentes, participantes do movimento pela queda de Fernando Collor, favorecem outras conclusões: a forma de fazer política dos anos 1960, certo, ruiu. Novas modalidades de atuação e reivindicação multiplicam-se.

Existe entre cultura e sociedade uma circularidade: os termos reenviam-se um ao outro o tempo todo. A cultura é um produto social. O social é cultura. Já o imaginário é produtor de cultura em condições de limitação socio-cultural, conservando um espaço de autonomia criativa. O *flâneur* deve prosseguir seu trajeto antropológico, aproximando-se sem cessar do objeto, dispondo de todas as armas ao seu alcance, compreensivo e ávido, excitado e seguro, distanciando-se para refletir, retornando à cena para colher sempre mais, mas com a certeza de que o vivido sempre lhe escapará.

Os pesquisadores brasileiros nunca conseguiram quebrar o “*cercle magique de la fascination pour un pays*”, o Brasil que os mantém acorrentados aos seus problemas⁶⁴. Não será mais uma prova do poder de empatia da cultura brasileira?

Notas

- 1 DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Quadrige/PUF, 1987, p. XVII
- 2 MAFFESOLI, M. *La connaissance ordinaire: précis de sociologie compréhensive*. Paris, Librairie des Médiens, 1985, p. 64.
- 3 MAFFESOLI, M. *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris, Meridiens Klincksieck, 1988, p. 83.
- 4 Id., p. 165 e 176.
- 5 Cf. DA MATTA, R. *Carnavais, bandidos e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- 6 DA MATTA, R. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987, p. 23.
- 7 Id., p. 26.
- 8 MAFFESOLI, M. *La connaissance ordinaire*. *Op. cit.*, p. 121.
- 9 DA MATTA, R. *A casa & a rua*. *Op. cit.*, p. 80.
- 10 Id., O Brasil não vai a lugar nenhum (entrevista feita por Juremir Machado da Silva). Porto Alegre, *Zero Hora*, 6 de março de 1992, p. 6.
- 11 DURKHEIM, E. *De la division du travail social*. Paris, PUF, 1967, p. 46.
- 12 DA MATTA, R. *Carnavais, bandidos e heróis*. *Op. cit.*
- 13 QUEIROZ, M.I.P. de. *Carnaval brésilien – le vécu et le mythe*. Paris, Gallimard, 1992, p. 151.
- 14 LEVI-STRAUSS, C. *Tristes tropiques*. *Op. cit.* 93.
- 15 Da MATTA, R. *A casa & a rua*. *Op. cit.* Sobre os conceitos de pessoa e indivíduo, a bibliografia básica de Roberto Da Matta diz respeito a DUMONT, L. *Homo Hierarchicus*. Paris, Gallimard, 1966. E *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, 1983.
- 16 DURAND, G. *Op. cit.*, p. 278.
- 17 DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. *Op. cit.*, p. 709.
- 18 Id., p. 64. A brasileira Eunice Durham advertiu para os perigos e fragilidades da análise funcionalista. Segundo ela, o funcionalismo observa o empírico e não faz rupturas no sentido de revelar a realidade profunda das estruturas; confunde representação e realidade. DURHAM, E. *Op. cit.*, p. 23. Repete-se, com Durham, a ilusão racionalista do desvendamento da realidade escondida, motor fora do alcance da consciência popular a mover-lhe as vidas.
- 19 DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*. *Op. cit.*, p. XXI.
- 20 MAFFESOLI, M. *La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris, PUF, 1979, p. 21.

- 21 Id., p. 65.
- 22 MAFFESOLI, M. *Au creux des apparences: pour une éthique de la esthétique*. Paris, Plon, 1990. p. 11 e 13.
- 23 Id. p. 15 e 16.
- 24 VENTURA, Z. *1968 – o ano que não terminou: a aventura de uma geração*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, p. 36.
- 25 MAFFESOLI, M. *Au creux des apparences*. *Op. cit.*, p. 27.
- 26 RUY, J. C. Pressupostos filosóficos da pós-modernidade. *In: Princípios*. São Paulo, dezembro de 1988, p. 56.
- 27 MAFFESOLI, M. *Au creux des apparences*. *Op. cit.* Maffesoli fala de *reliance* ao referir-se aos diversos elementos que favorecem à correspondência, que facilitam o contato e que possibilitam a interdependência (p. 48). O *hedonismo* estrutura a sociedade a partir da satisfação das pequenas coisas vividas no cotidiano (p. 43). O narcisismo coletivo acentua o estético e liga o indivíduo a uma vivência grupal (tribal), cujo cimento pode ser a roupa, a música, um estilo de vida, a sexualidade, a ideologia, a natureza ou qualquer outro elemento de *reliance* (p. 35). A cultura do sentimento é a consequência da identificação com um estilo de vida, a participação em uma tribo a partir do prazer de partilhar uma afetividade específica e transitória (p. 34). É importante salientar que a pós-modernidade para Maffesoli não é mais um tempo no esquema linear-evolucionista da modernidade, mas um *sensibilité spécifique* que não integra a “*grande marche royale du progrès*” (p. 53). Enfim, Maffesoli considera que se assiste ao retorno de um *présent éternel*, do mito e do simbolismo (p. 52). Mas, ao contrário do que pensa José Carlos Ruy, esse presente não é o mal a ser exorcizado.
- 28 Sobre as solidariedades *meccânica* e *orgânica*: DURKHEIM, E. *De la division du travail social*. *Op. cit.*, p. 100 e 101.
- 29 DURAND, G. *Op. cit.*, p. 134 e 496.
- 30 BUARQUE, C. *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, p. 46.
- 31 Id., p. 53.
- 32 Para Feyerabend, o ecletismo metodológico é válido, “tudo vale”, e a ciência é um empreendimento essencialmente anárquico que se aproxima mais do mito do que poderiam supor e aceitar os filósofos dogmáticos da ciência. Cf. FEYERABEND, P. *Against method*. Londres, Verso Edition, 1978, p. 27 e 447.
- 33 Deve-se cercar pouco a pouco a realidade fugidia, embora o espírito humano não possa jamais agarrá-la completamente. DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*. *Op. cit.*, p. 46.
- 34 É preciso saber que o “*trajet anthropologique*” é o fluxo incessante de trocas existentes “*au niveau de l’imaginaire entre les pulsions subjectives et*

assimilatrices et les intimations objectives émanants du milieu cosmique et social". DURAND, G. *Op. cit.*, p. 38.

35 A *sociologia comprensiva* descreve o vivido naquilo que ele é com o objetivo, suficiente, de discernir os imaginários dos diferentes atores envolvidos. Cf. MAFFESOLI, M. *La connaissance ordinaire*. *Op. cit.*, p. 25.

36 O *flâneur*, de Benjamin, vê o mundo, a cidade, enquanto se desloca, absorvido por sonhos, pequenas curiosidades, fantasias e lembranças. Refugiado na multidão, o *flâneur* anda e deixa seus rastros invisíveis mas densos de afetividade. Ele é de certa forma ingênuo e sábio, pois seu olhar perscruta os rostos e figuras sem julgamentos prévios, interessado em sentir a expressão única de cada ser e de cada coisa. Cf. BENJAMIN, W. *Paris, capitale du XIX^e siècle e Le livre des passages*. Paris, Cerf, 1989.

37 DURAND, G. *Op. cit.*, p. 361.

38 LÉVI-STRAUSS, C. *Op. cit.*, p. 210.

39 MAFFESOLI, M. *La conquête du présent*. *Op. cit.*, p. 21.

40 DURAND, G. *Op. cit.*, p. 148, 152 e 153.

41 MAFFESOLI, M. *La conquête du présent*. *Op. cit.*, p. 129.

42 LÉVI-STRAUSS, C. *Op. cit.*, p. 100.

43 DURAND, G. *Op. cit.*, p. 396. O que remete, no caso dos progressistas brasileiros, ao comparativismo de Roberto Da Matta.

44 Id., p. 262. Sobre a terra como mistério.

45 Cf. FINKIELKRAUT, A. *La défaite de la pensée*. Paris, Gallimard, 1987.

46 TOURAINE, A. *Op. cit.*, p. 177-206.

47 Cf. FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris, N.R.F., 1975. Este livro, contudo, pertence a segunda fase de Foucault e já não coloca rigorosamente a sociedade como instituinte inexorável do poder. O esmagamento das lutas sociais aparece como necessário para o domínio total do poder. Logo, é reinserida a perspectiva de oposição histórica entre dominantes e dominados.

48 TOURAINE, A. *Op. cit.*, p. 195.

49 BERMAN, M. *Al that is solid melts into air*. New York, Simon und Schuster, 1982, p. 33.

50 MAFFESOLI, M. *Au creux des apparences*. *Op. cit.*, p. 90.

51 Cf. DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967. Mas Derrida sabe que a leitura da loucura desde o seu próprio discurso (da loucura), feita por um filósofo, é ainda o discurso da razão (p. 59). O próprio Touraine destaca uma interpretação de Foucault na qual figura a resistência à normalização a partir da preocupação com O EU, o cuidado de si. Cf. TOURAINE, A. *Op. cit.*, p. 196. O mergulho, evidentemente, na fonte fornece os melhores dados: FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'Age Classique*. Paris, Plon, 1961. *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976. *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard,

1984. *Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984. O último Foucault, do exame do “bem-viver”, ficará, talvez, sempre sufocado pelo outro, o da rede de poderes diabólica e autossuficiente.

52 MORIN, E. *La Méthode – les idées, leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organisation*. Paris, Seuil, 1992, p. 26. Sobre o conceito de Homem e seu tempo de existência: FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.

53 MAFFESOLI, M. *La transfiguration du politique: la tribalisation du monde*. Paris, Grasset, 1992, p. 143.

54 Cf. BAUDRILLARD, J. *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*. Paris, Cahiers d'Utopie, 1978.

55 Id., *Cool memories II (1967-1990)*. Paris, Galilée, 1990, p. 120.

56 BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris, Vrin, 1847, p. 106.

57 LEFEBVRE, H. *Le manifest différentialiste*. Paris, Gallimard, 1970, p. 17.

58 MORIN, E. *Op. cit.*, p. 26-27.

59 As divergências com Michel Foucault não impedem de considerar perfeita a sua definição do vivido: “*Le vécu, en effet, est à la fois l'espace où tous les contenus empiriques sont donnés à l'expérience; il est aussi la forme originaire qui les rend en général possibles et désigne leur enracinement premier; il fait bien communiquer l'espace du corps avec le temps de la culture, les déterminations de la nature avec la pesanteur de l'histoire, à condition, cependant que le corps et, à travers lui, la nature soient d'abord donnés dans l'expérience d'une spacialité irrédutible, et que la culture, porteuse de histoire, soit d'abord éprouvée dans l'immédiat des significations sédimentées*”. FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. *Op. cit.*, p. 332.

60 MORIN, E. *Op. cit.*, p. 68.

61 Em *Au creux des apparences*, *op. cit.*, Michel Maffesoli abordou a barroquização do mundo como a ênfase em certa “*molesse existenciel-le*” (p. 72), onde o lúdico, os prazeres, o cuidado de si, o *laissez-faire*, as pequenas utopias de cada dia, o *familialisme*, base de laços afetivos contemporâneos (p. 82), e a multiplicidade de grupos de afinidade (p. 85) integram um *presenteísmo*, a valorização dos prazeres cotidianos: conversar, discutir, comer, beber... (p. 90). Para ele, o *style de vie* determina a *socialité*: memória coletiva, imaginário, solidariedade orgânica e simbólica (p. 132). Ao contrário de Hegel, ele não se escandaliza com a *seduction animale* e descobre nas *sincérités sucessives* (p. 146) elos de temporária expressividade afetiva. Mais importante do que tudo, Michel Maffesoli compreende o *presenteísmo*, resultante da *ambiance*, como alternativo à linearidade moderna (p. 158) e que tal mudança paradigmática da temporalidade é essencial para entender os dilemas contemporâneos: “*C'est là certainement que se trouve la vraie césure entre modernité et post-modernité*” (p. 160). A barroquização, enfim, na sua referência ao

vitalismo e à natureza, não sublima ou apaga a violência e a morte, que são componentes mesmos do barroco (p. 171). A harmonia conflitual e a lógica contraditorial (p. 183) operam no centro nervoso do barroquismo contemporâneo. Enquanto o futuro paradisíaco faz-se esperar, vive-se a afirmação do presente.

62 Sobre a problemática da *superação*, do *sujeito* e das relações de Nietzsche e Heidegger com a modernidade e a pós-modernidade: VATTIMO, G. *La fin de la modernité*. Paris, Seuil, 1987.

63 FERNANDEZ, D. *L'or des tropiques*. *Op. cit.*, p. 26. Segundo Fernandez, o barroco ama os equívocos, as ambiguidades e o sensual (p. 28). Chama-se barroco a pérola irregular: “*On appelle baroque la grosse perle irrégulière*”. D’ORS, E. *Du Baroque*. Paris, Gallimard, 1935, p. 23.

64 QUEIROZ, M.I.P. de. *Carnaval brésilien*. *Op. cit.*, p. 23.

4

Festa, ufanismo e futuro

Convidado por Getúlio Vargas, o escritor austríaco Stefan Zweig, o mais traduzido no mundo no período entre as duas guerras mundiais, passou dez dias do mês de agosto de 1936 no Brasil. Apaixonou-se pela gente, a paisagem e a cultura e resolveu voltar para escrever um livro. Retornou em 1940, quando Hitler atormentava a Europa, e ficou seis meses. Em 1941, já em Nova York, concluiu *Brasil, país do futuro*¹. Lançada simultaneamente em seis línguas, a obra converteu-se em um cartão de visitas brasileiro.

O Brasil olhou-se no espelho de Zweig e gostou. O percurso de oscilações encontrava uma síntese. O Brasil comia as diferentes contribuições do exterior e, no processo de digestão, transformava-as em artefatos brasileiros. Do conjunto, contraditório e externo, obtinha-se o nacional enriquecido. A fórmula de Zweig apareceu no momento em que o otimismo resolvia as dúvidas jogando os dados para a frente. A representação *Brasil, país do futuro* cresceu, paradoxalmente, junto com o carnaval popular. Aquela afirmava o amanhã. Este o presente. Com a tomada do poder pelos militares, em 1964, o mito do futuro virou ideologia condensada em uma palavra: ufanismo.

O progresso, obsessão também das esquerdas, metamorfoseara-se em pesadelo. Quando a tempestade amainou, com a decadência do regime militar, a partir de 1979, liberais e marxistas encontravam-se batidos. O projeto de modernização conservadora falhara. As utopias marxistas viviam já sob o signo da suspeição. O povo sobrevivera agarrado ao seu imaginário, ao presente de afetos, festas e relações. Stefan Zweig, aterrorizado com a ascensão do nazismo, encantou-se com a inexistência de fortes sentimentos nacionalistas no Brasil e colaborou no processo de sedimentação da identidade com base no heterogêneo:

Ao passo que na Europa, agora mais do que nunca, domina a quimera de quererem criar seres humanos “puros”, quanto à raça, como cavalos de corrida ou cães de exposição, a nação brasileira há séculos assenta no princípio da mescla livre e sem estorvo, da completa equiparação de preto, branco, vermelho e amarelo².

Ressalvas não faltariam. Zweig resvalou para o mito da democracia racial. Mas, em compensação, percebeu o elemento qualitativo real do sincretismo. Roger Bastide, mais tarde, com mais tato, destacou o papel da superposição de sentimentos, da maleabilidade e do heterogêneo no barroco brasileiro, que, segundo ele, destaca-se das igrejas e dos palácios e desce para os jardins e avenidas, “*il vient prend possession du corps humain*”, com suas perucas e carros alegóricos, com sua pompa, o sentimento e a glória do momento³.

Ao resumir a história do Brasil, Stefan Zweig retomou as palavras de Américo Vespúcio que foram repetidas por todos os que aportaram no mundo recém-descoberto: “Se algures na Terra existe o paraíso terrestre, não pode ele estar longe daqui!”⁴. A lentidão do progresso nos primeiros decênios acabaria por ser ultrapassada. Zweig atribuiu aos jesuítas (levados para o Brasil na frota de Tomé do Souza, o primeiro Governador-Geral, em 1549) o projeto de miscigenação. Clarividentes, calculistas e obcecados, os jesuítas teriam recebido de bom grado mesmo os ladrões e assassinos, desde que favorecessem a mescla.

O objetivo dos jesuítas, voltados para o futuro, seria a constituição de uma nova terra de uma só religião⁵. Apesar dos conflitos com a coroa portuguesa e da perseguição infligida por Pombal (com a diminuição da remessa de ouro para Lisboa e a crise financeira consequente, o ministro, em 1759, determinou a expulsão dos jesuítas, envolvidos em querelas políticas e econômicas de alto nível), os herdeiros de Manoel da Nóbrega teriam vencido parte da aposta: a mistura impôs-se. O catolicismo imiscuiu-se em tudo. No século XIX, porém, com o estímulo à imigração, a alemã, por exemplo, o protestantismo entrou no país.

A propensão do Brasil a equilibrar antagonismos e à superposição de elementos contraditórios chama a atenção ainda hoje dos estudiosos. Maria Isaura Pereira de Queiroz, citando Bastide, rendeu-se à ideia de que a cultura brasileira, como a arte, é barroca⁶. Se a cientista social, apesar das concessões, explora as contradições, Zweig preferiu as sínteses. Para ele, a essência brasileira nunca se alterou: a resolução de tudo pelo método da conciliação recíproca. Método que, somado ao favorecimento prodigioso

da natureza (o verde das matas fascinou-o), lhe permitiu assegurar: “Só quem simultaneamente considera o futuro do Brasil vê o seu verdadeiro valor”⁷. O contexto espaço-temporal brasileiro que possibilitou a ode do romancista e biógrafo austríaco, com toda a ênfase à opulência tropical, foi o do desenvolvimento econômico excepcional.

A burguesia emergente, após a Revolução de 1930, estabeleceu um estado de compromisso com as oligarquias rurais. Em realidade, a burguesia tomou a linha de frente, mas sem esmagar os adversários. Bastou-lhe a identidade face aos antigos detentores solitários do poder. Getúlio Vargas movimentou-se em meio a redes de interesses e conciliações transitórias, articulando setores agroexportadores, classes médias, indústria e capital financeiro. O estado de compromisso, equilíbrio instável, tornou difícil a coexistência entre as partes, crises ocorreram com frequência, mas o crescimento também.

O Estado Novo, sob o qual Zweig viveu no Brasil, representou a interferência estatal que, em lugar da burguesia vacilante, impôs as condições de desenvolvimento. Vargas mobilizou recursos para a burguesia industrial, em nome do progresso, e legitimou a exceção. A economia nacionalizou-se. As exportações serviram à aquisição, no exterior, dos insumos necessários à industrialização. O processo de expansão capitalista recebeu o estímulo estatal através da transferência de recursos entre os diversos setores da economia. As classes médias foram incorporadas e, aos poucos, engrossadas em seu contingente.

O Estado Novo regulamentou o trabalho. Com o salário mínimo, de 1939, Vargas cooptou parte do operariado, pois demonstrou que o Estado agia também no interesse

das classes trabalhadoras. Importante é a atmosfera, o ambiente, a efervescência progressista da era Vargas. Fora disso, Zweig não poderia dizer que do Rio de Janeiro colorido e pitoresco estavam ameaçadas de desaparecimento as favelas⁸. As avaliações do escritor levaram à desconfiança em relação à sua capacidade de observação. Embriagado de paixão, Stefan Zweig definiu o brasileiro como um indivíduo “calmo, pensativo e sentimental” e inimigo do barulho, da algazarra, das danças desenfreadas, reservadas para o carnaval, e das inconveniências⁹. Portugal sonhava com o passado glorioso. O Brasil olhava o futuro. Até hoje há quem se pergunte se Zweig alguma vez esteve no Brasil. No entanto, ele não só morou no *paraíso* como nele se suicidou, a 23 de fevereiro de 1942, em Petrópolis, junto com a mulher, Lotte Zweig, em repúdio ao holocausto hitlerista. O carnaval mal acabara.

Observador duvidoso, cego pelo amor ou a idealização, Zweig morreria de fome como profeta. Para ele, viajar no Brasil era descobrir interminavelmente o novo: “a ninguém é possível ver tudo [...] quem teve a sorte de conhecer uma parte apenas da inesquecível superabundância do Brasil, já viu beleza suficiente para o resto da vida”¹⁰. Que distância do julgamento de Maria Isaura Pereira de Queiroz, em livro ainda recente, derrotada pelo tédio que não é “*ni une monotonie ethnique, elle est sociale et culturelle*”¹¹.

O Brasil visto por Zweig, de fato, era diferente. Meio século passou e o crescimento acarretou enormes mudanças. O diagnóstico da homogeneidade, ou monotonia, entretanto, prova uma incapacidade de observação tão grande quanto a de Zweig. Aliás, poderia uma cultura barroca (Queiroz assim a considera) ser monótona? Ou o raciocí-

nio de Maria Isaura é tão barroco, na clareza dos paradoxos, quanto o Brasil? Certo é que Stefan Zweig, graças ao seu prestígio internacional, colaborou para que os brasileiros se vissem como ele os vira. Se o futuro já fascinava, depois de Zweig ele se tornou a representação elementar do Brasil.

As elites não se cansaram de reproduzir o gentil elogio do célebre escritor. Paradoxalmente, o progresso, garantia de que o futuro pertenceria ao Brasil, tomava impulso junto com práticas que, conforme os prognósticos, deveriam desaparecer com o desenvolvimento do capitalismo, entre elas o carnaval, a festa popular, a instância da empatia, do transbordamento, da alegria, da relação, do estar-junto e do irracional. A história do carnaval no Brasil é curiosa. Transformado em festa da tradição nacional, o carnaval veio de fora, da Europa, e enraizou-se como expressão da alegria popular há pouco mais de meio século. Prova de que as tradições não obedecem aos imperativos dos séculos nem aos limites de fronteiras. Maria Isaura Pereira de Queiroz retraiu a aventura do carnaval brasileiro, até porque ela o considera como a mais fidedigna expressão do barroquismo nacional¹². Vale acompanhá-la. Primeira observação: o carnaval venceu a tudo e a todos, inclusive as condenações de protestantes e da igreja católica.

Na origem distante do carnaval brasileiro encontra-se o *entrudo* português, a festa de entrada da primavera. No Brasil, durante muito tempo, atribuiu-se ao carnaval uma origem africana, razão suficiente para rejeitá-lo, pois representaria uma *falta* de civilização¹³. O entrudo era um jogo de jovens, com forte predominância masculina. Nele as distâncias sociais eram guardadas. Quando, nas cida-

des, ele se transformou em guerra lúdica, de rua, entre os sexos, as categorias socioeconômicas serviram de limite. No século XIX, em Portugal, a cidade do Porto tomou a frente de Lisboa em termos de desenvolvimento econômico. Práticas francesas começaram a ser imitadas, cujo valor festivo era acrescido pela distinção. Seguir Paris era civilizar-se. Zweig conta que Gobineau ironizava dizendo que “*le brésilien est un homme qui désire passionément habiter Paris*”¹⁴. Herança portuguesa? É interessante notar que se em um primeiro momento a importação de hábitos culturais no universo da festa é *civilizadora*, a modernização e o progresso aparecem continuamente associados ao controle, à domesticação ou à extinção das festas de rua.

Maria Isaura explica a decadência do carnaval em Portugal a partir do retorno dos imigrantes que, após a Segunda Guerra Mundial, haviam partido para trabalhar em nações ricas, “progressistas”, da Europa. Ao regressarem, impregnados do ideal de modernização, teriam se empregado a mudar as tradições da pátria¹⁵. Os portugueses transportaram o entrudo para o Brasil. Documentos dão conta de proibições relativas à festa em 1604. O entrudo não ultrapassava as fronteiras de categoria social. A chegada da família real, em 1808, diz Queiroz, alterou o quadro das relações tradicionais de vizinhança e favoreceu o progresso, com a eliminação de quase todas as “*fêtes et de coutumes autrefois très appréciées*”¹⁶. As elites, na maior parte das vezes, fixaram festa e modernidade como opostos. Os cientistas sociais fizeram o mesmo.

As escolas de samba, base do carnaval turístico do Rio de Janeiro atual, surgiram no século XX. Em 1928, nasceu a Estação Primeira da Mangueira. Em 1936, o governo

autorizou os desfiles no centro da cidade. Na década de cinquenta, as escolas de samba imperavam, e as camadas pobres detinham então a chave da festa. Manifestação dos dominantes, como o futebol, o carnaval passara aos dominados. Das valsas ao samba. O espetáculo compunha-se da mistura de traços europeus, africanos e indígenas¹⁷. A sensibilidade de Maria Isaura Pereira de Queiroz para o sincretismo e o progresso não se repetirá quanto à *finalidade* da festa.

Ao descrever as escolas de samba do Rio de Janeiro, integradas pelas populações pobres dos subúrbios e favelas, mas também pelos aderentes menos comprometidos de todas as outras camadas sociais urbanas, ela indicou que a submissão dos grupos à burocracia institucional tem a ver com o desejo de afastamento da pobreza, de representação de compromisso com a ordem, o que, por contraposição, significaria um afastamento simbólico da desordem do mundo da violência, do crime, do desemprego e do ilícito, cujo melhor exemplo estava no financiamento das escolas pelos *bicheiros*¹⁸.

As escolas de samba do Rio de Janeiro atingiram o apogeu nos anos 1970, quando o espetáculo, com forte cobertura dos meios de comunicação de massa, tornou-se atração turística internacional. Primeiras conclusões de Maria Isaura: a organização do carnaval pelas classes populares, aliadas à burocracia institucional (a montagem interna do espetáculo, entretanto, sendo prerrogativa dos grupos: música, fantasias, temas, alegorias, carros, etc.), indicaria a competência do povo para a ordem do produtivo¹⁹.

Segundo: os valores do cotidiano não se invertem²⁰, ao contrário do que pensa Roberto Da Matta. Nos salões

e avenidas, as hierarquias e diferenças não se apagam. Exemplo: dançam nuas nos bailes chiques as moças que desejam, através da beleza física, encontrar uma oportunidade de ascender. Os homens e as artistas consagradas se expõem menos, ao menos um pouco menos. As autoridades não podem correr tal risco. A inversão, de fato, é uma fábula. Mas é preciso insistir que a preocupação com a inversão revela o vício das análises que enfocam os fenômenos em relação a um eterno outro, um ideal, o desrecalcamento, o paraíso ou o futuro. Mikhail Bakhtin forneceu a matéria-prima ao escrever que o carnaval instaura “*une forme sensible [...] un mode nouveau de relations humaines, opposé aux rapports socio-hiérarchiques tout-puissants de la vie courante*”²¹.

A exacerbação é afirmativa. Em vez de referir-se a uma inversão de valores existentes ou não, ela acentua a elevação de sentimentos presentes no cotidiano, que, no carnaval, recebem nova modulação. De outra parte, o clima de carnaval ressurgue inúmeras vezes por ano. A diferença é que o evento de fevereiro engloba toda a sociedade, de uma maneira geral²². O escorregão maior acontece, porém, quando Maria Isaura afirma que as escolas de samba facilitam a superação de querelas e atenuam os rancores oriundos das clivagens sociais²³. A afirmação contradiz em parte a argumentação referente à manutenção dos valores válidos no cotidiano. Em todo caso, Maria Isaura opera com a ênfase. O erro agrava-se porque durante o carnaval, valha a ironia, assaltantes, assassinos, traficantes, policiais e demais atores do barroco brasileiro não fazem greve. Todas as violências e opressões ocorrem junto com a festa²⁴.

Se não há uma inversão no sentido da harmonia, tampouco há redução da violência na direção da domesticação. Os discursos da domesticação e da inversão de valores (pode, no carnaval, tudo que não é permitido no dia a dia) seguem a mesma lógica do congelamento do real. Maria Isaura centra nas escolas de samba a crítica do apaziguamento dos conflitos, não no todo. Em torno das escolas, no entanto, gira a alma do carnaval de inúmeras grandes cidades. Além disso, transparece o mito da espontaneidade ou, dito de outro modo, o carnaval só seria livre e do povo (não domesticador) se estivesse afastado de qualquer relação com o Estado.

O carnaval não é o oposto do cotidiano, nem a metáfora do paraíso, tampouco a analogia de um ritual qualquer, menos ainda o congelamento do tempo para a liberação de instintos recalçados. O defeito das análises sociológicas sobre a festa reside em estudá-la por analogia a um outro. O carnaval é apenas a festa, um momento específico dentro do cotidiano, permeado por este, integrado a ele, permeando-o e constituindo-o. Quando o carnaval é pensado como ritual de passagem ou de recorrência, metáfora do paraíso, antecipação do futuro inalcançável ou válvula de escape²⁵, abandona-se o aspecto afirmativo da festa para abordá-la segundo uma negatividade presente na cabeça dos intelectuais. A festa torna-se o sinônimo de algo inexistente, a contraposição ao presente, o símbolo de uma irrealidade. A ciência social, viciada em verdades escondidas, é incapaz de aceitar a realidade cristalina das aparências. O carnaval é a festa, no presente, reduzível a si e a nada mais.

Cotidiano e festa tornaram-se opostos nas análises das ciências sociais. Fato de tal forma evidente que Maria Isaura a ele se refere²⁶. O cotidiano pertenceria ao trabalho. A festa seria a suspensão do cotidiano. Mas será assim para a maioria dos foliões? As teses de Mikhail Bakhtin reforçaram o mito da harmonia no congelamento ou na alteridade passageira. Apesar da sofisticação desse pensamento, ele incorre no erro banal da negatividade. O carnaval, mais uma vez, é o negativo do vivido cotidianamente²⁷. No quadro do mito do futuro, o carnaval passou a ser considerado como o portal do paraíso ou a porta de uma sociedade pura. Maria Isaura trabalhou para provar que nada se altera. Otimista, crê que, na esteira da “bagunça”, o Brasil seguirá alegremente “*vers le progrès*” e alcançará o “*sommet des honneurs*” no concerto das nações²⁸. É possível. O carnaval, entretanto, é mais a afirmação de um presente pulsante do que o presságio de um amanhã idealizado²⁹.

A reflexão de Maria Isaura desaba de uma vez por todas quando ela escreve que os participantes da festa creem se divertir livremente (“*croient s’amuser librement*”), com a sensação de se evadir do presente para viver o ideal (“*sensation de s’évader du présent pour vivre l’idéal*”³⁰). Melhor seria dizer que os foliões divertem-se no presente, evadidos do Ideal. Já é tempo de se concordar com Michel Maffesoli: o vivido não é sintoma de outra coisa. Ele vale por si³¹. A longa atenção dispensada ao livro de Maria Isaura Pereira de Queiroz responde à necessidade de demonstrar como as ciências sociais trabalharam para converter as mais nítidas manifestações afirmativas do presente em sintomas do futuro, em sinais da falta, em negações do cotidiano.

Operação que, evidentemente, não corresponde a um plano conspiratório, mas ao imaginário da modernidade.

O carnaval e o futebol serviram, em graus diferentes, à consolidação da representação *Brasil, país do futuro*. As elites manipularam com habilidade, embora sem êxito absoluto, a sacralização do social. Tocaram nos sentimentos da população e obtiveram resultados parciais contundentes se comparados aos esforços das esquerdas, quase sempre distanciadas do povo. Emile Durkheim acertou ao realçar que a sociedade sacraliza coisas, “*notamment des idées*”³². Um povo, ou quase, chega a partilhar uma crença.

No que concerne ao progresso, as elites tomaram a si a tarefa de oferecer ao povo a crença a introjetar: a idolatria do futuro. Os componentes do mito, os instrumentos de sua fixação, foram tirados da realidade mais cara aos homens comuns. Não se partiu do abstrato, mas da carne e do sangue do cotidiano. Os apóstolos do progresso agiram em conformidade com a religião da modernidade, simples fiéis, impotentes e cegos diante do concerto secular. A relativização do progresso não é o equivalente de sua recusa. Insuportável tornou-se à fé cega, a obrigação de avançar sempre como cristalização de uma ontologia.

A religião futurista atingiu tal grau de penetração que, mesmo após as denúncias do perigo contido na negação permanente do presente, Marshall Berman apressou-se a contradizer a evidência. Para ele, identificar Fausto como o “homem-progresso” era uma manobra dos ecologistas e dos defensores do anticrescimento. Uma manobra que teria reduzido a tragédia a melodrama³³. Nada chocante. Durkheim alertara para a impossibilidade da crítica ao progresso, por maior que fosse a liberdade dada aos ou-

tros, pois seria acusado de sacrilégio um “*homme qui nierait totalement le progrès*”³⁴. Negar totalmente o progresso é absurdo e contraproducente. Irrefutáveis, os seus benefícios. Cruéis, os erros. A palavra é relativizar.

Na reflexão sobre o Brasil capta-se o instante da passagem do benéfico a móbil da opressão. O progresso, tido por mecanismo da libertação, convertido em álibi da escravização. Com a persistência da festa carnavalesca no universo selvagem do capitalismo, o mínimo de tradição que isso carrega serve à humanização da modernidade. A problemática da tradição é complexa. Por que a festa pertenceria ao tradicional? Por que a afetividade remetaria ao arcaico? Nenhuma teoria é satisfatória neste ponto. Tudo resulta, ao que parece, das especulações e previsões feitas³⁵.

Os positivistas imaginaram um mundo asséptico, destituído de mistério e controlado nos menores detalhes pela ciência. Haveria ao afetivo, certamente, pouco espaço nessa utopia macabra. Mesmo os marxistas ortodoxos (particularizar não altera o conteúdo desta reflexão) sonharam com um comunitarismo alheio ao conflito, regido por uma normatividade incontornável e perfeita. Nos dois casos, a razão sufocaria o irracional, o não racional, o afetivo e o tátil. Ao menos os submeteria. Planos, projetos, utopias. O concreto nunca correspondeu a tais prognósticos.

Humanistas previram a destruição do homem com o avanço do capitalismo selvagem e da tecnologia que lhe serve. Previsões, temores, calafrios. Não muito mais. Pode ser que tudo isso tenha contribuído para evitar o pior. No cotidiano, a equação segundo a qual cultura do sentimento e sociedade da tecnologia incompatibilizam-se não encon-

trou respaldo. O contrário tampouco é impensável. Diante da marcha do progresso, os homens resguardaram-se com a afetividade do *local*, as ligações grupais, as energias tribais, a magia dos bairros, a fascinação das conversas de café, a epifania em torno da imagem televisiva ou a convivência nos shopping centers.

Há quem se escandalize, pois multiplicam-se as invectivas contra a mercantilização da vida. Os shoppings seriam apenas os templos da perdição consumista. Os cafés e bairros boêmios teriam desaparecido. Os acontecimentos negam o alarmismo, ainda que as metamorfoses sejam claras. O erro dos apocalípticos é o de medir o mundo de hoje pelo de ontem com os olhos voltados para o amanhã magnífico. O Brasil amanheceu sob as trevas da ditadura em 1º de abril de 1964. A instabilidade política crescera desde o início da década de 1960. Após o furor desenvolvimentista de JK, a União Democrática Nacional (UDN), em 1960, elegeu Jânio Quadros para a Presidência da República. João Goulart, do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), tornou-se vice-presidente. Os cargos eram objetos de disputas separadas, permitindo a eleição para a mesma gestão de adversários.

Jânio encarnou o papel do moralista, cujo símbolo era a vassoura. Tratava-se de modernizar, sem atentar contra os interesses dominantes. Modernização conservadora. Mudança sem redistribuição de renda. Transformação em nome das elites. O inimaginável aconteceu. As diretrizes de governo não decolaram. A máquina administrativa estava enfraquecida pela vertigem desenvolvimentista de JK. Em agosto de 1961, depois de sete meses de governo,

Jânio Quadros renunciou. Nebulosa explicação: sofrera pressões de forças ocultas.

Carismático, Jânio teria jogado com a sorte. Queria voltar nos braços do povo, com poderes excepcionais. Falhou. João Goulart, o vice-presidente, encontrava-se em visita à China. Pesavam sobre ele as desconfianças de empresários e militares. Ex-ministro do Trabalho de Vargas, no segundo período de Getúlio, que voltou ao poder pelo voto popular, em 1950, Goulart teria compromissos com as esquerdas. Era um nacional-reformista. Os modernizantes-conservadores tentaram impedi-lo de assumir. A solução foi a adoção apressada do parlamentarismo. João Goulart teve suas atribuições constitucionais amputadas. Em 1963, através de plebiscito, restaurou-se o presidencialismo.

A agitação predominou durante o governo Goulart. Cresceram as reivindicações populares. Fortaleceram-se os sindicatos. Multiplicaram-se as manifestações de rua. Os militares e empresários, com apoio da classe média, acenaram o espantinho do perigo comunista e prepararam-se para intervir. A questão era simples: como modernizar a nação, galgar os degraus do progresso, evitar o comunismo e manter excluída a maior parte da população dos benefícios do patrimônio nacional? René Armand Dreifuss, em sua monumental reconstituição do golpe militar de 1964, citou a síntese adequada de Antônio Carlos do Amaral Osório para plasmar os motivos que as elites brasileiras reuniram para justificar a ação inconstitucional:

Somente uma Revolução poderia enfrentar a tarefa múltipla de modernizar o Estado bra-

sileiro, que envolvia dimensões da mais variada natureza... não somente uma questão de reformular a administração pública, mas (de) agir em campos de maior profundidade, na realidade aqueles da organização política, modificando aspectos das estruturas econômicas e sociais³⁶.

A ditadura implantou-se. Os anos 1960 no Brasil transformaram-se em terrível jogo de contrastes. Os militares não cessaram de fechar, endurecer, torturar e matar. A guerrilha entrou em ação no campo e nas cidades. O Brasil converteu-se em sequestros, assaltos a bancos, estudantes nas ruas, violências, trotskystas, marxistas-leninistas, castrietas e mais uma infinidade de grupos minúsculos em luta pelo ideal do socialismo. Em choque, dois projetos de construção do futuro. De um lado, a generosa, mas dogmática, fé no amanhã previsto pela dialética hegeliano-marxista. De outro, o liberalismo terceiro-mundista convencido de que é preciso impor um padrão de desenvolvimento antes da entrega às benfazejas leis do mercado.

O movimento estudantil de maio de 1968 na França e os hippies engrossaram o já movimentado cenário *sixtie* brasileiro. O que se quer é assinalar as influências, as teias, as redes de ideias, utopias e sonhos e, traçado o panorama, atacar o problema central: futuro e presente na cultura brasileira. O maio de 1968 e os hippies, em todo caso, injetaram uma forte dose de afirmação cotidiana em um campo de luta onde só o futuro importava e o prazer estava excluído. O slogan dos jovens franceses, “É proibido proibir”, ecoara na alma dos rebeldes do Brasil. O movimento de 1968 foi apropriado de duas maneiras: como estímulo ao

vitalismo, pelo desengajados, e, de parte da esquerda menos ortodoxa, enquanto emulação à construção futura de uma sociedade libertária. Apenas o fenômeno hippie marcou pelo *presenteísmo* visceral, que, aos poucos, recebeu fortes ataques, considerado nostálgico, passadista, orientado pelo mito da idade de ouro primitiva perdida e passivista.

Droga, rock, comportamento e vestuário: embriões de uma lógica de estar-junto que recrudesceria nos anos 1980. A aventura radical da década de 1960 esbarrou na força bruta dos militares e, quanto aos hippies, nas contradições internas da fantasia. Chegou o dia em que o “sonho acabara” (Lennon) e era tempo de “levar tudo de volta para casa” (Bob Dylan). Ante os projetos revolucionários, a ditadura apertou o cerco, a tortura, as prisões e perseguições. Inúmeros intelectuais, políticos, estudantes e militantes fugiram do país. A censura fechou suas garras em torno do pescoço dos rebeldes. O general Emílio Médici, escalado para presidir o Brasil no final de 1969, mostrou apetite para o fechamento e mergulhou a nação na fase mais tenebrosa da ditadura. Em meio à tempestade, a seleção brasileira, dirigida pelo técnico Zagallo, participou da Copa do Mundo de futebol do México, em 1970. O Brasil brilhou graças a Pelé, Tostão, Rivelino, Gérson e Jairzinho. Guadalajara, a cidade mexicana que abrigou a “seleção canarinho” virou a “namorada do Brasil”.

A cada vitória, crescia o ufanismo. Era tempo de cantar “*Pra frente, Brasil, salve a Seleção*” e “*Noventa milhões em ação...*”. O Brasil era uma só voz, um só coração, um só espírito, um país sintonizado com a glória, a paixão, a felicidade e a catarse. Os leitores de Emile Durkheim, como o célebre general Golbery do Couto e Silva, “eminência par-

da” do governo, sentiram que o futebol poderia catalisar, ligar, servir de unidade de convergência, elo de ligação afetiva e tranquilização. A Comunicação Social da ditadura trabalhou firme e colocou em campo slogans como: “Brasil, ame-o ou deixe-o”, “Este é um país que vai pra frente”, “Ninguém segura este país” e “Brasil, o país do futuro”. Mensagens divulgadas intensivamente nos meios de comunicação de massa. Até porque a Rede Globo, principal cadeia de emissoras de televisão do país, nascera em 1965 com o apoio dos militares, que facilitaram a colocação em prática de um acordo com o grupo norte-americano Time-Life. Roberto Marinho, o proprietário da Globo, recebeu, em 1966, cinco milhões de dólares e pessoal especializado dos Estados Unidos³⁷. Tornou-se porta-voz do governo³⁸.

Em um primeiro momento, graças à cooptação da classe média, o ufanismo decolou. O “milagre econômico” (1969-1973) garantiu a base para o ilusionismo. Com a forte entrada de capital internacional, financiou-se a modernização conservadora do Brasil. Com inflação baixa, industrialização e geração de empregos, a ditadura beneficiou uma parte da população. Breve, a realidade apresentou-se: o projeto era recessivo, excluía o operariado e determinava o crescimento fulminante de uma dívida externa que se transformaria no problema fundamental do Brasil. Os intelectuais de esquerda, quando o regime militar caiu, trataram de denunciar a utilização do futebol como instrumento de dominação. A estigmatização do esporte tornou-se comum. O futebol alienava. Parece inegável que os militares trabalharam no sentido de obscurecer a realidade através do ufanismo fabricado com a conquista do tricampeonato no México. A esquerda acabou por confundir a instrumen-

talização circunstancial com a condição inerente. Passou-se a crer que o futebol era intrinsecamente alienante. E, por extensão, o carnaval, a festa e toda e qualquer prática que consumisse as energias do proletariado.

A festa era, por um lado, o oposto do cotidiano, do trabalho, e servia à conservação da ordem. Por outro, ela se opunha à conscientização, sublimando as energias revolucionárias e, de novo, favorecia o conformismo. Durante os piores anos da ditadura, paradoxalmente, o Brasil atingiu o máximo em discursos concernentes ao futuro. A ideologia do progresso alcançou o ponto mais alto. A eficácia dos militares, preocupados em consolidar uma identidade nacional e modernizar o Brasil, com apoio das telecomunicações, é atestada em um trecho de Ana Maria Fadul: “Comunicações rápidas e eficientes poderiam ajudar a construir a ideia de nação. Integrar o Brasil através das telecomunicações foi o único objetivo plenamente alcançado pelos sucessivos governos militares”³⁹.

Em se tratando de futebol, Roberto Da Matta foi um dos poucos a apresentar uma leitura divergente, não em relação à apropriação pelos militares, mas quanto ao caráter de comunhão de sentimentos entre os torcedores. O antropólogo condenou as interpretações mecanicistas. A catarse ocorrida nos estádios não exclui a participação em greves ou em sindicatos profissionais extremamente politizados, indicou. Fato que a realidade brasileira mostra todas as semanas. Da Matta exagerou um pouco ao afirmar que a igualdade se efetiva no sagrado campo da prática do futebol.

Na hora do gol, simplificando, todos se identificariam em um mesmo frenesi, desaparecendo as diferenças e an-

tagonismos⁴⁰. Ora, dentro dos estádios, situação similar a do carnaval, os torcedores dividem-se conforme ocorre no cotidiano. Os preços dos ingressos variam de acordo com o local escolhido (social, cadeiras, arquibancadas, superior, inferior, etc.). Os mais aquinhoados materialmente sentam-se em confortáveis cadeiras numeradas. Os mais pobres ficam expostos aos sacos de urina jogados das arquibancadas superiores.

As eleições legislativas de 1974, meio que os militares encontraram para simular a democracia, tinham como franco favoritos os donos do poder. Surpresa. O Movimento Democrático Brasileiro (MDB), único partido de oposição permitido, massacrou a Aliança Renovadora Nacional (Arena), representação oficial. O “milagre econômico” começara a afundar em 1973. Diante da crise econômica, da recessão, do desemprego e da miséria, nenhuma paixão esportiva conseguiria aplacar a insatisfação. O povo mostrou aos intelectuais a sua sabedoria em distinguir prazer, festa e política.

Esta não foi a única vez em que o povo contrariou as teses sobre a força alienadora do futebol ou do poder absoluto dos meios de comunicação de massa. Em 1982 e 1990, Leonel de Moura Brizola, inimigo declarado da Rede Globo, elegeu-se governador do Rio de Janeiro, estado em que se situa o quartel-general do império de Roberto Marinho. A Globo envolveu-se inclusive na tentativa de falsificação do resultado do pleito de 1982. A população apedrejou os carros da empresa de Marinho, Brizola escapou à fraude e a Globo não perdeu um só ponto na audiência fora dos telejornais.

Carlos Eduardo Lins da Silva explicou: “Não há incompatibilidade entre as duas constatações, do mesmo modo como na cabeça de um líder metalúrgico podem conviver ideias extremamente avançadas e preconceitos da moral burguesa absolutamente reacionários”⁴¹. O *Brasil, país do futuro*, ideologia entronizada entre 1970 e 1973, começou a esfarelar-se em 1974, com a vitória do MDB.

O ufanismo voltou com o Plano Cruzado, medida de saneamento da economia implantada por José Sarney, o herdeiro da ditadura que virou presidente da República, em 1985, graças à morte do presidente eleito Tancredo Neves. A estabilização provisória conquistou a população e criou um clima de euforia. Passado meio ano de polêmicas entre economistas, vieram as eleições. O PMDB, do qual Sarney era então presidente de honra, ganhou em 23 estados. Jamais acontecera algo semelhante. A população agradecia a Sarney pelo Plano Cruzado. O presidente batia recordes de popularidade e orgulhava-se das estatísticas: o Brasil era a oitava potência do mundo. Pouca importavam as favelas, os menores abandonados, a miséria, a má distribuição de renda, a mortalidade infantil e o analfabetismo. Tudo era questão de tempo. O futuro provaria.

Uma semana depois da extraordinária vitória, a equipe de José Sarney apresentou um novo “pacote” econômico. Era o fim do Plano Cruzado. Traição. Os preços dispararam, a inflação retomou seu rumo e a população decepcionou-se. Sarney sucumbiu. Teve forças ainda para brigar (e ganhar) por mais um ano de mandato, adiando as tão sonhadas eleições diretas. Na última vez em que o povo votara para a Presidência, em 1960, Jânio Quadros saíra vencedor. Para demitir-se após sete meses de obscura

administração. Quase 30 anos depois, superadas as trevas, Fernando Collor de Mello conquistou nas urnas, em 1989, o direito de dirigir o Brasil. Em 1992, os parlamentares derrubaram-no, acusado de corrupção.

As elites brasileiras pretendiam construir um futuro de ordem e progresso, conforme o dístico da bandeira nacional. O processo de modernização nunca levou em consideração os desejos e reais necessidades da população. Modernizar significava domesticar e civilizar. Enquanto o futuro não vinha, o povo amava a grandeza natural do Brasil: os campos, as florestas, os rios caudalosos, as cidades inchadas, e concluía que “*Deus é brasileiro*”.

As esquerdas queriam livrar o país da alienação. A direita, do atraso. O compositor Raul Elwanger louvara, em uma canção, a utopia: “*Quem viver saberá que é possível/ quem lutar ganhará seu quinhão*”. Aos poucos, compreendeu-se que outra letra de música estava mais próxima da verdade, *Travessia*, com Milton Nascimento: “*Já não sonho/ hoje faço/ com meu braço/ o meu viver.*” Os estudantes de esquerda tiraram de *Travessia* o estímulo ao avanço. Possivelmente, ela tratasse da relevância de viver o imediato, o presente, o possível.

A ambiguidade em todo o longo processo de implementação da crença no progresso no Brasil é evidente. Pode-se mesmo arriscar que a grande maioria da população comportou-se a maior parte do tempo (o que envolve quase cinco séculos de história) como espectadora desconfiada, entusiasmada ou esquecida. O futuro, ideologia ou mito, ocupou, antes de tudo, as mentes de categorias de algum modo privilegiadas: as elites econômicas, da modernização conservadora, com seus teóricos, artistas e mi-

litantes, ou a elite intelectual de esquerda, emancipacionista-modernizadora.

O povo, o homem comum e sem poder (tem-se consciência da baixa conceitual do termo), participou da aventura. Cometeu erros, encantou-se com a retórica ufanista dos militares em 1970, acreditou nos projetos de Getúlio Vargas, denominado “o pai do povo”, caiu com Jânio Quadros, sofreu com a ditadura, amou e odiou Sarney e elegeu e derrubou Collor. Eis uma trajetória humana, contraditória, com idas e vindas, tropeços, esperanças, apostas, quedas graves, ferimentos, delírios, desejos, vitórias, mortes, tragédias, lágrimas, fadiga, festa e resistência.

O povo brasileiro errou e acertou como qualquer outro. Mas é certo que viveu o mito do progresso linear, inexorável e redentor com menos obsessão que os seus idealizadores. A religião da ascensão retilínea era por demais exclusivista para impregnar de uma vez por todas uma cultura tortuosa, do círculo, do sincretismo, dos antagonismos, do barroco e da conciliação dos inconciliáveis. Entretanto, o mito do futuro marcou, penetrou na carne e fundou o seu reino. Se os fiéis viveram-no retilineamente, a cultura brasileira como um todo integrou-o no equilíbrio dos contrários: viver com intensidade o presente, com um olho voltado para o futuro. No cotidiano, no Brasil, os bêbados despejam um gole de cachaça para o “santo”. Estratégia de malandragem, inútil talvez, mas sintomática: alia-se o vício (o pecado da embriaguez) com a devoção (o respeito a Deus). O gole ao “santo” significa a negociação antecipada com as forças divinas. Algo como: “Amigo santo, não leve a mal. A gente bebe, mas sem maldade. Perdão por essa brincadeira que consola e dá prazer”.

Havia um estudante no bairro Bom Fim, em Porto Alegre, que, combatendo a pós-modernidade, esbravejava: “O pós-moderno não pode ser tudo e o seu contrário, a verdade e o erro, a certeza e a dúvida, a razão e a desrazão, a resistência e o conformismo”. Um jornalista tachado de cínico, ex-militante trostkysta e desinteressado de política, respondia-lhe sempre o mesmo: “É, lógico não seria, mas, desde que exista, deve dizer respeito ao Brasil”. O cinismo, o desencanto e a falta de seriedade do jornalista não diminuem o interesse da *boutade*. À sua maneira, ele flagrou o mesmo que eruditos como Maria Isaura Pereira de Queiroz e Roger Bastide: o barroquismo brasileiro. O barroquismo que se depreende da observação insiste sobre a flexibilidade, a sobreposição, a rugosidade ou, simplesmente, a incapacidade de ser linear, ao menos por muito tempo. Surge a contradição: como puderam (podem) os intelectuais e as elites econômicas brasileiras professar tamanha fé no futuro e no valor do progresso?

Nenhuma resposta categórica é possível. Em todo caso, vale a pista. As elites brasileiras formavam-se (ainda o fazem) na Europa, de onde levaram o positivismo de Comte ou o marxismo. Essa hipótese é delicada e remete ao problema das “ideias no lugar” ou fora dele (capítulo três), à importação de teorias e ideologias, o que de fato ocorreu. O intercâmbio (ou a simples transplantação) de ideias não significa necessariamente descontextualização mecânica. Os dilemas das culturas, hoje mais do que nunca, são recorrentes, ressalvadas as nuances.

Lineares na reflexão, é provável que os idealizadores do futuro no Brasil tenham vivido a plenitude do paradoxo, aproveitando o cotidiano enquanto pregavam a feli-

cidade vindoura. No movimento estudantil, os militantes eram moralistas para “consumo externo”, em público ou nas discussões com as facções divergentes, quando louvavam o rigor e o ascetismo, e verdadeiros devassos nos “bastidores”, ao abrigo da opinião pública. Afirmção feita por quem viveu o movimento estudantil de dentro.

Por fim, as elites, envolvidas com a problemática da reflexão, “pensar o país”, conformaram-se ao espírito da época, ao império da modernidade, ao reinado da razão emancipadora, ao evolucionismo que, apesar das múltiplas embalagens, marcou o pensamento de Hegel, Comte, Marx e de toda a modernidade. Não é inverdade, ainda que pareça contrassenso, dizer que o povo brasileiro, dadas as condições históricas de produção de sua cultura sincrética, escapou à volúpia da modernidade por estar dispensado de antemão da tarefa de reflexão.

Não se pretende uma tese *nonsense* ou um manifesto contra os intelectuais, pois, sem o sincretismo ou o barroquismo, a população brasileira teria certamente a mesma relação com o progresso, a humanidade e o futuro que outras, europeias. Na associação dos elementos talvez resida a diferença. Fator que não é importante aqui, pois o objetivo é mostrar a passagem do futurismo ao *presenteísmo* e não mergulhar em uma rede inconsequente de causalidade. Nos anos 1980, o Brasil reencontrou a democracia formal e entregou-se ao presente. O futuro guarda um lugar, mas perdeu a aura, a magia e o fascínio. Não para todos. A transformação é sensível. A miséria continua a maltratar o Brasil. Mas já não é necessário que a nação se envergonhe de sua espontaneidade.

Notas

- 1 ZWEIG, S. *Brasil, país do futuro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.
- 2 Id., p. 14
- 3 BASTIDE, R. *Images du nord-est mystique en noir et blanc*. Paris, Pandora, 1978, p. 33.
- 4 ZWEIG, S. *Op. cit.*, p. 21.
- 5 Id. *Ibid.*, p. 34.
- 6 QUEIROZ, M.I.P. de. *Carnaval brésilien*. *Op. cit.*, p. 234.
- 7 ZWEIG, S. *Op. cit.*, p. 69.
- 8 ZWEIG, S. *Op. cit.*, p. 156.
- 9 Id., p. 119.
- 10 Id. *Ibid.*, p. 230-231.
- 11 QUEIROZ, M.P.I. de. *Carnaval brésilien*. *Op. cit.*, p. 210.
- 12 Id., p. 234.
- 13 Id. *Ibid.*, p. 28.
- 14 ZWEIG, S. *Op. cit.*, p. 114.
- 15 QUEIROZ, M.P.I. de. *Carnaval brésilien*. *Op. cit.*, p. 44.
- 16 Id., p. 50. Surgiu o baile de máscara, seguindo a moda europeia (p. 51). A luta entre sexos, os namoros e as aventuras passaram aos salões. A divisão social continuou a refletir-se na existência de bailes para as boas famílias e de festas para mulheres de “má-vida” (p. 52). O “grande carnaval” expulsou o entrudo, no século XIX. Os habitantes dos bairros pobres e os mulatos também começaram a dançar nas ruas. Prática duramente reprimida (p. 56).
- 17 Id. *Ibid.*, p. 59. Festa conquistada e adaptada, o carnaval tomou o caminho da mitificação. Discussões imensas, fastidiosas e inúteis para os fins deste trabalho, aconteceram sobre a autenticidade da festa, opondo tradição e cópia, nacional e estrangeiro e genuíno e inventado. O carnaval popular, no presente, diz Maria Isaura, tornou-se signo de brasilidade (p. 69). Sociólogos trataram de caracterizar o carnaval como festa tradicional, destinada ao desaparecimento com o avanço da industrialização. Maria Isaura cita Caillois, Van Gennep, Duvignaud e Varagnac, entre eles (p. 69). Cf. CAILLOIS, R. *L’homme et le sacré*. Paris, Gallimard, 1950. VARAGNAC, A. *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. Paris, Albin Michel, 1948. VAN GENNEP, A. *Manuel de folklore français contemporain*. Paris, Picard, 1972. DUVIGNAUD, J. *Fêtes et civilisations*. Paris, Weber, 1973. Maria Isaura observa que todos se engaram (p. 70).
- 18 Maria Isaura Pereira de Queiroz, em *Le carnaval brésilien*, *op. cit.*, sintetizou que o crescimento das escolas de samba coincide com um período histórico de mudanças políticas e econômicas no Brasil (p. 98-99). Sobre

o jogo do bicho, espécie de loteria popular constituída de 25 animais, a cada um correspondendo um número, criada em 1889 e proibida em 1946, ela salientou o papel dos *bicheiro*, que, operando na ilegalidade, aliaram-se às escolas, sempre carentes de recursos, fornecendo-lhes dinheiro e legitimando-se junto à comunidade. O financiamento em troca de um papel social respeitável (p. 100-102). *IstoÉ* publicou, em fevereiro de 1991, uma reportagem cuja chamada na capa era: “*Castor de Andrade: o herói do Brasil*”. Castor é presidente da Escola de Samba Mocidade Independente de Padre Miguel, do primeiro grupo do carnaval do Rio de Janeiro, e um dos *bicheiros* mais conhecidos nacionalmente. Mário Monteiro, o artista responsável pela vitória da Mocidade Independente em 1992, observou com razão que os *bicheiros* agem na ilegalidade, financiam o carnaval, festa do erotismo, e são fervorosos defensores da moral e da família. Cf. MONTEIRO, M. *Cultura dá Samba*. São Paulo, *Veja*, 11 de março de 1992. Em matéria também de capa, *Veja*, em 2 de março de 1992, mostrou “*Como o bicho tomou o samba*”, profissionalizou-o e “criou o desfile monumental”. Resultado: os *bicheiros* tornaram-se prestigiados, amados e populares (p. 45). Trata-se de uma flagrante prova da lógica *contraditória* brasileira.

19 QUEIROZ, M.I.P. de. *Le carnaval brésilien*. *Op. cit.*, p. 108.

20 Id. *Ibid.*, p. 158.

21 BAKHTINE, M. *La poétique de Dostoïevski*. Paris, Seuil, 1970, p. 170.

22 Uma interpretação da festa capaz de escapar ao aspecto utilitarista, seja quanto à manutenção da ordem ou quanto à referência ao ideal, pode ser extraída de Durkheim, em especial do Durkheim não positivista, aquele que considera todo o social como divino. Nesse caso, escolas de samba (e demais manifestações do carnaval) servem de receptáculo à catarse, à satisfação de estar-junto e da paixão comum. O calor emitido pelo grupo possui os indivíduos e injeta-lhes prazer de viver. Cf. DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. *Op. cit.*, p. 365, 370 e 371.

23 QUEIROZ, M.I.P. de. *Le carnaval...* *Op. cit.*, p. 114. Interessante é notar que Maria Isaura critica Roberto Da Matta por reduzir o carnaval a uma manifestação favorável ao individualismo exacerbado e ao exibicionismo (p. 153). Entretanto, mesmo opondo-se ao reducionismo de Roberto Da Matta, ela desliza para o tradicional discurso sociológico em que o sistema é todo-poderoso, mesmo que ela conclua pela inocuidade do carnaval para alterar o estrutural. Inócua para mudar, mas útil a apaziguar.

24 Ou acentuam-se, conforme ocorreu em São Paulo em 1996.

25 As leituras positivistas, funcionalistas, da festa como desordem útil ao equilíbrio da ordem basearam-se no positivismo de Durkheim, deixando-se de lado os aspectos mais flexíveis do pensamento do sociólogo francês. Teve importância para as interpretações do carnaval como válvula de escape, instrumento de liberação das tensões contidas, a pas-

sagem que faz de toda festa, mesmo laica, uma recuperação, ao menos aproximada, de alguns aspectos das cerimônias religiosas, servindo a reunir os indivíduos, suscitar efervescência e fazer com que o ser seja transportado para fora de si e “*distrain de ses occupation et de ses pré-occupations ordinaires*”. DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Op. cit., p. 640.

26 QUEIROZ, M.I.P. de. *Le carnaval brésilien*. Op. cit., p. 157. Compreender o carnaval na sua especificidade é tão difícil que Maria Isaura destaca a linearização da história da festa pelos estudiosos brasileiros. O atrelamento ao ritmo do progresso é também uma forma de explicação linear e externa pela qual o trabalho é a referência determinante.

27 BAKHTINE, M. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris, Gallimard, 1970.

28 QUEIROZ, M.I.P. de. *Le carnaval brésilien*. Op. cit., p. 186.

29 O problema da idealização é que, como observa Durkheim, ela dá confiança aos que nela acreditam. Sagrada, rechaça as “*représentations qui la contradisent*”. DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires...* Op. cit., p. 368.

30 QUEIROZ, M.I.P. de. *Le carnaval brésilien*. Op. cit., p. 186. É bem verdade que Maria Isaura reconhece que a festa, como o carnaval, exige a existência de um substrato tradicional na sociedade. É o caso do Brasil, onde o arcaico se mistura com o hipermoderno.

31 MAFFESOLI, M. *La conquête du present*. Op. cit., p. 7.

32 DURKHEIM, E. *Les formes...* Op. cit., p. 376.

33 BERMAN, M. Op. cit., p. 32.

34 DURKHEIM, E. *Les formes ...* Op. cit., p. 377.

35 Cf. BELL, D. *Les contradictions culturelles du capitalisme*. Paris, PUF, 1979.

36 DREIFUSS, R. A. 1964... Op. cit., p. 146. Diretamente na fonte: OSÓRIO, A. C. do A. O estado revolucionário e o desenvolvimento econômico. In: *O processo revolucionário brasileiro*. Rio de Janeiro, AERP, 1969, p. 115-16.

37 ALMEIDA, H. *O ópio do povo*. São Paulo, Símbolo, 1976.

38 Cf. SILVA, C.E.L. da. *Muito além do Jardim Botânico*. São Paulo, Summus, 1985. Esta obra, que será enfocada no capítulo dois, quando da abordagem da telenovela e do telejornalismo, dá conta da trajetória da Rede Globo. Lins da Silva, jornalista, contesta as críticas tradicionais que enfatizam o poder absoluto dos meios de comunicação de massa sobre os indivíduos. Ele mostra que a recepção da mensagem é fundamental e, conforme as bagagens social e cultural, a leitura varia. Alguns pesquisadores franceses estudaram os meios de comunicação no Brasil e, em particular, a Rede Globo. Cf. HENRIOT, P. *Le Brésil dans ses productions télévisuelles (TV Globo)*. MONIOT, H. L'image du Brésil au

quotidien: l'impact des media d'information (presse et télévision). In: PARVAUX, S. e MOUROZ, J. R. (coords.). *Images réciproques du Brésil et de la France* Paris, IHEAL, 1991.

39 FADUL, A. M. Novas Tecnologias de Comunicação: o difícil caminho da redemocratização. In: FADUL, A. M. (org.). *Novas tecnologias de comunicação: impactos políticos e sócio-econômicos*. São Paulo, Summus, 1986. p. 151-152.

40 DA MATTA, R. *O universo do futebol*. São Paulo, Perspectiva, 1985.

41 SILVA, C.E.L. da. *Muito além do Jardim Botânico*. *Op. cit.*, p. 52.

Parte II

A natureza do presenteísmo brasileiro

1

Sob o signo da vida cotidiana

As telenovelas, o tribalismo juvenil e as novas manifestações religiosas, que roubam fatias de fiéis ao catolicismo em crise, são exemplos da passagem do futurismo ao *presenteísmo* no Brasil. Podem os pequenos acontecimentos do cotidiano dos homens comuns permitir a compreensão da ampla e intrincada realidade social de uma nação? Certamente. Mesmo que as ciências sociais, seguindo o comportamento geral de uma era, a da modernidade, tenham desprezado a banalidade. Época de heróis, de endeuamento, de valorização do espetacular, do extraordinário e do único, a modernidade acabou por pensar que a estrutura básica das culturas resultasse das obras de personagens fantásticos, poderosos, geniais, como que predestinados, ou unicamente pela força de estruturas implacáveis.

O curioso é que Emile Durkheim já anunciava o fim dessa epopeia de encantamento com heróis e deuses. As referências do passado, sublinhou o sociólogo, haviam deixado de excitar os atores do presente. Os valores caros aos pais aborreciam os filhos. Em uma frase: “*Les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d’autres ne sont pas nés*”¹. Quanta atualidade! Procuram, ainda, os homens outros deuses? Sim e não. Não, sem dúvida, no sentido construído pela modernidade, pelo qual as figuras simples do dia a dia atre-

lavam-se a ídolos sagrado, devendo-lhes fidelidade eterna, esperando a chave da felicidade futura, da salvação.

Sim, com certeza, no que se refere a comungar em torno de um objeto, de uma imagem, de um polo agregativo: transitório, mutável e plural. Comunhão de sentimentos através da roupa, do sexo, da música, mesmo da religião ou das ideias, mas menos em nome da transcendência do que do calor obtido na partilha. Sabedoria cotidiana, hedonista e tolerante. Reencantamento do mundo a partir do presente multifacetado, estranho à contestação das representações futuristas clássicas, e satisfeito de “*profiter du temps qui passe*”².

Presenteísmo que se revelou, nos anos 1980, no extremo de sua vitalidade no bairro Bom Fim, em Porto Alegre, apenas repetindo o fenômeno de outras grandes capitais brasileiras. Exemplo: o Bexiga, em São Paulo. Em cada cidade, um espaço de jovens, de tribos, de boêmios, de seres encantados com o pequeno, o comum, o que liga e aquece, sem promessas ou esperanças relativas ao amanhã. Uma fé no estar-junto. Lógica que o tão criticado positivista Durkheim penetra melhor do que qualquer outro estudo do social e da religião, ao descrever a fé como calor, entusiasmo, exaltação da atividade mental e “*transport de l’individu au-dessus de lui-même*”³. Fé presente também em comunidades informais atreladas pelo sentimento, a estética, a superposição de valores, o ceticismo, o cinismo ou o narcisismo (um narcisismo vivido em grupo)⁴.

Ausência de projetos, ocupação de um território real e de importância simbólica, predominância da sensibilidade coletiva, de ideais efêmeros, de laços frouxos, de experiências artísticas, sexuais, políticas ou com drogas, importan-

do mais a reunião, a prática em conjunto e a afetividade implícita do que a permanência, a lealdade a longo prazo, a identidade ou o compromisso. Éticas localistas, linguagens, por vezes, cifradas, gírias, insignificantes segredos com potencial agregativo, jogos, disputas, gangues, lutas entre bandos, busca do prazer intenso no possível, rejeição às utopias entronizadas e contradições admitidas como parte de um estilo de vida.

Recusa da política dita “tradicional”, dos partidos esclerosados pelos anos de exercício do poder ou de negociações com o *status quo* e, ao mesmo tempo, súbitas explosões de entusiasmo, como quando da campanha para a Presidência da República, em 1989, com a adesão dos jovens do Bom Fim à candidatura Lula, do Partido dos Trabalhadores: uma formação paradoxal, barroca. O engajamento circunstancial, no entanto, regeu-se mais pelo calor retirado de um estar-junto pulsante, frenético, artístico e bem-humorado.

Redes de amizade, de trocas, de modas, de conversação, de embriaguez e criação. O bairro como útero, oficina, escola, ateliê, umbigo, casa, abrigo, centro de invenção, discussão e descoberta. O bairro como templo do divino social⁵. O trivial como instrumento de aproximação. A comunicação enquanto mecanismo de aliança. A tecnologia (vídeos, laser, sofisticados aparelhos musicais, carros e motos) a serviço da relação temporária, do gasto de energias, da vinculação veloz e vagabunda. O *gadget* como força de ligação passageira. O afirmativo, o vivido, posto acima de qualquer atitude projetiva.

Maffesoli, refletindo sobre o tão prolapado individualismo contemporâneo, descobriu a verdadeira chave de um

mistério: os indivíduos, liberados da pulsão futurista, mergulham em grupos, num culto do “nós” que repousa sobre “*l’esprit de religion (re-ligare) et sur le localisme (proxémie, nature)*”⁶. O Bom Fim dividia-se entre a frieza do comércio, a presença da morte (em função do HPS), o romantismo dos boêmios (nas noites) e a afetividade das manhãs de domingo, salpicadas de abraços, risos, brincadeiras e chimarrão. Nesse terreno de intensas trocas simbólicas, a cultura do sentimento desenvolveu-se de maneira mais marcada. A vida explode em manifestações singelas e bonitas. Os velhos jogam cartas ou bilhar e exclamam: “Ah, como é boa a província!”.

Em bares de nomes simples, Lola, Ocidente, João, Rendição, Luar Luar, Lancheria do Parque, Escaler e Cais, ao longo de 100 metros da Osvaldo Aranha, entre as ruas João Telles e Fernandes Vieira, o dionisíaco⁷ público noturno exalava a sua paixão pelo imediato. Cada bar possuía um estilo. A cada estilo um público. Entre os públicos, e os bares, conexões de afeto, conflito, conquista, provocação ou guerra declarada; tribos de *rockers*, *head bangers*, *new romantics*, *skin heads*, *hip-hops*, *new wavers*, *surfers*, *punks*, *darks*, *yuppies*, *freaks* e, em outra vertente, os *modernos* (militantes e simpatizantes do Partido dos Trabalhadores) povoavam o Bom Fim.

O comportamento era tribal e o essencial vinha do calor, do estar-junto sob a capa protetora da comunidade. Evidente que um militante de esquerda, ao trocar de tendência, sentia-se obrigado a apresentar justificativas longas, aparentemente coerentes, lógicas e pautadas pela conjuntura histórica, enquanto os demais saltavam de galho em galho sem nenhum constrangimento ou amarra. O

Bom Fim tornou-se o bairro boêmio de Porto Alegre já na década de 1930. A boêmia é uma prática secular no Ocidente. O tribalismo, com suas peculiaridades, inseriu-se em um contexto territorial e noturno ocupado desde meio século antes por atores sociais em busca do espaço de afetividade, prazer e festa. A novidade, logo, não é a aventura boêmia. Trata-se de um conjunto que a tangencia. Os boêmios de 1930, no Bom Fim, não cultuavam, por exemplo, o corpo, a natureza, o presente ou as drogas.

Eram homens interessados na diversão, mas plenos de utopias e de projetos de construção de um futuro esplêndido, quando finalmente haveria paz, igualdade, justiça e felicidade. Os tempos mudaram. Mas o Bom Fim, longamente estudado na tese que deu origem a este livro, é apenas um pretexto agora – dado que o tribalismo de bairros estudantis não é novidade para os estudiosos e leitores brasileiros – para o exame de outras formas de estar-junto. Segundo Durkheim, a associação de indivíduos não ocorre simplesmente para defender interesses, mas por “*plaisir de communier*”, de somar, de partilhar uma “*même vie moral*”⁸.

Ou uma mesma vida *imoral*. Com seriedade, uma comunhão de sentimentos. A música, o passado, os ídolos e as roupas, com toda a clareza, cumpriam no Bom Fim a função de objetos de ligação, o cimento para a relação, a emoção e o exercício de um vitalismo transbordante. Esse tipo de retorno ao passado, em favor exclusivo do presente, encontrou expressão na juventude *new romantic*. Para os mais apegados à ideia de identidade ou de nacionalidade, o Bom Fim apareceu como o terreno da esquizofrenia, onde jovens alienados puderam representar papéis

estranhos à realidade local, importando modas europeias e norte-americanas.

O Bom Fim era apenas um território entre outros no Brasil urbano de *errância* juvenil. A *errância* contemporânea entrou na literatura brasileira como sinônimo de angústia, perda de identidade, fragmentação e vazio. O compositor Chico Buarque de Holanda lançou em 1991 o romance *Estorvo*, no qual o personagem vaga entre o sonho, a realidade, a alucinação e o medo. Sem emprego, ligado a uma irmã rica e indiferente, separado da mulher, afastado da mãe, o herói foge, perambula, rouba, pensa, desencontra-se e olha o cotidiano deformado, entrecortado, estranho e brusco. *Errância* que descamba para o incerto, um fermento, um ônibus: a morte?⁹

Em *O quieto animal da esquina*, o porto-alegrense João Gilberto Noll avança na sua leitura característica da contemporaneidade: o narrador-herói atravessa a temporalidade difusa, febril, disforme, incoerente, quase sem referenciais, e semeia cenas, imagens, pedaços e errâncias. Acontece um estupro, a prisão, aparece um homem, um tutor para o jovem estuprador, uma viagem, a morte da mulher do protetor... Tudo é vago, angustiante, desconcatenado e fora do tempo¹⁰. Chico Buarque e Noll ilustram aqui a preocupação ampla dos intelectuais com essa *errância*, que ultrapassa o Bom Fim.

Os enfoques dos escritores não contemplam a alegria possível do nomadismo identitário. A *reliance* utilizada por Michel Maffesoli: descreve a “*liaison organique*” pela qual interagem indivíduos e sociedade¹¹. O tribalismo indica que se a heteronomia é real, os homens não são simplesmente *agidos* pelas estruturas. Na inter-relação per-

manente, o sujeito é construído e construtor. A vigência da subjetividade é o antídoto contra os determinismos de toda a ordem. Quando se imaginava poder assegurar que o Brasil urbano jovem era um imenso Bom Fim alienado e narcisista, o Brasil real saiu às ruas e mostrou a sua cara: a ascensão e a queda de Fernando Collor de Mello, eleito em dezembro de 1989 para a gestão 1990-1994, sacudiram os lugares-comuns intelectuais e abriram espaço para outras leituras do social.

Em um mesmo processo, o Brasil exibiu a magnitude do favorecimento ilícito (tradicional), a atuação moralmente impecável da maioria dos parlamentares (democrática) e a participação popular (consciente e crítica), com destaque para a singularidade do protesto dos jovens. Passadas três décadas de *exceção*, o Brasil reencontrou a *normalidade* democrática em 1989. Vários partidos lançaram candidatos à Presidência da República: Leonel Brizola, ex-governador do Rio Grande do Sul, ex-exilado político e ex-governador do Rio de Janeiro (1982-1986), concorreu pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT); Luís Inácio da Silva, o Lula, ex-operário metalúrgico e líder sindical, disputou o pleito pelo Partido dos Trabalhadores (PT); Ulisses Guimarães, ex-presidente da Câmara Federal e da Assembleia Constituinte que deu uma nova carta magna ao país, em 1988, apresentou-se pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB).

Mário Covas, ex-prefeito de São Paulo, lançou-se na corrida ao Palácio do Planalto pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB); Fernando Collor de Mello, ex-governador do pequeno estado nordestino de Alagoas (1987-1989), entrou na luta através do recém-criado Par-

tido da Renovação Nacional (PRN), sigla inventada pelo candidato em benefício próprio. Passaram ao segundo turno do pleito, Lula (PT) e Fernando Collor (PRN). Em 15 de dezembro de 1989, Collor elegeu-se presidente do Brasil, com 35 milhões de votos.

Durante o período em que governou Alagoas, Collor notabilizou-se como o *caçador de marajás* – o inimigo da oligarquia alagoana. Imagem que lhe permitiu o voo para Brasília. Ele se converteu no antipolítico profissional e, com um discurso de defesa do liberalismo, do novo e da modernização, sensibilizou a população. Entretanto, ao deixar o cargo de governador para candidatar-se à Presidência da República, devolvera irregularmente 41 milhões de dólares de ICMS (imposto sobre circulação de mercadorias) aos usineiros que enfrentara¹².

Fernando Collor assumiu o poder em 15 de março de 1990, aos 40 anos de idade. Disposto a acabar com a inflação, o pior inimigo brasileiro, o jovem presidente decretou no mesmo dia da posse o chamado Plano Collor I: confiscou 80 bilhões de dólares das contas bancárias dos cidadãos (reteve-os por 18 meses e devolveu-os com 30% de desvalorização), prometeu índice inflacionário zero (ao ser deposto, a inflação estava em 24% ao mês)¹³ e anunciou a privatização das empresas estatais deficitárias.

As medidas econômicas coordenadas pela ministra Zélia Cardoso de Mello fracassaram. A economista envolveu-se em um rumoroso caso de amor com o ministro da Justiça, Bernardo Cabral, homem casado. Cabral perdeu o cargo em outubro de 1990. Zélia sairia sete meses depois. O sonho de mudar o Brasil começou cedo a naufragar. A corrupção apareceu para destruir qualquer esperança do

povo brasileiro. A primeira denúncia surgiu em outubro de 1990, quando Luís Otávio da Motta Veiga, presidente da Petrobrás (empresa brasileira do petróleo), demitiu-se alegando pressões de Paulo César Farias, o PC, tesoureiro da campanha de Fernando Collor, em favor de um empréstimo irregular de 40 milhões de dólares à Vasp.

A Vasp (companhia área do governo paulista) acabou privatizada: adquiriu-a o empresário Wagner Canhedo, graças à ajuda de PC Farias, que lhe conseguiu 10,9 milhões de dólares, conforme apurou a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) encarregada de investigar o caso. PC Farias tornou-se o representante de Collor para operações ilícitas, danosas ao erário público. Os dados apareceram em centenas de edições dos jornais brasileiros e foram sintetizados nos números especiais já citados aqui em nota de rodapé. Enquanto PC operava, Collor exibia-se como atleta, pilotava aviões capazes de romper a barreira do som, bancava o intelectual (andou algum tempo com o volumoso dicionário de política de Bobbio embaixo do braço e assinou artigos sobre teoria política copiados do prestigiado José Guilherme Merquior, que morrera pouco antes) e procurava convencer o mundo de sua competência. A derrocada começou de fato em 13 de maio de 1992, ocasião em que a revista *Veja* publicou um dossiê sobre as atividades de PC Farias. Em 27 de maio, *Veja* divulgou entrevista de Pedro Collor de Mello, irmão do presidente, revelando toda a extensão do envolvimento do primeiro mandatário nacional com a corrupção.

Pedro Collor afirmou: *“Eu não acho, eu afirmo categoricamente que o PC é o testa-de-ferro do Fernando. É a pessoa que faz os negócios de acordo com ele. Não sei a finalidade,*

mas deve ser para sustentar campanhas ou para manter o status quo”¹⁴. Pedro, diretor do jornal *Gazeta de Alagoas*, da família Collor, rompeu com o irmão ao saber que este pretendia apoiar PC Farias a implantar um diário concorrente em Maceió, a *Tribuna de Alagoas*. Segundo Pedro, as práticas ilegais rendiam 70% para Fernando Collor e 30% para PC Farias. A denúncia caiu como uma bomba. O governo Collor afundava a cada dia.

Em 11 de março de 1992, *Veja* revelou que o ministro do Trabalho e da Previdência Social, Antônio Rogério Magri, operário e líder sindicalista guindado ao ministério com o objetivo de provocar efeito nos meios de comunicação de massa, recebera 30 mil dólares de propina para reduzir uma dívida de 426 milhões de cruzeiros da empresa Confederal Vigilância e Transporte de Valores junto ao Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). Magri procurou corromper o funcionário Volnei Abreu para resolver os detalhes burocráticos do negócio. Abreu gravou, em sigilo, uma fita com a proposta do superior. O ministro confessa: “*O cara veio aqui e me deu 30 000 dólares. Me deu. Caiu do céééu*”¹⁵.

Não caberia retomar a totalidade dos detalhes da queda do presidente Collor. O importante é reconstruir a cena para chegar à participação popular nos momentos decisivos. A imprensa, está claro, teve papel destacado nos acontecimentos. Em 9 de setembro de 1992, *Veja* denunciou que Fernando Collor gastara 2,5 milhões de dólares para reformar sua residência particular (a Casa da Dinda), em Brasília. Negócio milionário que contou com o aval de PC Farias¹⁶. Em síntese, o governo Collor cobria-se de lama. *IstoÉ*, em 23 de setembro de 1992, abordou o depoimento de Luiz Mário Nuñez, que acusou PC Farias de en-

volvimento com o narcotráfico¹⁷. A explosão de denúncias levou o Congresso Nacional a instalar, em junho de 1992, uma Comissão Parlamentar de Inquérito. O relatório da CPI, divulgado em 26 de agosto e aprovado por 16 votos contra cinco, concluiu que o presidente recebeu “vantagens econômicas indevidas”. A Subcomissão de Bancos da CPI estabeleceu que o presidente infringira o artigo 317 do Código Penal e cometera corrupção passiva¹⁸.

Diante do acúmulo de evidências, entregou-se, em 1º de setembro de 1992, à Câmara Federal o pedido de *impeachment* do presidente. O povo forçou os parlamentares a agir. Em discurso a uma plateia de motoristas de táxi, em 13 de agosto, Fernando Collor convocou a Nação a manifestar-lhe apoio contra o “golpe branco”. Pediu que a população saísse às ruas no domingo, 16 de agosto, enrolada na bandeira brasileira, como forma de protesto, e cobrisse as janelas de casas e edifícios com panos verdes e amarelos. O pronunciamento, retransmitido por rádio e televisão, mobilizou o país¹⁹.

Mobilização perversa para o presidente em queda livre. A população compareceu às ruas, em massa, de **preto**. A juventude invadiu os espaços públicos, pisoteou todos os julgamentos intelectuais sobre a alienação, e, com humor, exigiu o fim da era Collor²⁰. Em vez de discursos, os garotos usaram a alegria, a irreverência e a música. Escolheram como hino *Alegria, alegria*, composição de Caetano Veloso, sucesso dos anos 1960, e “sem lenço e sem documento” – palavras da canção – reclamaram o ponto final do caos.

Meninos de shopping center, bonitos, ricos e bem-vestidos, nas grandes cidades, ridicularizaram os corruptos

com os slogans “*Rosane, que coisa feia, vai com Collor pra Cadeia*” e “*PC, PC, vai pra cadeia e leva o Collor com você*”. A estudante Tereza Alvarez, 16 anos, sugeriu que se fizesse uma faixa com a frase “*Bonita camisa, Fernandinho*” (alusão a uma célebre e divertida publicidade da televisão). Ao lado, desenharam uma camiseta de presidiário. Em São Paulo, os estudantes de segundo grau reuniram-se em frente ao Museu de Artes, na Avenida Paulista, convocados pela União Brasileira de Estudantes Secundaristas. Eram mais de 10 mil adolescentes de colégios privados. Com tarjas pretas nos braços e dizeres irônicos (“*pelo fim do mar de lama collorido*”), os manifestantes resumiram: “*Anos rebeldes, próximo capítulo: Fora Collor, Impeachment já*”. As meninas do Instituto de Educação do Rio de Janeiro, escola considerada conservadora, desfilaram com o tradicional uniforme: camisa de punho, saia plissada e gravatinha. Nas mentes e nos corações, o sarcasmo e o desejo de mudança.

A expressão *anos rebeldes* não é gratuita. O caso Collor coincidiu com a exibição pela Rede Globo da série de Gilberto Braga, o mesmo autor de *O dono do mundo*, com o sugestivo nome de *Anos rebeldes*. Vale notar que a Globo era aliada de Collor. Roberto Marinho declarou em Paris, em conferência aberta ao público, em dezembro de 1992, no Teatro Odéon, que sustentou a candidatura de Fernando Collor à Presidência da República. A Globo, portanto, não exibiu o seriado para incentivar os jovens a lutarem contra o presidente.

A revista *Veja* apresentou a prova do interesse da Rede Globo em proteger Fernando Collor: “Já no vídeo, ainda que em nenhum momento tenha chegado aos extremos

do início da campanha pelas diretas já – a primeira grande manifestação na Praça da Sé (em favor da queda do presidente) transformou-se no noticiário da Globo numa “comemoração do aniversário de São Paulo” – o Jornal Nacional se mostrou tímido e hesitante até a leitura do relatório final da CPI. De lá para cá, está focalizando todos os meandros do processo de impeachment”²¹. A Globo rendeu-se às evidências depois de resistir o quanto pôde.

Anos rebeldes tratou dos sonhos, utopias e lutas dos anos 1960. Sem querer, a televisão mostrou o seu lado politizador. O público decodificou a mensagem com independência. O senador Fernando Henrique Cardoso – intelectual de renome internacional, ministro das Relações Exteriores no governo de Itamar Franco, o sucessor de Fernando Collor – reconheceu a força do social: “*Nossa sociedade é mais avançada do que o Estado e os partidos. Ela está à frente. É tão forte que chega ao ponto de coagir o sistema político. Quando a corrupção chegou a um ponto insuportável, foi a sociedade que começou a vomitar a podridão. Não através do Estado ou dos partidos, mas dos seus próprios meios*”²².

Tudo o que os guerrilheiros e militantes *sixties* não obtiveram, apesar da paixão e da disciplina, os garotos de 1990 alcançaram com espalhafato, criatividade e nenhum projeto de longo alcance. A União Nacional dos Estudantes, moribunda, reergueu-se. O barulho tomou conta das avenidas. *Isto É* repercutiu os fatos com fidedignidade na matéria “A força da galera – A geração Coca-Cola deixa os shoppings, vai às ruas e lidera com bom humor o movimento em favor do impeachment de Collor”²³.

A reportagem mostrou que o seriado *Anos rebeldes* apenas potencializou o ímpeto dos jovens. De resto, eles

agiram na contramão das práticas dos não conformistas de 1960. Alheios às utopias marxistas ou libertárias, desinteressados de guerrilhas ou da política partidária ou de tendências (ainda que o Partido Comunista do Brasil e o Partido dos Trabalhadores tenham participado e ajudado a organizar algumas das manifestações), os rebeldes lançaram mão de uma arma estranha ao arsenal dos antecessores: o humor.

No dia 25 de agosto, mais de 500 mil garotos ocuparam as ruas do Brasil para protestar. Rostos coloridos, sorrisos estampados, latas de Coca-Cola nas mãos, os jovens surpreenderam os sisudos intelectuais e políticos. A UNE, marco das lutas dos anos 1960 contra a ditadura, fez brilhar seu novo presidente, Lindberg Jr., e já conta com 1,2 milhão de estudantes filiados. *IstoÉ* ironizou Lindberg: “O novo líder da UNE (eleito três meses antes) ainda escorrega em alguns pontos e, aí, frustra um pouco os seus liderados. Filiado ao Partido Comunista do Brasil, o barulhento PCdoB, ele pode ser pego defendendo o regime de Fidel Castro em Cuba – e a moçada não anda pró-Fidel”²⁴.

O paralelo com o engajamento da década de 1960 é o que interessa aqui. Os manifestantes mal conheciam as canções engajadas de vinte anos antes. Atacaram com o som das bandas atuais: Titãs, Legião Urbana ou Paralamas do Sucesso. Grupos que pouco têm a ver com a politização no sentido clássico. *IstoÉ* captou com precisão: “E, suprema heresia há duas décadas, dançam ao som do rock, dos dinossauros Pink Floyd e Supertramp – grandes bandas inglesas com mais de 20 anos de carreira – a grupos modernos como o escocês Faith No More”²⁵.

Sem compromissos, adesões ideológicas ou purismos, a meninada brincou com o imaginário nacional. Em ritmo de samba, entoaram: “*Collor vai ganhar uma passagem pra sair desse lugar, não é de carro, não é de trem nem de avião, é algemado, no camburão, eta Collor ladrão*”, “*É ou não é, piada de salão, o chefe da quadrilha é o chefe da nação*” e “*Não vai dar. Assim não vai dar. Queremos estudar e Collor não quer deixar*”. Os líderes da década de 1960, ouvidos por IstoÉ, tentaram explicar as diferenças, os fracassos e os êxitos. Vladimir Palmeira, deputado do PT, presidente da UNE em 1968, desculpou-se: “*O bom humor dos estudantes atuais era difícil na época em que a polícia não saía dos nossos pés*”. Rita Palmeira, 17 anos, sobrinha do parlamentar: “*Admiro a luta política da geração de 68, mas acho que somos menos amargos e temos mais humor e criatividade*”.

Os depoimentos constam na matéria de IstoÉ fartamente citada. Vale a pena avançar um pouco mais. Ricardo Pereira, 20 anos, presidente da Associação Municipal dos Estudantes Secundaristas do Rio de Janeiro, foi comparado a Palmeira. Ao saber disso, a mãe do rapaz chorou de emoção. Ricardo, singelo, confessou: “*Logo eu, que entrei por acaso no movimento estudantil há três anos, brigando pela instalação de um bebedouro na minha escola*”. A participação nasce do banal, sem épicos ou projeções grandiosas.

José Serra, economista e deputado federal pelo PSDB, presidente da UNE em 1964, comparou: “*O movimento estudantil do meu tempo era mais ideológico, mas não levava tanta gente para as ruas*”. Serra tocou no ponto certo: mais gente e menos ideologia. Em outras palavras: mobilização sem fidelidade. Adesão sem identidade. Jean Marc, presidente da UNE em 1969: “*Nós éramos uma força organizada*.”

Agora, os líderes estão de volta às praças, mas de forma espontânea”. Atuação livre. Articulação transitória sem vínculos com organizações permanentes.

Fernando Collor de Mello caiu em 29 de setembro de 1992. Derrubou-o a Câmara Federal, por 441 votos contra 38 e uma abstenção. Em 29 de dezembro, o Senado abriu a sessão de julgamento final. Para evitar a perda dos direitos políticos, Fernando Collor apresentou a carta de renúncia. Os senadores, entretanto, frustraram-no. O julgamento aconteceu e, por 73 votos contra oito, tornaram o ex-presidente inelegível por oito anos. Itamar Franco, o vice-presidente, foi empossado no lugar do titular deposto.

Houve unanimidade quanto a alguns pontos desde o julgamento dos deputados: 1) ao fixar que a votação do pedido de afastamento do presidente seria aberta, nominal, no microfone e livre para o televisoramento, o presidente da Câmara Federal, Ibsen Pinheiro, definiu o destino de Collor. As possibilidades de fraude, compra de deputados (previsível no caso de uma votação secreta) e de alianças de última hora desapareceram. Mais uma vez a televisão contou a favor da democracia. Os parlamentares não poderiam, de peito aberto, pronunciar-se contra a vontade da Nação. Seria o suicídio eleitoral. 2) O papel dos jovens teve importância decisiva.

O jornal francês *Libération* abriu a sua capa de 30 de setembro de 1992 para uma enorme foto de jovens brasileiros com os rostos pintados com a palavra “fora”. A manchete dizia: “O Brasil derruba o presidente Collor”²⁶. A alegria permeou a crise. Itamar Franco era a incógnita. O povo queria livrar-se de Collor. Depois, vencida a primeira etapa, se pensaria nos desdobramentos. Nas mentes,

cristalizaram-se a vontade de democracia e os símbolos bem-humorados dos meses de batalha contra os corruptos: pirulitos gigantes com os dizeres “Xô, Collor”; *mãos de corrupto* (enormes mãos com os nomes de Collor e de PC Farias, sinalizando o saque ao patrimônio público); fantasias de fantasma e de mentirosos com grande nariz de espuma roxo (o presidente dissera certa vez que “tinha aquilo roxo”, referindo-se ao sexo e à cor identificadora da coragem no Brasil); bonecos de arame vestidos de presidiários análogos a Collor e PC; ratazanas de bigode e óculos, lembrando PC; enterros do presidente em caixões decorados com dólares, figuras de PC e de Rosane²⁷.

Nos 30 meses do governo Collor, as denúncias de corrupção no Brasil chegaram a 290. Tomou-se um montante de 28 bilhões de dólares dos cofres públicos²⁸. Os ditos apáticos ferveram de paixão e desviaram o curso da história. Lições? Os erros acontecem sem qualquer reverência ao passado. Nenhuma garantia para o futuro extrai-se do vivido. Em termos de interpretação sociológica, contudo, sobra muito a explicar. É comum acontecer que a sociologia mais especulativa afaste-se dos fatos ou ocupe-se deles com alguma distância. Os episódios da deposição de Collor forçam no sentido contrário: a sociologia compreensiva encontra-se com o objeto na plenitude do esclarecimento. A era da participação política de tempo efetivo certamente terminou, mas as manifestações dos jovens nas ruas das grandes cidades brasileiras indicaram que pulsa no coração da impassibilidade a potência explosiva e circunstancial do fervor político.

É preciso evitar-se o erro da contraposição alienação/não alienação. Afirmar que os jovens brasileiros

apresentaram a prova de sua conscientização (o negativo da condição alienada) implicaria ainda validar as teses ultrapassadas dos defensores da lógica do dever-ser. Em vez da refutação do diagnóstico do desencantamento, da despolitização e da passividade, a juventude ativou outra dinâmica de prática social. A não alienação consiste, na vertente hegeliano-marxista, na expressão de uma identidade, de uma essência em movimento, de um compromisso em processo de finalização. Em uma palavra, remete a um *telos*.

Os jovens brasileiros agiram sem uma teleologia, voltados para a pragmática proposta de substituição do presidente da República. Ao mesmo tempo que potencializaram o ato político, despiram-no de seus atributos clássicos ou simplesmente políticos. A festa, a alegria, o estar-junto, o sentimento e o lúdico permearam as reuniões contestatórias. O paradigma da continuidade esfacelou-se. A entrada em cena de uma multidão capaz de fazer ruir um governo mostrou-se independente de uma atuação sistemática no campo privilegiado da política.

O fragmentário e a cultura do sentimento pesaram mais, para desespero dos observadores armados com os elementos da análise tradicional. Contra o argumento da efemeridade, levantou-se a evidência da fugacidade. Sim, os jovens estiveram nas avenidas, pressionaram as autoridades, jogaram no espaço público, embaralharam as cartas e, como vieram, partiram: espontâneos, coloridos, ecléticos e descomprometidos. Qualquer avaliação que tome tais acontecimentos como ponto de partida de uma nova era de politização, no sentido do ativismo marxista, fracassará. Do mesmo modo, fracassarão as interpretações

que lamentem o efêmero e desviem-se do fundamental: a dinâmica eruptiva das participações fragmentárias.

O barroquismo, sobre o qual se tem insistido, estampa-se nesse mosaico de adesões multifacetadas e reconversíveis²⁹. Ao entrarem na corrida contra Collor, os jovens não se reduziram ao contexto cristalino do político. Preferiram a justaposição dos fenômenos, a sobreposição dos campos e o apagamento das fronteiras. O estético recobriu o político. O lúdico matizou o social. O religioso, na ótica da efervescência participativa de Durkheim, cimentou os atores. Contra Fernando Collor e a corrupção, os brasileiros dispuseram do carnaval (metafórico), aproveitando o momento de crise para fazer valer a força da cidadania e, em paralelo, festejar, ligar, criar e gozar.

Extravasou-se o interesse político através do estético: uma estética da vida, do social, da participação, da fala, do gesto e dos símbolos. Contra o verde e amarelo sugerido por Collor, o preto. Mas não o preto do luto choroso. O negro da ironia mordaz fustigada pela irreverência e a alegria. A alegria da afirmação da vida apesar dos poderosos e das injustiças. Contra os discursos falseadores e retóricos dos políticos, a profusão de frases populares, de canções adaptadas, de tiradas de humor e de palavras de ordem picarescas. Contra os projetos ordenadores, a desordem oriunda do inesperado, sem origem conhecida, sem agência de publicidade para conceber slogans e sem partidos filtradores de mensagens.

A estetização do político no processo de derrubada de Fernando Collor de Mello sinalizou o poder do sincrético, sem apontar para nenhum amanhã resplandecente e sem retomar as utopias ativistas dos anos 1960. Nenhum

cientista político poderá prever o próximo encontro com o povo nas ruas. Nenhuma tendência política terá legitimamente direito de considerar-se a vanguarda mobilizadora da massa. Nenhum projeto específico encontrou respaldo. Os manifestantes queriam a manutenção da democracia, o afastamento dos corruptos e o cumprimento das leis. Aventura pontual.

Na grande orgia simbólica contra Collor, os jovens misturaram a bandeira nacional, a Coca-Cola, o rock, a rebeldia, a televisão, o corpo, a ousadia, a inteligência, a criatividade e a identificação temporária com uma causa. Muitos partiram, literalmente, dos shoppings centers para os pontos de concentração política. Aos shoppings centers, sem dúvida, retornaram. As separações, os cortes, as categorias, os blocos estanques e as clivagens bem-pensantes espatifaram-se. Collor terminou por consistir no objeto contra o qual se manifestou o extraordinário fenômeno de *reliance*.

A lógica sentimental do estar-junto, observou Maffesoli, retira do banal e do frívolo fermentos poderosos de identificação transitória. Os modos de falar, vestir, amar, cortar o cabelo, a música, o esporte ou a política e a religião inserem-se em uma dinâmica particular de vinculação grupal³⁰.

O estar-junto, no Brasil das crises quase permanentes, não se resume ao tribalismo juvenil ou ao otimismo das manifestações contra Fernando Collor. Pátria do consumismo, o Brasil escandaliza ao anunciar os dados referentes ao patrimônio nacional: 90% da riqueza pertence a 10% da população, conforme divulgou o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 1991. Uma anedota

dá conta de um encontro entre Deus e os presidentes dos Estados Unidos, Brasil e Rússia. Deus, depois de ouvir o senhor Clinton, tranquilizou-o: “Os problemas desaparecerão. Mas não em sua gestão. Nas próximas”. O governante russo recebeu resposta idêntica. O representante brasileiro ouviu perplexo: “O Brasil tem solução, senhor presidente. Mas não em minha gestão”. Sem o apoio divino, a Nação, ainda assim, reza. O antropólogo Darcy Ribeiro sustenta que o Brasil é filho de ninguém: *“Para cada quatro escravos importados, importavam também uma menininha de 12 anos. Era para o patrão. Ela paria os filhos do patrão, depois passava para o capataz e vivia com os negros, quando já estava velha. Sua ‘ninguendade’ é que fazia o Brasil”*³¹.

Um estudo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgado em setembro de 1992, indica que ao menos 32 milhões de crianças, de zero a 17 anos, chafurdam na miséria. A renda mensal das famílias dessa massa de infelizes nunca ultrapassa 40 dólares. Na época da publicação do relatório, comprava-se com esse montante três pães com manteiga e dois copos de café com leite. Nada de substancial mudou de lá para cá. Mais de 18 milhões de pessoas com mais de 15 anos não sabem ler ou escrever. Cerca de três milhões de meninos entre 10 e 14 anos trabalham, contrariando a Constituição Federal.

O fatídico estudo do IBGE informa também que de cada 100 crianças, 73 não conseguem concluir o ensino fundamental. O Brasil sofre de subnutrição crônica³². Outro relatório atroz, elaborado pelo Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef), com o apoio do Centro Brasileiro para a Infância e Adolescência (CBIA), revela, em 140 páginas, que só na cidade de Salvador, em 1990, 100

crianças foram assassinadas. Para uma população estadual de 11,3 milhões de habitantes, 2,5 milhões de menores sobrevivem em situação de pobreza absoluta na Bahia.

O Unicef denunciou ainda que 80 crianças em cada mil nascimentos morrem antes de completar um ano de idade. O número sobe para 107 quando se trata de toda a região Nordeste. Na primeira metade da década de 1980, 100 menores tentaram o suicídio, no território baiano, com o objetivo de fugir aos maus-tratos. Outra opção é o abandono da casa dos pais. As ruas parecem mais acolhedoras³³. O complexo Brasil da era Collor em quase nada se assemelhou ao paraíso. A trama, porém, faz-se mais chocante devido ao amálgama das contradições.

Notas

1 DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. *Op. cit.*, p. 710.

2 MAFFESOLI, M. *Au creux des apparences*. *Op. cit.*, p. 90.

3 DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires...* *Op. cit.*, p. 706.

4 A etnografia do tribalismo no bairro Bom Fim já foi objeto de outro livro. SILVA, J. M. da. *A miséria do cotidiano*. Porto Alegre, Artes & Ofícios, 1991. Para a tese, defendida em Paris, essa etnografia foi ampliada e atualizada, mas sobrecarregaria inutilmente esta obra.

5 Sobre o papel agregativo do bairro: NOSCHIS, K. *La signification affective du quartier*. Paris, Librairie des Méridiens, 1983.

6 MAFFESOLI, M. *Le temps des tribus...* *Op. cit.* p. 21 e 66. Neste livro, é importante destacar, o autor, bom conhecedor da sociedade brasileira, cita o Brasil como país protótipo do tribalismo (p. 49).

7 Michel Maffesoli considera o dionisismo (relativo a Dionísio, o deus grego das videiras, do vinho e do delírio místico) como uma forma de enfrentar coletivamente, através da pluralidade dos afetos e da carne, a barreira inexorável do limite. Cf. MAFFESOLI, M. *L'ombre de Dionysos*. Paris, Klincksieck, 1982, p. 49.

8 DURKHEIM, E. *De la division du travail social*. *Op. cit.*, p. XI.

9 HOLANDA, C. B. de. *Estorvo*. São Paulo, Companhia. das Letras, 1991.

10 NOLL, J. G. *O quieto animal da esquina*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991. A ficção do escritor é considerada como exemplo de literatura pós-moderna: minimalista, seca, fragmentada e voltada para os pequenos acontecimentos do cotidiano. Cf. também *Hotel Atlântico*. Rio de Janeiro, Rocco, 1990. Outro representante da literatura pós-moderna no Brasil é Silvano Santiago. Seus temas preferidos são o declínio da autoria, a confusão identitária, o escurecimento da noção temporal da modernidade e a morte das utopias. No seu livro mais interessante, ele simula descobrir a parte final das memórias do grande escritor brasileiro Graciliano Ramos. O escritor-fictício (ou o real) avisa que no Brasil só se pode viver vendo a realidade em duas metades. A coerência nunca é total. Cf. SANTIAGO, S. *Em liberdade*. Rio de Janeiro, Rocco, 1981.

11 MAFFESOLI, M. *Le temps des tribus*. *Op. cit.*, p., 119.

12 Cf. *Folha de S.Paulo*. São Paulo, 29 de dezembro de 1992, p. 1-6.

13 Cf. *Veja* (edição histórica extra). São Paulo, 30 de setembro de 1992. O semanário conta neste número o desenvolvimento dos fatos que levaram à queda do presidente Collor em 29 de setembro de 1992.

14 COLLOR, P. “O PC é o testa-de-ferro do Fernando”. *Veja*, São Paulo, 27 de maio de 1992, p. 21.

15 MAGRI, A. R. A cena do crime. *Veja*, São Paulo, 11 de março de 1992, p. 18. No mesmo dia, o semanário *IstoÉ* publicou matéria com a seguinte manchete de capa: O Inferno de Magri – a vertiginosa queda do operário que virou ministro. *IstoÉ*, São Paulo, 11 de março de 1992.

16 Cf. *Veja*, São Paulo, 9 de setembro de 1992. A manchete de capa estampa: Exclusivo: O jardim do marajá da Dinda – as mentiras de Collor sobre a reforma de 2,5 milhões de dólares em sua casa. Entre as páginas 16 e 24 a revista conta, com o título “As floridas cachoeiras da corrupção”, como o presidente construiu um jardim babilônico com 13 mil metros quadrados de verde, oito cachoeiras, piscina de 100 metros quadrados e lago artificial com 1,5 milhão de litros cúbicos de água oxigenada para criação de carpas japonesas. Nas páginas 26 e 27, com “Os sonhos de Rosane”, *Veja* retoma os problemas da esposa do presidente, acusada de desviar 1,2 bilhão de cruzeiros da Legião Brasileira de Assistência (LBA), organismo público que presidiu.

17 Cf. *IstoÉ*, São Paulo, 11 de setembro de 1992. Manchete de capa: PC e o Narcotráfico – o depoimento de mais uma testemunha na PF (Polícia Federal), denuncia a presença do tesoureiro de Collor nas rotas continentais da cocaína. Antes, em maio, *Veja* demonstrara que PC Farias sonhava o pagamento de impostos aos cofres públicos. *Veja*, São Paulo, 20 de maio de 1992. Manchete: O Imposto de Renda de PC Farias de 1987 a 1991 – o choque entre a riqueza aparente e os ganhos declarados.

18 Cf. *IstoÉ*, São Paulo, 19 de agosto de 1992. Manchete de capa: Corrupção Passiva – Subcomissão incrimina Collor. A conclusão do relatório entregue ao senador Amir Lando, presidente da CPI, difundida por

IstoÉ diz: “resultou amplamente evidenciado que o presidente da República, de forma contínua e ininterrupta, desde o início do seu mandato, vem sendo sustentado por recursos financeiros oriundos diretamente de PC Farias ou de pessoas, reais ou fictícias, vinculadas a empresas sob seu controle” (p. 12).

19 O editorial de *IstoÉ*, nessa época, especulava: “*Trata-se de verificar quantos brasileiros, atendendo à convocação presidencial, sairão engalanados de verde, amarelo, azul e branco – e quantos viverão o seu domingo habitual, como se quisessem deixar claro que não estão doentes*”. *IstoÉ*, São Paulo, 19 de agosto de 1992 (a revista circula com a data das quartas-feiras embora fique pronta no final de semana anterior), p. 11.

20 A revista *Veja* reservou sua capa para Os anjos rebeldes – colegiais pedem na rua a saída de Collor. *Veja*, São Paulo, 19 de agosto de 1992.

21 *Veja*, São Paulo, 9 de setembro de 1992, p. 30.

22 CARDOSO, F. H. A utopia realista (entrevistado por André Petry). *Veja*, São Paulo, 20 de maio de 1992, p. 10.

23 *IstoÉ*, São Paulo, 2 de setembro de 1992, p. 20.

24 Id., p. 33.

25 Id. *Ibid.*, p. 33.

26 Cf. *Libération*, Paris, 30 de setembro de 1992, p. 1. Na página 17, o jornal destaca que Collor, eleito com o projeto de criar um “Brasil Novo”, afundou-se na corrupção que prometera destruir.

27 Cf. *Veja*, São Paulo, 26 de agosto de 1992, p. 33.

28 Cf. *Veja*, São Paulo, 30 de setembro de 1992, p. 46.

29 O barroco, segundo Eugenio D’Ors, não sabe o que quer e acaba por ser ao mesmo tempo a favor e contra. Ambíguo, pretende, como um anjinho de uma igreja de Salamanca, “*lever le bras et descendre la main*”. D’ORS, E. *Du Baroque. Op. cit.*, p. 31.

30 Id., p. 149.

31 RIBEIRO, D. O Brasil foi construído pelos filhos de ninguém (entrevista feita por Fernando Gabeira). *Zero Hora, Cultura*, 21 de novembro de 1992, p. 5.

32 Cf. Infância maltrapilha. *Veja*, São Paulo, 16 de setembro de 1992, p. 78-81.

33 Cf. Retrato cruel. *IstoÉ /Senhor*, São Paulo, 16 de outubro de 1991, p. 34.

2

À sombra da religião renovada

Os filhos de ninguém reúnem-se à sombra da religião. Buscam o calor, a proteção e o prazer de estar-junto sob a cobertura do sobrenatural. O tribalismo juvenil congrega indivíduos de todas as classes sociais. As igrejas evangélicas, cuja importância não cessa de crescer no Brasil, recebem, antes de tudo, as populações desfavorecidas. No campo religioso, a lógica contraditorial predomina no Brasil. Setenta e dois por cento dos católicos confessaram, em pesquisa do IBGE, consultar outros especialistas religiosos que não o sacerdote católico. Mescla-se o afro-brasileiro (fruto do sincretismo) com o cristianismo apostólico-romano. Em resumo: não bastasse a existência de cultos sincréticos, os praticantes transitam entre as várias religiões. Tornou-se comum a frequência aos consultórios de místicos que pretendem prever o futuro. O presidente Fernando Collor trocara de assinatura a conselho de um numerologista.

No maior país católico do mundo, 34% dos fiéis assistem à missa uma vez por semana. A Igreja tornou-se fria. O catolicismo, complacente e moldável, no Brasil, encurralou-se. Os fiéis querem uma ética rigorosa, um ritual caloroso, sanções aos pecadores, curas milagrosas e, acima de tudo, experimentar o sentimento intenso de estar-juntos. As seitas evangélicas passaram a roubar consideráveis fa-

tias do rebanho papal. Alfredo Bosi, em *Dialética da colonização*, entende que o brasileiro desenraizado, o retirante que aumenta o cinturão de miséria das megalópoles, encontra nas igrejas o conforto e o alívio.

Bosi, marxista, explica o apego à religiosidade a partir da falta de soluções políticas para os problemas econômicos da população:

Para ele (o homem do povo) toda situação de alívio ou melhora parecerá obra da fortuna. E quase sempre o tecelão procurado para urdir os fios da sorte será, ainda, o culto, as “seitas”, como se diz hoje para nomear as várias igrejas de cunho pentecostal e milenarista que se multiplicaram rapidamente a partir dos anos 60¹.

Outra demonstração da crise do catolicismo no Brasil refere-se ao fracasso da segunda visita do papa João Paulo II ao país. Aclamado pelas multidões em 1980, com mais de um milhão de fiéis em cada concentração, João Paulo precisou contentar-se 11 anos depois com escassos 300 mil cordeiros do Senhor em Brasília. Os organizadores sonhavam com a presença de 800 mil católicos. O papa criticou as invasões de terra pelos camponeses pobres, censurou a Teologia da Libertação (influyente nos universos operário e rural brasileiros), condenou o aborto, o divórcio e a participação de padres em atividades políticas². Resumo: saiu do Brasil mais distante do rebanho do que quando desembarcara.

A mudança de valores ajudou a minar o poder conservador do Vaticano. Os evangélicos – termo que, no Brasil,

engloba várias igrejas com posturas distintas – aceitam com maior flexibilidade as descobertas da ciência. Os *espíritas*, kardecistas, não condenam o sexo pelo prazer. As “seitas” dominam já 16% das almas brasileiras. A adesão a certos costumes contemporâneos não explica totalmente o crescimento dos concorrentes do catolicismo. Existem, inclusive, grupos moralistas ao extremo. O vetor de atração é antes o ritual.

Uma pesquisa encomendada por *Veja* ao instituto de pesquisa LPM, publicada em dezembro de 1991, ajuda a compreender o fenômeno³. Em 1980, lembram os dados do IBGE, nove em cada dez brasileiros diziam-se católicos. O número caiu para oito. A LPM distribuiu 600 questionários para as classes B, C e D em São Paulo, Brasília e Rio de Janeiro. Em suma, ficaram excluídos apenas as camadas ricas, os detentores de 90% do patrimônio nacional. Apenas um de cada três dos católicos entrevistados comparecera à missa na semana anterior.

Mais importante: sete entre dez informantes católicos recorriam aos poderes de cartomantes, astrólogos, tarólogos, videntes, umbandistas e espíritas. É ilustrativo o depoimento de Daisy Galasso, 48 anos: “*Quando meu pai morreu fiquei inconsolável e os padres só me diziam meias verdades. O espiritismo me mostrou que a morte de meu pai foi uma escolha dele mesmo, mas no futuro seu espírito voltará à Terra em outro corpo*”⁴. Dados do IBGE: em 1872, 99,7% da população brasileira professava o catolicismo; 98,9%, em 1890; 95%, em 1940; 93,5%, em 1950; 93,1%, em 1960; 91,8%, em 1970; 88,9%, em 1980; 76,2%, em 1990.

Em 100 pesquisados pela LPM/*Veja*, nas capitais citadas, 72 informaram abraçar o catolicismo; seis, o espi-

ritismo; seis, o protestantismo; quatro, o pentecostalismo; cinco, nenhuma religião; sete preferiram nada indicar, embora religiosos. O bispo Boaventura Kloppenburg, de Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul, assustou-se ao saber que apenas 11% dos católicos de sua diocese eram praticantes. Eis o problema. A igreja católica perdeu a capacidade de mobilizar, de reunir, de aquecer os fiéis na mecânica do estar-junto.

Na telenovela *Dona Beija*, o padre Franco ensinou à jovem violada que os homens respeitam apenas o ouro (o poder econômico). O catolicismo perdeu-se aos poucos em função do pragmatismo, do cinismo, do barroquismo ou, em síntese, da ampla capacidade de unir os contrários, corroendo a rigidez da moral com a liberdade cada vez mais ampla concedida aos seguidores. O catolicismo contentou-se mais e mais com o discurso, incapaz de cobrar, de exigir, de punir e impor uma vontade. A igreja progressista brasileira, segundo LPM/*Veja*, culpa o clero conservador e preguiçoso pelo desencantamento.

Os conservadores, entre eles o conhecido dom Eugênio Sales, responsabilizam os progressistas por terem misturado fé e marxismo, o que contrariaria os interesses do rebanho católico. Enquanto a discussão se arrasta, os fatos desfilam. O baiano Messias Guimarães Brandão, 25 anos, em 1991, trocou o tédio da igreja pelo rock da banda Brincando com Deus: “*Minhas músicas falam do cotidiano e dos problemas que enfrento. São coisas que busquei na religião e não encontrei*”⁵. Setenta por cento dos trãsfulgas do catolicismo, ainda conforme LPM/*Veja*, encontraram nas seitas respostas mais adequadas às suas apreensões, tratamento mais direto e confortante e afetividade.

A irrealização espiritual levou 55% dos católicos convertidos a outras religiões a executarem o difícil passo do rompimento. Outros 9% fizeram-no por incompatibilidade com as posições da igreja católica relativas ao planejamento familiar ou à liberdade sexual. Saliente-se que a religiosidade não está em crise, mas o catolicismo. Astrologia, numerologia, pirâmides energizadoras, seitas orientais, panteísmo e animismo confundem-se nas práticas e ritos dos brasileiros. Enquanto o catolicismo permanece contrário aos anticoncepcionais, ao sexo fora do matrimônio e ao divórcio, os novos pastores aceitam os progressos científicos, como o bebê de proveta, desde que respeitada a dignidade humana. O velho espiritismo entende que o espírito existe antes do nascimento e, portanto, não se importa com o método de geração de uma criança. Os Testemunhas de Jeová recusam as mães de aluguel e os bancos de sêmen (modalidades adúlteras), mas permitem a concepção *in vitro* dentro do casamento legítimo.

Os evangélicos proíbem o sexo antes do matrimônio, e suspendem as atividades religiosas dos infratores. Os Testemunhas de Jeová afirmam que nenhum fornicador entrará no reino dos céus. Os espíritas toleram, em geral, a sexualidade pré-matrimonial, a não ser quando se deixam orientar pela moral cristã. Os evangélicos estimulam o planejamento familiar, admitem todos os métodos anticoncepcionais, considerados instrumentos de realização pessoal dos fiéis e um direito divino. Os espíritas vão além: o planejamento familiar é um mecanismo do progresso espiritual.

Os Testemunhas de Jeová permitem a cada fiel decidir sobre o uso de contraceptivos. Condenam apenas o DIU.

Admitem o sexo sem o objetivo da procriação. **Divórcio,** Os evangélicos aceitam-no quando o marido maltrata a mulher ou o adultério é flagrado. Os espíritas, tolerantes em outras áreas, rejeitam o divórcio. As crises do casal servem de pagamento às dívidas espirituais de outras encarnações. A ruptura implicaria uma nova união, em outra corporalidade, em razão do saldo devedor. Tudo é para o bem no melhor dos mundos⁶.

Os Testemunhas de Jeová permitem o divórcio apenas em caso de adultério comprovado. As diferenças, no fundo, são pequenas. Os católicos brasileiros, em massa, praticam o sexo por prazer. A juventude não toma conhecimento da interdição sexual pré-matrimonial. O aborto atinge as melhores famílias. O divórcio é uma realidade indiscutível e crescente. As mulheres católicas utilizam anticoncepcionais. A isso se chama a hipocrisia católica: continuar na Igreja sem seguir com rigor os seus mandamentos. O bebê de proveta tem pouca importância em uma nação de alto índice de natalidade.

Evangélicos e Testemunhas de Jeová impõem restrições ao divórcio e condenam o sexo antes do casamento. Os espíritas não fazem melhor. O aborto é tabu para todos. Em relação ao catolicismo, a diferença encontra-se mesmo no referente ao planejamento familiar e ao bebê de proveta. Este, já se sugeriu, é secundário na realidade do país. Aquele é praticado pelos católicos, pertencentes às classes médias e altas, bem-informados e habituados a desobedecer. Conclusão: ainda que esses aspectos influam no crescimento das “seitas”, o fator principal é outro. Em vez de posturas mais progressistas, o fiel busca o culto mais quente e uma ética mais vigorosa e retrógrada.

Contra o frio da sociedade da tecnologia, os evangélicos apegam-se ao sentimento tribal. A cerimônia do batismo acontece em rios. Centenas de fiéis entram vestidos nas águas lodosas para receber o sacramento. A emoção é forte. O homem entra em uma comunidade que se ocupará dele, mesmo que seja para controlá-lo. A igreja católica mergulhou no *laxismo*. Pastores evangélicos lotam estádios de futebol e levam multidões ao delírio. A questão é de linguagem. O kardecismo eletriza com sessões mediúnicas e curas milagrosas.

O catolicismo não emociona, satisfeito com a retórica, engolido pelo barroquismo congelado. Há quem deseje, no entanto, uma nova estética do culto: visceral, tátil, vertiginosa, à beira do fanatismo e altamente inclusiva. Os pregadores evangélicos invadiram o Bom Fim, no inverno de 1989, impulsionados pela sagrada missão de salvar as almas dos anjos da perdição. Travaram-se embates ideológicos e filosóficos surrealistas. Os garotos perseguiram os missionários, pressionavam-nos, invocavam o diabo, insultavam Jesus Cristo, discursavam contra o imperialismo cristão e o charlatanismo das novas “seitas”.

Os pregadores liam a Bíblia, suavam, cantavam e desesperavam-se. Os jovens místicos, é verdade, jamais entraram no jogo. Mas os anarquistas fizeram do acontecimento uma festa. O Bom Fim possuía a sua própria dinâmica de estar-junto e dispensava a salvação prometida pelos evangélicos. Estes, apesar de maltratados, experimentavam o prazer absoluto da luta contra os hereges. Depois de dois meses, desapareceram. Abandonaram o Bom Fim aos seus próprios deuses. Em Porto Alegre, a Igreja Universal do

Reino de Deus lota auditórios. Os fiéis vibram de paixão ao som da voz do pastor.

Os novos pastores descobriram os meios de comunicação de massa. A rádio Itai, no Rio Grande do Sul, passou ao controle dos evangelizadores. A TV Record virou o principal veículo de propaganda religiosa. O misticismo predomina. O compositor Paulo Coelho tornou-se o escritor mais bem-sucedido do país ao enveredar para o filão da magia, das feiticeiras, da alquimia e do sobrenatural⁷. A tecnologia não é repudiada, mas relativizada. A vida dos pregadores é atribulada. O bispo Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, proprietário da TV Record, de 28 emissoras de rádio e 850 templos, foi preso em julho de 1992, acusado de curandeirismo. Os promotores gostariam de incriminá-lo por sonegação fiscal, envolvimento com o tráfico de drogas e delitos de colarinho branco. Decretou-se a prisão preventiva com base nas práticas de charlatanismo e estelionato. A acusação respeita à exploração financeira dos fiéis, que contribuem com doações nos cultos⁸.

A igreja de Macedo, nascida em 1977, usa e abusa do marketing e concorre com os cultos de origem africana, acusados de pertencerem ao demônio. A TV Record custou 45 milhões de dólares⁹. O caso de Macedo, independente do seu destino, corresponde ao conflito das instituições brasileiras com um fato novo: a explosão mística. O crescimento das igrejas, a adesão popular, as proporções do fenômeno e a utilização de meios de comunicação de massa assustam as autoridades. A reação primeira agarra-se à possibilidade de exorcizar o demônio através de rótulos antigos: charlatanismo, curandeirismo, ou mesmo pela de-

monstração de crimes. Não se trata aqui de querer inocentar malfeitores. A questão central é: por que a população participa do jogo?

Por ignorância? A resposta é fácil, leva a uma meia verdade e esconde o principal: a incapacidade da sociedade racional de suprir as necessidades afetivas e de calar as dúvidas existenciais da população. Na época da prisão de Macedo, o Rio de Janeiro conheceu a febre ecológica da Rio-92, a gigantesca conferência mundial sobre o meio ambiente. O mundo da razão e do progresso começou a render-se aos imperativos da conservação da natureza, contra as previsões científicas do avanço racional perpétuo. As “seitas”, com seus charlatães, demagogos ou gurus, seus fiéis, iludidos ou sonhadores, sinalizam a persistência da religiosidade tátil no seio do universo pretensamente asséptico do racional. Macedo já reuniu 200 mil pessoas no Estádio Maracanã, no Rio de Janeiro. Os números indicam que é preciso compreender algo mais amplo, profundo e resistente: o sentimento transmitido através da participação da fé. Mesmo que isso possa repugnar, é um dado social importante; desconsiderá-lo significa ignorar os liames do tecido cultural contemporâneo. Práticas tribais como as dos jovens ou das igrejas pentecostais do Brasil remetem ao mesmo ponto: a cultura do sentimento, cuja lógica é a do estar-junto.

O escritor Rubem Fonseca, em um dos romances brasileiros de maior sucesso nos últimos anos, abordou com ironia a figura do televangelista. José, o pregador da Igreja de Jesus Salvador das Almas, contrata o irmão, cineasta e ateu, para produzir as peças publicitárias de sua seita. Fonseca pinta José como um aproveitador, esperto e inte-

ligente, que lida com os meios mais avançados para seduzir. Em pleno domingo de carnaval, na igreja transbordante, em Copacabana, ele perora contra o pecado. O culto é retransmitido pela televisão. Com argúcia, Fonseca mostra os fiéis encantados com a rigidez da moral defendida: “O Senhor reserva os injustos para o Dia do Juízo PARA SEREM CASTIGADOS [...] Mas castigar principalmente aqueles que andam em concupiscência de imundície; atrevidos, obstinados, que não receiam blasfemar enquanto os anjos, sendo maiores em força e poder, não pronunciam juízo blasfemo diante do Senhor”¹⁰. Entrevistados à saída do culto, os cordeiros referendam o sermão do pastor. Alguns, contratados para depor favoravelmente e impressionar os telespectadores.

Fonseca trabalhou a mescla de malandragem, calhordice, ingenuidade, fé e moralismo que perpassa o evangelismo no Brasil. O essencial a reter é a união da tecnologia com a moral conservadora e a satisfação do público ao contatar com referenciais seguros, ancorados nas escrituras. Fora dali, o pecado, do qual ninguém está livre, nem mesmo os mais ortodoxos. A seita fornece um momento de segurança e calor. O cotidiano ultrapassa-a. O purismo é invadido pelas pequenas ou grandes desonestidades de cada dia. Na religião ou na política, o Brasil exhibe a contradição. O dever-ser esbarra na concretude. Para o bem ou para o mal.

O misticismo ultrapassa as classes populares. O apego ao místico é um enclave na estrutura racional que supera os grilhões da miséria. Não basta enriquecer os pobres para que a religiosidade desapareça. A sociedade industrial, racional, deixou amplas lacunas de afetividade e so-

cialidade. A religião e o tribalismo tratam de supri-las. Isso é uma constatação, não uma defesa. O problema é mais da ilusão racionalista que do capitalismo.

O padre Zezinho, católico, com cinco milhões de discos vendidos, aos 50 anos, trabalha com um computador portátil e enfatiza a necessidade da mobilização: “*Em geral continuamos usando uma linguagem agropastoril enquanto o mundo está na era da cibernética. Se a Igreja não desenvolver uma nova linguagem está condenada a perder a maioria dos seus fiéis*”¹¹. As palavras de Zezinho chocam-se com o diagnóstico do sofisticado pensador francês Jean Baudrillard sobre a pós-orgia¹². Vive-se uma outra orgia, não a da liberação, mas a do cotidiano. Sabe-se o que é preciso fazer: experimentar as sensações do tato, da amizade, do sentimento e jogar tudo no presente. A religiosidade procura menos a salvação do que a participação. O espetáculo, em torno dos milagres, vale mais do que a teologia. Se as curas fantásticas não ocorrem, a esperança é transmitida. Mais de 18 milhões de pentecostais seguem os novos apóstolos da esperança. E alimentam contas em bancos estrangeiros de pastores como Edir Macedo (de dez a cem mil dólares enviados por semana aos Estados Unidos), eleitor e propagandista de Collor¹³.

Entre o tribalismo estetizante das noites de um bairro estudantil, a participação dos jovens na derrubada do presidente Collor e a busca mística de milhões de cidadão de “segunda categoria”, sem contar os esotéricos das classes média e alta, há um ponto em comum: o intenso desejo de estar-junto numa experiência imediata, calorosa, catártica, intensa e tátil. Religião, boêmia e política a serviço da lógica do estar-junto, mesmo se a motivação nem sempre

aparece como um dado explícito na consciência de cada participante. Em todo caso, sem essa *reliance*, que também ocorre no carnaval ou nas manifestações violentas das torcidas organizadas de futebol, a adesão não ocorreria. Não basta um deus, um samba, um gol, um objeto político. É preciso uma ação partilhada. Não se pode esperar o futuro. Deseja-se a catarse aqui e agora.

Notas

1 BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 52.

2 Cf. Fiéis caseiros. *IstoÉ/Senhor*, São Paulo, 23 de outubro de 1991, p. 28.

3 Cf. Fé em desencanto. *Veja*, São Paulo, 25 de dezembro de 1991, p. 32-38.

4 Id., p. 32.

5 Id. *Ibid.*, p. 36.

6 Alusão à obra genial de VOLTAIRE, F. *Candide*. Paris, Librairie Mireille Ceni, 1959. O personagem Pangloss acreditava que todos os males serviam, ao fim, para a sustentação do melhor dos mundos possíveis. O Brasil, em todo caso, não é o paraíso. A capacidade do povo de afirmar-se não elimina as desigualdades e as injustiças.

7 Cf. COELHO, Paulo. *Diário de um mago*. Rio de Janeiro, Rocco, 1989. *O alquimista*. Rio de Janeiro, Rocco, 1990. *Brida*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991. Paulo Coelho já vendeu mais de dois milhões de exemplares. Trata-se de um recorde para um país onde as tiragens andam sempre em torno dos três mil volumes. Ele lidera todas as listas de obras mais vendidas do primeiro ao terceiro lugar há, pelo menos, dois anos.

8 Os conflitos de Macedo com o todo-poderoso Roberto Marinho, proprietário da Rede Globo, em 1995, não estabelecem ruptura em relação ao abordado neste texto escrito antes desses acontecimentos.

9 Cf. Bispo no xadrez. *Veja*, São Paulo, 3 de julho de 1992, p. 33.

10 FONSECA, R. *Vastas emoções e pensamentos imperfeitos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 51.

11 Fé em desencanto. *Veja. Op. cit.*, p. 35.

12 Cf. BAUDRILLARD, J. *Les transparences du mal – essais sur les phénomènes extrêmes*. Paris, Galilée, 1990.

13 A ênfase nas chamadas “seitas” é decorrente também do fato de que, apesar da importância e da celebridade internacional, os cultos afro-brasileiros são praticados pela minoria da população. Roberto Motta assinala que a sociedade brasileira é apenas em parte sacrificial, na medida em que as religiões afro-brasileiras mais tradicionais, que exigem sacrifício de sangue, são praticadas de maneira frequente “*par une minorité de la population*”. MOTTA, R. *Sacrifice et société dans les religions populaires du Brésil*. Recife, Mimeo, 1992, p. 9. Conforme este antropólogo da religião, o Brasil vive a época pós-sacrificial e pós-eucarística, caracterizada pela comunhão e o sacrifício metafórico das ideias-força sociais.

3

Ficção e realismo na televisão brasileira

O tribalismo propõe menos a conquista do que a convivência. O narcisismo expõe menos a segurança extrema do que o meio de integrar-se a um conjunto transitório. A religião promete menos o paraíso do que a comunhão presenteísta. A comunhão metafórica pode ser vivida de maneira virtual. A razão fracassou no projeto de limpeza universal. O tradicional explode em todos os lugares e forja, eis o paradoxo, vinculações afetivas indispensáveis à saúde mental dos homens. Tudo é objeto de *reliance*. A imagem televisiva agrega todos os pedaços do vasto mosaico ao refletir a cultura do sentimento, expressar as realidades grupais, tematizar a religiosidade e colocar-se como instrumento de ligação.

Christopher Lasch crê que o debate dos últimos 40 anos sobre o narcisismo erra o alvo. Segundo ele, a dependência em relação à tecnologia produziu um imaginário de vitimação e paranoia¹. O minimalismo pós-moderno, em tal perspectiva, representa a redução, o fim do caminho, a falta do amanhã e, em consequência, a opção por estratégias de sobrevivência. Os homens não se afirmam no presente: eles resistem, acuados, próximos do vazio e do fim. O catastrofismo parece ser o cartão de visitas do

intelectual de respeito; a vacina contra o otimismo aderente.

A relativização do poder da razão apavora. Ignora-se a advertência de Ernesto Laclau de que a pós-modernidade não implica uma mudança nos valores da modernidade do Iluminismo, mas o enfraquecimento do caráter absolutista das Luzes². O enfoque do tribalismo, da religiosidade e da imagem – formas de *reliance* – enfrenta a reação apocalíptica pautada pelo medo da destruição total dos parâmetros morais. Continua-se a tomar por orientação a linha reflexiva de Adorno e Horkheimer. O interessante é que os pensadores alemães compreenderam os perigos da razão absolutista.

Adorno e Horkheimer combateram a instrumentalização da razão. Tomaram a racionalidade positivista, voltada para os fins, e o progressismo tecnológico cego como atributos do iluminismo burguês. Defensores de uma racionalidade sábia, a serviço da humanização da vida, criticaram a mitologização da razão: a transformação do racional em discurso fundador, totalizante e com justificação plena em si mesmo. A verdade é que o racionalismo iluminista e positivo dominou também as utopias marxistas. Adorno e Horkheimer temiam o fascínio das massas pelo totalitarismo. Os intelectuais, é o mínimo que se pode dizer, nunca deram melhor exemplo.

Com Adorno e Horkheimer chega-se à visão predominante ainda hoje sobre o papel dos meios de comunicação de massa, na qual a razão é cálculo para efeito técnico. E *“l’ideologie s’epuise dans l’idolâtrie de l’existence et du pouvoir qui contrôle la technique”*³. A apropriação atual da imagem televisiva, através das telenovelas, é antes de ligação

que de isolamento e massificação pura. Adorno e Horkheimer haviam bem precisado o programa da *Aufklärung* (a filosofia das Luzes): liberar o mundo da magia, destruir os mitos e levar a imaginação a apoiar o saber⁴.

Eis a fonte do totalitarismo da Razão. A busca da objetividade absoluta negou a diversidade. Nada deve escapar do controle científico. Tolera-se a arte desde que esta se situe fora das pretensões à explicação do mundo. A arte é um não saber. Adorno e Horkheimer acertam: “...*la Raison est plus totalitaire que n’importe quel système*”⁵. Há algo de nostálgico nos julgamentos de Adorno e Horkheimer: uma culpabilização do mercado. A razão positivista aliena-se ao tornar-se mecanismo de produção da mercadoria. Constrói-se uma oposição maniqueísta: sociedade racional positivista (capitalismo) *versus* sociedade racional humanista (socialismo).

A massa desprezada por Adorno e seu fiel companheiro aprendeu a relacionar-se com a mercadoria, o capitalismo e a imagem de modo a relativizar o poder controlador progressista e, através da conservação dos mitos, extrair do cotidiano vinculado à tecnologia a energia afetiva do presente. Contra a potência da emissão, gerou-se uma estética da recepção⁶. Estética que perpassa a veiculação da informação na televisão e encontra seu apogeu na ficção: a telenovela. Universo do tratamento moderno, a informação é regida ainda pela manipulação e a supressão. A ficção, descomprometida com a Verdade, mostra o vivido (o real) sem grandes omissões.

A telenovela brasileira (ficção) agrega os telespectadores em torno da exposição plena do cotidiano. Os telejornais (cujo maior exemplo é o *Jornal Nacional*, da Rede

Globo) *ficcionam* o real. A informação crê ainda na transparência e no poder da emissão. A ficção permite o voo livre da polissemia. Os ficcionistas trabalham com a pluralidade das interpretações. Enquanto o telejornal mente, recorta ou encobre, a telenovela ironiza, descobre, desvela e expõe. Exposição sem poder de denúncia ou de mobilização nos moldes do ativismo moderno. Entre o telejornal e a telenovela, o paradoxo.

O público neutraliza os dois centros de emissão de imagem. Utiliza-os a seu modo. Mas a telenovela mostra o atraso no tratamento da notícia. A mesma emissora que tudo revela na ficção (reprodutora do real) bloqueia a divulgação total da informação. Imagina-se que a notícia é perigosa e unívoca. Não se percebe que o conteúdo é desviado: o telespectador compartilha um sentimento a partir da imagem e relativiza a influência do meio de comunicação quanto aos vetores orientacionais políticos.

A televisão inquieta e provoca uma infinidade de questões. As respostas nem sempre aparecem. Interrogações: a televisão brasileira é um monstro perigoso? A Rede Globo, a mais importante do país, é uma fonte permanente de manipulações? A população seria de fato capaz de apropriar-se da imagem com autonomia? A televisão é responsável pela crise econômica, social e política do Brasil? As telenovelas alienam? Qual a real diferença entre os telejornais e as telenovelas? É possível demonstrar o efeito de *reliance* da imagem? Essas questões, velhas de algumas décadas, conservam a pertinência no Brasil. A prova é a fúria com que os intelectuais as tratam.

O horror provocado pelas telenovelas transparece em um artigo do diretor de teatro Antunes Filho, indignado

com a traição dos atores de teatro que atuam em telenovelas, e com o fato de que alguns se iludiriam ao ver nestas um mecanismo de democratização. Segundo ele, as novelas vulgarizam a arte dramática. Nada mais. A televisão deveria educar a população⁷. Educar significa o quê? Impor um dever-ser ou difundir a complexidade do vivido? *Pantanal*, telenovela escrita por Benedito Ruy Barbosa e dirigida por Jayme Monjardim, exibida pela Rede Manchete em 1990, ocupou-se com a indicação de um dever-ser para o Brasil e com o desnudamento da realidade nacional. Tudo desfilou na *telinha*: corrupção, destruição da natureza, conservadorismo político, machismo, interesses pessoais, desencantamento com a política, misticismo, erotismo, desigualdades sociais, poder e violência. *Pantanal* inaugurou a novela ecológica, politicamente correta, realista – sem eliminar a riqueza mitológica e a fantasia – e cinematográfica.

Gravada na região do Pantanal do Mato Grosso, uma das reservas naturais mais belas do mundo, a novela de Monjardim exibiu a beleza selvagem e nua de atrizes deslumbrantes como Cristiana Oliveira e Luciene Adami. Mulheres bonitas e sensuais confundidas com a natureza. Cristiana – a Juma, na novela –, segundo a lenda, transformava-se em onça. Mulher-onça, ferina, espontânea e desejável. Monjardim abandonou a velocidade vertiginosa das telenovelas e trabalhou com as regras do cinema: grandes planos, imagens lentas, paisagens extraordinárias e profundidade psicológica.

O Velho do Rio, personagem mítico-ecológico vivido por Cláudio Marzo, vagava pelo pantanal, figura sem temporalidade, a proteger a natureza. Transformava-se em cobra e devorava os inimigos do meio ambiente. O mito-

lógico e o contemporâneo, de caráter político, fundiram-se. O personagem central, um latifundiário, descobriu a importância da terra produtiva para o País. Seu filho, interpretado pelo bom ator Paulo Gorgulho, depois de viajar pelo Brasil, volta à casa paterna, onde é finalmente bem-aceito, e converte-se em um defensor da justiça e da honestidade. Ingressa na política para fazer valer um novo espírito cívico.

As fazendas de *Pantanal* reproduziram o cenário de comunidades. Os personagens ligavam-se pelo amor, o bem, o mal, a mitologia, a natureza e o misticismo. Conforme a estrutura ritual, os integrantes da grande família contavam uns aos outros a cada dia a sua própria história. Reatualizavam o passado em comum, os valores, as lendas, os sonhos e as superstições. No amor ou no conflito, tratavam da convivialidade. O ritmo cadenciado das ações, sem pressa, o realismo dos problemas abordados, a importância do mitológico, característica da cultura popular brasileira, e o fundamento do estar-junto fascinaram os telespectadores.

Pantanal superou a audiência da Rede Globo. Primeira vitória de uma telenovela contra a potente emissora de Roberto Marinho. Os aviões desciam nas fazendas. A tecnologia pautava a produção. Nas rodas de conversa: mulheres-onça, homens-cobra, espíritos e fantasmas. Harmonia conflitual entre o pré-moderno, o irracional, e a racionalidade produtiva, performante e veloz. Os telespectadores encantaram-se com o conjunto e sentiram-se membros de uma família ampliada⁸.

O Brasil, polissêmico, justapõe o pré-moderno, o moderno e o pós-moderno. A televisão expressa o compor-

tamento contraditório da sociedade. Dominar a natureza é menos importante do que dialogar com ela: eis um dos ensinamentos de *Pantanal*. Lição recebida com prazer pelos telespectadores mais modestos. A crítica de esquerda a *Pantanal* reproduziu a tradicional linha de reflexão sintetizada no clássico de Guy Debord contra o movimento banalizador do espetáculo nas sociedades modernas, transformando a simplicidade do cotidiano em mercadoria⁹. Concepção que, ao denunciar a sobrevivência opressiva da religião, reduz a alegria obtida no consumo do espetáculo à falsa felicidade. Ignorantes, os consumidores alegram-se porque não percebem o poder maléfico da sociedade espetacular.

Curiosa teoria. Qual o sentido da denúncia da falsa alegria em nome da verdadeira? Os iluminados desesperam-se diante da impossibilidade de conduzir as massas conforme suas diretrizes e verdades. A alegria espetacular rouba-lhes o rebanho. A lógica do estar-junto unificadora das ações dos personagens de *Pantanal* é a mesma que atrelou os telespectadores. O público uniu-se em torno da verdade e da fantasia sem que o conteúdo de verdade e realismo ganhasse dimensões superiores ao da ficção. A realidade, multifacetada, estava lá. O telespectador, em certo sentido, reconhecia-a, comentava-a e dispensava-a. Verdade? Sim. E daí? A paixão provocada por *Pantanal* ultrapassa o simplismo da sociedade do espetáculo de Debord. As telenovelas correm no fio de uma moral não ativista que não pretende mudar ou dominar o mundo. Fora do terreno normativo, os telespectadores de *Pantanal* neutralizaram o panfletarismo da novela. Pode-se mesmo pensar que autor e diretor atuaram na esfera do dever-ser.

O público decodificou a mensagem em outro nível também constitutivo da obra. Estar-junto é mais envolvente do que o ativismo. A comunhão acontece em torno de símbolos partilhados¹⁰. *Pantanal* indicou, tanto quanto a realidade brasileira dos últimos anos, que a política não está descartada, mas é uma carta entre outras. A adesão ao político não é o centro da vida comunitária, obedecendo antes a imperativos conjunturais. A política é um instrumento, marcado pelo desconfiança, e que perdeu o fascínio. O ativismo elevava a política à condição de centro nervoso, moral e ético do social. A contemporaneidade redimensionou o papel da politização: do sentido existencial à operacionalidade.

O ativismo considerava imoral a indiferença para com o político. A contemplação exige do político a cada momento justificativas fortes à adesão. O futurismo utópico não basta. Assim, a exposição pornográfica do real na televisão esbarra no ceticismo do telespectador que, em circunstâncias precisas, pode reagir ou simplesmente assimilar. O efeito da imagem sobre o público é intrincado e nada mecânico. A recepção trabalha os conteúdos e esvaizia ou potencializa as mensagens. Antes de tudo, o público busca o prazer.

A interferência do público na telenovela é considerável. Entrevistado pelo jornal francês *Libération*, Gilberto Braga, criador de *Escrava Isaura* e *O dono do mundo*, confirmou o realismo da ficção da TV brasileira:

Sim. Se em 100 anos as novelas ainda forem vistas, teremos uma ideia exata do que era a sociedade brasileira. Um pouco de realidade e um pouco de sonho. No Brasil, a televisão é

muito popular. Nas favelas, veem-se antenas de televisão por toda parte. Temos, portanto, muita responsabilidade. Estou orgulhoso, por exemplo, dos Anos de Chumbo. Sem dizer que a série influenciou na queda de Collor, o que seria ridículo, as primeiras manifestações de rua contra Collor corresponderam ao começo da série, na qual eram mostradas as lutas dos anos 60 e as manifestações estudantis¹¹.

Na mesma entrevista, Braga destaca que o público obrigou-o a mudar o rumo de *O dono do mundo*:

Fui obrigado a mudar a história. O tema era sobre a luta de classes. Muito pessimista. Foi muito bem recebido pela imprensa e pelas elites, das quais eu zombava bastante, mas não pelo grande público, e eu comecei a perder pontos na audiência para uma novela mexicana muito simples e, aliás, ruim¹².

As declarações são elucidativas. De um lado, a impressão de Braga de ter influenciado os jovens no episódio Collor: a televisão politizadora. De outro, o repúdio do grande público à novela assentada sobre o eixo da luta de classes. A Rede Globo não castrou o diretor. Os intelectuais, satirizados na obra, elogiaram-na. Os telespectadores pediram outra perspectiva. O povo é mais conservador que a própria Globo? Menos maniqueísta do que os intelectuais? Ou exige da ficção uma inter-relação mais consistente do real com a fantasia?

O intelectual de esquerda cobra da telenovela a função pedagógica, conscientizadora e educativa. A emissora exi-

ge o sucesso de audiência. O público quer diversão, identificação e prazer. O real pode ser mostrado na totalidade desde que transcenda a propaganda ou a análise de cunho sociopolítico. *Pantanal* impôs-se por abranger a plenitude do vivido: não apenas os conflitos de classe (presentes), mas os mitos e os sonhos. Barroca, a sociedade brasileira rejeita a arte racionalizante (tão ao gosto da intelectualidade) e requer da ficção a ultrapassagem do realismo.

As leituras sobre os malefícios da indústria cultural nada mais fazem do que repetir as ideias de Adorno e Horkheimer sintetizadas em *La production industrielle de biens culturels*, de 1944¹³. O fato é que a análise adorniana esgotou-se. Inexiste uma unidade perfeita entre o macro e o microcosmo. Os meios de comunicação passaram da fase de atendimento generalizado, como se houvesse um único público, e operam com a segmentação. Menos do que uniformizar, a indústria cultural lida com a diversidade. Adorno e Horkheimer condenaram o valor não utilitário dos novos produtos e a eliminação do espaço da imaginação.

Os investimentos, na indústria cultural, nada teriam a ver com o significado intrínseco dos produtos¹⁴. Hoje, as associações de consumidores zelam pela qualidade dos produtos. Ao mesmo tempo, a paixão pelo *gadget* cresce. A escolha do não útil supera a alienação e ancora-se na busca do descartável, do transitório e válido na capacidade de adornar. Em vez da essência e da utilidade, a ligação precária com o objeto sem fim último. Quanto à imaginação, *Pantanal* levou-a ao extremo. Os telespectadores atuavam como coautores. Aliás, o que é comum em se tratando de novelas, pois o público reage, escreve para as emissoras e conduz os destinos dos personagens. A verdade é que

Adorno e Horkheimer estabelecem uma relação mecânica e simplista entre os meios de comunicação e a massa. Redução que continua a gerar seus frutos.

O refinado Jean Baudrillard escreveu que a imagem de um homem sentado, contemplando, num dia de greve, sua tela de televisão vazia, será um dia “*une des plus belles images de l’anthropologie du XX^e siècle*”¹⁵. Nenhuma construção atingirá maior impacto quanto à caracterização da passividade humana diante da televisão. A massa brasileira transcende o apocalipse de Baudrillard. Em 1992, no Rio de Janeiro, indiferentes à televisão, os favelados que, conforme salientou Gilberto Braga, possuem televisores em seus barracos, instituíram o “arrastão”. Multidões de miseráveis passaram a descer dos morros para, protegidos pela couraça grupal, saquear os banhistas nas praias. Ninguém escapava. Os assaltantes levavam de roldão tudo o que encontravam pela frente. A população ficou aterrorizada, pediu reforço de policiamento. Instalou-se o clima de guerra. Onde a passividade? Onde o conformismo? Onde a obediência aos meios de comunicação de massa? Critica-se a ausência de projetos de longo alcance. A massa, entretanto, prova sua relativa autonomia.

O discernimento do povo entre o prazer e o conformismo é estranho às análises consideradas críticas. O reducionismo assenta-se sobre uma frase-chave de Adorno e Horkheimer: “*Le plaisir favorise la résignation qu’il est censé aider à oublier*”¹⁶. O prazer favorece a resignação... Carlos Eduardo Lins da Silva, em seu estudo sobre a leitura do *Jornal Nacional*, da Rede Globo, demonstrou que os telespectadores interpretam diferenciadamente o conteúdo das emissões. Onde a resignação pura e simples? Entre a lei-

tura dos operários de Paicarará, São Paulo, e dos moradores de Lagoa Seca, Rio Grande do Norte, havia um universo de modulações.

Lins da Silva anotou que os nordestinos debochavam do personagem Juca Pitanga, interpretado pelo célebre ator Tarcísio Meira, da telenovela *Coração alado* (1981, Rede Globo). Pitanga migrara para o Rio de Janeiro com a família. Assaltado no desembarque, perdera todo o dinheiro. Em poucos dias, todos, contudo, estavam empregados e alojados. Ninguém acreditou em Lagoa Seca, pois a experiência indicava-lhes o contrário. Cada telespectador tinha um amigo ou parente que se mudara para o Sudeste. A população nordestina divertia-se com a trama, mas pulverizava a mensagem¹⁷.

Esse tipo de interpretação calcada nos fatos encontra ainda resistência. Adorno e Horkheimer dominam o pensamento *crítico* com a brutalidade e o simplismo. O prazer do povo incomodava-os: “*S’amuser signifie être d’accord* (Divertir-se significa estar de acordo...) *S’amuser signifie toujours: ne penser à rien, oublier la souffrance même là où elle est montrée. Il s’agit, au fond, d’une forme d’impuissance* (Divertir-se significa sempre: não pensar em nada, esquecer o sofrimento lá mesmo onde ele é mostrado. Trata-se, no fundo, de uma forma de impotência)”¹⁸. É lícito, ao contrário, sustentar que o prazer integra as estratégias de afirmação do popular. Mas, mais do que estratégia, trata-se do vivido. O povo parece realizar melhor a distinção entre a diversão e a política.

Adorno e Horkheimer reduziram o prazer ao político. Converteu-se o hedonismo em negação da consciência crítica. A sociedade contemporânea tornou-se unificada: um

único estilo de vida. O império do estereótipo. Tese desmentida pela multiplicação dos localismos, da imprensa de bairro, dos nacionalismos, do tribalismo e das éticas e estéticas particulares. O divertimento não impede os favelados cariocas de saquearem a classe média nas praias. O prazer não fechou o caminho à derrubada de Collor. A violência urbana e a insatisfação social marcham junto com o sucesso da televisão brasileira.

Pantanal traçou um quadro do Brasil real e tentou indicar as formas de superar os maiores obstáculos ao desenvolvimento econômico e social do país. A telenovela apontou os limites da modernidade e acentuou a necessidade de conciliar a racionalização, com vistas à construção da cidadania, com os fatores históricos e identitários da cultura brasileira. *Pantanal* procurou harmonizar a modernização social e política com o estilo familiar e comunitário de vida perpassado por mitos, lendas e misticismo. A novela instaurou um profundo debate sobre as peculiaridades culturais do Brasil.

Barbosa e Monjardim realçaram o clientelismo brasileiro, o desrespeito às leis, o desnivelamento social e a importância da comunidade na organização contra a espoliação. Dois mundos destacaram-se: o familiar e o político. No primeiro, o afetivo. No último, o combate. Entre ambos, o entrelaçamento. O futuro constava na plataforma da novela. Futuro a construir sem revolução ou radicalidade. Futuro em consonância com o presente. A informação contava menos do que a comunicação. Esta implica a troca de sentimentos. Aquela, o acréscimo de conhecimento. A lógica das telenovelas mobiliza o sentimento ainda que as informações estejam presentes.

Lógica contraditória. A informação enriquece a trama. O telespectador neutraliza-a. Converte-a em comunicação. O paradoxo das telenovelas brasileiras reside no conhecimento da diferença entre informação e comunicação. Exploram-se os temas que tocam o coração do povo e joga-se com a política. Mesmo que uma parte da população não reúna condições intelectuais para hierarquizar a massa informativa, o tratamento do cotidiano ativa o mecanismo comunitário e o laço relacional. Regiões díspares, Norte e Sul, recebem as imagens, absorvem uma margem de conteúdo comum e ressignificam o restante.

O laço estabelecido funda a participação virtual. Daniel Bell identificou-a ao escrever que as telecomunicações e os computadores ligam o mundo inteiro em tempo real, enquanto a realidade virtual, nova invenção da imagem de síntese, projeta o indivíduo da condição de espectador ao estatuto de participante de todos os tipos de atividade, quer sejam viagens ao espaço, esportes ou aventuras¹⁹. A participação virtual não impede a ação esporádica. Multiplicam-se as aventuras esportivas, as explorações, as apostas e as realizações não úteis: as travessias, por exemplo, solitárias dos oceanos.

As estrelas de telenovela repetem o fenômeno cinematográfico: o alimento dos sonhos. Também elas cumprem a função *reliante*. Cada personagem de *Pantanal* projetou um ator. Os telespectadores identificavam-se com o duplo ator-personagem. Os atores, sinalizou Edgar Morin, provocam a catarse, polarizam as obsessões, tratam os sonhos que afloram na superfície das vidas concretas e “*modèlent nos conduites les plus plastiques*”²⁰. O tema das telenovelas e os atores, tanto quanto as tribos e as seitas, exacerbam a

reliance. A catarse sublima práticas não realizadas. Entretanto, inexistente uma linha de continuidade. O vivido, com frequência, contradiz esse modelo de *reliance*, até porque a ação grupal, cujo bom exemplo é o “arrastão”, pressupõe alternativas de ligação. O erro da análise adorniana, ainda em voga, é o da suposição da linearidade: a sublimação capaz de bloquear a diferença. A comunhão em torno do ator, do tema, da tribo ou da seita é um vetor de vivência, mas não o único.

A lógica das telenovelas, apesar dos paradoxos, é clara: o povo não procura educar-se para a transformação do mundo. Busca-se a vida, o jogo, o sonho, o eclipse da angústia, da miséria e dos fantasmas. Esquecimento metafórico, pois nenhum programa de televisão é poderoso o suficiente para enterrar a realidade da violência, das crianças assassinadas, da fome, do desemprego, do medo e da corrupção. As telenovelas imobilizam o vivido. Congelamento parcial e figurado. A inter-relação obra-cotidiano nutre-se de incoerências e surpresas. No centro das problemáticas abordadas pelas telenovelas figura o tempo: presente e futuro. Se *Pantanal* explorou o hedonismo e os sofrimentos presentes com o olhar para o futuro, *O dono do mundo* enfatizou o pessimismo, as amarras do presente, a guerra permanente e sem solução entre as elites e o povo. *Pantanal* fez o elogio do presente, mas, com lucidez, focalizou o reformismo necessário. *O dono do mundo*, menos utópico, apresentou a podridão do presente e ignorou o futuro.

Mas o que é uma telenovela? O professor francês Philippe Henriot, da Université de Bordeaux III, arriscou uma definição: uma narrativa fílmica dividida em episódios;

mas também um suporte publicitário de exploração de imaginários²¹. As banalidades sucedem-se. Trata-se sempre de contrapor a telenovela ao cinema. *Pantanal* derrubou esse esquema fácil de rejeição da imagem da televisão. Os limites impostos pela publicidade, a ideologia das emissoras e os estereótipos são vencidos constantemente graças à dinâmica aberta das obras. A experimentação é uma realidade. A crítica do conteúdo é antes o desgosto com a vida banal de todo mundo. As telenovelas falam do melodrama caracterizador do cotidiano da maioria: conflitos amorosos, traições, chantagens, crimes, golpes e contragolpes, mentiras, fantasias e aventuras quixotescas. Eis o vivido. A arte erudita por vezes embeleza a realidade na sua ânsia de profundidade coerente e sofisticada. As telenovelas expressam a complexidade do trivial mesclado de imaginação e de arquétipos.

A Rede Globo estabeleceu a mecânica do tratamento temático conforme o horário de exibição: 18 horas: história e adaptações de romances; 19 horas: humor, tramas urbanas e irreverência; 20 horas: drama, problemas sociais e experimentação²². O argumento de Henriot de que os operários dormem cedo e perdem o melhor da reflexão²³ é falso. A Globo atinge o máximo de audiência entre 20 e 22 horas. Entre 573 entrevistados em Porto Alegre, trabalhadores diurnos, com renda mensal de um salário mínimo (cerca de 80 dólares), 502 viam a novela das 20 horas.

Henriot derrapa também na sua ironia contra a novela *Mandala*, da Rede Globo, que, contando uma história de anarquistas e comunistas dos anos 1960, mostrou muitos desses utopistas transformados em malfeitores e empresários: “O comunismo leva a tudo”²⁴, fustigou Henriot. A

tudo, não. Mas é fácil provar a verdade do sarcasmo da telenovela. Criou-se um tabu quanto aos comunistas. Ou eles aparecem como heróis ou então se trata de manipulação ideológica em favor do capitalismo. A história do socialismo real e das utopias da década de sessenta está aí para indicar que muitos revolucionários trocaram radicalmente de campo.

Deve-se evitar esse tipo de tema para não manchar a imagem dos rebeldes do passado? A revista *IstoÉ*, com a reportagem “Com Lenço e Documento”, inventariou a vida de alguns revolucionários brasileiros de 20 anos atrás. Vladimir Palmeira, ex-presidente da UNE, é deputado pelo PT. Percival Maricato, guerrilheiro da ALN (Aliança de Libertação Nacional), em 1968, virou dono de restaurantes e casas noturnas. Para ele, o radicalismo foi um erro. Caetano Veloso, um dos artistas símbolos da rebeldia, continua a compor, mas anda longe dos movimentos culturais engajados.

Rafael de Falco, presidente do Diretório Central de Estudantes da Universidade de São Paulo, em 1968, guerrilheiro urbano, é empresário no setor de importação e exportação. Roberto Bielawski, integrante da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), nos anos 1960, tornou-se proprietário de 20 restaurantes e 17 pontos de café²⁵. Não cabe qualquer censura aos rumos tomados pelos ex-revolucionários. Mas as novelas falam de burgueses corruptos, políticos desonestos, trabalhadores assassinos ou sonhadores fracassados. Por que não de comunistas, intransigentes ao tempo da militância, convertidos ao capitalismo? Não há complacência.

A inverossimilhança também atravessa a novela. De acordo com os filtros sociais, as experiências cotidianas, ela é neutralizada, embora divirta. *O dono do mundo*, reação da Rede Globo ao sucesso de *Pantanal*, mergulhou no “aqui e agora”. O politicamente correto foi sempre o perdedor. O Brasil de Gilberto Braga é cínico, cruel, sem ética, dilacerado e irracional. Os sonhos morrem sob as garras do real. Telenovela da desilusão, *O dono do mundo* enfureceu os médicos ao expor a falta de ética de um profissional, interpretado pelo excelente Antônio Fagundes, interessado apenas no sucesso e no dinheiro: um arrivista. Houve intensa polêmica. Mais uma vez, a novela tinha razão. A medicina ocupa hoje um lugar gigantesco na vida dos homens e a hiperespecialização, por vezes, cava um fosso entre o paciente e o médico. A ética nem sempre aparece. No Brasil sem futuro, a irracionalidade da estrutura viciada bloqueava o caminho à solução dos impasses.

O personagem da telenovela representativo da honestidade, o *Beija-Flor*, converteu-se em símbolo nacional da imbecilidade. Ele recusava a corrupção e pautava-se pela retidão moral no dia a dia. Sua norma era de agir em relação aos outros conforme queria que agissem com ele. A Rede Globo recebeu uma tonelada de cartas de telespectadores tachando o *Beija-Flor* de irreal, absurdo, utópico e estúpido. Na terra da violência, bater é a lei da sobrevivência. O público sugeriu que o *Beija-Flor* era estranho à cultura brasileira, pois conduzia-se segundo um único vetor moral. A população, acostumada a partilhar generosidade e malícia, carinho e força ou honestidade e malandragem repudiou o tipo linear. *O Beija-Flor* chocou-se com a superposição barroca de valores da cultura brasileira.

E proporcionou uma discussão longa sobre o caráter e a cidadania.

Pantanal reunia a nação na diversidade. *O dono do mundo* retratou a lei do mais forte. Na passagem de uma novela a outra, ao longo de dois anos, o povo brasileiro confrontou-se consigo. Espelho cruel dos paradoxos do país, as telenovelas constituem-se em documentos fundamentais para a sociologia. Ao rebater Henriot, por exemplo, o que está em jogo é a contraposição a toda uma maneira de ver o Brasil e a telenovela. Linha de interpretação marcante e privilegiada. Não é suficiente apresentar outra vertente. É imperativo dialogar com o instituído. Por que as telenovelas continuam a ser consideradas como uniformizadoras?

Pantanal e *O dono do mundo* espalharam clichês, mas não se resumiram a isso. Carlos Eduardo Lins da Silva preocupou-se com a pluralidade de interpretações do produto dos meios de comunicação e provou que não havendo monopólio da representação do real, a criticidade exerce-se: “Para demonstrar esta tese, não é preciso analisar amostras representativas do universo social completo. Basta encontrar um grupo de pessoas para que se demonstre que a generalização de que todos se moldam à TV não vale”²⁶.

A concepção que fez dos meios de comunicação de massa o obstáculo à emancipação do proletariado partiu do pressuposto da necessidade imperiosa de eliminar o capitalismo. Se a economia de mercado persistia, era preciso descobrir o entrave à sua superação. Teleologia infundada. O primeiro erro encontrava-se em privilegiar uma instância do social como fator de impedimento da transformação inexorável. O segundo, mais grave, consistia (consiste) em

favorecer um ideal de grupo, elevando-o a ponto de chegada da humanidade. Em vez de supor que os meios de comunicação de massa impedem a mudança do mundo ou, no outro extremo, democratizam a vida, o mais razoável é dizer que eles fazem parte do jogo árduo e movediço das trocas sociais. Em lugar da teleologia e do maniqueísmo, a compreensão de uma variedade de mecanismos plásticos: a *reliance* e a tensão. Tensão entre a emissão e a recepção. Movimento descontínuo, mas permanente, com saltos, idas e vindas e alterações do imaginário. Campo de negociação conflitual.

Michèle Mattelart lembrou com razão que a discussão sobre o papel dos meios de comunicação de massa continua a realizar-se com base na oposição entre apocalípticos e integrados enunciada por Umberto Eco em 1965. Integrados, os que viam um processo de democratização na indústria cultural, e apocalípticos, os críticos da vulgarização da cultura através da lógica da mercadoria²⁷. Umberto Eco prefere a linha de tensão, sem ceder à apologia democratizadora ou resvalar para a crítica elitista, teleológica e cega. Em seu entender, os efeitos da abundância – a variedade de redes emissoras – neutralizam o efeito de dominação e estabelecem o ruído. A população italiana, exemplifica, rejeitou em um plebiscito do começo dos anos 1990 o comando das grandes cadeias de televisão, com base no apelo dos meios menores. Eco acredita que a alfabetização no Terceiro Mundo ajuda a gerar filtros contra o poder homogeneizador. Nas sociedades plurais as várias instâncias do social equilibram-se.

Para Umberto Eco, a vitória de Clinton nos Estados Unidos, em 1992, é uma demonstração da margem de ma-

nobra frente ao poder dos meios de comunicação de massa, uma vez que Ross Perot havia comprado gigantescos espaços na mídia. O vencedor, ao contrário, contou com a força da militância, no corpo a corpo. No Brasil, a segunda vitória consecutiva do Partido dos Trabalhadores nas eleições para a prefeitura de Porto Alegre reforça a evidência das brechas e do regime conflitual de negociação com o sistema vigente. A televisão, pensa Eco, alimenta o desejo de aprofundamento da informação. O telespectador obriga-se a buscar em outras fontes:

Eu condeno a ideia maniqueísta dos falsos intelectuais que consideram a escrita representativa do bem e imagem como o mal [...] Com todos os seus defeitos, é evidente que a civilização dos meios de comunicação de massa faz circular a informação, mesmo superficial. E a informação estimula a necessidade de conhecimento²⁸.

Os novos apocalípticos temem, com o próprio Eco, o excesso da informação. Que fazer? Censurar? Barrar o fluxo informativo para facilitar a assimilação?

A tessitura social contemporânea é barroca. O Brasil é o paroxismo. A paixão pelas telenovelas não implica adesões mecânicas ao conteúdo difundido. As mensagens são deturpadas, desviadas, relativizadas, neutralizadas ou esquecidas. O hedonismo antecipa-se à ética. O mosaico de verdades submete-se à estética do caos. As imagens servem ao prazer do jogo sem finalidade predeterminada. Não há vitória ou derrota. O campo das lutas sociais é mais amplo e contraditório. A tolerância referente ao personagem não flui naturalmente para o real. O apoio ao aborto feito pela

heroína não se traduz em inevitável aceitação da prática abortiva no cotidiano. Há participação, sem crença ou sinceridade permanente. Se a televisão é um monstro, ela não provoca dor nem sequer assusta. Em 1984, o povo desceu às ruas para reclamar eleições diretas para a Presidência da República, contra o regime de exceção e seus aliados, entre os quais a Rede Globo. Em 1989, 30 milhões de pessoas votaram em Lula, o candidato do Partido dos Trabalhadores.

Em São Paulo, em 1988, a população escolheu Lúiza Erundina, do Partido dos Trabalhadores, para o cargo de prefeita. Vitória espetacular e inesperada. A esquerda encantou-se com o crescimento da conscientização popular. A administração de Erundina não convenceu. Em 1992, Paulo Maluf, do Partido Democrático Social (PDS), organismo da ditadura, venceu o pleito. Maluf, exaustivamente acusado de corrupção, é identificado pelo slogan “rouba, mas faz”. E a consciência popular? A democracia é um território de alternância. Experimenta-se dentro do quadro dos possíveis. Erra-se com a direita, tenta-se com a esquerda.

A participação da massa no cenário político brasileiro reflete a instabilidade social. Tudo se confunde. O desencantamento político, quebrado vez ou outra pelo surgimento da população no espaço público, é parte de um fenômeno mais amplo, internacional, que engloba a descrença nas ideologias emancipacionistas e recua para o pragmatismo sábio e realista. Os meios de comunicação de massa sequer conseguem combater o vazio impetrado, ainda que o desejem. Impotência que não rechaça o esforço de negociação.

Alain Touraine afirma que a França deixou de ser uma sociedade política, pois a opinião pública, graças aos meios de comunicação de massa, toma consciência de problemas sociais novos, enquanto a vida política é oca de ideias e de iniciativas²⁹. Para o caso brasileiro a ideia é inexistente. O *impeachment* de Collor é a prova. Por que, pergunte-se com os espectros de Adorno e Horkheimer, a rebelião não se alastra? Resposta especulativa: e se a massa quer simplesmente a democracia? E se a massa prefere apostar no processo lento das reformas das instituições, interferindo apenas nos momentos mais graves?

A relação do telespectador com a novela, os movimentos de rua, o apoio dado ora à esquerda ora à direita e a restrição dos projetos indicam que a população brasileira tateia, prova, experimenta, polemiza, duvida, desconfia e opera em um território incontestado: economia de mercado e democracia. Tal afirmação passa longe da apologia do capitalismo selvagem ou do elogio ingênuo dos conhecimentos populares. Mas há o espaço da vida. Nele o povo é soberano. Independente de acerto ou erro, a constatação é plausível. A massa possui antídotos (frágeis) contra os adversários. Ela não sabe pôr fim à miséria, mas sabe o que não quer.

Enquanto a telenovela joga com o público, oferecendo-lhe todo o despudor do real, os telejornais, cuja locomotiva é o *Jornal Nacional*, da Rede Globo, insistem na dinâmica moderna, no encobrimento e na manipulação. Em realidade, o problema maior é outro: a fragmentação do mundo através da escolha da informação. O telespectador recebe pílulas sobre o planeta, em um gigantesco mosaico de pedaços desconcatenados. A totalidade jamais

se constrói na mente do receptor. Problema crucial mas que é preciso relativizar.

Em nenhum momento, à exceção do que ocorre com os homens eruditos, teve-se uma visão totalizada do mundo na mente. As pílulas informativas oferecidas deixam em aberto a possibilidade, como sugere Eco, do aprofundamento através de outras fontes. O cotidiano, de toda maneira, é multifacetado e fragmentário. O noticiário nacional e internacional integra o mosaico imaginal dos homens sem fundar nenhuma nova contradição. Por fim, a fragmentação corresponde à pulsação social contemporânea. O telespectador, sentado diante de seu aparelho, viaja através do globo terrestre, escandalizado ou refratário.

A informação, em geral, é convertida ao mesmo estatuto da ficção: imagem *reliante*. Por que então a emissão trabalha com outra lógica? A telenovela despe o real. O telejornal ficciona a realidade. O recorte, a seleção, a montagem, o ponto de vista, a interpretação, o ângulo, o tipo de imagens e a relevância da informação passam pelo crivo da subjetividade jornalística. A intencionalidade esbarra na instrumentalização. De outra parte, o jornalismo crê contraditoriamente no compromisso formador e no perigo da informação. Conforme os casos, opta-se pela omissão ou a mentira. Estratégias oriundas do preconceito com a massa e da fé no poder da emissão.

O Nordeste do Brasil sofre com a seca. O presidente João Figueiredo visitou, em 14 de novembro de 1980, a localidade de Caicó e declarou não ter dinheiro para novos investimentos. Ao *Jornal Nacional*, ele afirmou: “*Volto daqui certo de que o rumo que o Governo tomou é o indicado. É preciso conviver com a seca no Nordeste*”³⁰. O vivido filtra

a propaganda e a maquiagem dos fatos e hierarquiza a notícia. Que o *Jornal Nacional* minta o quanto quiser ou puder sobre o outro lado do mundo, mas que não se iluda quanto aos interesses diretos dos telespectadores.

Compreender a manipulação e a mentira não significa poder reverter o quadro. A complexa malha social amarra os atores para além da decodificação do real. O contexto sociopolítico e econômico é mais profundo do que a simples dicotomia meio de comunicação/recepção. O exemplo tomado de empréstimo a Carlos Eduardo Lins da Silva aponta para o óbvio (seria fácil multiplicar as ilustrações): a emissão da notícia, tanto quanto a da ficção, é reinterpretada pelo receptor de acordo com sua bagagem existencial. Mas, eis o essencial, a ressignificação tende a tornar o conteúdo da notícia equivalente ao da ficção.

A lógica da produção é até certo ponto diferente. A lógica de interpretação, semelhante: *reliance*, rejeição, neutralização e indiferença. O que o *Jornal Nacional* não diz, o público encontra na telenovela. Basta completar o caleidoscópio. Ao que parece, a emissão acredita que a população não é competente para essa tarefa. A *reliance* através do *Jornal Nacional* entrelaça os homens a partir de uma seriedade identitária. É o momento, 20 horas, de entrar em contato com o real, a verdade, a vida, o político, o econômico e o social. A cada dia, o ritual se repete.

Ritual sagrado, hora de silêncio. O *Jornal Nacional*, entretanto, não engana tanto quanto gostaria. Como explicar a reverência diante da tela, a cadeia nacional estabelecida e o comportamento refratário, debochado, descrente ou desconfiado em relação ao conteúdo emitido? O *Jornal Nacional* é uma instituição brasileira, criado em

plena ditadura militar. E proporciona o objeto-imagem de ligação. Remete ao vínculo ambíguo com a notícia: o valor da verdade e o avanço da certeza de que as verdades são múltiplas, veladas e de pouca importância. A aparência diferencial da lógica produtora choca-se com o subjetivismo da seleção, mesmo que já exista certa padronização internacional, a objetivação do subjetivo, que garante a quase equivalência das manchetes de primeira página a cada dia. A diferença é antes de nuance. A informação guarda um limite superado pela ficção. O telejornal ainda deve esconder algo. Na recepção, apesar de tudo, impera a forma. Gilberto Braga, na entrevista ao jornal *Libération*, explicou que os oito meses de uma novela, cerca de 150 capítulos, excedem o plausível, mas “o público adora que seja grande, mais pelos personagens do que pela história”³¹.

O público apega-se ao vetor identificatório. O personagem é sempre incompleto e aberto. Constroem-se a partir do esqueleto fornecido pelo autor, os mais variados tipos. Embarca-se com a população de uma novela em uma viagem de fantasia e criação. Braga compara as telenovelas aos folhetins do século XIX de Eugène de Sue e Emile Zola: rios caudalosos e longos. Nas margens, os observadores.

Notas

- 1 LASCH, C. *The minimal self – psychic survival in troubled times*. New York, Norton & Company, 1984, p. 34.
- 2 LACLAU, E. A política e os limites da modernidade. In: HOLLANDA, H. B. de. *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991, p. 132.
- 3 ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *La dialectique de la raison*. Paris, Gallimard, 1974, p. 19.
- 4 Id., p. 21.
- 5 Id., *ibid.*, p. 41.
- 6 Cf. JAUSS, H. R. *Pour une esthétique de la réception*. Paris, Gallimard, 1978.
- 7 FILHO, A. Telenovelas empobrecem o país. *Veja*, São Paulo, 11 de março de 1992, p. 86.
- 8 A série de depoimentos colhidos com brasileiros das mais variadas classes sociais contidos na tese foram cortados deste livro para evitar um texto pesado e longo.
- 9 DEBORD, G. *La société du spectacle*. Paris, Gallimard, 1992, p. 37.
- 10 MAFFESOLI, M. *La transfiguration du politique: la tribalisation du monde*. Paris, Grasset, 1992, p. 135.
- 11 BRAGA, G. Les feuillets à la pelle (entrevista feita por Annick Peign-Giuly). *Libération*, Paris, 10 novembre 1992, p. 42.
- 12 Id., p. 42.
- 13 ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. La production de biens culturels. *La dialectique de la raison*. *Op. cit.*, p. 130-176. O texto trata da razão e da mistificação das massas e sustenta que, ao contrário do que pensam os sociólogos, a desagregação dos últimos resíduos pré-capitalistas não implementou o caos, pois a indústria cultural ter-se-ia substituído à religião como elemento unificador, pacificador e uniformizador (p. 130).
- 14 Id., p. 133. Adorno e Horkheimer situam-se entre a nostalgia do passado perdido e o dever-ser socialista. A massa é alienada, ignorante e estúpida: “*Dans l’art des masses, tout vient de la conscience des équipes de production*” (p. 134). Uma novela como *Pantanal* desmente tal axioma. Antes, a equipe de produção ajustou-se ao momento histórico. Mas Adorno e Horkheimer condenam a indústria cultural por ser realista e por não ser realista. No primeiro caso, a realidade é mostrada para indicar à massa que essa é a condição imutável à qual o povo deve acostumar-se (p. 135). No último, o encobrimento prevalece. O realismo eliminaria a imaginação e estamparia a vida estúpida, reduzindo a tensão entre a vida e o produto da indústria cultural (p. 137). Venceria a unificação dos estilos de vida. *Pantanal* mostrou o interesse pela diversidade cotidiana. A novela saiu das tramas urbanas para abordar a vida do mundo rural, na sua mescla com a tecnologia.

- 15 BAUDRILLARD, J. *La transparence du mal: essai sur les phénomènes extrêmes*. Paris, Galilée, 1990, p. 21.
- 16 ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *La dialectique de la raison*. *Op. cit.*, p. 151. O divertimento serviria simplesmente a encobrir a realidade da exploração.
- 17 SILVA, C. E. L. da. *Muito além do Jardim Botânico*. *Op. cit.*, p. 120.
- 18 ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *La dialectique de la raison*. *Op. cit.*, p. 153. As massas seriam fantoches nas mãos da indústria cultural, impotentes para rebeliões mais fortes, e voltadas, cada vez mais, na direção do privado.
- 19 BELL, D. Le second age axial. *Le Monde (Leonard)*, Paris, le 4 avril 1992, p. 180.
- 20 MORIN, E. *Les stars*. Paris, Galilée, 1984, p. 154.
- 21 HENRIOT, P. Le Brésil dans ses productions télévisuels (TV Globo): représentations données contre images acquises ou les avatars de l'identité. In: PARVAUX, S.; REVEL-MOUROZ, J. (coords.). *Images réciproques du Brésil et de la France*. Paris, IHEL, 1991, p. 575.
- 22 FERNANDEZ, I. *Telenovela brasileira, Memória*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- 23 HENRIOT, P. *Op. cit.*, p. 578.
- 24 Id., p. 579.
- 25 *IstoÉ*, São Paulo, 19 de agosto de 1992, p. 30-33.
- 26 SILVA, C. E. L. da. *Muito além do Jardim Botânico*. *Op. cit.*, p. 135.
- 27 MATTELART, M. Intellectuels, culture de masse et culture populaire. In: PARVAUX, S.; REVEL-MOUROZ. *Op. cit.*, p. 592.
- 28 ECO, U. O pêndulo de Umberto Eco na era da informática (entrevista feita por Juremir Machado da Silva). *Zero Hora, Segundo Caderno*, 28 de novembro de 1992, p. 9.
- 29 TOURAINÉ, A. La mort du socialisme. *L'Express*, Paris, le 26 avril 1992, p. 53.
- 30 Citado por SILVA, C. E. L. da. *Op. cit.*, p. 115. A análise de Lins da Silva é implacável: “Ninguém conseguirá convencer um nordestino que não usufrui da “indústria da seca” (o desvio de verbas) de que não há recursos para aplicar na região. Todos sabem que há. Os que se locupletam, calam ou aplaudem os poderosos. Os que não se locupletam e podem, gritam e tentam organizar as pessoas para resistir. Os que sofrem os piores efeitos da tragédia, tentam sobreviver, nem que seja votando no PDS em troca de água. Mas poucos, muito poucos, vão se deixar iludir por cenas de emotividade, palavras bonitas ou promessas luminosas” (p. 116).
- 31 BRAGA, G. *Libération*, 10 novembre 1992, p. 42.

4

O drama do real

O leitor-telespectador reflete-se na tela-página e voa na reflexão-evasão. Reflexão na medida em que o real é mimetizado. Evasão porque a obra abre suas janelas para o infinito do fictício. A importância do realismo no universo artístico voltado para o futuro não é uma invenção com poder acusatório. O marxismo, na contramão da própria dialética, colou a superestrutura à infraestrutura e apagou o espaço autônomo da criação. Jauss pretende que “a função da obra de arte não é somente de representar o mundo real, mas também de criá-lo”¹.

Pretende-se com Jauss que o realismo constituiu-se na peça-chave das interpretações comprometidas com a emancipação social e a construção do futuro. Refletir o real e tomar partido contra o *status quo*, eis a função suprema da arte progressista. As telenovelas levam ao extremo o realismo, o que não quer dizer inexistência de ficção no sentido do absolutamente irreal. As telenovelas, é certo, não estimulam a ruptura com o sistema vigente. *Pantanal* e *O dono do mundo*, ao expressarem as misérias do real, valorizaram as reformas. *Pantanal* foi mais longe no elogio de uma nova ética.

É óbvio que as telenovelas não pregam a revolução. Aliás, quase ninguém mais o faz. Os conflitos referem-se à

velocidade das reformas. Os intelectuais de esquerda, contudo, continuam a pensar com Adorno. Nenhuma leitura diferenciada cavará seu caminho sem enfrentar a interpretação dominante nas universidades, nos jornais intelectualizados e nas mentes *cultivadas*. O horror à televisão cega os intelectuais futuristas. Nem mesmo o realismo que tanto admiram os convence. Caberia acusar as novelas pela repetitividade. Repetitivas como a vida.

Em um livro recente intitulado *Na contramão da Pré-História*, cujo título flagra a postura evolucionista do autor, Tarso Genro, eleito, em 1992, prefeito de Porto Alegre pelo Partido dos Trabalhadores, condensa o posicionamento culto dominante relativo à televisão: “A ideologia do campo é mediada pela Rede Globo, ou seja, o que existe de ruim na vida urbana já chegou ao campo há muito tempo”². Impossível e irresponsável fugir ao debate. Em verdade, trata-se de avançar desde os discursos de contestação convertidos em expressões da criticidade sofisticada.

A televisão tornou-se o espantalho fácil de alvejar e entrou na maioria dos esquemas explicativos da persistência das desigualdades sociais. Ainda que todos os defeitos reais dos meios de comunicação de massa venham à tona, o reducionismo persiste. O lazer é *presenteísta*. Em contrapartida, exige-se da imagem o rompimento com a evasão sonhadora em nome de uma educação para o futuro. Cobra-se da televisão um realismo duplo: mimetismo do social e fechamento ao sonho. Argumentação escorregadia, pois a estética marxista evoluiu.

O mais certo é dizer que se cobra da televisão que favoreça a imaginação, mimetize o real, garanta a mudança

do mundo, capte o presente, negue-o e apologize o futuro. Requer-se dos meios de comunicação de massa o papel de vanguarda revolucionária. Mas o proletariado não é mais o sujeito universal da História. A realidade transborda, vaza e salta da tela. Ficção e realidade confundem-se e embaralham os esquemas teóricos que identificavam o mal com simplicidade e justificavam a ausência do futuro com a força corrosiva do presente.

O amálgama ficção/realidade atingiu o ponto culminante na televisão brasileira com a eclosão do *caso Daniela Perez*. A fronteira entre a telenovela e o telejornalismo quase se apagou. Mais do que nunca, sobressaiu o mecanismo da complementaridade. A lógica barroca – de *reliance*, do conflito futuro/presente, da mimetização do real, da criação do vivido pela ficção e da reflexão/evasão, integrando tribalismo, imagem e misticismo – chegou à culminância. Os dados que serão apresentados a seguir datam de 1993. As ideias mestras desta tese tinham já ao menos cinco anos. O *caso Daniela Perez* veio confirmar uma série de intuições e hipóteses.

O *caso Daniela Perez* começou no dia 28 de dezembro de 1992, com o assassinato da atriz, de 22 anos de idade, no Rio de Janeiro. Em junho de 1992, seis meses antes, diante dos professores Michel Maffesoli e André Akoun, na Universidade de Paris V, fora defendido o trabalho *A ficção e a realidade na televisão brasileira*, um dos pilares desta tese. Observação necessária na medida em que, após a morte da jovem estrela da Rede Globo, vários intelectuais e jornalistas brasileiros atentaram para o embaralhamento da fronteira entre os universos da telenovela (ficção) e do telejornalismo (notícia).

Daniela Perez foi assassinada pelo ator Guilherme de Pádua, 23 anos. Eles interpretavam um par romântico na novela *De corpo e alma* (Rede Globo, 20 horas), escrita por Glória Perez, a mãe da atriz. A polícia encontrou o corpo da moça, perfurado com 18 golpes de tesoura no tórax, em um terreno baldio da Barra da Tijuca, zona sul do Rio de Janeiro. Guilherme de Pádua compareceu à 16ª Delegacia de Polícia como amigo da vítima e consolou Glória Perez. Mas um morador das cercanias do local do crime vira dois carros parados em lugar deserto e, suspeitando de algum assalto, anotara os números das placas dos automóveis.

Com facilidade, descobriu-se o proprietário do Santana LM-1115: Guilherme de Pádua. Detido, ele confessou o assassinato. Justificativa: Daniela (casada com o ator Raul Gazzola) estaria ameaçando contar a Paula, esposa do ator, grávida de quatro meses, sobre um “inexistente” romance entre ela e Guilherme. O objetivo da moça seria forçar o galã a aceitá-la como amante. Na noite do crime, Daniela deixou o estúdio da Rede Globo e embarcou no seu Escort. Pádua seguiu-a no Santana, no qual eles se reuniram. Houve discussão e, conforme Guilherme, “*ela ameaçou fazer macumba e retalhar um membro da minha família em seis partes*”³.

Escondida no banco de trás do Santana, segundo depoimento de Guilherme de Pádua, encontrava-se Paula. Ela teria assistido às investidas de Daniela e, indignada, a teria agredido com uma chave de fenda⁴. Paula confessou também a participação no homicídio. O casal fizera um pacto de fidelidade: Guilherme gravou o nome de Paula no pênis. Em retribuição, ela tatuou o nome do marido junto à vagina. O Brasil soube do ocorrido no dia da votação

pelo Senado da destituição do presidente Collor. A morte da estrela roubou o brilho do evento político.

Na novela, Yasmin (Daniela Perez) contracenava com Bira (Guilherme de Pádua). Bonitos e sensuais, os dois estavam no apogeu. O rompimento do namoro dos personagens, contudo, deveria acontecer nos capítulos 140 e 141 da telenovela, com exibição marcada para 12 e 13 de janeiro de 1993, de acordo com o material citado da *Folha de S. Paulo*:

Bira: *“Yasmin... A gente tem tudo para dar certo. Tá, eu sei que a gente é muito diferente um do outro. Mas as pessoas são diferentes e às vezes até por isso ficam atraídas...”*

Yasmin: *“Eu sei mas...”*

Bira: *“A gente já passou tanta coisa junto...”*

Yasmin: *“Eu sei, eu sei...”*

Bira: *“Eu sei que às vezes eu sou meio ignorante... Mas é o meu jeito... De uma coisa você pode estar certa... Eu gosto de você muito. Eu quero o melhor para você...”*

A partir daí o Brasil mergulhou na discussão sobre os limites e relações entre o real e a ficção, a cultura da violência, o misticismo, a crise de valores e o papel da televisão. Daniela Perez começou a carreira como bailarina. Glória Perez, sua mãe, historiadora, poetisa e filósofa, 43 anos, ingressou na Globo em 1983. Sonho: transformar a filha em estrela de TV. Em *De corpo e alma*, ela colocou Daniela na situação ideal: Yasmin, cortejada por três personagens, era o centro das atenções e desejos. Raul Gaz-

zola, ao receber a notícia da morte da mulher, desmaiou. Depois, quis jogar-se pela janela.

Guilherme de Pádua começou a vida de ator em um espetáculo gay intitulado *A noite dos leopardos*, no Teatro Alaska, no Rio de Janeiro, em 1989. A peça abordava a prostituição masculina. No cemitério São João Baptista, no dia do enterro de Daniela, comparecem inúmeros artistas famosos. Mais de dez mil pessoas renderam homenagem à atriz. O público, ainda conforme a edição citada da *Folha de S. Paulo*, transformou a cerimônia em espetáculo. A crise emocional de Gazzola provocou gargalhadas. Os curiosos confessaram estar lá “*para ver os atores da Globo*”.

Germana dos Anjos, 35 anos, entrevistada pelos repórteres do jornal paulista, declarou: “*A novela está passando aqui e agora*”. Os psicólogos entraram em campo para “iluminar” o obscuro terreno da ficção/realidade. O psicoterapeuta Jacob Pinheiro Goldberg, 59 anos, interrogado pela *Folha de S. Paulo* (trata-se ainda da edição de 30 de dezembro de 1992), viu no crime um possível “*rompimento doentio com a realidade*”. Namorado ciumento na novela, confundido com o personagem na rua, profissional da multiplicidade, o ator Pádua não teria sabido distinguir entre a ficção e o real.

Reações contrárias não faltaram. O ator Antônio Abujamra afirmou que o personagem não contamina o intérprete. Roberto Eterovik, amigo e confidente de Guilherme, sugeriu três hipóteses: loucura, hiperidentificação com o personagem, culminando com uma paixão real do ator por Yasmin, ou, em outra direção, paixão de Guilherme por Gazzola, o bonito marido de Daniela. Mas, em princípio,

Guilherme não era homossexual⁵. No vendaval das especulações, o jornalista Sérgio Augusto comparou o caso com aspectos de vários filmes, entre os quais: *Les enfants du paradis* (1945), de Marcel Carné, e *A Double Life* (1947), de George Cukor⁶.

Em ambos, lembrou Sérgio Augusto, um ator impregnado de Shakespeare deixava-se contaminar fora do palco pelo ciúme criminoso de Otelo. Diferença radical: nos filmes citados, os atores embebidos por Otelo resvalavam para o homicídio dentro da própria obra. Tratava-se de atores interpretando papéis de atores: a ficção dentro da ficção. No caso brasileiro, a morte é real. A vinculação entre ficção e realidade, a linha de intercâmbio entre os campos, continua a ser o mais inquietante. O cenário da tragédia ainda exige complementação, antes da análise.

Importa compreender como o vivido integrou a novela, de que modo esta teria ricocheteado sobre o real e, enfim, como este alterou o desfecho da ficção. A jornalista Maria Ester Martinho, editora de televisão da *Folha de S. Paulo*, debruçou-se sobre a lógica de trabalho de Glória Perez: coleta de dados no noticiário, busca de temas que despertam identificação e mobilizam a opinião e realismo – dramas capazes de atingir qualquer homem comum. Glória, em *Barriga de aluguel*, telenovela de 1990, criou polêmica através do conflito de duas mulheres em torno de um bebê gerado por inseminação artificial.

Na Rede Manchete, em 1987, apresentou o primeiro personagem aidético da televisão brasileira, em *Carmem*. Em *De corpo e alma*, explorou a questão da doação de órgãos humanos. Com base em tudo isso, Maria Ester Martinho entende que autora cristalizou a confusão entre te-

lejornalismo e telenovela. A violência do real, argumenta a jornalista, invadiu a ficção voltada ao realismo. Em *De corpo e alma*, Glória Perez expôs a tipicidade de comportamentos como o dos *strippers* e o dos *góticos*, formas cotidianas de vivências pós-utópicas. Martinho vê nisso mais um desejo de informar sobre esses mundos paralelos do que o interesse de inventar.

A análise de Maria Ester Martinho concluiu que a “*novela surrupia do noticiário personagens e situações; já o noticiário surrupia da novela a embalagem e o olhar que reconhece os fatos dramáticos*”⁷. O título do artigo “Embaralhar folhetim e notícias dá Ibope” é pejorativo e destoa da matéria. Provavelmente, não pertença à autora. A fórmula, claro, garante audiência. Mas a jornalista, compreensiva, percebeu algo mais na dinâmica de Glória Perez: identificação, realismo, temáticas palpitantes, abordagem de estilos típicos de vida tribal ou individualista e interpenetração jornalismo-ficção.

Interpenetração que o telejornal *Aqui e Agora*, do SBT, maior rede popularesca de televisão do Brasil, capitaliza com êxito. Maria Ester diz que o *Aqui e Agora* roubou 20 pontos de audiência dos concorrentes ao compor reportagens com técnica de telenovela: segmentação de episódios, sonorização de imagens e dramatização. Qual o papel do realismo? Os temas tratados por Glória Perez retratam preocupações cotidianas. A televisão faz o real ou o social (o vivido) faz a televisão? Ou, em última instância, existe uma lógica de intercomunicação em que o social, mais rico e vasto, engloba os meios de comunicação, embora receba influência destes?

O caso *Daniela Perez* colocou em debate essas interrogações. O diretor de cinema Arnaldo Jabor, escrevendo sobre a morte da atriz, denuncia a criação pela Rede Globo de um estilo de vida feito de “violência contida e superficialidade política”. Segundo ele, Guilherme de Pádua deu-se mal porque mexeu na única realidade do Brasil: a ficção. Na contramão da análise de Maria Ester Martinho, Jabor diz que “a novela da Globo luta para manter a vida ‘excessiva’ fora do ar”. O cineasta acha que quando a realidade invade a ficção, a Globo extirpa-a.

O irrealismo de Jabor sustenta que a Globo instituiu o “*brazilian way of living*”, do consumismo e da banalidade: “Criou esta ‘vida nacional’ com duas margens: a dos pobres que sofrem no Globo Repórter e a dos limpos que têm desencontros amorosos nas novelas”⁸. Basta olhar pela janela no Brasil para ter-se a certeza de que o estilo global visto por Jabor não domina o país. Tampouco as novelas. A dicotomia redutora apresentada esfacela-se na riqueza das contradições. O mínimo que se pode apontar é a contradição argumentativa de Jabor quanto ao poder da Globo: que potência é essa, capaz de impor um estilo à nação, cujo poder já a realidade superficial contesta?

Arnaldo Jabor crê que os autores de telenovela gritam: “*Chega de realismo*”. Os erros multiplicam-se. Os autores, Glória Perez ou Gilberto Braga, por exemplo, querem muito realismo. Cada um deles trabalha um estilo. Logo, a tese do estilo único é infundada: Maria Ester Martinho, no artigo comentado acima, precisou:

O “realismo” possível na novela tem muitas formas. É paródico nas novelas rurais de Dias

*Gomes e Aguinaldo Silva; glamourizado e cínico com Gilberto Braga; farsesco em Sílvio de Abreu. Em Glória Peres, vem na forma de temas capazes de mobilizar a opinião do público – à maneira que as grandes notícias mobilizam a opinião pública*⁹.

A posição de Jabor é coerente com a secular desconfiança dos intelectuais em relação à imagem. Sérgio Augusto, aliás, em um artigo carregado de ódio à imagem, tomou rumo antagônico ao de Jabor, quanto à *limpeza* das telenovelas, ao condenar a preferência dos autores por um realismo-show que privilegia “sentimentos negativos como a ambição, o ódio, a vingança, a covardia, a arrogância e a violência”¹⁰. Augusto insiste na mistura do real com a fantasia e adverte que o real das novelas é sempre um real deformado, um simulacro do real.

A história da literatura, esquece-se Sérgio Augusto, é a história da podridão humana. Arte não se faz com bons sentimentos. As maiores obras retratam a violência, o ciúme, a estupidez, o vazio, a vilania e o absurdo. Fique-se apenas com Dostoievski, Kafka e Céline como exemplos. E não é o caso de tomar nenhum dos livros desses escritores em especial. Escolha ao azar, outros produziram o mesmo efeito. Toda leitura do real é uma deformação da realidade. A obra não é o vivido, mas uma interpretação ou um olhar sobre o vivido. Evidentemente as novelas não igualam Kafka, Dostoievski ou Céline em profundidade psicológica, criatividade e valor estético.

Sérgio Augusto critica os marxistas vulgares que enxergam nas novelas as mazelas burguesas. Para ele, que julga diferenciar realidade e ficção, Guilherme de Pádua

matou Daniela Perez para vingar-se de Glória Perez, ao saber que seu personagem (Bira) estava com os dias contados. Ator medíocre, Pádua assistiria, com o desaparecimento de Bira, à sua morte profissional. Mas onde reside a separação entre ficção e realidade nessa hipótese? Embalado pela ira, o jornalista ressalta que num país de analfabetos a confusão entre o real e a ficção leva ao pior, com atores agredidos em consequência das canalhices dos personagens.

Observação verdadeira. Mas é a televisão a geradora da violência, da miséria e do analfabetismo no Brasil? As proporções da miserabilidade real brasileira superam qualquer projeto de fabricação artificial e doentia da desigualdade. Em resumo: o social dispensa o impulso da mídia para gerar pobreza. Sérgio Augusto vitupera contra a transformação do *Jornal Nacional* em extensão da novela *De corpo e alma*, que invadiu o noticiário. Os atores da Globo foram ao *JN* pedir a prisão de Pádua. Instalou-se no país, e nos noticiários, o debate sobre a pena de morte, inexistente no Brasil.

Conclusões de Sérgio Augusto: os adolescentes estão dominados pelo narcisismo e é com “gente dessa espécie que Hitler construiu o seu Reich” ; a educação passou a ser a “defesa contra a sedução das imagens”; a televisão tem por objetivo “incutir em todos nós o medo de sair à rua e a necessidade de ficar em casa, longe dos perigos urbanos. De preferência diante de um televisor. A televisão nos assalta a domicílio”. Por que a televisão precisaria recorrer a uma estratégia tão grosseira se o poder de sedução das imagens é extraordinário e deve ser combatido com a educação? Absurdo.

Em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, com alto índice de violência urbana, seria necessária a interferência da televisão para instilar o medo? Não. Na trama da novela *De corpo e alma*, o personagem *gótico* Reginaldo (interpretado por Eric Johnson) cultuava a musa Yasmin em um altar instalado em seu quarto. Após o crime, Gilberto Braga e Leonor Brassères, que assumiram interinamente o lugar de Glória Perez, suprimiram os símbolos do ritual, as fotos de Yasmin, as velas, as flores e os grampos jogados por ela na rua e recolhidos pelo adorador.

O altar do *gótico* Reginaldo (ficção), os nomes tatuados nos corpos de Paula e Guilherme (realidade), o misticismo, o medo de Guilherme (ele mesmo envolvido com um *preto velho*), na hora do crime, de que Daniela fizesse macumba contra seus familiares e a salada de temas da novela levaram Walter Clark, o criador do padrão Globo de qualidade, a dizer que Glória Perez matou Daniela¹¹. Por trás do criminoso confesso começou-se a erigir o corpo do monstro manipulador, o assassino escondido, o mentor: a televisão. A Rede Globo assassinou a estrela.

O psicanalista Jurandir Freire Costa aproveitou a oportunidade e entrou na corrida para sustentar suas conhecidas teses. Por trás do instrumento do crime (Guilherme de Pádua) e dos mecanismos que o mobilizaram, um gigante ainda maior: o social em tempos de derrocada dos valores, dos referenciais e da verdade; o social em tempos de irracionalismo, narcisismo e banalização da violência. Em entrevista à *Folha de S. Paulo*, Jurandir sustentou que Daniela foi a “*vítima expiatória*” de uma cultura da violência.

Segundo ele, vive-se em um mundo cínico no qual se mostra as pessoas que as verdades são tantas quanto

o número de indivíduos com poder para construí-las. O problema atual, definiu, é o da crença: a definição de valores comuns consensuais. Freire Costa pretende que a banalização da violência ocorre por conta da exibição diária nos meios de comunicação de massa de uma explosão de crimes, em um desfile infernal de prostitutas, bandidos, travestis, traficantes e ladrões. Que fazer? Esconder a banalidade do cotidiano criminal e sofrer a crítica de branqueamento da realidade?

Implícito, Jurandir deixa o desejo de que a explosão realista cesse, como se o desaparecimento da imagem da violência na televisão pudesse eliminar a banalidade da violência nas ruas. Se Daniela foi a “vítima expiatória” da cultura da violência, a imagem é o objeto expiatório da simplificação intelectual diante da vertigem criminal e da impotência para explicá-la. Nas entrelinhas, o argumento teleológico: não fosse o obstáculo dos meios de comunicação, a sociedade se emanciparia. Utopia moderna e descartada, cuja ultrapassagem a intelectualidade não assimila. Emancipar-se de quê? Caminhar para onde?

Os mecanismos são já outros. Em vez de emancipação, a construção de espaços tribais no coração do existente. Jurandir Freire Costa chegou a louvar o maniqueísmo dos filmes da série Rambo, pois ao menos têm uma moral. Nostálgico da utopia, lamenta o desaparecimento dos compromissos. Descomprometida com Deus, com a História, com a família, com o Outro, a sociedade caminha para a barbárie. “Que compromisso eu tenho com o futuro?” – pergunta-se. O presente jamais entra nos compromissos ou sonhos dos intelectuais modernos e emancipacionistas. Por isso, Jurandir não vê as utopias intersticiais.

A morte de Daniela ocorreu no fim do processo democrático, bem-humorado e alegre que derrubou o presidente Collor. Os intelectuais totalizaram o Brasil a partir do crime e esqueceram a atmosfera bem-comportada e politizada, em sua efemeridade eficaz, que pela primeira vez na história brasileira tirou democraticamente do poder um governante eleito pelo voto direto. A vertigem do lugar-comum bem-pensante recuperou o seu prestígio. O crime de Guilherme desafogou os intelectuais, constrangidos com a presença dos jovens nas ruas, invalidando suas teses apocalípticas. Daniela foi a “vítima expiatória” do pensamento moderno.

Jurandir Freire Costa permitiu-se conceber que “Os mesmos mecanismos que destruíram a distância entre ficção e realidade destruíram a escala de valores; você pode rir ou chorar da guerra na TV”¹². Costa nada mais faz que parafrasear Baudrillard a respeito do hiperconformismo. Na espiral de guerras da atualidade onde está o homem indiferente sentado à frente do televisor? Por vezes, ele lá se encontra. Por vezes, está nas ruas matando, defendendo-se, vivendo ou derrubando presidentes. O fato de que o socialismo não é mais o horizonte paradisíaco faz com que os nostálgicos percam-se na escuridão.

A vida, irônica e perversa, entretanto, está aí. Uma novela e um crime permitem pensar a lógica contraditória da cultura brasileira. Nela, os intelectuais rejeitam o presente e apegam-se ao clichê para lamentar a perda do futuro previamente assegurado. O caso *Daniela Perez*, flagrou o jornalista Marcos Augusto Gonçalves, ilumina interessantes elementos culturais do Brasil. O registro ficcional-realista da telenovela, salienta, perdeu o monopólio

do drama para o registro realista-ficcional do noticiário. Bira/Guilherme de Pádua matou Yasmin/Daniela Perez.

As análises sobre o movimento dos jovens contra Collor enfatizam o circunstancial. Os olhares sobre o *caso Daniela Perez* realçam a totalização. Em síntese, a presença dos jovens na rua foi casual e nada promete. A morte de Daniela representa a realidade efetiva da cultura brasileira e prenuncia a barbárie, justamente porque os valores conflituais e fragmentários não permitiriam esperar dos jovens o compromisso com o futuro. Desvaloriza-se o fato inédito da derrubada de um presidente e hipervaloriza-se o assassinato isolado de uma atriz.

O movimento contra Collor contradiz as teses sobre a indiferença e a barbárie contemporâneas. O assassinato de Daniela confirma-as. Aquele favorece o presente e prejudica as teorias voltadas para o futuro. Este, se não garante o amanhã, ao menos reafirma os diagnósticos assentados. Marcos Augusto Gonçalves percebeu que a ilusão de verossimilhança do real se quebrou. *Jornal Nacional* e *De corpo e alma*, tanto quanto *Pantanal* e *O dono do mundo*, complementam-se na focalização do vivido. Após o homicídio, o *JN*, exibido sempre antes da novela nobre, passou a compor um conjunto único com a ficção.

Os locutores do *Jornal Nacional* destacaram as relações de Guilherme com a magia negra e chamou-se um pai de santo para desvendar os laços entre ficção e realidade. Gonçalves, sem ceder à tentação de explicar o social pelos meios de comunicação de massa, enxergou mais longe: “No Brasil de Bira e Yasmin, um país que gestou e criou um mundo de violência sem precedentes, o crime organizou-se, especializou-se e banalizou-se”¹³. O social retoma seu

lugar. Inácio Araújo, crítico de cinema, anotou que o *Jornal Nacional* tornou-se o fórum da ficção cotidiana. No primeiro dia, descoberto o crime, o *JN* explorou os filões de “a vida imita a arte” e do amor ficcional transferido para o real. A partir do segundo dia, a tônica mudou. Construiu-se o vilão: ator medíocre, apaixonado, estranho e esquivo, Guilherme teria assediado Daniela (inversão de versão). A confissão de Paula modificou o trajeto. Apareceu a figura da mulher dominadora. Os capítulos sucederam-se.

O real, captou Araújo, desprende-se da trama e “fornece uma rara ideia da dimensão do jornalismo em imagens: ele não quer dizer nada, apenas mostra, transmite imagens reais em sua forma bruta, antes que ideias venham acapará-las e, de certa forma, encobri-las”¹⁴. Cruzeza imaginal que se estampa nas palavras do compositor Fausto Fawcett sobre o assunto: “Não tem sequer família, amizade ou compaixão que estanque o encosto desse sangue, que segure, obstrua ou camufle a estranha luz fascista de um Básico Instinto”¹⁵. Tradução: o irracional atravessa o cultural e perfura mesmo as sociedades estáveis e democráticas.

Fawcett aponta para a impossibilidade de reduzir a vida ao racional e recoloca o assassinato em lugar aceitável: crime bárbaro, sim, mas do qual não se pode extrair nenhum diagnóstico inédito sobre a irrupção de uma nova irracionalidade. Antes que uma crise de valores particularizadora desta época, o velho e irreduzível imponderável da natureza. Algo que se pode vigiar, domesticar ou aplacar, mas nunca eliminar. Nenhum privilégio para o pós-moderno narcísico. Nada de novo sob o sol.

O real alterou a ficção. Como forjar o desaparecimento ficcional dos personagens Yasmin e Bira da telenovela tendo o público acompanhado a realidade do crime nos telejornais? Glória Perez retomou a trama sete dias depois da tragédia e concebeu o capítulo, escrito por Braga, exibido em 19 de janeiro de 1993, em que Daniela desaparece da história. O diretor exportou a bailarina Yasmin para o Caribe. Os telespectadores viram a última cena gravada por Daniela: Yasmin olha, triste, uma foto de Caio (Fábio Assumpção). Congelou-se a imagem. O real entrou em cena com um painel de depoimentos de atores sobre a atriz Daniela Perez¹⁶.

Um artigo de Vera Moreira completa o quadro. A jornalista isentou Glória Perez e tachou de estúpida a acusação de Clark, mas salientou que *De corpo e alma* fez uma “salada de assuntos com a intenção de desnudar verdades e incitar o público”¹⁷. Moral da história: quem brinca com fogo acaba por queimar-se. Aprofundamento da reflexão. Alicerce da análise. Jauss observou que na tríade formada por autor, obra e público, este desenvolve também uma ação construtora de história¹⁸. Os diagnósticos sobre a expansão da barbárie através dos meios de comunicação de massa repetem o erro adorniano da hipervalorização da emissão. O público, o leitor, é ignorado. Massa de manobra, resta-lhe reagir em cadeia. Em correspondência com o reflexo condicionado, o telespectador executa. Jamais, na perspectiva da emissão, rebate, ressignifica ou anula.

A referência de Sérgio Augusto ao narcisismo e ao nazismo, mediados pela imagem, reenvia ao pensamento de Adorno e Horkheimer: uma nostalgia da escrita, do clássico, da tradição pura e da unidade utópica. Exagero que

revela o desconforto dos intelectuais em face do barroquismo do cotidiano. A peroração de Jurandir Freire Costa contra a derrocada dos valores, a instalação da barbárie e a “ninfomania espiritual” expressa o apagamento das atitudes afirmativas (o movimento contra Collor, o tribalismo) em prol de uma estruturação ideal do social vencida.

Jurandir Freire Costa, Sérgio Augusto, Arnaldo Jabor e Tarso Genro, ao dispararem contra a imagem, atacam o presente. Roland Barthes pensava que tudo podia ser mito: o mito é a palavra¹⁹, o objeto, a imagem. O caso brasileiro é instrutivo. O mito é o futuro, segunda linguagem através da qual se fala do presente. O futuro é uma ausência que anula o vivido. A imagem é o signo do *presenteísmo* contraposto à realização do ideal. Presos à unidade do futuro, lugar utópico da terra sem mal, da superação dos conflitos, os intelectuais modernos brasileiros buscam incansavelmente a chave do amanhã. As contradições do presente simbolizam os obstáculos ao desfecho harmonizador.

A mitificação do futuro afirma-se sobre a negação do presente. Assim, o caso *Daniela Perez* serviu a reafirmar o diagnóstico sobre a negatividade do vivido. A cultura brasileira mostra todos os dias a astúcia reformadora do presente. Os utopistas contrapõe-na ao ideal revolucionário-totalizador do futuro. O tribalismo, o misticismo, o hedonismo, as identificações transitórias e o querer-viver são convertidos em emblemas de uma irracional resistência à planificação projetiva do amanhã. O futuro, no sentido explorado aqui, é totalitário e diretivo. O presente, maleável e plural.

A aceitação do presente significa, na ótica derivada de Adorno, a adesão ao injusto. O futuro, ao contrário, re-

presenta o compromisso emancipador. Saturadas de idealizações, as populações, práticas, têm assegurado o avanço da democracia, do Estado de direito, das liberdades sociais e de reajustes econômicos com base nas negociações parciais. Vale dizer: o presente muda o mundo. O futuro, chora um ideal improvável. O problema é que a dinâmica do presente aceita a contradição, o conflito e as tensões. Aceita viver no risco. A lógica do futuro, em contrapartida, assenta-se sobre valores rígidos e orientadores.

O futuro é o pai protetor. Freire Costa, ao valorizar, em desespero, o maniqueísmo de Rambo, reclama uma autoridade paterna. Enquanto isso, as sociedades mostram que é possível construir na incerteza e talvez mesmo mais interessante proceder assim. Contra a certeza do futuro racional-totalizante, carimbado com a arrogância cientificista, cavalga-se a incerteza angustiante, mas não imobilizadora, do cotidiano. Toda a virulência contra o hedonismo *presenteísta* carrega a impossibilidade de alteração do registro analítico do pensamento moderno-emancipatório. Registro analítico linear e obsessivo.

O utopismo tentacular entregava ao social um projeto. A polimorfa aventura do presente recusa os planos com garantia atemporal. O intelectual perde prestígio. Deixa de ser um profeta do amanhã para exercer o apagado papel de testemunha do imprevisível. O pontilhismo do imaginário, referido antes, é uma maneira de enunciar o essencial sobre o vivido no Brasil contemporâneo sem que a investigação necessite encurralar-se nos meandros do insignificante. A câmera do *flâneur* passeia e em cada ponto do real ela focaliza o jogo frenético das imagens do presente.

O reconhecimento do poder da recepção (o poder do social de fazer a história) não implica a justificação das desigualdades econômicas. Antes, significa o reconhecimento, na esteira conflitual, da complexidade em relação às simplificações que privilegiam esta ou aquela instância. Uma fórmula condensadora útil: os intelectuais não compreendem o presente porque pensam exclusivamente no futuro. A mitificação da imagem corre em paralelo com a mitificação do próprio intelectual, o arauto do futuro: imagina-se sempre um mecanismo controlador superior ao social. De um lado, o intelectual libertador. De outro, os meios de comunicação obstaculizantes.

Eis o empobrecimento do social em nome do futuro e através do desprezo pelo povo. A justa crítica ao funcionalismo durkheimiano atacava a falta de lugar para a mudança. Esta ótica futurista, contrária, como Renato Ortiz, ao apagamento dos conflitos, produz algum engano. Ao fim, ela propõe acirrar as tensões para superá-las em definitivo. O mudancismo holista não capta a mudança fragmentária e resvala para a denúncia de uma ordem imóvel. Enquanto isso, tudo se desloca.

As novelas de televisão não são obras-primas da arte planetária. O julgamento estético ficou à margem neste estudo. Mais importante é a dialética emissão/recepção. Com o caso *Daniela Perez*, o que se mostrou é, no imbricamento real/ficção, a colagem do meio de comunicação ao vivido. O esfacelamento dos valores utópicos (o paradigma ausente na telenovela e lamentado pelos utopistas) abriu-se para a reflexão e a mimetização do par encantamento/desencantamento do mundo. A telenovela, ao copiar a sordidez, ocupa-se de uma faceta do cotidiano. Ao

abordar o imaginário jovem, toma em consideração outro polo. Entre eles, a potência dos paradoxos.

A relativização do poder da emissão não remete à apologia da Rede Globo nem esconde os interesses de manipulação da televisão. Antes, situa os meios de comunicação de massa como uma força de pressão entre outras com capacidade para influenciar, receber influência, arrancar vitórias ou sofrer flagrantes derrotas. Este estudo não é discurso em favor da Globo ou da imobilidade. Muito menos um elogio do otimismo ingênuo. Mas é ainda um novo esforço de constatação da potência do querer-viver e da eficácia do presente.

A televisão brasileira é tão *bárbara* quanto o país no qual está inserida. Ou seja: divide-se entre a violência, o sórdido, o desigual e a coragem de viver, de reformar e de partilhar sentimentos. Televisão que cumpre o papel de duplo mito. De um lado, une contra ela os deserdados do futuro. De outro, faz comungar através das imagens a cultura nacional polissêmica. Michel Maffesoli refere-se à condensação das multidões orgiásticas, às práticas dionisíacas grupais cotidianas e à cegueira dos intelectuais diante desse apego ao presente²⁰. O marxismo, a exemplo do capitalismo, é escravo do produtivismo, da moral, da disciplina e da ordem. O futuro representaria para a utopia tentacular a superação do capitalismo, da desordem, do imoralismo, da indisciplina e da irracionalidade. Futuro asséptico em que desapareceria o homem banal. A humanidade, quem sabe, constituir-se-ia de intelectuais e artistas.

O presente é a dura e irônica afirmação da vida na desordem, da confusão entre moral e vileza, do conflito

permanente entre generosidade, inventividade, crueldade e indiferença. O futuro prometeu o paraíso da superação dos paradoxos. Descoberta a farsa da promessa moderna, vive-se o possível e fabrica-se o melhor sem o aval da utopia clássica. A mistura do real e da ficção na televisão brasileira é equivalente das incertezas e riscos de uma era liberta do devir. Freire Costa tem razão quanto ao rompimento com Deus, com a família e a História. Trata-se, no entanto, de concluir diferentemente. Em vez do caos e da barbárie, novas formas de encantamento contracenando com o cruel.

Os fatos arrolados neste capítulo conseguem estampar essa realidade de contradição e jogo. As imagens trágicas da Somália forçaram os Estados Unidos a interferir onde não pretendiam. Parece incontestável que a limitação (impossível) do bombardeio de imagens não recuperará o paraíso perdido ou a fé no vir-a-ser. Barthes assegura que quando o homem protesta uma liberdade primeira, mais ele se subordina. O objetivismo é insustentável. A crítica “*ni-ni*” (nem a favor nem contra) é falseadora²¹. A modernidade hegeliana assentava-se sobre a separação rigorosa entre o bem e o mal. O *presenteísmo*, cujo exemplo pincelou-se, não se resume ao “nem o bem nem o mal”, mas “ao bem e ao mal”. O futurismo apegou-se à razão e quis amputar o místico. O presente conjuga racionalidade e irracionalidade – o concreto. Eis o que vaza do tribalismo, da telenovela, das seitas, das manifestações políticas, do real e da ficção: do cotidiano. Eis o conflito entre a modernidade e a pós-modernidade.

Notas

1 JAUSS, H.R. *Pour une esthétique da la réception*. Op. cit., p. 33. Jauss não poupou argumentos para demonstrar que a estética marxista impôs à arte moderna uma teoria da imitação (p. 33). Jauss lembrou ainda que Engels e Marx, depois Lukács, transformaram Balzac no cânone do realismo em função de sua suposta capacidade, independente de si, de descrever o seu tempo com as cores da superação.

2 GENRO, T. *Na contramão da Pré-História*. Porto Alegre, Artes & Ofícios, 1992, p. 29. O livro de Tarso, um libelo contra a pós-modernidade, abordou vários aspectos do que o autor considera a realidade liberal da pós-modernidade, entre os quais o crescimento das seitas no Brasil. Tarso, leitor de Lukács, crítico literário e amante das obras realistas e de coerência totalizante, acaba por fazer um elogio do catolicismo contra a barbárie dos cultos evangélicos: “Perante as religiões do tipo da do bispo Edir Macedo, a religião católica é uma religião da civilização, enquanto estas outras, seitas, no sentido degradado do termo, são religiões da barbárie” (p. 76).

3 Descrição feita a partir da cobertura da *Folha de S. Paulo*. São Paulo, 30 de dezembro de 1992, p. 1 (terceiro caderno). Todos os grandes jornais do Brasil deram intensa cobertura do crime que abalou o país.

4 *Zero Hora*, Porto Alegre, 1º de janeiro de 1993, p. 50.

5 *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 30 de dezembro de 1992, p. 5 (terceiro caderno).

6 AUGUSTO, S. A vida nunca será processada por plágio. *Folha de S. Paulo*, 30 de dezembro de 1992, p. 4 (terceiro caderno).

7 MARTINHO, M. E. Embaralhar folhetim e notícias dá ibope. *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 5.

8 JABOR, A. Crimes reais não cabem no horário nobre. *Folha de S. Paulo, Ilustrada*, São Paulo, 26 de janeiro de 1993, p. 8.

9 MARTINHO, M. E. Embaralhar folhetim e notícias dá ibope. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 5.

10 AUGUSTO, S. A vida imita o pior da TV. *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 4. O título mais justo seria *TV imita o pior da vida*.

11 Walter Clark, um dos responsáveis técnicos pela edificação da Rede Globo, está já há algum tempo fora da empresa de Roberto Marinho. A declaração surpreendente, dada ao jornal carioca *Tribuna de Imprensa*, foi reproduzida em outros veículos. Segundo ele, Glória exagerou na sordidez e vinculou a filha durante meses, em cenas de amor e intimidade, a Guilherme, um sujeito que teria subido na vida, diz Clark, através da atividade sexual. Depoimento endossado por Sérgio Augusto no arti-

- go citado antes. Cf. AUGUSTO, S. A vida imita o pior da TV. *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 4.
- 12 COSTA, J. F. A vingança da realidade (entrevistado por Maurício Stycer). *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 5.
- 13 GONÇALVES, M. A. O bandido da luz do vídeo. *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 6.
- 14 ARAÚJO, I. Caso vira novela banal e mal contada na TV. *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 6.
- 15 FAWCETT, F. Dobermanns do irracional. *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 7.
- 16 Menos de três meses depois do crime apareceu o livro *O crime da novela das oito*. Trata-se de uma reconstituição do caso que nada acrescentou, em termos de análise, ao que foi dito nos jornais. Cf. SOUZA, S. de. *O crime da novela das oito*. Rio de Janeiro, Scritta Editorial, 1993. Após o final de *De corpo e alma*, a Rede Globo exibiu *Renascer*, de Benedito Ruy Barbosa, o autor de *Pantanal*, com direção-geral de Luís Fernando Carvalho. Sucesso total. A emissora trocou o urbano por uma saga capaz de estimular o orgulho nacional graças à exploração de temas do folclore e do cotidiano do interior do Brasil.
- 17 MOREIRA, V. A provação de Glória Perez. *Zero Hora, Revista da TV*, Porto Alegre, 17 de janeiro de 1993.
- 18 JAUSS, H. R. *Op. cit.*, p. 44-45.
- 19 BARTHES, R. *Mythologies*. Paris, Editions du Seuil, 1957, p. 191.
- 20 MAFFESOLI, M. *L'ombre de Dionysos*. Paris, Meridiens, 1982.
- 21 BARTHES, R. *Mythologies*. *Op. cit.*, p. 144-146.

Parte III

A modernidade e a pós-modernidade: argumentos e especulações

1

A era da diversidade

A discussão sobre a modernidade e a pós-modernidade no Brasil tem-se realizado sob o signo da decifração dos destinos do país. Trata-se da atualização do confronto secular entre o futuro e o presente, a razão e o sentimento, a unidade e a diferença, o barroco e o linearismo e a ciência e o cotidiano. A modernidade aparece como depositária de um imaginário racionalista e messiânico englobado pela ideia de futuro harmônico, produtivo e científico. Em contraposição, a pós-modernidade, tema de controvérsias nos últimos 15 anos, oscila entre os terrenos do pluralismo, da diferença e do irracionalismo. Termos subsidiários do presente ou do abandono do projeto futurista.

As raízes do futurismo messiânico no Brasil prenderam-se à terra de modo definitivo quando da implantação da República, em 1889. A passagem da monarquia (1822-1889) ao regime republicano foi obra de intelectuais e militares seguidores das ideias de Comte. Ninguém captou melhor do que o antropólogo Gilberto Freyre a vinculação da temporalidade com a utopia republicana. O incansável estudioso, em *Ordem e Progresso*¹, enfocou a ligação do messianismo positivista com o ideal de construção de uma sociedade futura racional, conforme o modelo europeu, embora o colorido próprio, e com forças para livrar-se do barroquismo vigente.

O positivismo encarnou a utopia do progresso. O imperador D. Pedro II estava no poder desde 1840. Homem controvertido, com inclinações intelectuais, ganhou fama de indeciso e de vagaroso. Os republicanos despacharam-no em nome da aceleração do progresso. A monarquia, o presente, garantiria a libertação dos escravos em 1888. Benjamin Constant, militar, matemático e discípulo de Comte, considerado o edificador da República, Miguel Lemos, Teixeira Mendes e os demais positivistas importantes tinham pressa em fazer progredir a nação.

Progresso que se deveria pautar pela comunhão com a ordem. Freyre, não por acaso, tomou por epígrafe uma frase de Comte: “*Le progrès est le développement de l’ordre*”². Eis o espírito da República. Mudar de acordo com o preceito da lei e da norma. Definir o rumo do país. Tirar das forças produtivas o máximo em prol do crescimento, da riqueza, da paz e da *civilização*. A monarquia era o presente-passado, as trevas e o obstáculo à estruturação científica do futuro prometido³. Nem tudo se passaria em paz ao longo dos primeiros cem anos da instituição implantada pelo marechal Deodoro da Fonseca. Século marcado pelos movimentos revolucionários de 1893, 1923, 1924 e 1930, pelo golpe militar de 1964, pela revolta da Chibata e, entre outros sangrentos acontecimentos messiânicos, *Canudos*, pela saga dos seguidores de Antônio Conselheiro, em pleno sertão nordestino, durante o governo de Prudente de Moraes (1894-1898).

Gilberto Freyre explorou o tema da implantação da República através de uma metodologia flexível, voltada para a empatia, preocupada com a vida concreta, ciente das impossibilidades de dar explicações racionais a tudo.

Não se envergonhou de elogiar o passado, de mergulhar na nostalgia ou na saudade e soube compreender que para o imaginário brasileiro o futuro corresponde “as solicitações de tempo progressivo, utópico, messiânico associadas às de espaço ainda por dominar”⁴. Irônico, Freyre afastou a cientificidade das estatísticas e embasou sua pesquisa em depoimentos e autobiografias induzidas: relatos escritos sob estímulo de um questionário que distribuiu. Acumulou dados provenientes de várias fontes. Inventariou a influência europeia sobre as elites culturais, econômicas e políticas do Brasil. Revelou a intensidade do desejo dos brasileiros de, durante a Primeira República (1889-1930), assemelharem-se aos contemporâneos dos países mais desenvolvidos, com a rejeição consequente do próprio passado.

Recusa escancarada que passou pela venda do belo mobiliário colonial, de madeira nobre, entre os abastados, em favor dos lares modelados à francesa. Mesmo no plano religioso, no qual o espiritismo apresentou crescimento, a preocupação com o futuro dominou. O passado e o presente do final do século XIX remetiam à *inferioridade* da monarquia, da herança ibérica e do escravismo. O futuro seduzia com o progressismo republicano da Suíça, da França e dos Estados Unidos⁵. Paris tornou-se a cidade de todos os sonhos. Para Lisboa sobrou o escárnio.

O fenômeno não se apagou. O escritor e político Tarso Genro, do Partido dos Trabalhadores, escreveu em livro publicado em 1992 que “o desenvolvimento capitalista não precisa necessariamente desembocar na barbárie urbana. Basta ver o que ocorre com várias cidades da Itália e da França. Cidades de países altamente desenvolvidos

que preservaram a sua cultura e sua memória histórica”⁶. A fé no progresso e o culto da civilização europeia passou do positivismo ao imaginário da esquerda. Genro evoluiu do Partido Comunista do Brasil, stalinista, ao socialismo humanista. Guardou a crença no futuro messiânico.

A volúpia progressista da época da implantação da República antecipou alguns diagnósticos dos anos 1980 no mundo ocidental. Freyre revisou álbuns familiares de fotografia e concluiu que houvera a exaltação da figura da criança em contraposição à do velho. Louvor ao futuro. Desprezo ao passado⁷. O apocalíptico francês Alain Finkielkraut enfatizou a problemática da infantilização do Ocidente com a suposta vitória do irracionalismo sobre as Luzes⁸. Para ele, o império do lúdico, do consumismo e da relatividade de costumes liquidou o pensamento. Os homens teriam deixado de ser adultos.

No primeiro caso, estudado por Freyre, a infância é sinônimo de promessa: a promessa positiva do amanhã radioso e científico. No segundo, lamentado por Finkielkraut, a infância simboliza a regressão e a derrota da ciência. Curioso é o fato de que Freyre, um culturalista encantado com a pluralidade dos imaginários sociais e apologista do lúdico, conquistou a isenção para reconhecer um elo entre a criança – o sujeito por excelência da ludicidade – e o futurismo linear.

Já Finkielkraut, um racionalista assustado com a progressão do dionisismo, operou a inversão, colocando-se no campo que deveria ser de Freyre, intelectual tido por conservador e defensor das comunidades tradicionais. Esta é apenas uma mostra do embaralhamento possível de conceitos. A valorização da infância tanto pode ser um símbo-

lo da modernidade nascente quanto da pós-modernidade. Ambiguidade insolúvel na medida em que permeada pelo viés ideológico de cada interpretação.

O messianismo positivista, destaca Freyre, apoiou-se em remédios salvadores como a educação. O antropólogo, entretanto, debruçou-se sobre o uso dessas panaceias para fazer valer o futuro contra o passado. O presente era ainda, mesmo em Freyre, um tempo morto. Tempo de passagem. É verdade que Gilberto Freyre percebeu a vinculação do futuro com o investimento em técnicas de aperfeiçoamento da produção industrial. O progresso positivista agia em consonância com o projeto de *modernidade*⁹. Aristocrata irreverente, Freyre apresentou extensa lista dos progressos realizados, entre os quais a substituição da latrina de barril e do penico pelo *water-closet* (bateclô na linguagem popular) à inglesa. O lúdico contribuiu grandemente para a formação do imaginário futurista brasileiro. Gilberto Freyre salientou a importância das obras de Júlio Verne (1828-1905), o inventor do romance de ficção científica, no que se refere à inculcação de uma paixão pela técnica, pela exploração do desconhecido, pela ciência, pelo progresso, pela modernidade, o futuro e pelo risco inovador. Influência que se fez sentir com o sucesso do aviador Alberto Santos Dumont, transformado em herói nacional.

Santos realizou em 23 de outubro de 1906, em torno da torre Eiffel, em Paris, o primeiro voo com um aparelho mais pesado do que o ar. O Brasil exultou. Os homens passaram a vestir-se à moda Santos Dumont. Freyre entrevistou dezenas de brasileiros que viveram a façanha do inventor e, atento ao fenômeno sociológico, anotou: “O mito Santos Dumont tornou-se como nenhum outro, no

Brasil do começo do século XX, parte do mito maior: o do progresso brasileiro pela ciência”¹⁰.

O fator científico colaborou para reduzir o complexo de inferioridade brasileiro, sentimento estimulado pelas ideias racistas do francês Gustave Le Bon, segundo o qual nada se poderia esperar dos mestiços, inferiores por natureza¹¹. Santos Dumont ajudou a insuflar a confiança na capacidade do Brasil de vir a ser uma *civilização* moderna. O lúdico ganhou os corações e fustigou as inteligências. Havia uma espécie de competição com a Europa. A vitória do avião resultou em festa e orgulho¹². Há, contudo, uma contradição: o positivismo apostava na seriedade da ciência. Esta, espaço do *homo faber*, deixou-se contaminar pelo *ludens*.

Sincretismo útil, mas que ultrapassou o projeto aséptico-científico dos positivistas. A sociedade brasileira, mesmo quando deslumbrada pela ciência, pautou-se pelo jogo: uma apropriação dionisíaca do devir prometeico. Abordagem condizente com o barroquismo perpétuo. Huizinga assinala que nenhum estilo representa melhor a potência do lúdico do que o barroco em sua imponência, delírio, exagero, irrealismo, impulsão criadora, transbordamento e eloquência¹³. A riqueza da arte sacra barroca é exemplificada pela *Eglise de Gesù*, em Roma.

Templo principal dos jesuítas, construído em 1568 por Vignola, padrão da contrarreforma, a igreja abriga a capela de Santo Ignácio, fundador da Companhia de Jesus. A obra é esplêndida, sobrecarregada de ouro, grandiosa, plena de contradições e sombras. Lugar da pregação, exala a vaidade da arte e dos metais preciosos. Terreno sagrado, insinua figuras debochadas e eróticas. Barroco: ilha de pa-

radoxos e superposições¹⁴. O positivismo cientificista brasileiro banhou-se nas águas lúdicas da imaginação social.

Paradoxos expressos nos maiores símbolos da nação brasileira. O dístico *ordem e progresso*, fixado no pavilhão nacional, desnuda de uma só vez o furor revolucionário, a obsessão progressista e o anseio de ordem e conservantismo. Não por acaso havia quem sugerisse esperar a morte do velho imperador para então se implantar a República. Espírito de mudança e conciliação. Tópicos que não escaparam a Gilberto Freyre em seu mapeamento da negação do passado e da exaltação do futuro. Erro seria, embora comum, concluir que o Brasil – e a análise de Freyre – omitiram o movimento.

O 15 de novembro de 1889 significou uma das tantas rupturas. Contra a recém-nascida República, manifestaram-se até mesmo muitos negros, ex-escravos que se julgavam devedores do Império, visto ter sido a princesa Isabel que os libertara. Os positivistas derrubaram o “arcaísmo” monárquico, mas conservaram o autoritarismo. Tratava-se de evitar que a causa do progresso se perdesse na desordem. Benjamin Constant não vacilou: a ordem acima de tudo¹⁵. Freyre indicou o descompromisso com a questão social da parte de abolicionistas como Ruy Barbosa e Joaquim Nabuco depois de derrubada a monarquia¹⁶. Os gigantes da causa libertadora calaram-se diante da exploração do assalariado¹⁷. Importava avançar. O positivismo cresceu no Brasil a partir de 1880. Repercutiu forte entre os militares. Benjamin Constant Botelho de Magalhães, um cristão cultuador de Maria, encarnou-o até a medula. Trabalhou pela República e a unidade do Brasil. Dissemi-

nou entre os jovens a mística do futuro prometido. Para tanto, era necessário destruir a monarquia arcaica.

Os positivistas eram importadores de doutrinas europeias. Sonhava-se com a civilização. A República, porém, pretendia impor um futuro americano, outra marca da ruptura com o passado. Assimilava-se o mito civilizatório, mas buscava-se moldá-lo aos interesses do Brasil. Ruy Barbosa, orador célebre, publicou no *Diário de Notícias*, após a proclamação, que o futuro viria sobre bases americanas¹⁸. Dilema que se mantém até hoje: como construir o Brasil moderno sem cair na cópia de modelos estrangeiros inadequados ou em nacionalismos anacrônicos?

A Europa continua a ser um espelho, ainda que deformante. Tarso Genro, ao pensar a cidade do futuro, cede à tentação europeizante: “Não se pode dizer que as cidades históricas da Bélgica foram tratadas como foi tratada Nova York. Bairros históricos de Paris não são tratados da mesma forma que o Bronx”¹⁹. Marxista, Tarso procura a via alternativa para a sociedade brasileira. Dado que as condições revolucionárias não existem, volta-se para o reformismo mais eficaz. O problema mantém-se. O comparativismo exerce-se em relação ao Velho Mundo capitalista ou social-democrata. Em ambos os casos, da criticada economia de mercado.

A República positivista não tinha dúvidas. O Brasil, através da ciência, atingiria a modernidade e concorreria em brilho com a Europa. Laica, a República separou Estado e Igreja. O progresso exigia o desentorpecimento dos espíritos, abafados pelo catolicismo. Ruy Barbosa, que se tornou ministro da Fazenda do primeiro presidente, Deodoro da Fonseca, combateu ferozmente o clericalismo. É

bem verdade que entregou a educação de seu filho aos jesuítas. Ministro, afundou o país em uma política inflacionária e foi acusado muitas vezes de enriquecimento ilícito. Sobreviveu a tudo e entrou para a galeria dos mitos nacionais.

Agliberto Xavier, nascido em 1869, outro dos entrevistados de Freyre, estudou com Benjamin Constant e, aos 20 anos, conhecia a obra de Comte, tinha certeza de que as transformações sociais obedeciam a leis naturais e acreditava que o futuro do Brasil viria sob a forma de um regime científico-industrial²⁰. A pregação positivista calou fundo na sensibilidade nacional. Ruy Barbosa, homem importante já na época da monarquia, orador empolado, mestre de uma retórica retorcida, enfrentou a desconfiança dos positivistas.

A sua participação mitológica na Conferência de Paz de Haia (1907), onde defendeu os interesses das nações pobres, livrou-o das ressalvas maiores. Mas nunca se elegeu presidente da República. A psicologia do futuro científico-industrial contaminou os cidadãos logo após a queda da monarquia. Aguardava-se a liquidação do passado, a superação do presente e a instalação do amanhã confortável, moderno, americano, com estilo europeu, e controlado pela lógica inapelável da racionalidade iluminadora e ordenadora.

Os positivistas colocaram o princípio da razão acima de todos os outros princípios. Tudo possui uma razão – norma positiva da República científica brasileira. Heidegger, ao refletir sobre o supremacia do princípio racional, assinalou que essa aparente zona de luz é pantanosa. O homem racional, responsável por seus atos, é transparente?

Heidegger concluiu que a racionalidade levou o Ocidente à modernidade e à era atômica e deixou uma questão em aberto: a razão esgota a essência do homem?²¹

A ciência positivista não duvidava do futuro de harmonia. Aos homens, cabia a tarefa messiânica e gloriosa de ajudar no parto do devir da ordem e do progresso. Observações como as do reverendo norte-americano James Flecher, em 1855, citado por Freyre, de que o Brasil era o único governo, além dos Estados Unidos, na América, a caminhar para o futuro em paz e prosperidade²² afagavam o orgulho e preocupavam. Era bom saber que os estrangeiros reconheciam o potencial brasileiro. Mas o Brasil era então uma monarquia. Poderia um regime monárquico caminhar para o futuro prometido?

Não. O positivismo negaria essa capacidade à monarquia. Científica era a República²³. O importante era o corte radical com o passado escravista colonial. O Brasil serviria de base produtora de Portugal. As riquezas criadas na colônia alimentaram os cofres holandeses e da Inglaterra. Os portugueses haviam-se acostumado a explorar sem voltar os olhos para o desenvolvimento do futuro²⁴. Gilberto Freyre investigou os efeitos do futurismo sobre o passado. Alfredo Bosi, em livro de 1992, debruçou-se indiretamente sobre os impedimentos do passado à consumação do futuro.

Bosi retomou a problemática da importação de ideias. Ao tempo em que a Inglaterra forçava o Brasil a abolir a escravidão, já havia quem discutisse o valor das ideologias europeias no Novo Mundo. Bosi, mergulhado em enquadramentos anacrônicos, resumiu o essencial concernente ao final do século XIX: “A polaridade semântica é esta:

nossos atrasos versus nações mais adiantadas²⁵. Polaridade que o positivismo tentou resolver pelo progresso. O crítico literário e historiador aplaude o reformismo social positivista, ao menos em sua perspectiva de crescimento e industrialização.

O positivismo influenciou em movimentos como a Revolução de 30, que pôs fim à República Velha, e reinstalou-se no poder com Getúlio Vargas. O caudilho gaúcho representou o presidente forte e o Estado centralizador que a ortodoxia positivista sempre postulou. Bosi atentou também para a influência do evolucionismo spencerista em um Sílvio Romero. Nesse caso, defendia-se o parlamentarismo e as reformas graduais: “Uns e outros, porém (e este é o signo da sua modernidade), propunham um modelo político que substituísse o do velho Império oligárquico e escravista”²⁶.

Modernidade, palavra mágica. Incorporação do Brasil ao plano internacional da civilização das Luzes. Bosi repassou a história do Brasil, da descoberta ao século XX, com atenção para as figuras proeminentes: o jesuíta Anchieta, catequizador dos índios; o padre Vieira, advogado da liberdade dos donos da terra; Antonil, historiador da economia brasileira, pragmático e anti-Vieira; o romantismo literário indianista; a escravidão; o positivismo e a cultura. Moveu-o o interesse em reafirmar a potência do conservadorismo, das maquinações do capital contra o trabalho e em denunciar as teorias idealizadoras do colonizador.

Bosi retomou a luta contra Freyre. Batalha do futuro contra o passado. Freyre atreveu-se a perguntar, com J. P. Wileman, que estudou o Brasil no século XIX, aonde

a *mística* do futuro levaria. O temor era a destruição do passado em prol de uma miragem desumanizadora²⁷. O final do século XIX representou, de fato, a transferência do centro econômico do Nordeste para o Sudeste. O café tomou o poder. A industrialização pusera-se em movimento. A modernidade era a máquina, o messianismo industrial, a urbanização, novos hábitos e o otimismo no devir.

Os marxistas fizeram a crítica do positivismo, mas guardaram a *mística* do futuro. Questionamentos como os de Freyre suscitam ainda hoje a desconfiança e o desprezo, mesmo quando o progressismo atravessa uma fase de descrédito e desmascaramento. Tarso Genro, dedicado à teorização do futuro brasileiro posterior à grande crise do socialismo no mundo inteiro, condena o positivismo por reducionista e não dialético. Atualizado, ataca o messianismo marxista-leninista, que tornou o proletariado sujeito universal da História, e deriva o debate para a oposição modernidade/pós-modernidade.

A operação redundante na ligação do presente com o passado: a sociedade brasileira é vista por analogia com a *casa-grande* (referência a Gilberto Freyre). Predominaria o paternalismo, a relação escamoteadora entre dominantes e dominados. Estes, ingênuos, enganados pelas estratégias ideológicas daqueles. Ou, nas horas cruciais, submetidos pela violência. Genro reconhece que o modelo sempre apresentou brechas, mas completa a vinculação dos fatores temporais através da função da televisão enquanto mecanismo de reificação.

O Sistema “oferece inclusive para os miseráveis, através da televisão, a grande fresta ou a janela aberta para a senzala miserável onde estão guardadas mais dezenas

de milhões de escravos”²⁸. A modernidade liberal, não realizada, muda de nome, na perspectiva de Genro, para pós-modernidade – a face do neoliberalismo. A exemplo dos positivistas, os marxistas confiam exageradamente na ciência. Ambos perderam o trem da história. Genro, tanto quanto Bosi, teme qualquer sinal de sincretismo. E recai no positivismo.

O temor do sincretismo expressa-se na incapacidade de aceitar análises empáticas sobre o Brasil. Como Renato Ortiz, eles enxergam na leitura de Freyre o louvor mecânico ao senhor de engenho, ao colonizador e à dominação. Bosi enfatiza em Freyre um elogio simplista da democracia racial que é irreal. O fato de que Freyre trabalhou com nuances escapa ao entendimento marxista. O positivismo marxista figura na seguinte redução: falar de sincretismo é abrir a porta à idealização. Caberia forçar os traços e exagerar as contradições de classe. Bosi, conforme antigo refrão, assinala que em Freyre ficaram em “segundo plano os aspectos estruturais e constantes de assenhoreamento e violência que marcaram a história da colonização tanto no Nordeste dos engenhos e quilombos quanto no Sul das bandeiras e missões”²⁹. Mais justo seria dizer que Freyre matizou e dialetizou os vetores do colonialismo português no Brasil.

Operação de nuance habilitada a compreender a mística modernizadora praticada a partir do segunda metade do século XIX. Fé e propaganda disseminada por um barão do Rio Branco, diplomata conhecido na Europa da virada do século. Credulidade acentuada pelos feitos de Santos Dumont, o desempenho de Ruy Barbosa em Haia, a vitória do higienista Osvaldo Cruz contra a febre amarela, a mo-

dernização do exército por Hermes da Fonseca, a urbanização do Rio de Janeiro por Pereira Passos.

Progresso implacável que se assentou sobre a imigração. Os italianos converteram-se nos símbolos do futurismo messiânico, acentuou Freyre: brancos, trabalhadores, moldáveis, prontos à miscigenação e inteligentes³⁰. Em jogo, a eugeniização do País. Processo nada idílico que Freyre abordou. A dicotomia dominante/dominado ou colonizador/colonizado, quando despida dos elementos de intercomunicação, em nome da cristalinidade das oposições de fundo econômico, mascara a formação histórico-social do Brasil.

As elites republicanas abraçaram o projeto progressista com a candura e a ortodoxia dos marxistas em relação ao socialismo. Pensava-se em política científica, poesia científica, ditadura científica e futuro científico. Mesmo Nabuco, contrário ao purismo positivista, entendia que o papel de um estadista era o de eliminar todos os antagonismos nacionais para que o caminho do progresso se abrisse ao Brasil³¹. A religião católica constituía-se no entrave principal. Poder-se-ia admitir o catolicismo de coração, íntimo, privado, mas não o ritual dominante e a interferência na coisa pública.

O positivo, primeiro bastião do futuro no Brasil, tinha mais esse ponto em comum com o marxismo, o segundo baluarte do devir. Ambos voltaram-se contra a religião. O positivismo empenhou-se em edificar um culto secular. O marxismo mergulhou na idolatria dos heróis fundadores. Ambos provaram que o imaginário social não prescinde da ritualidade, do místico, do endeusamento e das formas irracionais de sedução. Ruy Barbosa redigiu, em 1890, o

projeto, transformado em lei em 1891, de separação da Igreja e do Estado.

A medida, correta, escondia em seu bojo o repúdio ao não racional e pressupunha ser o primeiro passo de uma longa caminhada em direção à transparência científica. Apegados aos valores iluministas, pervertidos, os positivistas descartaram com rapidez os traços da cultura brasileira. A ciência estava em contraposição aos hábitos. Deslocada, entretanto, era a cultura nacional. Cabia remover a ignorância e implantar a verdade do progresso científico: a modernidade. O catolicismo respondia pelo arcaico. O cotidiano resistiu.

A trajetória do positivismo no Brasil é a demonstração da violência científica contra o cotidiano eivado de religiosidade. A loucura do progresso atingiu até mesmo a Igreja, que se preocupou em *progredir* do barroco para o gótico: “O progresso no sentido de se substituírem velhas imagens, também barrocas, por estátuas feitas comercialmente na Itália”³². O barroco era mais um inimigo da modernidade científica.

Bosi viu no barroco mineiro um casamento original das novas exigências internas com modelos ainda prestigiados da Itália e Portugal³³. Mas a religião que o sustentou, *meio barroca, meio mercantil*, merecia o desprezo pela duplicidade: acusara os vencedores; comungara com eles³⁴. O linearismo comportamental, outra vez, faltou ao encontro com a pureza. Ao futuro, emancipacionista, a tarefa de impor a ordem. Os olhos perspicazes de Gilberto Freyre viram o gigantismo do mito republicano do progresso e também o primeiro ocaso da ideologia da salvação científica. O futuro tornou-se passado. O passado,

presente insignificante. A República frustrou os crentes do dever esplendoroso. Nos anos 1920, o Brasil viveu em sobressalto: miséria, insatisfação, militares rebelados, lutas contra o domínio oligárquico. O positivismo sectário enfraquecera-se. Recuperaria um pouco de suas energias com a Revolução de 30 e Vargas. O futuro, porém, sofrera o primeiro golpe sério.

Os republicanos dobravam-se diante do passado. O futuro previsto confundia-se com o passado da monarquia. O império, na visão dos positivistas, quisera conservar o Brasil no atraso teológico-militar. A República descortinara o futuro científico-industrial. Freyre lembra que para Teixeira Mendes o governo republicano implicava a ausência de alianças entre a teologia e a guerra e a ordem progressista da vida industrial regida pela ciência³⁵. A lição conquistou as elites. O povo seduziu-se, mas integrou-a no contexto sincrético. Aliou a mitologia do progresso e da ciência com o imaginário do presente, da festa, dos paradoxos e da religiosidade.

O futurismo messiânico arraigou-se de tal modo que o marxista Alfredo Bosi concebe cultura como sinônimo de futuro. Cultura, para ele, é a consciência capaz de fundar a superação do presente. Cultura é projeto. Cultura é a herança deixada por Prometeu. O presente é, na melhor das hipóteses, o ponto de partida, a potencialidade, o lugar da articulação para o amanhã. Nenhum presente no contexto das nações colonizadoras é defensável. Depois do século XVIII, amalgamaram-se as noções de Cultura e progresso³⁶. Poucos, em plena decadência das utopias, tiveram a coragem de levar tão longe a fé no futuro.

Conforme ensinou Ernst Cassirer, em *La Philosophie des Lumières*, a conciliação do positivo e do racional é um ideal realizável³⁷. Bosi reduziu as práticas culturais vigentes, quando fora da utopia oficial, a resistências ao *Sistema*. De alguns ritos populares, concluiu, é possível extrair, desde o lastro pretérito, a esperança do futuro³⁸. A produção dita popular não vale por si, mas como signo de uma outra realidade, um porvir, uma irrealidade. Os cantos e a arte sacra, o carnaval e o futebol ou a dança e a religião escondem ou revelam um desejo do irrealizado. Apenas o futuro, o tempo da harmonia, da razão e da igualdade, permite a existência de ações esgotáveis em si. Bosi ultrapassa o mecanismo do popular alienado e alcança a análise da decifração da arte popular. Em resumo: apenas uma elite será capaz de explorar a resistência do povo e canalizá-la para a emancipação. O presente é o tempo da espera e das máquinas da rotina.

O sincretismo brasileiro, Bosi não o nega. Teme-o. A resistência popular através da religião, reconhece, re-arcaíza algumas comunidades em contraposição ao Estado modernizante. A estratégia do crítico é simples: evitar o confronto com essas re-arcaizações no sentido da compreensão e da potencialização do futuro. Em síntese: entender para mudar; resgatar o fator de resistência para melhor fundamentar a esperança na superação do presente; e, em última instância, reafirmar a insegurança do presente diante da promessa tranquilizadora do amanhã.

No limite, as resistências arcaizantes servem de barreira à devastação da indústria cultural. Bosi não estigmatiza a cultura do povo. Viu mesmo no barroco uma expressão do popular e constatou a oposição entre a arte barroca e o

espírito das Luzes em termos de conflito entre o elitismo e o cotidiano³⁹. A questão que perpassa o problema é: qual futuro oferece, hoje, a utopia marxista? Em complementação: é impossível a interpretação de práticas culturais populares como valores em si?

A vinculação entre cultura e futuro e cultura e progresso é um abuso; uma hipótese insustentável ou uma maneira de legitimar projetos particulares. Pode-se falar em culturas do progresso e em culturas do presente ou do passado. A equação forjada por Bosi pretende pulverizar a cultura presente dado que imersa em um universo de desigualdade. Mas com qual universo acena ele? O socialismo da harmonia já não é garantido cientificamente. Figura como uma hipótese quase irrealista. Estariam os brasileiros condenados à eterna ausência? Presos à incompletude do presente? Bosi crê ainda no amanhã resplandecente. Não possui, entretanto, nenhum argumento para garanti-lo. A mitologia do futuro não lhe permite pensar na possibilidade de que as massas não estejam resistindo a nada, mas vivendo. A resistência implica um devir possível, intuído, almejado e concreto. A resistência sugere a probabilidade de uma inversão radical de imaginário.

As sociedades ocidentais, a brasileira sem dúvida, parecem mais interessadas em um jogo sociopolítico de curto prazo. Na linguagem marxista, de reformas. O termo não é mais operativo. O reformismo opunha-se a uma revolução adiada, mas desejada. Na atualidade, a estabilidade democrática parece mais valorizada do que o reviramento violento do social. Neste caso, o conceito de resistência dilui-se. Converte-se em demarcação de espaço, identifica-

ções transitórias, subculturas, vivências plenas, apesar da desigualdade, ou espaços de negociação.

Popular e erudito assumem outros rostos. Não que o povo brasileiro prefira Mozart à música sertaneja. Mas, em contrapartida, a verticalidade é apenas um esnobismo ou o autoritarismo dos derradeiros messiânicos. Não se trata de guindar o povo do estilo sertanejo ao clássico. Antes, talvez, de saudar a diferença, aumentando os canais de intercâmbio. A música sertaneja tornou-se moda no Brasil no início da década de 1990, para horror dos intelectuais futuristas de plantão.

Fora dos parâmetros seguros do marxismo messiânico e das Luzes confiantes reina a mistura. É inegável que a maioria da população brasileira continua sem acesso aos bens culturais das classes abastadas. A estrutura da sociedade de consumo, contudo, indica que tudo é mercadoria e deve ser vendido ao maior número de consumidores. O essencial reside em outro lugar: o erudito deve ser uma aspiração de todos? A resposta negativa leva a crer em mais um projeto de exclusão da massa. A resposta afirmativa ressalta o velho etnocentrismo das elites.

Etnocentrismo marcado pelo desejo de antecipação do fim da história. A noção hegeliana de fim da história aterroriza na medida em que este ponto derradeiro seja o liberalismo. Os marxistas, entretanto, aguardam com ansiedade o ponto final chamado comunismo. Jean Baudrillard tem razão: depois dos anos 80 do século XX, a história tomou outra direção; as sociedades não esperam mais nada do futuro, não confiam na História, vivem na velocidade do caos e recusam o tempo euclidiano que levava do progresso à democracia⁴⁰.

No Brasil, contra essa perspectiva social, multiplicaram-se as críticas ao novo irracionalismo – a pós-modernidade. Sem, é evidente, adesão ao positivismo, sempre condenado, e ao furor futurista da implantação da República, retomou-se a guerra em favor do compromisso com a razão, a ciência e o devir. Tempera-se a utopia. A crítica do positivismo recaí sobre os exageros do cientificismo. Defende-se uma razão aberta. Relativiza-se o instrumental. Confirma-se o fim: o futuro racional, enquanto o barroco rejubila-se com a humilhação da razão⁴¹.

Em termos de síntese conceitual é lícito afirmar, com Alain Touraine, que a modernidade era a antítese da tradição, a luta contra os particularismos e a entrada na idade da razão⁴². Os positivistas, filhos dessa mitologia, imortalizaram-se no Brasil pelo apostolado de Miguel Lemos, Teixeira Mendes, Benjamin Constant, Júlio de Castilhos e outros. O liberalismo encontrou em Ruy Barbosa um advogado ferrenho. O positivismo do Rio Grande do Sul, sob a liderança de Júlio de Castilhos, apostou no Estado intervencionista contra os interesses individuais e os egoísmos. O Estado, na esteira dos ensinamentos de Comte, devia corrigir as falhas da economia de mercado.

Implantou-se no Rio Grande do Sul, contra os interesses dos fazendeiros, o imposto territorial. Incentivou-se a industrialização através da isenção fiscal às manufaturas. Foram estatizados os serviços públicos essenciais, entre os quais o transporte ferroviário. Getúlio Vargas apoiou-se nos ideais positivistas para, em 1943, com a Consolidação das Leis do Trabalho, regular as relações capital-trabalho. Alfredo Bosi, nesses tempos de desmitificação, descobriu no positivismo, um tema velho, os últimos suspiros de uma

salutar intervenção estatal. O século XIX, mapeou, operou com três ideologias: conservadorismo, liberalismo e positivismo. Este, no Rio Grande do Sul, favorável à instrução pública, sensibilizou o novo historiador, que esvaziou a violência, as fraudes eleitorais e o caudilhismo, contrariando sua maneira de agir anterior, quando condenara Gilberto Freyre por obscurecer os conflitos brasileiros.

O positivismo teria sido flexível e pragmático, “só endurecendo-se nas horas de crise, isto é, quando grupos rebeldes da sociedade civil (comunistas e integralistas, na década de 30) tentaram abalar aquela ordem que o poder julgava indispensável para a modernização”⁴³. Desesperado com a vaga neoliberal, Bosi encontrou consolo no intervencionismo científico de outrora. Marxismo e positivismo partilharam no Brasil, e no mundo, alguns ideais e múltiplas maneiras de agir. O positivismo detestava as revoluções sangrentas e preferia a ordem. Praticou, entretanto, no Rio Grande do Sul, a violência, a exclusão e a crueldade. Respaldava-se, tanto quanto o marxismo-leninismo e o stalinismo, na relevância dos fins. Enquanto Touraine questiona os vetores de um século repressivo e totalitário, dividido entre o consumismo e os progressismos autoritários, Bosi anda mais devagar.

Touraine pergunta-se se a modernidade pode ser identificada à racionalização ou poeticamente ao desencantamento do mundo⁴⁴. Bosi, olhos voltados para a desintegração das ideologias orientadoras, retira do positivismo, do papel do Estado-previdência, uma lição: “Democratizar o Estado e elevar ao mais alto grau possível a consciência da cidadania. Este é o ideal republicano”⁴⁵. Lição que se resume a enfatizar o valor da modernização, salvar o Estado

forte, insistir na importância de uma central conscientizadora e minimizar as realizações dos grupos sociais, tribos, atores, indivíduos e associações civis contra o Estado, contra os abusos da modernidade e contra os progressismos transformados em paradigmas evolutivos.

Ao focalizar a cultura brasileira, em sua pluralidade (as culturas brasileiras), Bosi desabou sobre a pulverização dos valores orientadores. Nesse ponto, complexo, ele se apega ao problema da importação das ideias e à perversão cultural pelos meios de comunicação de massa. Ao referir-se ao escritor Lima Barreto, crítico, conforme já se viu aqui, do mimetismo brasileiro em relação às ideologias europeias, introduziu-se no assunto. O escravo liberto seria mesmo o “expulso de um Brasil moderno, cosmético, europeizado”⁴⁶.

O positivismo copiado dos livros de Comte perdeu, com Bosi, o mau cheiro. Ideologia importada, mas defensável. O problema passou a ser a pós-modernidade. A importação de ideias teve no crítico literário marxista Roberto Schwarz o principal analista no Brasil. Estariam as ideias trazidas do exterior “fora do lugar”?⁴⁷. Inexistem críticas ao marxismo como ideologia fora do lugar. Não há tampouco, da parte dos identificadores da massificação e uniformização ocidentais, estudos sérios sobre o fenômeno nos países do socialismo real.

A desculpa da impossibilidade de colher dados já não é aceitável. A realidade é conhecida. Bosi usa ainda o termo alienação. Segundo ele, esta convive com a resistência ao capitalismo e com as críticas pertinentes do desenvolvimento. O *sistema*, na sua ótica, aceita as ideias importadas que não firam o seu vigor econômico. A indústria

cultural seria o unificador internacional. Bosi respira um pouco, aliviado com a consciência crítica dos intelectuais contra o monstro comunicacional. Em nenhum momento, concebe uma *reliance* através da imagem. Trata-se, para ele, de salvar a cultura popular da indústria do lazer e de gerar canais de comunicação entre o popular e o erudito. Estes recebem sinais positivos. A indústria cultural é a perversão. Bosi finge flexibilidade ao preocupar-se com uma investigação não redutora referente à religiosidade no cotidiano brasileiro. Mas resvala. Mergulha no apocalipse. A cultura popular – modo de ser, agir, vestir, comer, dançar, viver... – estaria em plena decomposição por causa da televisão.

Caberia ao “projeto educacional brasileiro” promover “a um plano prioritário tudo quanto significasse, na cultura erudita (universitária ou não), um dobrar-se atento à vida e à expressão do povo”⁴⁸. Bosi é daqueles pensadores que acreditam no poder banalizador da televisão pela simples exibição. Recorre-se ao argumento da apropriação. Programas de televisão que saqueiam os valores e modelos universitários. Emissões que roubam a pureza popular. Que significa isso? Significa que o poder de distinção é corroído pela televisão. Os intelectuais perdem o gosto por uma música quando ela é ouvida por todos. Há uma sedução do diferencial. Quanto a isso o reducionista Pierre Bourdieu tem razão⁴⁹. A distinção opera milagres. Contra os integrados – os apologistas alienados (ironia) dos meios de comunicação de massa –, Bosi ergue o seu verbo empolado. Toda a obra converge para a identificação da pós-modernidade com o atual estágio da alienação, do neo-

liberalismo, da importação de ideias, do irracionalismo e do presente conformista.

É produtiva a comparação dos diagnósticos de Bosi com os de Touraine. Este, com lucidez, percebe o paradoxo de um mundo aproximado pelos meios de comunicação e, ao mesmo tempo, semelhante a um caleidoscópio⁵⁰. Bosi, em posfácio ao livro examinado aqui, datado de 1992, reconhece o descentramento. Mas insiste no estabelecimento de uma régua de valores apta a superar o mal-estar da desintegração. O novo é a busca obsessiva da pós-modernidade, que levou às últimas consequências o culto moderno radical da novidade. As significações mudaram. A dicotomia a estabelecer não é mais entre o novo e a novidade (ou o descartável), mas entre o novo e o original. A novidade é a qualidade, a alma, do novo. O original é um atributo histórico. Na modernidade, o novo devia coincidir com o original, e, fundidos, eles favoreceriam a ruptura, verdadeira função valorativa. O novo e original cumpria o papel de porta-voz da emancipação. Ele era revolucionário e libertador.

Nas sociedades tradicionais (pré-modernas), o artista obedecia ao cânone. O conteúdo era despejado na forma única e a arte servia à atualização dos valores fundamentais, à continuidade. Na modernidade, o novo rompeu com a continuidade em nome das Luzes. Na pós-modernidade, o novo não se rege pela continuidade nem pela ruptura: ele gera a indiferença e a convulsão (do prazer ou da dor). Em todo caso, nenhum valor é produzido. Modernidade e pós-modernidade compartilham, portanto, o culto do novo. Se as vanguardas são a antítese do pós-moderno, posição defensável, o que as separa não é a preocupação

com o novo de parte da primeira e o retorno ao passado de parte da última. A pós-modernidade é a saturação da modernidade. E é outro imaginário. É a otimização dos fetiches modernos. Ao matar a relevância da originalidade, essência da produção cultural moderna, a pós-modernidade liberou o criador para a construção desenfreada do novo.

O tabu – derradeiro obstáculo à proliferação da novidade, não percebido pelos próprios adoradores do novo – acabou. Vive-se a sociedade da obsolescência programada. Objetos de arte, ídolos, ideologias, utopias e tudo mais perecem 30 segundos após o nascimento. Volúpia da criação. Não é apenas a indústria cultural que capitaneia o processo. A sensibilidade cotidiana exige a velocidade: desfecho de um processo histórico de insaciável busca da autonomia e da liberdade. O original pressupunha, metafisicamente, a geração do único, do nunca existente antes, do inédito, do objeto elaborado através de uma dinâmica de recusa da cópia, do amálgama, da justaposição, da transformação ou da soma de materiais anteriores. O novo, na pós-modernidade, ao livrar-se de tal entrave tornou a história um gigantesco supermercado no qual são adquiridos os ingredientes para a costura do objeto a ser admirado por alguns minutos.

A pós-modernidade revisita o passado não para reverenciá-lo, não por nostalgia ou conservadorismo, mas como mera consequência da aceitação da pluralidade, da formação do objeto a partir da composição de partes diversas. O passado importa-lhe tanto quanto o futuro: nada. Tempo do já vivido, o passado serve de reservatório, ainda que nenhuma ligação afetiva ou utópica se funde. A volta

ao passado na pós-modernidade não é a característica decisiva do barroco, mas o fato derivado da lógica barroca: a justaposição de elementos até a saturação imagética. A pós-modernidade não é um retorno ao barroco enquanto deslizamento no tempo de modo a fundir épocas diferentes. Trata-se somente de uma analogia. O pós-moderno, como o barroco, assenta-se sobre a saturação da imagem.

O fator de complicação, responsável pelas confusões entre analogia e deslizamento, corre por conta da apropriação real pelo pós-moderno de partículas do passado, inclusive do barroco do século XVI⁵¹. Mas esta é forma nova e específica de utilização do velho para a confecção do novo em sociedades sem o tabu da originalidade. As réguas valorativas não fazem sentido. Alterou-se a substância da valoração. Não há resistência porque inexistente o fim da linha. Não há verdade porque tudo é experimentação. A pós-modernidade valoriza o presente, explora o passado com indiferença e repudia o futuro por ter-se desencantado com o discurso utópico que propunha o paraíso amanhã e oferecia o inferno hoje⁵².

Paradoxal e convivial, a pós-modernidade decretou a morte da originalidade sem que isso signifique a extinção da aura do original na individualidade das obras artísticas. As teses de Walter Benjamin sobre a perda da aura na era da reprodutibilidade técnica estão superadas. O contrário é mais verdadeiro: quanto mais a cópia é disseminada, mais o original é auratizado, único capital seguro na profusão das reproduções. Pode-se ter uma cópia da Gioconda em casa, mas atravessa-se o oceano e faz-se fila no Louvre para ver o original.

A Europa já inventou os “verdadeiros-falsos”. Artistas pintam com exatidão quadros já pintados: imitam com perfeição os clássicos. Certificados são emitidos para atestar que se trata de um falso, verdadeiro, de fulano de tal sobre a obra, digamos, de Picasso. O público acorre às galerias para admirar os “verdadeiros-falsos”, não as cópias dos “verdadeiros-falsos”. A cópia mantém-se um valor de segunda ordem mesmo no terreno da própria cópia. O retorno aos museus não representa a sagração de velhos valores, mas o último contato, destituído de emoção, com o original, o capital cultural aurático, em um mundo des-sacralizado.

O objeto de arte é também um objeto de consumo. Para além dos credos de alguns artistas românticos e das estratégias de distinção de intelectuais e de setores das classes mais favorecidas, a arte é mercadoria. Nenhum júri negativo quanto a isso. A ideia introduz o derradeiro degrau do conflito. O original, por relação à cópia, tem sua aura reinvestida, mas a arte enquanto sistema sagrado de explicação ou fruição do mundo desmorona. O novo na modernidade era original e sagrado. O novo na pós-modernidade é profano, é multiplicável ao infinito.

Ultrapassado o endeusamento da política, a arte, junto com o lúdico, capta as atenções e ocupa os indivíduos. De toda maneira, o seu poder de sedução é limitado. Sujeitos sociais repartem-se entre o individualismo visceral e o sentimento terno de pertencimento comunitário. É o novo reinvestindo o velho. Refutável, a pós-modernidade não se propõe, em verdade, como substituto da onipotência psicanalítica. Teria, nesse caso, de enfrentar e responder

sempre às críticas, mesmo que seja sugerindo novas formas de abordagem dos problemas.

A aceitação do jogo intelectual, inclusive e antes de tudo o proposto pela modernidade, em pleno vigor, é o instrumento da pós-modernidade contra o fechamento e a inversão de suas premissas. A pós-modernidade instaurou um diálogo complexo ainda não alcançado pela simplificação moderna. Bosi sustenta que a vontade de verdade é o metavalor básico. Nas ruas, é a vontade de vida que ocupa os corações. Vontade de vida que se abriu à pluralidade dos imaginários. O metavalor é a relativização da verdade, a sua negação.

O sujeito pós-moderno investe contra a noção de metavalor, responsável pelo delírio científico, o sufocamento da imaginação e das emoções e pela edificação de uma ética “objetivante” totalitária e reducionista. Touraine compreende bem o fenômeno ao declarar que, superado o sujeito cartesiano, o sujeito “é a vontade de um indivíduo de agir e de ser reconhecido como ator”⁵³. Reconhecimento que passa pela possibilidade concreta de modificação do contexto sociocultural de inserção. O tribalismo juvenil no Brasil é uma demonstração dessa capacidade de construção do imaginário.

Alfredo Bosi, estranhamente, considera essa redefinição imaginal, essa passagem do sistêmico, globalizante, ao fragmentário, uma nova modalidade de simplificação intoxicante: signos em profusão; inviabilidade da decodificação. Resultado: atomização do social: “O pendor para o informe e o atípico, para o desgarrado e o eventual, para o mutante e volátil, trai um gosto difuso que se assume como **já não mais** moderno e, daí, à falta de melhor termo

ou de imaginação conceitual, pós-moderno”⁵⁴. A simplificação, porém, reside na necessidade de um sistema unificador, contrário à pulsação do vivido.

O pós-moderno é, contrariamente, a tipificação⁵⁵ grupal (transitória). Onde o atípico? Seria necessário recorrer a uma estereotipia, um padrão de ser, para rotular de atípicos os múltiplos modos de vivência do cotidiano. Modos tipificantes em sua lógica de coesão e *reliance*. Tipificação que prende, agarra os *desgarrados*. Agarrar que é leve e estranho à dinâmica moderna da fidelidade esgotante. Para Bosi, em conclusão, o pós-moderno é sinônimo contraditório de plus-moderno e de antimoderno. Plus-moderno em razão de uma suposta repetição de sentimentos experimentados desde a revolução industrial: o turbilhão. A pós-modernidade brasileira seria um alibi para a aparência de mudança sem transformação real. Afirmção que o movimento juvenil pela derrubada de Collor desmentiu rigorosamente. Antimoderno na medida em que ecologistas e ambientalistas contestam o desenvolvimentismo messiânico⁵⁶. O que se esconde por trás da desesperada tentativa de conservação do termo modernidade?

Resposta: o projeto habermasiano (modernidade inacabada) de manutenção de uma lógica binária; a permanência de uma oposição capitalismo/superação do capitalismo; a relação cristalina entre bem e mal extraída da modernidade hegeliana; a contraposição atenuada de um futuro racional e harmonioso ao presente plural e incontrollável; a preservação da dicotomia resistência/progresso. E, em última instância, a patologização do fragmentário em favor da saúde do Uno.

A massa, na leitura de Bosi, não está habilitada a exercer o jogo pluralista da recepção. Jauss tomba aos pés dos dogmas da emissão. A recepção entraria no rol das manipulações intelectuais conformistas e integradas⁵⁷. O pós-moderno, pensado com frieza, seria a mescla de alienação, descartabilidade, apatia, imediatismo, consumismo e brutalidade. Diagnóstico requeitado, pois Adorno e seus seguidores denunciaram tudo isso referindo-se à modernidade capitalista. Bosi, então, apresenta o questionamento central de sua reflexão: “Por que insistir na denominação pós-moderno aplicada à atual indústria das aparências?”⁵⁸.

Dá-se o encontro de Bosi com Touraine. Este, sempre mais sutil, escreveu que alguns não veem razão para chamar de moderna uma concepção mais exatamente pós-moderna⁵⁹. Mas Touraine cavalga a convicção de que a modernidade não se reduz à racionalização, ao apostolado de Comte, tão caro ao modernismo republicano do Brasil. Luta, portanto, pela exploração do lado emancipacionista da modernidade. Bosi, consciente de que o futuro dos republicanos não se consumou, imerso no futuro mais amplo, planejado pelos conquistadores, o do Brasil nação dependente, enfrenta o que chama de colonização contemporânea: os meios de comunicação de massa.

A televisão, denuncia, é o enigma a ser decifrado:

Enfim, à proporção que o nosso olhar se move no rumo da vida mental contemporânea, uma teia de signos tecnicamente nova marca a sua presença imperiosa: são os meios de comunicação. Dos meados do século XX em diante, passa a ser colonizada em escala planetária a alma de todas as classes sociais⁶⁰.

O equívoco que o empurra para a modernidade é a impossibilidade de enxergar o deslocamento dos oponentes. A lógica que opunha apocalípticos e integrados, resistentes e conformados, colonizadores e colonizados entrou em declínio, apesar da permanência das desigualdades. A sensibilidade alterou-se. Modernidade, queira ou não Tournaine, que sublinha um retorno reencantatório do Sujeito, remete ao futurismo dirigista e à racionalização instrumental.

Notas

- 1 FREYRE, G. *Ordem e progresso*. Lisboa, Edição LBL, 1957 (dois volumes).
- 2 Id., p. 5 (vol I).
- 3 Passados pouco mais de cem anos da implantação da República no Brasil, época em que a mitologia do progresso estava no apogeu, o futuro entrou em decadência. Segundo Jean Baudrillard, “a imaginação do futuro nos escapa” BAUDRILLARD, J. *L’illusion de la fin ou la grève des événements*. Paris, Galilée, 1992, p. 15.
- 4 FREYRE, G. *Ordem e progresso*. *Op. cit.*, p. 30.
- 5 Id., p. 55.
- 6 GENRO, T. *Na contramão da Pré-História*. Porto Alegre, Artes & Ofícios, 1992, p. 87.
- 7 FREYRE, G. *Ordem e progresso*. *Op. cit.*, p. 113.
- 8 FINKIELKRAUT, A. *La défaite de la pensée*. Paris, Gallimard, 1987, p. 140-147.
- 9 FREYRE, G. *Ordem e progresso*. *Op. cit.*, p. 120.
- 10 Id., p. 148 (vol II).
- 11 Cf. LE BON, G. *La psychologie des foules*. Paris, Retz-CEPL, 1976 (a primeira edição é de 1895).
- 12 Sobre o papel estimulante do lúdico na construção social, ver HUIZINGA, J. *Homo ludens – essai sur la fontion social du jeu*. Paris, Gallimard, 1951, p. 280.
- 13 Id., p. 293.
- 14 Eugenio d’Ors, em *Du Baroque*, sintetizou os elementos formadores da leitura tradicional do barroco – fenômeno histórico ocidental situado entre os séculos XVII e XVIII, próprio da arquitetura e marginalmente da escultura e da pintura –, estilo patológico, “vaga monstruosidade”, produto da decomposição do estilo clássico da renascença. *Op. cit.*, p. 78. O autor, na sequência, contestou a visão convencional. Segundo ele, o barroco é uma constante histórica, tanto no Oriente quanto no Ocidente, e, mais do que uma escola artística, é um estilo de civilização, que se opõe ao clássico (p. 78). Este é intelectualista e autoritário; aquele, vitalista e libertino (p. 101).
- 15 FREYRE, G. *Ordem e progresso*. *Op. cit.*, p. 169 (vol I).
- 16 Id., p. 278.
- 17 Em realidade, Nabuco opinou sobre o assunto em sua correspondência: “É certo que os negros estão morrendo e pelo alcoolismo se degradando ainda mais do que quando escravos, porque são hoje livres, isto é, responsáveis, e antes eram puras máquinas...” NABUCO, Joaquim. *Cartas a amigos*.

São Paulo, Ipê, S.d.p., p. 219. Sobre o problema da escravidão e o papel desempenhado por Joaquim Nabuco é incontornável a leitura de NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Petrópolis, Vozes, 1977. Homem de destaque, Nabuco plasmou sua experiência em NABUCO, Joaquim. *Um estadista no Império*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1975.

18 Id. *Ibid.*, p. 183.

19 GENRO, T. *Na contramão da Pré-História*. *Op. cit.*, p. 88.

20 FREYRE, G. *Ordem e progresso*. *Op. cit.*, p. 276.

21 HEIDEGGER, M. *Le principe de la raison*. Paris, Gallimard, 1957, p. 269.

22 FREYRE, G. *Ordem e progresso*. *Op. cit.*, p. 294.

23 Sobre a importância do positivismo na estruturação da República em alguns estados brasileiros, como, por exemplo, o Rio Grande do Sul, existem alguns estudos fundamentais: FRANCO, S. da C. *Júlio de Castilhos e sua época*. Porto Alegre, Editora da Universidade, 1988. LOVE, J. *O regionalismo gaúcho*. São Paulo, Perspectiva, 1975. Sobre as ideias dos positivistas brasileiros a partir de seus próprios intelectuais: LEMOS, M. *O positivismo e a escravidão moderna*. Boletim do Centro Positivista, Rio de Janeiro, 1884.

24 Cf. NOVAIS, F. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial*. São Paulo, Hucitec, 1979. Sobre a relação entre capital e trabalho: GORENDER, J. *O escravismo colonial*. São Paulo, Ática, 1977.

25 BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 230.

26 Id., p. 237.

27 FREYRE, G. *Ordem e progresso*. *Op. cit.*, p. 51 (vol II).

28 GENRO, T. *Na contramão da Pré-História*. *Op. cit.*, p. 63.

29 BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 27.

30 FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. *Op. cit.*, p. 105.

31 Id., p. 171 e 172.

32 Id. *Ibid.*, p. 255.

33 BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 48.

34 Id., p. 35.

35 FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. *Op. cit.*, p. 380.

36 BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 16 e 17.

37 CASSIRER, E. *La philosophie des lumières*. Paris, Fayard, 1966, p. 44.

38 BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 30.

39 Id., p. 59.

40 BAUDRILLARD, J. *L'illusion de la fin*. *Op. cit.*, p. 22 e 23.

41 D'ORS, E. *Du Baroque*. *Op. cit.*, p. 104.

- 42 ⁴² TOURAINE, A. *Critique de la modernité*. Paris, Fayard, 1992, p. 238.
- 43 ⁴³ BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 305.
- 44 TOURAINE, A. *Critique de la modernité*. *Op. cit.*, p. 235.
- 45 BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 307.
- 46 Id., p. 272.
- 47 SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo, Duas Cidades, 1977.
- 48 BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 341.
- 49 BOURDIEU, P. *La distinction – critique sociale du jugement*. Paris, Editions de Minuit, 1979.
- 50 TOURAINE, A. *Critique de la modernité*. *Op. cit.*, p. 253.
- 51 A arquitetura barroca caracteriza-se pelo dinamismo, a profundidade e o senso do pitoresco. D'ORS, E. *Du Baroque*. *Op. cit.*, p. 142. Se o clássico tem as raízes na antiguidade, precisa o autor espanhol, o precursor do barroco se chama pré-história (p. 116). Em síntese, o barroquismo é constante universal. Na pós-modernidade, o barroco não é o integrante novo, o ente recém-nascido, mas a sensibilidade que passa ao centro da cena.
- 52 “O pós-moderno é provalmente antes uma maneira de ver que proclama os direitos da sensibilidade, para não dizer os direitos da estética, face aos rigores da razão.” BERQUE, A. *Le pays où le regard se voit: traditions nippones et postmodernité*. *Sociétés*, Paris, Dunod, n. 35, p. 18, 1992.
- 53 TOURAINE, A. *Critique de la modernité*. *Op. cit.*, p. 242.
- 54 BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 352.
- 55 Sobre o tema da tipicidade a referência básica é Michel Maffesoli, que, a partir da leitura de A. Schütz, precisou o seu duplo sentido: experiência coletiva condensada em tipos e modo pelo qual o pesquisador estabelece uma relação intersubjetiva com o objeto pesquisado. Cf. MAFFESOLI, M. *La connaissance ordinaire*. Paris, Meridiens, 1985. Evidentemente, o outro suporte é WEBER, M. *Economie et société*. Paris, Plon, 1971.
- 56 BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 356: “Assim, o que o plus-moderno desintegra na sua indiferença pela totalidade, o antimodernista tenta recuperar. O que o avanço da **ratio** instrumental continua a desunir (separando corpo e alma, economia e ética, meio e fim), uma nova mentalidade centrada na consciência do mundo da vida se esforça por reimmergir no fluxo da experiência”.
- 57 Sobre os conceitos de apocalípticos e integrados: ECO, U. *Apocalittici e Integrati*. Milano, Bompiani, 1965.
- 58 BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 354.
- 59 TOURAINE, A. *Critique de la modernité*. *Op. cit.*, p. 252.
- 60 BOSI, A. *Dialética da colonização*. *Op. cit.*, p. 383.

2

O fantasma do novo irracionalismo

Os anos 1980 transformaram-se em objeto de intensas polêmicas. Porta-vozes dos partidos de esquerda e de direita afirmaram tratar-se de uma época de desencantamento. Os anos 1990 viriam radicalizar a crise de politização e de participação. O individualismo teria esmagado o coletivo. Na contramão dos sonhos *sixties*, quando mudar as estruturas do mundo era o sentido da vida, denunciou-se a avalanche hiperconformista: morte dos sonhos, das fantasias revolucionárias, das utopias e das esperanças na sociedade sem mal; ascensão do consumismo, da apatia e do presente.

Consagrou-se a expressão pós-modernidade. Monstro e anjo. Liberdade e alienação. O absoluto vacilou. Verdades universais esboroaram-se. Ciência, arte, religião e moral perderam os significados tradicionais. Disseminou-se a polifonia. Uma curiosa e paradoxal hipótese conquistou terreno: não seriam os anos 1980 arrasadoramente move-díços, plenos de realização, tempestade sobre o inabalável? Não estaria estranhamente na intensidade dos acontecimentos a ideia do marasmo? A construção do futuro, com certeza, perdeu o aval metafísico. O caos salutar engolfou os dogmas. Tudo se tornou possível. Já o era. Os

homens contemplaram a realidade nua. As totalizações desabaram. A revolução sexual prometera a morte do tédio. A Aids atrapalhou a orgia. Os jovens dos anos 1960 haviam lutado contra todas as formas do poder. A rebelião fracassou.

O mito da imaginação no poder decompôs-se. O poder fragmentou-se e perdeu a aura. Passou-se a negociar com ele. O poder deixou de ser o outro. Os analistas surpreenderam-se. Os meios de comunicação de massa serviram de bodes expiatórios. Urgia explicar os fatos. Recorreu-se ao simplismo. No horizonte, um novo irracionalismo aterrorizava. A humanidade perdeu o destino prefixado. As grandes narrativas explicitadoras da história naufragaram.

A razão impudente viu-se acossada pelo *irracionalismo* da astrologia, do tarô, da quiromancia, do espiritismo, da numerologia, de novas seitas e de ocultismos variados. O discutido nascimento da pós-modernidade, categoria capaz de englobar a devastação de referenciais ocorrida, leva ao período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial. No Brasil, a referência mais precisa remete aos anos 1960. Década em que os *hippies*, situados na fronteira entre a utopia holista moderna e o descompromisso pós-moderno, conviveram com os guerrilheiros urbanos e os revolucionários marxistas. Tempos da ditadura militar.

Nos anos 1980, com a explosão do pós-moderno, surgiu o veredito: a barbárie tomara conta do Ocidente. O Brasil estava contaminado. A juventude, doente. A Verdade e o Bem, soterrados. Começava o trabalho de salvação da modernidade. Um dos mais marcantes livros, em tal perspectiva, foi escrito pelo filósofo e diplomata Sérgio Paulo Rouanet, secretário da Cultura na presidência de

Fernando Collor de Mello. A obra, intitulada *As razões do Iluminismo*¹, data de 1987.

Enquanto Touraine, baluarte da sociologia clássica, começou a descobrir o novo, especulando sobre o risco de ceder ao sonho da reconstrução de um princípio central², Rouanet abraça a aventura perigosa. A consequência imediata do pressuposto de Touraine é a admissão de que a tensão modernidade/pós-modernidade não se assenta sobre o crescimento da apatia e da mediocridade, mas sobre a liberação dos indivíduos dos metavalores: liberação que permite a criação sem tabus³.

Sérgio Paulo Rouanet construiu sua avaliação em outra direção. A barbárie que denuncia teria vindo da adesão de mentalidades esquerdistas ao novo irracionalismo. Sua origem: a importação de ideias. Vinculação temporal: os anos 1960, com a chamada geração Woodstock: os roqueiros, *hippies* e libertários que se voltaram contra o produtivismo, o progressismo e o racionalismo e encabeçaram a radical contestação do utilitarismo ocidental. Influência intelectual de alto nível: Michel Foucault; o Foucault que denunciou a vinculação da razão com o poder. Em uma palavra: a contracultura teria aberto o caminho à implosão do humanismo racional⁴. Pior: os jovens, ignorantes, contestariam a razão em nome do Nada. Os irracionalistas europeus do entreguerras, cultos, teriam lutado contra a razão com Nietzsche e Bergson. A juventude dos anos 1980, inculta, nem saberia da existência desses senhores.

Objetivo, Rouanet precisou o alvo. Os novos irracionalistas abrigam-se nas subculturas jovens: roqueiros embrutecidos, fetichizadores da prática e inimigos da reflexão. Rouanet, como Bloom e Tarso Genro, chora uma

possível morte do classicismo. Genro considera as discotecas, danceterias e o McDonald's como espaços de incomunicabilidade⁵. Nem sonha com a possibilidade de que nesses lugares exerça-se uma intensa socialidade. Lugares frequentados por jovens que o ajudaram a eleger-se prefeito de Porto Alegre.

A diferença de visão do mundo entre os jovens e os velhos intelectuais leva estes à simplificação: é fácil desqualificar aqueles como obtusos. A cultura seria um atributo do passado. Rouanet mapeou três tendências irracionistas: o antiautoritarismo, o anticolonialismo e o antielitismo. Pano de fundo: a ditadura militar, que alienou as gerações posteriores ao golpe. Nenhuma positividade, portanto, na mudança de sensibilidade. Nenhuma mudança de sensibilidade. Apenas o embrutecimento. Os ideais defensáveis pervertidos pela infiltração do irracional.

O antiautoritarismo, explicou, expressa-se na contestação da ditadura e no aparecimento de novos sujeitos sociais: negros, homossexuais, mulheres... O perigo seria a perda da criticidade. Prática pura; ausência de teoria: "Mais cedo ou mais tarde, o movimento inspirado por esse tipo de antiautoritarismo se dará conta de que não é a razão que é castradora, e sim o poder que ele combate, e que ele só poderá vencer quando se reconciliar com a teoria"⁶. A justa reflexão levaria à descoberta do poder emancipacionista da razão. Pensar é mais importante do que agir.

O anticolonialismo, instrumento da autonomia nacional, resvalaria ao lutar por uma reserva de mercado cultural com o fim de preservar a identidade de um país. Neste ponto, Rouanet bombardeia a esquerda tradicional e os nacionalistas. Depreende-se que se o novo irracionalis-

mo é o resultado da importação de ideias, nem toda ideia estrangeira é desprezível. Deve-se combater a cultura de massas por ser de massas, e não por ser americana. Ainda aqui, na ótica do filósofo, o essencial é o combate ao empirismo. O melhor Rouanet reside na afirmação de que a inteligência não tem pátria.

As ideias importadas serão úteis se “derem acesso a um Brasil cheio de contradições”⁷. O liberal Rouanet, ex-embaxador do Brasil na Dinamarca, é um cosmopolita. Marilena Chauí, marxista mais flexível do que Bosi quanto à relativização da emissão pela recepção, mais aberta à competência popular, sustenta que o liberalismo amputa uma parte do conteúdo da razão e faz com o que particular preceda o universal⁸. Crítica de um essencialismo nacional, das mitologias verde-amarelas relativas ao país da cordialidade e do futuro e da modernização conservadora, ela trabalha com a noção de resistência.

O popular, forjado no âmbito da luta de classes, é a margem de manobra contra o *sistema*. Rouanet, em contrapartida, preocupa-se mais com a rigorosa definição dos paradigmas culturais superiores. O antielitismo, terceiro suporte do novo irracionalismo, é para ele o efeito da desqualificação da cultura erudita. Mecanismo de destruição dos referenciais, enquanto simularia à condenação dos valores aristocráticos, seria o canal privilegiado da introdução ao caos contemporâneo. Rouanet, como Chauí, diferencia cultura popular e cultura de massa. Subliminarmente, fixa uma hierarquia entre massa, popular e erudito.

Sobressai a distância em relação ao barroquismo de Gilberto Freyre. O liberal Rouanet, influenciado pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, está mais próximo do

marxista Bosi. Ambos, distantes da nova complexidade contemporânea. A truculência de Rouanet permite-lhe dizer que a telenovela ameaça a sobrevivência de *Finnegans wake*⁹. O pensador esquece que em nenhum momento da história a população entregou-se majoritariamente à leitura das obras eruditas. A televisão não diminui o número de leitores (sempre minoritário em relação à totalidade das populações).

Ao contrário. No Brasil, quando a Rede Globo exhibe uma novela baseada em uma obra literária, as vendas do livro em questão explodem. Cite-se o caso do *Tieta do agreste*, de Jorge Amado. Rouanet, entretanto, vê o monstro do nivelamento, a vulgarização, a perda dos privilégios de distinção e lamenta: “O que para Adorno era um pesadelo, é hoje considerado uma realidade saudável, que só é criticada por alguns intelectuais rabugentos. Existe mesmo um movimento que inclui essa tendência em seu ideário estético: a pós-modernidade”¹⁰.

O irracionalismo contamina os lares através da televisão. Para Rouanet, ponto pacífico. Pior é a sua infiltração no saber. Em todos os casos, trata-se da sabotagem da razão. Sabotagem a pretexto de defesa da cultura popular, de luta contra o imperialismo e de crítica às hierarquias sociais. O novo irracionalismo incomoda e desarticula uma estruturação *legítima* do mundo baseada na razão, na cultura erudita, no cosmopolitismo, na escrita e no saber das elites. A desorganização do modelo, nessa concepção, realizou-se através da linguística, da psicologia cognitiva e da psicanálise.

A linguística, discorre o autor, dissolveu as regras consagradas e favoreceu a rebelião dos ignorantes con-

tra a língua culta. Em nome das classes populares e do relativismo, liquidou a hierarquia. Tudo vale. A língua é autoritária. Rouanet entende que o anticolonialismo, a independência da língua brasileira em relação à portuguesa, facilitou a anarquia relativista. A consequência seria a desqualificação dos desfavorecidos, deixados à própria sorte, entregues ao universo particular da linguagem popular e afastados dos códigos de decisão. O relativismo serve então à exclusão:

O ideal democrático é a universalidade, o que significa criar condições para que **todos** tenham acesso à língua culta, e não a segregação, que exclui grandes parcelas da população do direito de usar um código mais rico, que lhes permitiria estruturar cognitivamente sua própria prática, com vistas à transformá-la¹¹.

Um dos raros pensadores brasileiros atuais, de importância, a seguir rumo independente, Wanderley Guilherme dos Santos retomou a linha socrática para dizer que os seres humanos vivem em comunhão na fronteira de si mesmos. A ignorância humana, indicou, progride sempre. A multiplicação dos dados e interações é interminável. O sujeito das vinculações sociais é mais sábio do que o ser das relações lógicas e modelares. Os seres humanos são sábios por saber por que não sabem o que não sabem e por saber que não sabem a extensão de tudo que não sabem¹².

A visão de Rouanet opõe-se à de Santos. Em vez do sábio ceticismo, o diplomata prega a universalização de um parâmetro particular, o Iluminismo, como recurso de

orientação e definição do saber necessário à ordenação da vida *autêntica*. Na linha dos marxistas, o ideal ocupa o lugar do real. E esse real barra o acesso a novos ideais. A mudança de sensibilidade, captada no tribalismo juvenil, nas manifestações espirituosas contra Collor, nas novas seitas e, em resumo, na pós-modernidade, é a implosão do esquema real/ideal institucionalizado na tensão Iluminismo liberal/Iluminismo marxista.

Contra a psicologia cognitiva, Rouanet usou o argumento do combate à farsa da deselitização. Em um Brasil de favelas, sugeriu, pressupor um estilo cognitivo diferente para os miseráveis é demagogia. A realidade, sem meias palavras, seria a inferioridade. Desprovidas das condições necessárias ao desenvolvimento cognitivo padrão, conforme o modelo de Piaget, as crianças pobres encontram-se em desvantagem para a aprendizagem. Rouanet critica a leitura relativista que chegou a supor o contrário: a superioridade dos não escolarizados, favorecidos pela prática, “a escola da vida”.

Emancipacionista, Sérgio Paulo assinalou com razão que a “libertação dos oprimidos passa pelo desenvolvimento integral da sua capacidade cognitiva”¹³. Por trás da análise, cristalino, o dever-ser, o futuro previamente embalado, com um centro de orientação e avaliação bem definido. Aos atores sociais em condição de agir caberia inserir-se no modelo. Tarefa fundamental: guindar as massas passivas ao reino da cultura superior, racional e libertadora. É nulo o papel da inventividade social, pois um social perfeito recobre as ações.

Resta a psicanálise. Sérgio Paulo Rouanet descarrega sua munição contra o ecletismo, a identificação do analis-

ta com o místico, com o poeta e com os mistérios dionisíacos. Irrita-o a supremacia da empatia em relação à teoria. A psicanálise séria deverá ser sempre um empreendimento contra o irracionalismo. Freud é filho do Iluminismo e, portanto, um divulgador da razão. A ciência, embora os descaminhos, é a verdade e a vida. O filósofo não pensa na aventura analítica para além de Freud. Enquanto espera a luz, o homem “pode impacientar-se e procurar atalhos para a verdade, que dispensam a razão – seitas orientais, experiências místicas, ‘singularidades inefáveis’. Em vão”¹⁴.

O imaginário brasileiro revela-se límpido na bola de cristal de Rouanet. Trata-se de uma bola de cristal que lê o presente com os valores do passado afirmados como verdades do futuro. O irracionalismo é sinônimo de fascismo. A razão equivale à liberdade. Crítico da razão instrumental, Sérgio Paulo pensa em resolver o problema do totalitarismo racional pela indicação de que houve uma perversão da sabedoria das Luzes. A ressalva é pálida e dissolve-se na cegueira diante do contemporâneo, reduzido à ignorância, ao fascismo e à mentira.

A nostalgia de um centro suplanta, em Rouanet, a força do vivido polimórfico. O filósofo perora em favor de Apolo contra Dioniso e desconsidera todas as *razões* dos atores que submete à análise. Aplica um esquema sem falhas, hermético e seguro, ao real e retira do trabalho as conclusões claras e *verdadeiras*. Nenhuma dúvida. Nenhuma novidade. Nada de novo no front epistemológico. Assim como os stalinistas ainda falam de manipulações burguesas para desacreditar a revolução de outubro, Rouanet denuncia o contrailuminismo cínico.

Enquanto a centralidade se esboroa, ele reclama uma normatividade contra as distorções do presente. Sem fazer uma apologia do progressismo, reduz a radical crítica do racionalismo futurista às perversões da razão sábia pela razão instrumental. Conclusão: a pós-modernidade não é a *reliance*, na linguagem de Maffesoli, ou o retorno de Sujeito, com Touraine, nem a ação contra a modernidade, mas o mero produto de uma disfunção. O remédio: “Os fatos sociais só mudam com outros fatos sociais, e o irracionalismo brasileiro é hoje um fato social. Mas a razão, convertida em força histórica, pode criar um fato social oposto, fazendo recuar a onda irracionalista que ameaça submergir o país”¹⁵. A dinâmica do pós-moderno, que Rouanet examinou e declarou ilusória é demasiado plástica para impregnar a pesada herança iluminista.

Como convencer um iluminista, de esquerda ou direita, que se pode ser isto e aquilo em vez de isto ou aquilo? Um ser que brinca, joga, ama, autoironiza-se, dessacraliza o político, relativiza o futuro e explora a intensidade do presente pode ser simplesmente uma disfunção da razão? Contra a lógica da submissão racional moderna, os jovens brasileiros têm usado a dinâmica conflitual do encantamento/desencantamento. O positivismo não resiste a essa pressão dialógica não linear e questionadora. A reflexão-ação é permanente. O desencantamento liquida a ingenuidade *hippie*; o encantamento repolitiza (episódio Collor); o desencantamento favorece o ceticismo salutar (morte do militantismo centralista); o encantamento legitima o prazer imediato; o desencantamento denuncia as estratégias do poder; o encantamento estimula a negociação, a tolerância e o respeito à diferença; o desencantamento recla-

ma a luta contra a Aids; o encantamento aposta na força da sexualidade e do amor; o desencantamento relativiza as juras de amor eterno; o encantamento acentua o prazer de estar-junto.

A resistência já não é mais a política de negação do *sistema* e de anunciação do socialismo. Resistir é preciso, mas isso não se resume a contestar o presente em prol do futuro magnífico. Edgar Morin ensina que é preciso resistir ao nada, à morte, à mentira, à barbárie, à ideologia, à tecnocracia, à exploração, à burocracia e ao mito do amanhã radiante¹⁶. Resistir é forjar novos encantamentos. Se o futuro passa pela resistência, na interpretação de Morin, o presente engloba o desaparecimento do messias e a compreensão da profundidade das ilusões. Funda-se uma nova lógica relacional de antagonismos.

Resistir, desde que a direção apontada por Morin faça sentido, nada mais tem a ver com uma postura de bloco e de papéis. A revolução pressupunha justamente uma oposição de valores fixos. O encantamento/desencantamento é moveção e opera com a confiança/desconfiança. Morin instala-se no núcleo da dualidade salutar da informação, fundamental no universo contemporâneo e na estrutura deste estudo. É imprescindível contestar a informação, filtrar ou, em síntese, dar todo o poder à recepção.

Em revanche, a desconfiança diante do bombardeio de informações não deve conduzir a uma ideologia da recusa do novo: a informação representa o real na idealidade que se toma por realidade¹⁷. Descrer no utopismo não quer dizer adesão acrítica à desigualdade social, mas redimensionamento das formas de ação. A idealidade, arejada pelo real, é a legitimação de um *sistema*, seja o da

exploração ou o das estratégias iluministas de conquista da emancipação. Ao iluminismo de Rouanet e de Bosi escapa o essencial: o *novo irracionalismo* contesta a definição pelo *sistema* (o conjunto de valores instituídos) dos temas e respostas primordiais no contexto das problemáticas sociais. O marxismo, de Bosi, ou o iluminismo liberal, de Rouanet, compartilham a exterioridade da determinação das questões e das respostas aos dilemas do social. Os atores sociais, nas duas perspectivas, não são construtores, mas peças de um tabuleiro universal e atemporal, embora o disfarce historicista¹⁸.

Frágeis, em se tratando de totalidade, as tribos e indivíduos pós-utópicos são capazes de reafirmar, em situações específicas, o potencial participativo na política institucional. Não cedem, entretanto, à cristalização do político como modo privilegiado de abordagem da organização da vida. De onde a crise dos partidos, do parlamento e dos projetos totalizantes. O tribalismo é um índice do empreendimento associativo. Com ele, para o bem ou para o mal, as questões e respostas nascem e morrem na malha do cotidiano, envolvendo parcelas da massa diretamente.

Crise da representação, o pós-utópico, novo irracionalismo, segundo Rouanet, enfrenta a legitimação dos *sistemas* através de suas estratégias de reprodução. Em outras palavras: os indivíduos e grupos reclamam a si o direito e o dever de eleger problemas e soluções. Combatem a redução do social ao político, do presente ao futuro messiânico, do vivido ao racional, do sonho ao projeto científico, da democracia ao paraíso prometido e da participação à delegação. Os intelectuais do Terceiro Mundo, aturdidos pela miséria, agarram-se aos diagnósticos prontos e às saídas garantidas.

Perceber a riqueza da entropia é difícil, pois a modernidade sedimentou um imaginário unidimensional. Reconhecer que o Brasil vive um complexo momento de questionamento e criação parece uma heresia. Rouanet não sabe desconfiar daquilo em que confia. A ideologia, fechada ao real, alimenta-se dessa cegueira. A aparente criticidade carrega o hermetismo, o idealizado e o imutável. Um único caminho rege a resistência convencional. Rock, tribalismo, seitas e novelas erguem-se, então, como a antítese inaceitável do real/ideal. O modelo arraigado nas mentes dos analistas molda o vivido. A inexistência de mecanismos de desconfiança impede a reflexão.

As ideologias da modernidade, voltadas para o futuro, pressupunham estações de chegada diferentes, possuíam metodologias particulares, mas partilhavam uma mitologia¹⁹. Nada mais corrosivo para o marxismo/positivismo do que a descrença. A confiança/desconfiança mina as bases da disciplina. Os líderes perdem a lealdade dos seguidores. Não se sentem seguros. Fatiga-os o esforço da conquista permanente. Na política, como no amor, a sedução torna-se um mecanismo morto. As bases do contrato político ou amoroso exigem realimentação a cada instante. Em um mundo dessacralizado, a autoridade, inclusive a dos costumes, é uma miragem. As dificuldades de coordenação multiplicam-se.

Genro desabafa contra o esfarelamento da autoridade estatal e a emergência de autoridades paraestatais, que governariam pelo assassinato, pelo terror, pela violência, sem a legitimidade da eleição democrática e conforme a crise de valores dos países dependentes. “São características que afirmam certos traços dos indivíduos da pós-mo-

dernidade, que são indivíduos socialmente **catatônicos**, para dentro, e que formam comunidades catatônicas, que não se comunicam para fora, vivem para dentro de si, afora e acima do Estado”²⁰. Demonstração?

Nenhuma. Tarso Genro, a exemplo de Bosi e Rouanet, prefere a calma do abstrato. A última citação é rica em significações escondidas. O teórico exprime nas entrelinhas a linearidade de seu imaginário moderno. Ao criticar o descentramento, a perda do poder unificador estatal, protesta contra o pluralismo do vivido, a entropia do cotidiano e a complexificação do social. As comunidades são catatônicas porque não respondem automaticamente ao chamado centralizador do Estado, o paradigma do futurismo. O Estado-previdência organiza as reivindicações e necessidades, distribui os benefícios, gere a normatividade, legitima a participação e fornece o quadro de ação aceitável. Aos cidadãos, conscientes, cabe aderir. O Estado-previdência do socialismo com rosto humano de Tarso Genro tem como garantia a cientificidade herdada do positivismo marxista, a moralidade das Luzes e a coerência da redução múltiplo ao uno.

A pós-modernidade rompe com as ideologias duras. Valorização da democracia, o pós-moderno plasma-se na alternância e no ecletismo. Nem Estado puro nem liberalismo selvagem. Todas as fórmulas são válidas, desde que descartáveis. Afastada a hipótese da conquista do paraíso, sobrou o movimento de políticas incompletas e perecíveis. A dificuldade de reduzir a pós-modernidade ao neoliberalismo reside no fato de inexistir um conjunto de atores que defendam a ideia explicitamente. É fácil localizar críticos do socialismo real, do marxismo, do intervencionismo es-

tatal global, do iluminismo, do racionalismo totalitário e do falso universalismo dos valores sociais. Fácil é também encontrar advogados do neoliberalismo. Em compensação, é quase impossível citar intelectuais pós-modernos autodenominados neoliberais.

Na esteira do pós-moderno está o fim do militantismo tradicional e o surgimento do ecologismo. O movimento ecológico contesta o produtivismo, o progressismo, o prometeísmo do capitalismo selvagem e revaloriza o sentimento comunitário. Os ecologistas não andam a designar-se pós-modernos, mas o tipo de postulação e prática que desempenham ajusta-se ao painel desenvolvido pelos principais teóricos da pós-modernidade. Comunidade tinha um sentido enraizador na modernidade. O termo remetia à identidade e à tradição. Comunidade, na pós-modernidade, conjuga-se com identificação. A distância é enorme. A liberdade de circulação é agora maior. Movimento inaceitável na concepção de mundo ordenadora do iluminismo. O capitalismo consegue conviver bem com o efêmero. O mercado é a modernidade em constante metamorfose. A labilidade choca-se com o utopismo racionalista, grávido de um futuro de bases sólidas e insubstituíveis. Os novos encantamentos prejudicam as mitologias do dever-ser, não as vivências do presente.

O barroco, alma do pós-moderno, é para Michel Maffesoli a metáfora do plural, da cultura do sentimento, da exacerbação dos sentidos e do florescimento das imagens²¹. Leitura contrastante com a de Tarso Genro a propósito da catatonia. Abordagem do vivido, a de Maffesoli, permeada pela empatia encontrada nos estudos de Gilberto Freyre. Genro assegura que os homens se tornam cada vez mais

alienados²². Maffesoli refere-se à revolução copernicana contida no *estar-junto* pós-moderno, que, para além das preferências e práticas de intelectuais e artistas, constitui a dinâmica de uma subjetividade de massa²³.

Tarso Genro parte do diagnóstico de uma modernidade doente, cujo remédio é a conservação do paciente em vida vegetativa até que a ciência se desenvolva e salve-o do presente pútrido. Maffesoli trabalha com a ideia de um novo ambiente, uma outra sensibilidade, que redimensiona a cultura ocidental e liberta-a do racionalismo obsessivo. Contra essa concepção, Sérgio Paulo Rouanet, em voo teórico mais amplo que o de Tarso Genro, dedicou-se à demonstração da inexistência da pós-modernidade. Procurou provar que há uma ilusão nas consciências dos homens frustrados com a queda das utopias ou seduzidos pelo consumismo.

Esta é a encruzilhada das interpretações do Brasil contemporâneo. Tensão agravada pelo ocaso do ideal democrático moderno – dos grandes valores norteadores homogeneizantes – e o recrudescimento do comunitarismo. O Ocidente, na passagem da modernidade à pós-modernidade, retoma algo da pré-modernidade e fita-se no espelho das contradições. Duas veredas abrem-se: barbárie ou comunitarismo. No tribalismo, encarnação do novo ideal comunitário, habita o perigo do fechamento, da incomunicabilidade e do etnocentrismo. Na barbárie propriamente dita, espregueia o totalitarismo.

O paradigma democrático moderno, unificador, transformou-se em algoz da diferença. O ideal comunitário, sem ser democrático no sentido da modernidade, retoma o primado de uma socialidade intensa. Negação do totali-

tarismo unificador, o tribalismo é democrático desde que a democracia seja definida a partir do respeito à diferença, da tolerância, do relativismo, da participação direta, da negociação e da heterogeneidade. O ideal democrático da modernidade pretendia impor a universalidade normativa. A particularidade sempre foi a chaga da democracia moderna. O avanço da democracia implicaria a eliminação da diferença e a extensão da igualdade. Sob a capa da liberdade, da fraternidade e da paz, fez-se a guerra permanente, combateu-se o múltiplo e concebeu-se a sociedade perfeita do futuro, onde as normas racionais submeteriam os indivíduos e prescreveriam o *modus vivendi*. A filosofia das Luzes nunca duvidou de que os problemas da natureza e da história imbricavam-se.

A abordagem do natural-histórico não poderia ocorrer pelo fracionamento, mas, ao contrário, pela redução das partes ao todo segundo a metodologia da razão iluminadora²⁴. A coerência do gigantesco esquema de homogeneização realizava-se na concepção finalista da História. Alcançar o futuro seria atingir o objetivo natural da historicidade humana. A morte da mitologia do devir é o esgotamento da ideia do Fim. O fim do futuro é o começo do risco e da travessia sem fim. A decadência do Ideal Democrático Moderno é o fim da representação e o recomeço da participação.

No Brasil construído à sombra das mitologias do paraíso, do positivismo, do progressismo e do dever-ser racionalista, a morte do finalismo é rica em consequências. A massa, sempre mais cética, cínica e realista, conservou os pés na terra, ainda que a cabeça voasse, e forjou o *presenteísmo*. Os intelectuais e certas camadas das elites políticas e econômicas colaram-se à cosmologia do devir.

O esquema analítico moderno opunha Democracia e Totalitarismo. Fora da idealidade democrática, estaria necessariamente a barbárie. Fora da crença no futuro, inexoravelmente a alienação do presente. Longe dos marcos da racionalidade unificadora, existiria tão somente o irracionalismo cego. Morto o finalismo histórico, marchar-se-ia para o abismo. O retorno à religião, atacado por todos os expoentes das Luzes, provaria a regressão ao reino das trevas. E se o novo mergulho na transcendência religiosa significasse um reencontro com a socialidade de base?

E se o irracionalismo implicasse uma revolta do inútil, a vida sem finalidade, contra o mundo da produção, das obras, do fausto industrial e das mitologias, escravizadas, do progresso? A vaga tribalista, mística e societal é a nova ordem de resistência, passiva ou indiferente, com espasmos de participação ou ironia, ao império da produção útil que, em seu delírio, tudo sacrifica ao crescimento material e inutiliza a existência. A irracionalidade dos bárbaros pós-modernos salva o presente do futuro luminoso do irracionalismo da racionalidade prometeica moderna.

O inutilitarismo da pós-modernidade é a contrapartida vitalista da inutilidade do utilitarismo obsessivo da modernidade. O antiprodutivismo, expresso na volúpia do consumo do supérfluo, confirma a reflexão de Georges Bataille sobre o momento de retorno da consciência sobre si mesma, instante em que a produção descobre o vazio de seus produtos²⁵. A avalanche consumista desvela o absurdo do empreendimento irracional-racionalista. O religioso, divino inútil, muito mais do que símbolo do alienante fala do desejo de vivências desligadas do produtivo. O misticismo, acusado pelos racionalistas messiânicos de

sabotar a emancipação, é uma vigorosa crítica do progressismo positivista. Mas em que direção? Esta é a pergunta dos utopistas. O fim religioso não é mais nebuloso do que a teleologia racionalista. A arte era a verdadeira religião da utopia socialista. Uma arte que, vencida a barbárie capitalista, ocuparia os homens e aplacaria suas dores. Extraordinária ilusão. O racionalismo reduziu o homem à matéria. Mas algo permanece estranho e irreduzível aos sistemas econômicos: o mistério da existência.

O Brasil assistiu à implosão, em consonância com o Ocidente, da rigidez homogeneizadora. A maior armadilha do racionalismo foi o discurso, a falsa retórica de aceitação da polissemia. Por causa disso é enorme a dificuldade dos indivíduos no que se refere à compreensão da separação entre ideal democrático e ideal comunitário²⁶. A oscilante filósofa Marilena Chauí, dividida entre o *telos* do iluminismo marxista e a reflexão aberta sobre o atual, indicou que a intelectualidade brasileira está acostumada a pensar a história a partir de dois eixos: regressão romântica ou progressismo ilustrado. Com o primeiro, o cotidiano (popular) é o habitat do paraíso perdido, a origem pura a ser reencontrada. Com o segundo, o erudito (razão em ato) é o fim objetivo a ser perseguido. Chauí, em nome do Popular, pretende que os homens exerçam outra racionalidade que não a dos ilustrados ou românticos²⁷.

Por que o centro de uma outra racionalidade estaria no popular? A filósofa não pensa apenas em fazer a crítica dos erros dos intelectuais, mas em atualizar o papel histórico dos dominados. É uma outra maneira de depositar nos explorados as esperanças da transformação social. O exercício de uma racionalidade aberta, enquanto isso,

acontece pelas mãos e mentes de todas as classes sociais. Aliás, está bem claro que o conceito marxista de classe social tem valor reduzido nessa metamorfose. O irracional utiliza a tecnologia para nutrir-se. Quiromancia e astrologia computadorizadas integram o banal.

O importante é a relativização dos poderes pela des-sacralização da representação e o reforço da participação fragmentária. A reação diante do indigno é frequente, mas não implica a recusa de si em prol da dedicação obstinada ao outro – o social, Deus, a coletividade ou a humanidade. A exigência de respeito é vigorosa, mas ultrapassa os ditames do imperativo categórico: é uma questão de interação. A honestidade, no amor, é valorizada. Fidelidades sucessivas. Nada a ver com a indissolubilidade do casamento, a abnegação ou o sacrifício da mulher pelo marido ou os filhos. Os valores têm importância, mas esta deve ser o resultado de renegociações constantes. A cada grupo, um contrato.

Notas

1 ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

2 TOURAINE, A. *Critique de la modernité*. *Op. cit.*, p. 266.

3 Id., p. 267.

4 ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. *Op. cit.*, p. 124 e 125.

5 GENRO, T. *Na contramão da Pré-História*. *Op. cit.*, p. 8.

6 ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. *Op. cit.*, p. 127.

7 Id., p. 129.

8 CHAÚÍ, M. *Conformismo e resistência*. São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 113.

9 ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. *Op. cit.*, p. 130.

10 Id., p. 130.

- 11 Id. *Ibid.*, p. 137.
- 12 SANTOS, W. G. dos. *Discurso sobre o objeto*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 81.
- 13 ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. *Op. cit.*, p. 140.
- 14 Id., p. 143.
- 15 Id., *Ibid.*, p. 146.
- 16 MORIN, E. *Pour sortir du XX^e siècle*. Paris, Fernand Nathan, 1981, p. 370 e 371.
- 17 Id., p. 42.
- 18 Sobre a autolegitimação do sistema: LUHMANN, N. *Legitimation durch Verfahren*. Damstadt, Luchterhand, 1969.
- 19 Sobre a mitologia do progresso, uma das análises fundamentais é a de MAFFESOLI, M. *La violence totalitaire*. Paris, PUF, 1979.
- 20 GENRO, T. *Na contramão da Pré-História*. *Op. cit.*, p. 77-78.
- 21 Id., p. 213.
- 22 GENRO, T. *Na contramão da Pré-História*. *Op. cit.*, p. 73.
- 23 MAFFESOLI, M. *La transfiguration du politique*. *Op. cit.*, p. 239.
- 24 CASSIRER, E. *La philosophie des Lumières*. *Op. cit.*, p. 209.
- 25 BATAILLE, G. *Théorie de la religion*. Paris, Gallimard, 1973.
- 26 O francês Gilles Lipovetsky apresenta uma boa descrição da passagem do dever-ser religioso ao dever-ser laico com ênfase no cumprimento religioso dos imperativos morais racionais. O filósofo mostra como a modernidade levou às últimas consequências o poder disciplinador, normalizador e repressivo da norma. Em resumo: o ideal democrático moderno assentou-se sobre a intolerância e a exclusão embora se tenha construído contra o absolutismo católico. A moral moderna operou como uma continuidade laica do dever-ser religioso (p. 14). Lipovetsky é menos feliz na análise da situação contemporânea. Para ele, as sociedades ocidentais vivem um novo estágio do individualismo, no qual os atores sociais dividem-se entre uma lógica suave dialógica e, na contramão, uma outra maniqueísta e integrista (p. 16). O equívoco fundamental diz respeito ao diagnóstico sobre o individualismo. As éticas pós-modernas referem-se, antes, a modalidades de vida tribais. Cf. LIPOVETSKY, G. *Le crépuscule du devoir – l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris, Gallimard, 1992.
- 27 CHAÚÍ, M. *Conformismo e resistência*. *Op. cit.*, p. 179.

3

A inexistência da pós-modernidade

A crise dos imperativos morais combina-se com a insegurança perante a maleabilidade das circunstâncias. Em reação à tolerância ética pós-moderna, reforçam-se as lógicas integristas. O campo das oscilações facilita a contraposição radical e desesperada. O integrismo é a consequência do amolecimento dos universais. Antes de ser uma solução para os problemas estruturais das sociedades, o relativismo pós-moderno é um antídoto contra as totalizações modernas. Para Sérgio Paulo Rouanet, porém, a pós-modernidade não existe. Em não existindo, o que se tem é um mal-estar da modernidade tardia proveniente da perversão individualista.

A polêmica em torno da expressão pós-modernidade supera os limites da querela dos rótulos. Admitir a realidade da pós-modernidade significa romper com um quadro analítico relativo ao presente e ao futuro. Insistir com a modernidade equivale a salvar, em meio à catástrofe, o patrimônio intelectual de uma suposta criticidade. Como Rouanet sustenta a inexistência da pós-modernidade? O filósofo elegeu seis instâncias de verificação: o social, a economia, o Estado, o saber, a moral e arte. Em nenhuma delas, localizou o pós-moderno¹. Seria a pós-modernidade

uma ruptura na consciência dos indivíduos sem uma realidade cristalizada? A resposta afirmativa orienta a linha de investigação de Rouanet. Mas aquilo que existe na consciência não é também um fato social?

Rouanet debruçou-se sobre a problemática do simulacro, da substituição da máquina pela informática, da sedução pelo objeto, do narcisismo, do consumismo, do espetáculo e da dialogicidade. Conclusões: o homem pós-moderno (tardo-moderno) seria esquizoide, promíscuo e avesso às totalizações. A modernidade, porém, “abrange para Weber mais que formas superficiais de sociabilidade. Ela inclui um segmento econômico e outro político. Em que sentido podemos dizer que estamos vivendo uma época pós-moderna, nessas duas dimensões?”².

A referência à superficialidade da sociabilidade revela a extensão do erro de Rouanet. A pós-modernidade é a supremacia da socialidade (o societal em ato, a solidariedade orgânica de base) sobre a sociabilidade (mecânica)³. Ao reduzir-se à sociabilidade, o pensador, de fato, nada pode extrair de mais rico de seus dados, visto que nenhuma alteração ou ênfase nova reside no social mecânico. Ao remeter para o econômico e o político a definição do problema, retomou a antiga distinção entre superestrutura e infraestrutura, sendo aquela subsidiária desta.

O político e econômico possuem, na perspectiva de Rouanet, poder de transformação efetiva do real. As manifestações cotidianas são epifenômenos. No caso da passagem do moderno ao pós-moderno, a diferença entre sociabilidade e socialidade no cerne de um mesmo modo de produção, o capitalista, substantiva a mudança. Não é o sistema econômico que muda radicalmente, mas a manei-

ra de os indivíduos e grupos sociais relacionarem-se com ele. No político, a crise da representatividade é suficiente para sinalizar uma metamorfose.

A economia: Rouanet examinou as ideias de Daniel Bell sobre as sociedades pós-industriais, a extensão da informatização, as antinomias do jogo, da liberdade, da manipulação e da repressão e a obsessão tecnológica. Conclusões: a reação de deslumbramento ou pânico diante da tecnologia é caracterizadora da modernidade. “Ontem como hoje, continuamos vivendo numa economia capitalista, baseada na apropriação privada do excedente”⁴. Serão as relações sociais, e não o computador, que acabarão com o capitalismo. Rouanet inscreve-se na tradição do conformismo ou resistência.

A pós-modernidade não pressupõe o finalismo da superação do capitalismo, mas aciona modalidades relacionais que recondicionam o envolvimento com o econômico. A socialidade pós-moderna preocupa-se mais com o produtivismo, com o progressismo e com o positivismo racionalista do que com o modo de produção. Trata-se de relativizar a fúria produtora e utilitarista, e não de elaborar um projeto totalizante de substituição do capitalismo pela sua negação. Rouanet, liberal marcado pelo pensamento de Adorno, raciocina em termos de revolução e reforma. E apenas aquela permitiria imaginar a superação da modernidade.

Estado: a política pós-moderna teria como palco a sociedade civil. Os atores funcionariam segundo a dialética homem/mulher, antissemita/judeu, etnias dominantes/etnias minoritárias. Fim do cidadão. Limitação do Estado. Rouanet contesta: “O aparecimento de novos atores políticos não representa nenhuma ruptura com a modernidade.

Pelo contrário, é a realização de uma tendência imanente do liberalismo moderno”⁵. O Estado mantém-se o núcleo das decisões que determinam o cotidiano. Nesse ponto, Rouanet fecha os olhos ao desencantamento com a centralização. Em todo caso, seu texto é anterior à queda de Collor no Brasil.

A leitura de Rouanet sofre com a rigidez dos parâmetros. Ele não percebe a decadência do ideal democrático. Limita-se a pensar que os atores em cena conquistaram mais espaço, seguindo a lógica da democracia. Esta era, no entanto, uma lógica parcial. O importante era excluir e não incluir. A passagem do democrático ao comunitário dá-se muito mais nessa manobra tribal que retirou das mãos de uma camada o direito de definir soberanamente quem poderia participar do jogo. Estratégia de exclusão existente também entre os utopistas⁶.

O Estado está lá. Não se espera dele, ou de sua conquista, a salvação. O Estado tornou-se uma estrutura administrativa. Os partidos são equipes técnicas que oferecem seus serviços gerenciais. A política participa do processo, mas o essencial é decidido nas ruas, nos meios de comunicação, nas manifestações e associações ou nos jogos de sedução social. O Estado pouco pode impor. Resta-lhe conquistar adesões temporárias. A oscilação, ou alternância, ganha sentido: os administradores não aprovados cedem o lugar a outros. Experimenta-se cada pequeno projeto.

O saber: a característica da pós-modernidade seria a descrença nas narrativas legitimadoras. Rouanet ocupou-se com as ideias de Derrida, Foucault, Nietzsche, Barthes, Heidegger e outros. Segundo o exegeta brasileiro, eles seriam vistos como profetas da pós-modernidade, anuncia-

dores do império do fragmento contra a totalização, do pontilhismo e do múltiplo contra o terrorismo das grandes sínteses e do corpo contra a razão. Arautos de Dioniso⁷. Em poucas páginas, Sérgio Paulo dará por refutada mais essa distorção. A ciência pós-moderna seria tão probabilística quanto o saber produzido à época de Galileu.

Rouanet ignora o valor das mitologias. Restringe-se aos procedimentos. Passa ao largo de toda a problemática do positivismo, da fé na razão, do messianismo científico e do totalitarismo do discurso das ciências. A modernidade teria se encarregado de fazer a própria crítica. Daí se depreenderia a inutilidade de uma avaliação externa. Foucault seria o crítico moderno da modernidade (correto) e Nietzsche arcaria só com as responsabilidades irracionistas⁸, semeadoras do fascismo e do conformismo.

Outra vez, Rouanet deixou-se pegar pela própria armadilha. A busca do novo na ciência é um truísmo. A diferença entre o moderno e o pós-moderno reside em outro lugar: na redução do privilégio do científico na produção do novo fundamental. Entrou em colapso uma sensibilidade referente à ciência que a tinha tornado uma religião implacável e integrista. A ciência trabalhava pela novidade, mas postulava a Verdade. Hoje, o conceito de verdade definitiva perdeu importância. Existem erros primeiros. Relativiza-se o poder normativo do científico. Dito de um modo simplificador: a ciência gerava verdades transitórias mas fingia que eram definitivas.

A moral: universalismo *versus* tribalismo; rigorismo *versus* espontaneísmo; estético *versus* pulsional; austeridade *versus* hedonismo. Rouanet enumera e discorda: “não vejo provas muito convincentes de que a moral mais livre

e mais pluralista dos nossos dias represente uma ruptura fundamental com a modernidade”⁹. O pluralismo seria o resultado do longo processo de separação da moral laica do império religioso. A secularização atingiria o apogeu. Rouanet reconhece a existência de novos atores sociais, de uma ruptura de consciência, de uma nova sensibilidade, de uma maior liberdade moral e de uma vigorosa crítica da modernidade racionalista.

Reconhecimento que não o conduz a duvidar da saúde da modernidade. No campo da moral, os equívocos ampliaram-se. Antes de tudo, o filósofo continua a fazer crer que o processo de secularização ocorreu enquanto corte com o passado religioso. Nada mais falso. A moral laica apossou-se dos paradigmas cristãos. O pecado ganhou novos nomes. Patologizou-se, em conformidade com a ciência, o que antes era interdito da religião. As éticas pós-modernas (an-típodas da moral) romperam com o rigorismo moralista das sociedades religiosas cobertas com o manto do laicismo.

Nos anos 1960, o militantismo libertário impunha a transgressão. A partir dos anos 1980, transgredir é possível, mas já não é uma ordem. Os *sixties* contestavam o estabelecido com o orgiástico. Subsistia o rigorismo moral e o imperativo. Escolher outra ética que não a da transgressão era ser “careta”, “burguês” e “reacionário”. Sobrevinha a exclusão. O amor-livre era uma obrigação; a infidelidade, um desafio. Havia uma nova norma. Postulava-se o seu rigoroso cumprimento. Contra a uniformização da cultura, pregava-se uma homogeneidade da contracultura.

Na pós-modernidade é o rigor que fracassa. As regras não cessam de multiplicar-se. Mas cada grupo pode estabelecer o seu contrato. É certo que as lutas contra o cigarro

e o assédio sexual tomam ares de cruzadas purificadoras. Chocam-se ainda assim com outras maneiras de estar no mundo. Não é o sexo que está em questão, mas a forma de seduzir. Não é a universalização da lei, no caso do fumo, mas o respeito à saúde do próximo. Cada um está livre para destruir-se desde que não arraste consigo os desejos de viver. Vale insistir que a crise do rigor suscita temores. Surgem, em consequência, rigorismos pós-modernos.

Os imperativos, no Ocidente pré-moderno, eram legitimados por Deus. Na modernidade, a razão substituiu o Ser supremo. Na pós-modernidade, inexistente a garantia transcendental. Adere-se a uma ética. Convence-se o público. Recorre-se à publicidade. Negocia-se. Fundam-se éticas do instante¹⁰. Entre a ortodoxia do dever-ser moderno e o supermercado ético pós-moderno a distância é quilométrica. A linha de tensão é clara: novos integristas *versus* continuidade do pluralismo. É preciso impedir que a barbárie da razão imperativa volte a moralizar o cotidiano¹¹.

A arte: o pós-modernismo apagaria as fronteiras entre o popular e o erudito. Rouanet investigou a arquitetura, o cinema, a literatura e as artes plásticas. Descobriu um tardo-modernismo incapaz de vincular-se com o passado, sem projetos para o futuro, amarrado ao presente esquizoide e sem sentido histórico¹². A pós-modernidade estaria reduzida ao impasse: falta de criatividade, cópia, pastiche, mediocridade e ecletismo. Em vez de uma especificidade, um fracasso. Nenhuma ruptura. No máximo, maior aproximação entre o mercado e a arte.

A pós-modernidade não existe. É uma radicalização da modernidade. Não se deve falar em rompimento, mas em continuidade. Ora, o importante é a diferença. O atual

é outro. O presente não repete o passado. O vivido neste fim de século apresenta inúmeros aspectos particulares. Rouanet escamoteia. Importa-lhe minimizar as diferenças, o varejo, para proteger o atacado. Trata-se de desqualificar o micro para salvar o macro. A realidade é outra: o microscópico relativizou o macroscópico. Escravo de uma matriz, Rouanet esqueceu que a pós-modernidade não privilegia a originalidade. Logo, não exige para existir ter surgido do nada, do nunca antes existente.

Ao contrário: a pós-modernidade é continuidade e ruptura, pré-modernidade e além da modernidade. Rouanet sintetizou a sua verdade e a sua ilusão do pós-moderno:

Sua ilusão é a tentativa de reagir às patologias da modernidade através de uma fuga para a frente, renunciando a confrontar-se concretamente com os problemas da modernidade. Eles ficam para trás, no cinzento país do moderno. É mais fácil refugiar-se num país moderno contracultural, verde e com crescimento zero, ou num pós-moderno anárquico, pluralista, em processo de desconstrução permanente, ou num pós-moderno eletrônico, povoado por lasers, vídeos e conjuntos de rock¹³.

A modernidade, bem pensado, era uma fuga para a frente: o futuro magnífico. A sensibilidade pós-moderna nada tem a ver com a contracultura, pois não cuida de rejeitar o cultural, mas de interagir com ele, relativizando-o, reembalando-o e consumindo-o. O pós-moderno não é alternativo ao *sistema*. A contracultura era utópica e pretendia estabelecer sociedades naturais às margens do capi-

talismo. Sociedades anticapitalistas, contrárias à técnica, ao consumo, à mercadoria, aos meios de comunicação de massa e ao poder. Estratégia de bloco. Negação da totalidade. Escolha de um purismo.

As tribos pós-modernas são pragmáticas. O alternativismo é uma peça de museu. Soa mal a censura de Rouanet à facilidade pluralista. Repugna-lhe a liberdade (o anarquismo) e a ausência de compromisso com uma moral rigorista. Constrange-o a falta de uma lógica de sacrifício. Indigna-o a comunhão com a tecnologia. Aborrece-lhe o gosto pelo rock. Iluminista, lamenta pela música clássica, a cultura erudita, o criticismo apocalíptico e pela morte do intelectual-farol da humanidade. Rouanet, como Bosi e Genro, imagina-se crítico. Filho de uma ideologia hermética, está impossibilitado de fazer a crítica da modernidade com plena autonomia. Cabe-lhe recorrer unicamente aos instrumentos autorizados, aqueles que não coloquem em perigo a totalidade do moderno. Os intelectuais críticos, diante do pós-moderno, atuam como ideólogos. Sacrificam o vivido ao ideal, o real ao teórico, os fatos aos pressupostos e o presente ao futuro almejado.

Rouanet fitou o processo de infantilização social através da tecnologia produtora de imagens e gadgets. Esta infantilização é real? Em princípio, contra a necessidade moderna de referenciais seguros, a pós-modernidade esbanjaria maturidade. Os militantes modernos eram obedientes soldados de causas justas. Metiam-se sob guarda-chuvas universais e respondiam a teorias e doutrinas prontas. Os jovens pós-modernos, amantes do rock, fazem a crítica da sociedade em suas canções e práticas. Contesta-se a hipocrisia, a superficialidade das ligações sociais,

a rigidez de papéis, o valor do produtivismo, a destruição da natureza, a vivência de laços mecânicos e os rigorismos morais.

Por que o rock seria por excelência um instrumento de conformismo? O iluminismo de Rouanet e Bosi mostra que a alta cultura não evita necessariamente a perda do potencial crítico. O desencantamento diante da política partidária convencional antes de ser uma prova de alienação é um símbolo de criticidade. Quando o Partido dos Trabalhadores acenou com maneiras menos autoritárias e viciadas de fazer política, os jovens responderam ao apelo com entusiasmo, mas desconfiança. A lógica da confiança/desconfiança revela o distanciamento lúcido. O militanismo, com sua capacidade de adesão total, era muito menos rigoroso e severo.

O militanismo dos anos 1960, libertário ou marxista, era messiânico. Os adeptos agiam fustigados pela *tentação do sermão*. Urgia converter o Outro, unir em um mesmo estilo de vida a humanidade. Gurus, profetas, teóricos, políticos e religiosos pregavam a palavra final. Contra a miséria universal, redutora, bradava-se em nome da harmonia. Os anjos da liberdade deveriam amar, comer, vestir-se, falar e sonhar em uníssono. Sob o revestimento da contracultura acobertou-se o horror ao heterogêneo.

A pós-modernidade, o arcaico reinvestido pelo moderno¹⁴, apesar da influência de Heidegger, não significa culto do paraíso perdido. Os jovens não demonstram qualquer nostalgia de um passado pré-tecnológico. O filósofo alemão, ao contrário, professou opiniões carregadas de mal-estar diante da técnica, avançando do repúdio à mitologia progressista ao conservadorismo aberto¹⁵. Do mesmo

modo, o tribalismo brasileiro é menos apocalíptico do que Michel Foucault. A tolerância liberal temperou o medo do poder, apesar da violência dos poderosos em ocasiões inumeráveis¹⁶.

A esclerose do corpo político permite reações controversas. A crise, real, arrastou consigo a submissão e o heroísmo. O homem banal remodelou os relacionamentos. Não lhe importa ser Deus, basta-lhe gozar. O chamado hedonismo comprovou ser mais eficaz na arregimentação de indivíduos. É mais fácil disseminar a higiene em nome do prazer e da sensualidade do que em razão de imperativos morais. Em contrapartida, a sedução é menos totalitária. Os aderentes não juram nem prestam submissão eterna. Tudo se transforma em jogo. Sem caos ou desaparecimento da totalidade das regras, na plasticidade do cotidiano, a ética e a política vergaram-se às novas metodologias instituintes.

O mundo não está salvo. A salvação, evidente, é finalista. Os conflitos e o terror marcam a face da terra. Certamente não mais do que durante a Primeira Grande Guerra, a vigência do nazismo, os séculos de espoliação colonial, as guerras de emancipação nacional, os expurgos comunistas, as ditaduras latino-americanas ou os bárbaros reinados imperialistas. Valha a fórmula grosseira: a história da humanidade é a história da guerra. Espasmos de paz. Momentos de prosperidade, civilização e arte. Temporalidade entrecortada pela violência política, racial, econômica ou religiosa. Nada de novo no front. A pós-modernidade não é mais bárbara do que a modernidade ou a antiguidade.

Deveria ser menos. Nem sempre o é. Em certas circunstâncias, sim. O totalitarismo da moral, calcificado nos imperativos kantianos, fez dos indivíduos escravos de uma

consciência transcendente, nascida dos costumes inatacáveis. Ninguém tinha direito à autonomia em relação ao Dever absoluto¹⁷. A pós-modernidade afasta-se dessa servidão e envolve os homens através dos recursos da paixão. Em vez da obrigação da solidariedade, o bem-estar da comunhão. Em lugar da lei do altruísmo, a interação trivial. Em substituição à frieza da norma, o calor da exaltação.

A sociedade brasileira – plástica e sincrética, formada na mistura de culturas, banhada de religiosidades contraditórias e de irracionalismos moderadores do absolutismo racional – agregou, por antecipação, aquilo que nutre a pós-modernidade. Antes de tudo, a efervescência, mágica da exaltação, sentimento caloroso extraído da convivência grupal eletiva e fruto da participação dionisíaca na festa, no culto, no ritual, no futebol, no carnaval, no candomblé, nas discotecas, nos bares, nas sessões espíritas, nos templos evangélicos ou em uma infinidade de centros não institucionais de *reliance*.

A estratégia moderna de resistência acreditava que a efervescência e a socialidade no seio de uma sociedade capitalista equivaliam a legitimação do *sistema*. Os eleitores da esquerda hoje poderão votar na direita amanhã e novamente na esquerda depois de amanhã. Este não é o mal principal. Ao contrário. O mal reside no fechamento político, no encastelamento partidário, na centralização, na ênfase representativa esclerosada e no esquecimento do essencial: a política é feita de mitos, de imagens, de paixões, de banalidade cotidiana, de fraternidade, de estar-junto e de socialidade. Ao menos, claro, a política que interessa à maioria. É por isso que os discursos frios através dos meios de comunicação perdem terreno para o contato

direto com os eleitores em apartamentos, praças, escolas e clubes. Algo se move.

O esteticismo pós-moderno, longe de ser o elogio cego do hedonismo e do cuidado com a imagem (não desprezíveis), é a expressão da emoção, das paixões e do querer-viver. Contra todas as marés e decepções, aposta-se no patético da existência, na reprodução atemporal dos pequenos gestos, na força da eucaristia social, na alegria das cumplicidades sem importância, na redescoberta do mesmo como se fosse o único. Gilberto Freyre identificou as bases da socialidade brasileira na incapacidade da entrega à unidade. Cultura do sincretismo que se banhou desde sempre na heterogeneidade.

A despeito do fracasso dos projetos teleológicos, a massa agita-se, vivendo o dia a dia¹⁸, o que irrita os messiânicos políticos, pois pode ser identificado com a alienação, o conformismo e a legitimação do vivido. Em outra perspectiva, constitui-se no melhor antídoto contra todos os fanatismos. Por paradoxal que pareça, o pensamento crítico moderno reverenciava o desespero.

A esquerda e a direita no Brasil reeditaram escolhas internacionais quanto ao caminho para o devir. Os militares golpistas de 1964 eram herdeiros diretos da modernização conservadora dos positivistas republicanos. Os guerrilheiros perseguidos eram originários dos galhos de esquerda da árvore positivista. Entre os arautos do futuro, a população oscilante. A esquerda tachou-a de reacionária, estúpida, apática, ignorante, alienada e conservadora. A direita, excetuando os setores que apoiaram ostensivamente a ditadura, pregou contra a subversão, a ameaça

vermelha e o perigo da conquista pelos comunistas de um povo despreparado.

Os dois projetos passavam pela educação, a conscientização e a organização da massa. Para as duas perspectivas, o povo era menor de idade, imaturo e deveria ser dominado. A massa ignara derrubou lentamente a direita e, irônica, voltou às costas à esquerda. Entre o saber e o não saber, a ilusão e o esclarecimento, a adesão e a rejeição, a população decepcionou-se com as utopias do futuro paradisíaco. A esquerda pode ainda se queixar de não ter chegado ao poder. As experiências internacionais bastaram para desacreditá-la. Por que o marxismo-leninismo brasileiro seria diferente?

Os projetos de esquerda e de direita, críticos das importações de ideias, eram adaptações de filosofias ou de ideologias europeias. O *presenteísmo* costurado ao sul do Equador era a única realidade particular. Não se pode importar o cotidiano. Feito de fatias, sincrético e alheio aos dilemas da imitação, o cotidiano do Brasil mostrou-se mais e menos despreparado do que os ideais utópicos que deveriam reger a sua transformação. Menos: em função da rejeição das duas propostas extremas. As elites, pernósticas, sabiam tanto quanto o povo, ignorante, sobre o futuro.

Mais: em razão da não fermentação de um discurso vigoroso de contestação de projetos que, não raras vezes, foram nocivos à população. As elites brigaram entre si. O problema central para os desconfiados dos efeitos salutares da pós-modernidade, em nível universal, continua a ser a capacidade de controlar a exclusão social¹⁹. A sensibilidade pós-moderna é mais uma barreira às falsas respostas do

que um programa global para o Ocidente. As cidades tornaram-se, apesar da realidade de massa, redes de aldeias. Tribos partilham o território e identificam-se através de critérios esportivos, estéticos, visuais, religiosos, políticos, de hábitos ou gostos. A modernidade separara os homens em camadas, sexos, profissões, idades, partidos ou ideias. Separação radical, estática, sem comunicação passional entre as partes e baseada na identidade irremovível. A política geria os conflitos e necessidades das unidades isoladas, integrando-as mecanicamente²⁰.

O tribalismo pós-moderno apoia-se em outra psicologia coletiva: a efervescência. Para desespero dos messiânicos, o aqui e agora ultrapassa o ideal do futuro. A mudança é bem-aceita. Inexiste uma predominância do conservadorismo. Mas tampouco há uma abnegação referente à negação do agora em favor do amanhã melhor. Há satisfação na banalidade do *dia a dia*. É profunda a descrença no poder irracional da razão prometeica. Diante da perda da fé, aproveita-se o instante, o real, o imediato, o possível e ao alcance da mão. Bom ou ruim, assim é. Ao cientista social, antes de predizer ou manifestar preferências, cabe constatar.

Enquanto Lipovetsky insiste com o neoindividualismo²¹, Michel Maffesoli cerca o espírito do tempo não mais futurista, no qual viver o presente, valor inegável, associa-se ao paraíso do mundo do jogo, do risco, do lúdico e da festa, onde se harmonizam diferenças²². As mais impressionantes marcas da pós-modernidade remetem ao tato, ao contato, à reunião, ao laço, à mescla e ao *poli-s-sêmico*: mistura de sêmens, de sementes, de origens, de experiências e emoções nas entranhas da pólis, da *mega-pólis*

assustadora e meiga. Sêmen (sexo, semente e amor), pólis (participação e contato, inclusão e exclusão, igualdade e diferença, ligação e conflito) e polissêmico (multiplicidade de acepções, barroco, superposição de imagens e significados).

Os particularismos, tribalismos e localismos simbolizam o fluxo do subjetivo contra a potência da objetividade. Mesmo o objeto é subjetivado. Queiram ou não os críticos da era pós-industrial, avança a implementação de tecnologias *reliantes*, de interação e de socialidade. A internet, rede mundial de computadores, é o melhor exemplo disso. O rock recorre aos sintetizadores e outras peças mágicas do universo tecnológico. Os vídeos servem de motivo de encontro. Os *gadgets* seduzem e vinculam. Nas entrelinhas das relações, transitam as inquietações, as angústias, os desejos, os questionamentos e os sonhos.

Em quem acreditar? Em Rouanet, Genro e Bosi ou nos errantes jovens da tecnologia pós-utópica? Passou o tempo em que a palavra dos experts era indiscutível. Cresce a especialização, aumenta a desconfiança. As ciências sociais, baluartes do criticismo moderno, mais erraram do que acertaram até hoje. A busca de informações persiste e é legítima. O desfecho é sempre a incógnita. O Brasil é um reino de calor e diversidade. Apesar do gigantismo das cidades (São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador, Porto Alegre...), o tribalismo recorta, liga e coloca em contato. Sociedade do gesto, da fala, da interação e do lúdico, horroriza com as estatísticas socioeconômicas e incendeia as almas vagabundas com a atualização perpétua da efervescência.

As preocupações com o lugar das ideias – adequação, deslocamento, produção ou importação – refletem-se tam-

bém nesse espaço de recepção e troca. O olhar sobre o mundo enriquece-se em cada um dos microscópicos ângulos possíveis de análise. Os sentimentos reinvestem o pré-moderno. O con-tato re-liga e re-encanta. Sempre em crise, o país vive, ao mesmo tempo, a embriaguez do laço comunitário. O apocalipse adorniano detectara a destruição da subjetividade pelo capitalismo. Independentemente da perpetuação, inaceitável, da exploração social, a vitalidade do subjetivo impõe-se. A equação que incompatibilizava capitalismo e subjetividade fracassou. Não foi, com certeza, uma iniciativa do *sistema* para ludibriar as coletividades o que invalidou a relação diagnosticada pela Teoria Crítica, mas as práticas comunitárias de redefinição do jogo social.

Na cerimônia em que recebeu o prêmio Theodor Adorno, em 1980, Jürgen Habermas pronunciou uma conferência – repetida em 1981 no New York Institute of Humanities e publicada, no mesmo ano, em *New German Critique* – com o sugestivo título de Modernidade, um Projeto Inacabado²³. O filósofo alemão propôs a distinção entre o antimodernismo dos jovens conservadores (Michel Foucault, Jacques Derrida e George Bataille), o pré-modernismo dos velhos conservadores (Leo Strauss, Hans Jonas e Robert Spaemann) e o pós-modernismo dos neoconservadores (Carl Schmitt e Gottfried Benn)²⁴.

Mais do que uma distinção, uma aproximação pelo viés do conservadorismo de esquerda. Os jovens conservadores seriam os adeptos da estetização da vida e oporiam à razão instrumental o sentido passionai do dionisíaco: o sensorial contra a racionalidade substantiva. Os velhos conservadores observariam com tristeza a supremacia do

vivido em relação ao lógico. Os neoconservadores saudariam o progresso técnico, a imanência da arte e a separação entre a ciência e a vida. De um lado o *presenteísmo* acrítico; de outro, o passadismo anacrônico. O pecado mortal de todos é, aos olhos de Habermas, o abandono da teoria em favor da prática. Rouanet, sabe-se, é um bom reproduzidor das ideias habermasianas.

O vanguardismo exaltava o presente com suas antecipações do futuro. Ao menos é o que Habermas transmite. A morte das vanguardas congelaria as explorações, com o esgotamento do potencial crítico. A arte, que representara uma utopia de perfeito casamento com a vida e, depois, o espelho cruel da perversão social, se converteria, na pós-modernidade conservadora, em mercadoria, objeto indiferente ao futuro. Habermas admite os estragos feitos pela razão instrumental, convida os intelectuais à reflexão e incita-os a aprender com os erros²⁵. A vontade de poder e o poético não lhe satisfazem.

Ao criticar Derrida e Foucault pela adesão ao patrimônio de Nietzsche, Habermas opôs à vontade de poder a razão argumentativa. Com alguma razão. Compreende-se que Nietzsche tenha servido de alavanca contra o positivismo racionalista. Missão cumprida²⁶. Foucault atolou-se na microfísica do poder (imanência positiva *versus* transcendência repressiva) e nas transgressões. A valorização do inconsciente situa-o na fronteira do pós-moderno. Jean-François Lyotard, o detonador da polêmica filosófica sobre a pós-modernidade, afundou-se nos dispositivos libidinais²⁷. Mas derrubou os baluartes da ciência moderna ao denunciar a falência das metanarrativas²⁸. Derrida encurralou-se ao enfatizar as armadilhas de *l'écriture*. A

discussão sobre a pós-modernidade já encheu milhares de páginas. Foucault, Derrida e Lyotard ajudaram a sacudir o marasmo, mas recaíram em conceituações redutoras.

Habermas dispôs-se a salvar a razão substantiva: uma tábua de valores. A exemplo de Hegel, investiu contra os sentidos. Contra o vivido, acenou com a teoria. Os opositores citados, protegidos em trincheiras, responderam com a inversão diretamente proporcional. O cotidiano, enquanto isso, escolheu o caminho do meio. Xavier Rubert de Ventos, em artigo publicado pela revista espanhola *Viejo Topo*, em 1982, respondeu a todos com muita ironia. Abriu espaço à coerência, à comunicação e à unidade; reconheceu o valor da dispersão e do conflito.

Situou as contradições dos modelos analíticos em questão: o primeiro, descreveu, declara que a síntese universal está na volta da esquina (História, Fé ou Revolução); o outro, falso sábio, despreza qualquer noção de referência sob a alegação de que se trata de mero atavismo infantil: “*Para los **dogmáticos** es nuestra miopia lo que nos hace creer que las uvas no están a nuestro alcance; para los **positivistas** son nuestros atavismos los que nos hacen desear-las*”²⁹. O medo da dispersão aciona os mecanismos racionais que visam a proteger a sociedade civil de si mesma. O elogio ilimitado do pontilhismo faz crer que mais nenhum vínculo existe ou é necessário.

A modernidade separou as esferas da moral, da religião, da arte, da política e da ciência. A pós-modernidade tenderia a confundi-las³⁰. O projeto habermasiano, porém, tanto quanto a utopia marxista, ocupa-se de uma coordenação entre as esferas autônomas. Para os modernos-críticos, idealizadores do futuro, a arte deveria, sutilmente,

educar, moralizar e formar cidadãos (inserir na política). A política, com os instrumentos da ciência, estava encarregada de educar para a moralidade aceita. Apenas a religião fora deveras afastada, substituída por uma religião do Dever-Ser que continuava a servir aos interesses das instituições religiosas.

Neoiluminista, Jürgen Habermas colheu no século XVIII os termos de fundamentação do Homem. O retorno ao passado, com vistas ao futuro, guia-se pelo desejo de investimento em referenciais bem assentados, contra a fragmentação corrosiva; ênfase no seguro para evitar a sedução dos sentidos. Reencontro com a razão em prol da obstrução do império libidinal. A bipolaridade é flagrante: razão substantiva ou dispositivos pulsionais, pulverização, neoindividualismo e desejo. O neoiluminismo é um plano intelectual destinado a moderar os apetites vitalistas e estabelecer uma nova ordem moral.

A dialogicidade, nas ruas, é banal. Diálogo conflitual, sem a assepsia que parece encantar Habermas. Mais do que a superação da justiça, o neoiluminismo sonha com a razão substantiva capaz de implantar a harmonia. Em nome da transparência, da argumentação, da axiologia e da guerra ao capitalismo, Jürgen Habermas lidera a subliminar batalha contra a desordem cotidiana. Combate os moinhos de vento. Abstrai o concreto. Conceito contra conceito. Intelectual contra intelectual. Os filósofos não sujam as mãos com o vivido. As grossas lágrimas modernas vertidas contra a mercantilização da arte reforçam o campo das idealizações.

O que se perde com a transitoriedade dos signos e o comércio da criação? A arte sempre foi objeto de troca.

Ontem, como hoje, o novo surge do conflitual, das margens e interações. É um jogo implacável. Os guardiães de signos cercam úmidos museus e consagram-se ao elogio da avareza. Os artistas amam bem vender os seus produtos. O célebre carnavalesco brasileiro Joaozinho Trinta immortalizou-se com uma *boutade*: “*Quem gosta de miséria é intelectual*”. A pós-modernidade é uma máquina torrencial de invenções desmitificadas. A queda dos tabus garante a liberdade do incerto.

A pós-modernidade é uma ironia. O fracasso no próprio âmago, a crise na medula, a desconstrução na mente e o movimento sinuoso das estações sempre novas, sempre as mesmas, no coração. Era da destruição dos mitos e da fabricação de ídolos de barro, era em que tudo é bom para brincar: a vida, o perigo, a incerteza, a violência e a morte. O trabalho sufoca os homens, pela presença ou ausência (controle ou desemprego), mas é o lúdico que reencanta e justifica a existência. Trabalhar para poder desfrutar. Nenhuma ética produtivista subsiste. A sociedade brasileira cristaliza essa constatação.

No século XIX, os deterministas temiam pelo futuro do Brasil, composto de uma mistura de raças. A mestiçagem remetia à inferioridade, à preguiça, à improdutividade e à indisciplina. O tempo encarregou-se de desmentir os experts positivistas. O capitalismo arrancou o sangue dos mestiços brasileiros. O país, apesar das desigualdades, tornou-se potência. Se não avança mais é porque justamente os desníveis impedem, associados a uma conjuntura internacional de espoliação institucional através das dívidas contraídas com as nações desenvolvidas, as mesmas que arrancaram para o enriquecimento saqueando o Novo Mundo.

O brasileiro trabalha. E sofre. Mas não ama a labuta enquanto sentido da vida. Hoje, passado o tempo das éticas da produção, é lícito admitir. Antes, era preciso provar a inexistente paixão (seriedade) do povo do Brasil pelo trabalho. Ninguém discute a importância da geração do necessário à vida. O sonho, entretanto, é o da liberdade, do descanso, da vida mansa, sombra, água fresca, música, festa, orgia e amor. Trabalhar é preço que se paga para sobreviver. Mesmo que o sistema não fosse o capitalista, o trabalho (fim) não deveria encontrar maioria de adeptos. O paraíso, a utopia, seria o reino da vagabundagem. Afinal, a produção deve restar um meio.

O lúdico, que não oblitera as energias produtivas, é a fonte máxima da satisfação na pós-modernidade. Com Huizinga, já se indicou a sua extensão mobilizadora: “Na origem de toda competição, está o jogo...”³¹. O lúdico corresponde à pulsão vital contra os servilismos moralistas. O tema não é original e teve grandes estudiosos. Antonio Candido concebeu um genial ensaio sobre a *dialética da malandragem*³² nas *Memórias de um sargento de milícias*, obra do escritor Manuel Antônio de Almeida, publicada no século XIX³³. A malandragem consagrou-se como a expressão mais completa do ludismo vital na cultura brasileira.

O livro *Memórias de um sargento de milícias* foi rotulado inicialmente como um romance de costumes, precursor do realismo, que retrataria a vida à época de D. João VI no Rio de Janeiro³⁴. Em 1941, o modernista Mário de Andrade redimensionou a leitura do velho texto ao sugerir que se tratava de um continuador da tradição picaresca espanhola, o último rebento da família Lazarillo de Tormes³⁵. Em 1956, Darcy Damasceno refutou os argumentos

de Mário de Andrade e retornou à designação “romance de costumes”³⁶. Antonio Candido partiu dos três estudos citados para revolucionar não só a interpretação da obra de Manuel Antônio de Almeida, mas a maneira de ver o cotidiano brasileiro.

Leonardo Filho, o herói das *Memórias de um sargento de milícias*, tem em comum com os pícaros da literatura espanhola a origem humilde. Em contrapartida, não é um abandonado. O compadre barbeiro cuidou dele como um pai extremado. O romance de Almeida tem narração na terceira pessoa enquanto a literatura picaresca privilegiava a primeira, o olhar do narrador anti-herói. Os pícaros carregam na linguagem de baixo calão. As *Memórias* são limpas. Os pícaros atravessavam uma vida dura, com mil empregos manuais, e terminavam desencantados, céticos, medíocres ou miseráveis.

Leonardo, o *malandro*, casou-se com a viúva Luisinha, que fora a sua primeira paixão, e recebeu cinco heranças, tornando-se um homem bem estabelecido. O compadre sonhou em fazê-lo padre ou advogado. Os pícaros acumulavam experiências e amarguras. Leonardo nunca aprendeu nada com as suas aventuras e desventuras. Viveu com espontaneidade, afável, alegre e volúvel. Luisinha uniuse, primeiro, a José Manuel. Leonardo entregou-se, sem dor, aos amores fáceis e divertidos de Vidinha. O personagem deixa-se levar pelos acontecimentos. Pratica a astúcia pela astúcia, mistura generosidade e leviandade e, longe de ser um modelo de virtude, nutre seus bons sentimentos.

A argumentação exposta segue o raciocínio de Antonio Candido. O *malandro* não busca agradar superiores nem acumular vantagens, mas jogar e relativizar as desi-

gualdades: “... manifestando um amor pelo jogo-em-si que o afasta do pragmatismo dos pícaros, cuja malandragem visa quase sempre ao proveito ou a um problema concreto, lesando frequentemente terceiros na sua solução”³⁷. Síntese da cultura brasileira, o malandro, cristalizado em Leonardo, aspira à vida fácil, de pouco trabalho e dinheiro suficiente para não ter muitas preocupações. De preferência, sem prejudicar os outros (não demasiado) e sem servilismo. O malandro é um esteta.

O malandro procura tudo ajeitar, desejando que todos fiquem em boa situação com o menor esforço possível para ele. Paradoxalmente, envolvendo-se em boas enrascadas. Mário de Andrade, criador de Macunaíma, provou ter lido com sofreguidão as *Memórias de um sargento de milícias*, pois o seu herói sem nenhum caráter inscreve-se na melhor tradição da malandragem. Manuel Antônio de Almeida não fizera, entretanto, um documentário. Candido, com rapidez e eficiência, demonstrou-o. O romance quase nada diz sobre a escravidão e o universo da corte, transferida para o Rio de Janeiro em 1808.

O mundo do trabalho interessa menos ao delineador do protótipo do malandro. Almeida sabe que a escravidão está lá. Mas a corte e o trabalho fazem parte da esfera da Ordem. As *Memórias* tratam de um cotidiano banal em que a lógica é singular: dialética da ordem/desordem. Para o malandro, a Ordem é sempre externa, um mecanismo de coibição que contraria e limita o seu *presenteísmo* visceral. A tese de Antonio Candido é justamente essa: “A construção, na sociedade descrita pelo livro, de uma ordem comunicando-se com uma desordem que a cerca de todos os lados”³⁸. A desordem humaniza a Ordem.

A sociedade carioca das *Memórias* divide-se em hemisfério positivo da ordem e hemisfério negativo da desordem. Os homens banais oscilam entre os dois. A cidade de Manuel Antônio é um jogo de manifestações³⁹. Leonardo Pataca, o pai, integra a Ordem como oficial de justiça. Mas afunda-se na Desordem ao envolver-se amorosamente com a Cigana, com quem se meteu no terreno proibido das feitiçarias. O filho, do mesmo modo, salta da Ordem à Desordem e vice-versa. Até alcançar a felicidade, pula do instituído à transgressão. O major Vidigal, símbolo da Ordem, muda, em parte, o curso da vida do malandro.

Antonio Candido fisgou o essencial:

O cunho do livro consiste em certa ausência de juízo moral e na aceitação risonha do “homem como ele é”, mistura de cinismo e bonomia que mostra ao leitor uma relativa equivalência entre o universo da ordem e o da desordem; entre o que se poderia chamar convencionalmente o bem e o mal⁴⁰.

Leonardo Filho amou Luisinha, a moça burguesa, própria para o casamento, e Vidinha, a paixão livre, debochada e sem obrigações. Dois amores, duas ordens. O casamento não entusiasmava Leonardo. A ordem é enfadonha. Consolou-se, pois inexistente descontinuidade entre as duas vidas.

Luisinha seria a boa esposa; Vidinha, a amante. O romance deixa em aberto. O certo é que Ordem e Desordem comunicam-se o tempo todo. A Ordem ligava à prosperidade, ao progresso e às elites. A Desordem, ao gozo, à festa, ao jeitinho e ao aqui e agora. A Ordem puxava para a

promessa, o futuro, a razão e o projeto. A Desordem, para o arquetípico, o irreal, a lenda, o fabulário e a conciliação de contrários. A análise do marxista Candido, um homem de grande visão, encontra-se com a de Gilberto Freyre. O Rio de Janeiro de Leonardo Filho destaca-se pela ausência da culpa.

A tolerância costura as práticas e juízos do malandro e seu povo: “As pessoas fazem coisas que poderiam ser qualificadas como reprováveis, mas fazem outras dignas de louvor, que as compensam. E como todos têm defeitos, ninguém merece censura”⁴¹. O mal e o bem sofrem uma rigorosa relativização. As posturas categóricas tomam ares de racionalizações ideológicas. A dialética da malandragem desmitifica os valores absolutos. A Desordem ri da Ordem. A Ordem dita normas que o cotidiano (Desordem) contorna, ajusta ou ignora.

O major Vidigal prendeu o malandro Leonardo Filho e obrigou-o a sentar praça na milícia. A comadre resolveu obter o perdão para o protegido. Modesta, pediu ajuda a Dona Maria, influente junto ao representante da lei. Esta, hábil, recorreu a uma certa Maria Regalada, dita de vida fácil. Unidas, enfrentaram o bicho-papão, o rosto da Ordem. O major recebeu-as, em casa, envergando a casaca do uniforme, luzindo os botões, e calçando tamancos. Saborosa mistura da Ordem (do público) com a desordem (do doméstico). O poderoso não resistiu à pressão. Derreteu-se no meio das velhas.

Maria Regalada chamou-o de lado e, pelo visto, prometeu-lhe novamente os seus favores. A Ordem mergulhou na Desordem. O major libertou Leonardo e ainda deu-lhe o posto de Sargento na milícia. Sabedoria do cotidiano con-

tra a falsa frieza do institucional. O povo brasileiro, bem destaca Candido, nunca teve obsessão pela ordem, uma prerrogativa das elites: “As formas espontâneas atuaram com maior desafio e por isso abrandaram os choques entre a norma e a conduta, tornando menos dramáticos os conflitos de consciência”⁴².

Irredutível aos projetos de homogeneização, a sociedade brasileira abriu-se às contribuições culturais dos dominados e construiu-se sob a sombra fresca do heterogêneo e da flexibilidade, apesar dos sobressaltos oriundos dos choques entre Ordem e Desordem. A tolerância corroe a objetividade, o pedantismo, a pseudocientificidade e o autoritarismo da ordem. A fluidez, o humor, a piada e o cinismo temperaram os surtos civilizadores. A organização do futuro encontrou resistência na sensibilidade fantasiosa dos homens comuns, envolvidos com as pequenas satisfações do presente.

Os rituais, a música, os castigos e as leis têm uma única função, segundo René Girard: estabelecer a ordem⁴³. A informalidade, a irreverência, a astúcia e a tolerância dos brasileiros serviram à alimentação da desordem contra a rigidez da ordem. A síntese dos antagonismos interceptou o avanço do ideal moderno de unificação. Cassirer insiste que a função unificadora diz respeito à razão, cuja dominação exige a ordem rigorosa⁴⁴. O mundo da vida atuou sempre em conexão/desconexão com os sistemas causais exaustivos. A dialética do nexos descontínuo proporcionou uma visão de mundo, um imaginário. Nele, a razão é apenas um entre outros componentes possíveis. O sagrado, o profano, o ritual, a festa, a orgia, o ilícito, os sentimentos, o misticismo, o sincretismo e a violência compõem o real

e diluem a influência irracional do racionalismo iluminista mecânico e excludente. A história do cotidiano brasileiro erigiu-se em fluxo polissêmico perante os imperativos da unidade. Os extremos acabaram dissolvidos, imersos no lusco-fusco das imagens, dos delírios, dos sonhos e do lúdico.

Antonio Candido, na conclusão de seu brilhante ensaio, anotou:

Na sua estrutura mais íntima e na visão latente das coisas, elas exprimem a vasta acomodação geral que dissolve os extremos, tira o significado da lei e da ordem, manifesta a penetração recíproca dos grupos, das ideias, das atitudes mais díspares, criando uma espécie de terra-de-ninguém moral, onde a transgressão é apenas um matiz na gama que vem da norma e vai ao crime⁴⁵.

O amoralismo ou, com maior precisão, o abrandamento do moralismo através da malandragem representa a antecipação da amoralidade contemporânea, pós-moderna, na qual cada requer avaliação extraordinária. Na tensão entre o devir e o presente, insolúvel, originou-se o novo: o Brasil modernizou-se, mas conservou a energia do lúdico. A razão operou seus milagres. O cotidiano perverteu-a com a malícia das intuições, da imaginação e do fantástico. O Brasil construiu-se na contramão do primado moral da modernidade, embora suas elites tenham planejado incorporá-lo ao patamar civilizacional europeu.

Hoje, com a crise do progressismo homogeneizador, pode-se dizer que os sinais do atraso, da fragilidade e da

falta na cultura brasileira foram e são, de fato, os indicativos de sua força. O movimento incessante dos imaginários, das ideias e das ideologias cristaliza-se nas condutas dos homens, instituídos e instituintes do real, e nas manifestações, por exemplo, das cidades. O pós-utopismo, o pós-modernismo (superação da ideologia do progresso e da unidade) e o pós-moralismo refundam o aqui e agora.

Por mais que os marxistas condenem o liberalismo por mascarar a repressão, a massa aprova as conquistas da tecnologia, relativiza-as com o saber do cotidiano e aponta com clareza a preferência pelo sistema das construções desiguais. O saber popular parece dizer que é melhor correr o risco da miséria a ser enclausurado no conforto imobilista das soluções totais. Os habermasianos brasileiros navegam contra a maré, pois a recuperação do Iluminismo universalista e unificador contradiz o desejo de articulação conflitual do particular com o geral. O iluminismo habermasiano de Rouanet, Ortiz e Bosi alimenta-se de uma derradeira aposta na ultrapassagem dos particularismos.

Aposta que prefigura, com outros instrumentos, mais uma vez o reino da ordem, da harmonia, do homogêneo, da compreensão, da luz e do Bem. O cotidiano pós-moderno, em contrapartida, opera com base no fluxo, na impossibilidade das soluções definitivas e, mais do que isso, detecta o malefício das superações harmonizadoras. Nunca o conflito foi tão valorizado e, ao mesmo tempo, relativizado. A revolução era o paroxismo conflitual com vistas à extinção do confronto pela eliminação do adversário. Política terminal, totalitária, que menosprezava o enfrentamento democrático constante e apregoava a supressão do outro.

Cotejar, hoje, Gilberto Freyre e Renato Ortiz no contexto da análise da cultura brasileira provoca uma deliciosa inversão. Freyre, acusado de privilegiar a falsa harmonia, é um bastião do conflito, da harmonia conflitual, do contraditorial e do equilíbrio de antagonismos. Ortiz, o apologista do conflito, toma ares de nostálgico da harmonia homogênea em um futuro racional. Os ensinamentos do social são fantásticos. Parte-se do familiar e pode-se chegar ao desvendamento dos esquemas monstruosos dos autodenominados representantes dos desfavorecidos.

Que ferida na alma vaidosa dos intelectuais! A História vaga sem leis e não há porto de chegada. O Sujeito existe, resiste, inventa e sobrevive aos delírios metafísicos de Althusser e Foucault. Os meios de comunicação de massa não são a imagem exclusiva do mal e veiculam também sentimentos legítimos e material de reflexão. As mudanças sociais ocorrem e não dependem de necessidades históricas no sentido hegeliano-marxista da expressão. A vida se faz e refaz sem fim, sem norte e sem descanso. A miséria está longe de desaparecer e nenhum otimismo é sustentável. O pior nunca passa.

O pior pode voltar. As guerras dos nacionalistas após a derrocada do Leste Europeu não deixam dúvidas sobre a presença dos espectros da morte. O pior, ainda assim, passou. Como? O pior residia na compreensão de que o presente era o mal e o futuro, o bem. Além disso, decisivo, que o bem viria pela concentração de poderes nas mãos dos legítimos representantes do povo, permitindo falar de povo no poder. O povo, valha a ousadia, é uma bomba atômica antipoder. Em um dia, a massa concede o poder e aplaude os revolucionários. No outro, despreza-os. Esta

inconstância custa-lhe caro, mas garante a sobrevivência do valor-liberdade.

O pior passou, pois aceitou-se, enfim, que a concentração de poderes é sinônimo de excesso e uma porta para a ditadura. O pior passou porque se abriu o espaço para o valor-tolerância em sociedades de pressão e conflito. O pior passou porque desabou o élan revolucionário. A obsessão do Uno perdeu o viço. O melhor está por vir? Nada e nem ninguém poderá garantir. O pior poderá ressurgir com novas roupas ou como o nunca antes imaginado. A descoberta do equilíbrio de antagonismos é a grande façanha da pós-modernidade. A cultura brasileira atual, paradoxal e irredutível, não é antimoderna, dado que inexistente uma contestação em bloco da técnica.

O antimodernismo é uma exclusividade de intelectuais. Nem mesmo os ecologistas dispensam a tecnologia. Defendem, com toda razão, uma administração humana, democrática, transparente e racional da técnica. Não se trata de retornar às condições materiais medievais de existência, mas de preservar a natureza e o palco da existência humana. Os brasileiros, portanto, não devem conformar-se com a miséria. A ciência continua a servir à melhoria da vida dos homens. A ordem inverteu-se: os seres humanos não são mais os escravos da rainha ciência.

A leitura do Brasil atual a partir dos argumentos e especulações a respeito da modernidade da pós-modernidade revela que os brasileiros anseiam por mudanças, não abrem mão da diversidade, orgulham-se do barroquismo, rejeitam fórmulas autoritárias, desconfiam dos políticos tradicionais, sonham com dias mais confortáveis, mas enterraram o mito do futuro ideal e têm os pés firmes no

chão do presente. A pós-modernidade é uma atitude existencial, convival e crítica. Os paradigmas de compreensão do social mudaram tanto quanto o conceito abstrato de democracia.

A contracultura era antimoderna. Os *freaks*, herdeiros dos *hippies* e das utopias de maio de 1968, conjugavam capitalismo, modernidade, poder, progresso, ciência e razão e, como antídoto, sonhavam com o paraíso perdido. Os *sixties* propuseram-se a abandonar o *status quo* e a viver em comunidades alternativas. As tribos pós-modernas, a exemplo da maioria da população brasileira, exploram os benefícios tecnológicos. A religiosidade popular não impede a procura de aparelhos eletrodomésticos e outras máquinas que facilitam as tarefas diárias de uma casa.

O sincretismo religioso tampouco afasta os doentes dos hospitais. A atitude sincrética brasileira atual trata de domar os monstros e conviver com eles. A massa é trágica; a intelectualidade, dramática. O pós-moderno brasileiro condensa elementos díspares com o ceticismo diante dos resquícios do futurismo. A importação de ideias e o papel dos meios de comunicação de massa são passíveis de interpretações divergentes. A primeira perdeu, em realidade, o sentido. A cultura internacionalizou, sem que a especificidade percesse. O pós-moderno combina o externo e o interno, o local e estrangeiro, o particular e o universal.

Pós-moderno (moderno e pré-moderno), o Brasil patina nos seus impasses, multiplica as crises, oscila e metamorfoseia-se. Os cientistas sociais arriscam a perder o trem da compreensão justa ao tomarem por parâmetro de análise um dever-ser ultrapassado. Talvez nunca os brasileiros tenham participado tanto dos destinos do Brasil,

mas isso não remete aos trilhos da politização moderna. Não há um projeto global para o futuro e, embora as angústias acentuem-se, é no áspero tapete da democracia pós-moderna que o presente continuará a ser construído.

O futuro era uma miragem, uma realidade outra, uma construção distinta e oposta ao presente. A mitologia futurista agregava os insatisfeitos e radicais. O futurismo marxista vivia o presente com a impaciência dos famintos. Nada deveria restar em pé. A podridão do *status quo* findaria com o juízo final da revolução. As reformas eram heresias que ajudavam a manter o doente em vida. Só a morte do capitalismo abriria as portas do reino dos céus aos operários, e do poder aos dirigentes da massa conscientizada. O futurismo liberal-positivista aborrecia-se com a indisciplina e a estupidez do povo. Produzir sempre mais era a lei.

O presente é uma incógnita. O pós-modernismo, uma série de questionamentos sobre o que se afigurava natural: por que produzir sempre mais? Por que destruir a economia de mercado? Por que apostar em utopias globalizantes? Por que submeter a diversidade, o politeísmo e a religião às estreitezias da razão objetiva? Por que ver a imagem como um perigo? Por que militar em partidos políticos e professar fidelidade a instituições desligadas do mundo da vida? As respostas fazem crer que as denúncias referentes à iminência da barbárie refletem a perda de privilégios.

O povo brasileiro manteve a sua principal riqueza: a diversidade. Acrescentou-lhe a radicalidade do *presenteísmo*, livrando-se do complexo de culpa instigado pelas elites futuristas. Aonde vai o Brasil? Como o José, do poeta

Carlos Drummond de Andrade, o país marcha sem saber para onde, mas, em compensação, o mito da modernidade é uma imagem encarquilhada, às costas do caminhante, diminuindo à medida que o tempo passa. Brilham ainda as palavras de Roger Bastide. No Brasil: “Se a harmonia existe até no contraste, o contraste continua até na reconciliação dos antagonismos”⁴⁶.

Mudar o Brasil continua a ser a tarefa essencial. Pôr fim ao escandaloso fosso que separa os ricos dos pobres é uma questão decisiva. Mas já não cabe sonhar em destruir o estilo lúdico brasileiro. Chegou o tempo do Primeiro Mundo beber na fonte da espontaneidade brasileira. Conciliar desenvolvimento e flexibilidade passou a ser o desafio. Edgar Morin ensina: “A renúncia ao melhor dos mundos não deve significar jamais à renúncia a um mundo melhor”⁴⁷.

Notas

1 A análise que ocupará as próximas páginas tomará como documento básico o capítulo “A verdade e a ilusão do pós-moderno” contido em ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. *Op. cit.*, p. 229-277. Rouanet condena a ambiguidade do termo pós-moderno e reclama à submissão ao princípio da identidade: “o pós-moderno não pode ser ao mesmo tempo tudo e seu contrário” (p. 230).

2 *Id.*, p. 234.

3 MAFFESOLI, M. *L’ombre de Dionysos*. *Op. cit.*, p. 13.

4 ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. *Op. cit.*, p. 259.

5 *Id.*, p. 261.

6 Cf., LIPOVETSKY, G. *Le crépuscule du devoir*. *Op. cit.*, p. 38.

7 ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. *Op. cit.*, p. 246.

8 *Id.*, p. 263.

9 *Id.* *Ibid.*, p. 264.

10 MAFFESOLI, M. *L’Ombre de Dionysos*. *Op. cit.*, p. 34.

- 11 É importante a análise de Renaut sobre a legitimação das ações individuais pelos grandes ideais modernos. RENAUT, A. *L'ère de l'individu*. Paris, Gallimard, 1989.
- 12 ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. *Op. cit.*, p. 250.
- 13 Id., p. 269.
- 14 MAFFESOLI, M. *La transfiguration du politique*. *Op. cit.*, p. 245.
- 15 Cf. HEIDEGGER, M. La question de la technique. *In: Essais et conférences*. Paris, Gallimard, 1955.
- 16 A propósito do pensamento liberal: MANENT, P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris, Calmann-Lévy, 1987.
- 17 KANT, I. *Métaphysique des moeurs: doctrine de la vertu*. Paris, Vrin, 1968.
- 18 MAFFESOLI, M. *La transfiguration du politique*. *Op. cit.*, p. 255.
- 19 LIPOVETSKY, G. *Le crépuscule du devoir*. *Op. cit.*, p. 19.
- 20 MAFFESOLI, M. *La transfiguration du politique*. *Op. cit.*, p. 257.
- 21 LIPOVETSKY, G. *Le crepuscule du devoir*. *Op. cit.*, p. 98.
- 22 MAFFESOLI, M. *La transfiguration du politique*. *Op. cit.*, p. 274.
- 23 Tomou-se, nesta tese, a reprodução da conferência de Jürgen Habermas publicada pela revista *Punto de Vista*, n. 21, agosto de 1984, de Buenos Aires, e reeditada por Nicolás Casullo. Cf. HABERMAS, J. Modernidad: un proyecto incompleto. *In: CASULLO, N. (org.). El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires, Puntosur, 1989, p. 131-143. As posições de Habermas sobre a problemática da modernidade/pós-modernidade estão sistematizadas em HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard, 1988.
- 24 HABERMAS, J. Modernidad, un proyecto Incompleto. *In: CASULLO, N. El debate modernidad-posmodernidad*. *Op. cit.*, p. 143.
- 25 Id., p. 141.
- 26 O lugar de Nietzsche na crítica à modernidade é precisado por Touraine, que o coloca como o centro da vida em rebelião contra as normas da ordem e da moralização. Na outra ponta, o lugar da liberdade, dos movimentos sociais em combate contra a ordem social que os donos do poder tentam fazer passar por ordem natural. TOURAINE, A. *Critique de la modernité*. *Op. cit.*, p. 141.
- 27 LYOTARD, J.-F. *Des dispositifs pulsionnels*. Paris, U. G. E., 1974.
- 28 LYOTARD, J.-F. *La condition postmoderne*. Paris, Editions de Minuit, 1979.
- 29 VENTOS, R. X. de. Kant responde a Habermas. *In: CASULLO, N. El debate modernidad-posmodernidad*. *Op. cit.*, p. 153.
- 30 Referência à submissão do público ao privado. Cf. SENNETT, R. *Les tyrannies de l'intimité*. Paris, Seuil, 1979.

- 31 HUIZINGA, J. *Homo ludens*. *Op. cit.*, p. 176.
- 32 CANDIDO, A. Dialética da malandragem – caracterização das *Memórias de um sargento de milícias*. *Revista de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 8, 1970.
- 33 ALMEIDA, M. A. de. *Mémoires d'un sergent de la milice*. Rio de Janeiro, Atlântica Editora, 1944 (tradução para o francês de Paulo Rónai).
- 34 Cf. VERISSIMO, J. Um velho romance brasileiro. *In: Estudos Brasileiros*. Rio de Janeiro, Laemmert, 1894.
- 35 Cf. ANDRADE, M. Introdução a ALMEIDA, M. A. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo, Livraria Martins, 1941, p. 5-19.
- 36 DAMASCENO, D. A afetividade linguística nas *Memórias de um sargento de milícias*. *Revista Brasileira de Filologia*, V. II, p. 155-177, dezembro de 1956.
- 37 CANDIDO, A. *Dialética da malandragem*. *Op. cit.*, p. 71.
- 38 *Id.*, p. 77.
- 39 Afirmação que remete ao valor dado por P. Sansot à aparência. A cidade não esconde um em-si, mas mostra-se na pluralidade das manifestações. SANSOT, P. *La poétique de la ville*. Paris, Klincksieck, 1971, p. 165.
- 40 CANDIDO, A. *Dialética da malandragem*. *Op. cit.*, p. 78-9.
- 41 *Id.*, p. 84.
- 42 *Id.* *Ibid.*, p. 86.
- 43 GIRARD, R. *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, p. 23.
- 44 CASSIRER, E. *La philosophie des lumières*. *Op. cit.*, p. 57.
- 45 CANDIDO, A. *Dialética da malandragem*. *Op. cit.*, p. 87.
- 46 BASTIDE, R. *Brésil. Terre des contrastes*. Paris, Hachette, 1957, p. 13.
- 47 MORIN, E. La pensée socialiste en ruine. *Le Monde*, Paris, 21 avril 1993, p. 2. Nesse artigo extraordinário, Morin lembra que para Marx a ciência carregava a certeza, o mundo era determinista e nem o imaginário nem o mito faziam parte da realidade humana profunda. A tentativa de atingir um mundo totalmente não alienado é, segundo Morin, irracional. Não se deve opor um futuro radioso a um passado de servidão. Todas as culturas têm suas virtudes, experiências e, ao mesmo tempo, suas carências e ignorância.

Referências

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *La dialectique de la raison*. Paris: Gallimard, 1974.
- ADORNO, T. W. *Minima moralia*. Paris: Payot, 1991.
- ADORNO, T. W. *Dialectique negative*. Paris: Payot, 1992.
- AKOUN, A. *L'illusion sociale*. Paris: PUF, 1989.
- ALMEIDA, H. *O opio do povo*. São Paulo: Símbolo, 1976.
- ALMEIDA, M. A. de. *Memórias de um sargento de milícias*. Introdução de Mário de Andrade. São Paulo: Livraria Martins, 1941.
- ALMEIDA, M. A. de. *Mémoires d'un sergent de la milice*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 1944 (tradução para o francês de Paulo Rónai).
- ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.
- ALTHUSSER, L. *Idéologies et appareils idéologiques d'état: notes pour une recherche*. *La Pensée*, Paris, juin 1970.
- AMADO, J. *O país do carnaval*. Rio de Janeiro: Record, 1978.
- AMARAL, A. *O Brasil na crise atual*. São Paulo: Ed. Nacional, 1934.
- AMARAL, A. *Ensaio brasileiros*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- ANDRADE, M. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Belo Horizonte: Vila Rica, Editoras Reunidas, 1990.
- ANDRADE, O. Manifesto antropofágico. *Revista Antropofágica*, São Paulo, ano I, n. 1, 1928.

- ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1967.
- ARENDT, H. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972.
- ARON, R. *Les désillusions du progrès. Essais sur la dialectique de la modernité*. Paris: Calman-Lévy, 1972.
- ASSIS, M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Editora Moderna, 1984.
- BACHELARD, G. *La philosophie du non*. Paris: PUF, 1940.
- BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin, 1947.
- BACHELARD, G. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: Corti, 1948.
- BAKHTINE, M. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1970.
- BAKHTINE, M. *La poétique de Dostoïevski*. Paris: Seuil, 1970.
- BALANDIER, G. *Le désordre: Eloge du Mouvement*. Paris: Fayard, 1988.
- BARAN, P. *The political economy of growth*. New York: Monthly Review Press, 1966.
- BARRETO, L. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Editora Moderna, 1984.
- BARTHES, R. *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil, 1957.
- BARTHES, R. *La leçon*. Paris: Seuil, 1978.
- BASTIDE, R. *Images du nord-est mystique en noir et blanc*. Paris: Pandora, 1978.
- BASTIDE, R. *Brésil, terre des contrastes*. Paris: Hachette, 1957.
- BATAILLE, G. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973.
- BATAILLE, G. *La part maudite*. Paris: Ed. de Minuit, 1967.

- BAUDRILLARD, J. *Le système des objets*. Paris: Gallimard, 1968.
- BAUDRILLARD, J. *La société de consommation*. Paris: Le Point – Denoël, 1970.
- BAUDRILLARD, J. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard, 1972.
- BAUDRILLARD, J. *Oublier Foucault*. Paris: Galilée, 1977.
- BAUDRILLARD, J. *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*. Paris: Cahier d'Utopie, 1978.
- BAUDRILLARD, J. *De la séduction*. Paris: Galilée, 1979.
- BAUDRILLARD, J. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.
- BAUDRILLARD, J. *La transparence du mal – essai sur les phénomènes extrêmes*. Paris: Galilée, 1990.
- BAUDRILLARD, J. *Cool memories II (1967-1990)*. Paris: Galilée, 1990.
- BAUDRILLARD, J. *L'illusion de la fin ou la grève des événements*. Paris: Galilée, 1992.
- BAUDRILLARD, J. *La pensée radicale*. Paris: Sens & Tonka, 1994.
- BAZIN, G. *Histoire de l'art*. Paris: Massin, s/d.
- BELL, D. *Les contradictions culturelles du capitalisme*. Paris: PUF, 1979.
- BENJAMIN, W. *L'origine du drame baroque allemand*. Paris: Flammarion, 1985.
- BENJAMIN, W. *Essais II, 1935-1940*. Paris: Denoël/Gonthier, 1983.
- BENJAMIN, W. *L'oeuvre d'art à l'époque de la reproductibilité technique*. Paris: PUF, 1986.

- BENJAMIN, W. *Paris, capitale du XIX^e siècle et Le livre des passages*. Paris: Cerf, 1989.
- BENOIT-DUSASOY, A.; FONTAINE, G. (direction). *Lettres Européennes. Histoire de la Littérature Européenne*. Paris: Hachette, 1993.
- BERMAN, M. *Al that is solid melts into air*. New York: Simon und Schuster, 1982.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. *La construction sociale de la réalité*. Paris: Meridiens, 1992.
- BERQUE, A. *Vivre au espace au Japon*. Paris: PUF, 1982.
- BERQUE, A. *Le sauvage et l'artifice*. Paris: Gallimard, 1986.
- BESNIER, J.-M. *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*. Paris: Grasset, 1993, p. 335.
- BLOOM, A. *The closing of the american mind*. New York: Simon & Schuster, 1987.
- BOAS, F. *Anthropology and modern life*. Londres: [s.n.], 1929.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dizionario di politica*. Torino: UTET, 1983.
- BONFIM, M. *América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
- BOPP, R. *Cobra Norato*. Porto Alegre: IEL, 1978.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Editions de Minuit, 1979.
- BRAUDEL, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1968, Tomo I.

- BUARQUE, C. *A desordem do progresso*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- CAILLOIS, R. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.
- CALLIGARIS, C. *Hello Brasil: notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. São Paulo: Escuta, 1991.
- CAMPOS, R. *Introdução aos problemas do Brasil*. Rio de Janeiro: ISEB, 1956.
- CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: USP, 1975.
- CARDOSO, F. H. *Mudanças sociais na América Latina*. São Paulo: Difel, 1969.
- CARDOSO, F. H. *Política e desenvolvimento em sociedades dependentes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- CARNEIRO, L. C.; PENNA, R. *Porto Alegre: de aldeia à metrópole*. Porto Alegre: Marsiaj Oliveira, 1992.
- CARONE, E. *O Estado Novo*. São Paulo: Difel, 1976.
- CARONE, E. *A República Velha*. Rio de Janeiro: Difel, 1980.
- CARVALHO FRANCO, S. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- CASSIRER, E. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1966.
- CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.
- CHAUÍ, M. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CIORAN, E. M. *Précis de décomposition*. Paris: Gallimard, 1990.
- CITRON, S. *Le mythe de la nation: l'histoire de la France en question*. Paris: Editions Ouvrières, 1992.
- CLASTRES, P. *La société contre l'état*. Paris: Minuit, 1980.

- COELHO, P. *Diário de um mago*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- COELHO, P. *O alquimista*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990. Édition française: *L'alchimiste*. Paris: Anne Carrère, 1994.
- COELHO, P. *Brida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- COLLOR DE MELLO, P. *Passando a limpo: a trajetória de um farsante*. São Paulo: Record, 1993.
- COMTE, A. *Discours sur l'esprit positif*. Paris: Vrin, 1983.
- COMTE, A. *Plans de travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Paris: Aubier, 1971.
- COMTE, A. Cours de philosophie positive et système de politique positive. In: *Oeuvres*. Paris: Anthropos, 1968.
- CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Flammarion, 1988.
- CONNOR, S. *Postmodernist culture. An introduction to theories of the contemporary*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- CORBISIER, R. *Formação e problema da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Iseb, 1958.
- CORTESÃO, J. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Portugalia, 1967.
- COUTINHO, C. N. *Gramsci*. Porto Alegre: L&PM, 1981.
- CUNHA, E. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- DA MATTA, R. *Carnavais, bandidos e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- DA MATTA, R. *L'univers du football*. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- DA MATTA, R. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- DEBORD, G. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

- DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1962.
- DELEUZE, G. *L'Anti Oedipe* (avec Félix Guattari). Paris: Minuit, 1972.
- DELEUZE, G. *Le pli, Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.
- DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967.
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
- D'ORS, E. *Du baroque*. Paris: Gallimard, 1935.
- DREIFUSS, R. A. *1964: conquista do Estado – ação política, poder e golpe de classe*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DRUMMOND DE ANDRADE, C. José. In: *Reunião*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.
- DUMONT, L. *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1966.
- DUMONT, L. *Homo aequalis. I. Gênese et epanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard, 1977.
- DUMONT, L. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, 1983.
- DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod, 1992.
- DURHAM, E. A Pesquisa Antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, R. (org.) *Aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- DURKHEIM, E. *De la division du travail social*. Paris: PUF, 1967.
- DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Quadrige/PUF, 1987.

- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Générale Française, 1991.
- DUVIGNAUD, J. *Fêtes et civilisations*. Paris: Weber, 1973.
- DUVIGNAUD, J. *Le propre de l'homme, histoires du rire et de la dérision*. Paris: Hachette, 1985.
- ECO, U. *Apocalittici e integrati*. Milano: Bompiani, 1965.
- ECO, U. *La guerre du faux*. Paris: Le Livre de Poche, 1985.
- ELIADE, M. *Images et symboles*, 1952, Paris: Gallimard, 1980.
- ELIADE, M. *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*. Paris: Gallimard, 1969.
- ELIOT, T. S. *Poesia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- ESQUENAZI, R. *No Túnel do Tempo: uma memória afetiva da TV brasileira*. Porto Alegre: Artes & Offícios, 1993.
- ESTEVAM, C. *A questão da cultura popular*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1963.
- FADUL, A. M. Novas tecnologias de comunicação: o difícil caminho da redemocratização. In: FADUL, A. M. (org.). *Novas tecnologias de comunicação: impactos políticos e sócio-econômicos*. São Paulo: Summus, 1986.
- FANON, F. *Les damnés de la Terre*. Paris: Maspero, 1970.
- FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre: Globo, 1975 (vol. I e II).
- FAUSTO, B. *A Revolução de 1930*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- FAWCETT, F. *Santa Clara Poltergeist*. Rio de Janeiro: Eco, 1992.
- FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- FERNANDEZ, D. *L'or des tropiques: promenades dans le Portugal et le Brésil baroques*. Paris: Grasset, 1993.

- FERNANDEZ, I. *Telenovela brasileira, memória*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FERRAROTTI, F. *Histoire et histoires de vie*. Paris: Méridiens, 1983.
- FERRAROTTI, F. *Le retour du sacré: vers une fois sans dogmes*. Paris: Meridiens Klincksiek, 1993.
- FEYERABEND, P. *Against method*. London: Verso Edition, 1978.
- FINKIELKRAUT, A. *La défaite de la pensée*. Paris: Gallimard, 1987.
- FONSECA, R. *Vastas emoções e pensamentos imperfeitos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: naissance de la Prison*. Paris: N.R.F., 1975.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUGEYROLAS, P. *La nation: essor et déclin des sociétés modernes*. Paris: Fayard, 1987.
- FOUGEYROLAS, P. *L'attraction du futur: essai sur la signification du présent*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1992.
- FRANCO, S. da C. *Júlio de Castilhos e sua época*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1988.
- FRANCO, S. da C. Gaúchos, existem? *In: Nós, os gaúchos*. GONZAGA, S.; FISCHER, L. A. (orgs.). Porto Alegre: Editora da Universidade, 1992.

- FRANK, A. G. *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. New York: MRP, 1970.
- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961. Édition française: *Maîtres et esclaves – La formation de la société Brésilienne*. Paris: Gallimard, 1978.
- FREYRE, G. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Record, 1991.
- FREYRE, G. *Ordem e progresso*. Lisboa: Edição LBL, 1957. (dois volumes).
- FREYRE, G. *Manifesto tradicionalista*. Recife: IJNPS, 1967.
- FREYRE, G. *Terres du sucre*. Paris: Quai Voltaire, 1982.
- FUKUYAMA, F. *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion, 1992.
- FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1987.
- GANDAVO, P. de M. *História da Província de Santa Cruz*. São Paulo: Obelisco, 1964.
- GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*. New York: Basic, Brooks, 1973.
- GENRO, T. *Na contramão da pré-história*. Porto Alegre: Artes & Ofícios, 1992.
- GENRO, T. *Utopia possível*. Porto Alegre: Artes & Ofícios, 1994.
- GIRARD, R. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.
- GLUCKSMANN, A. *La bêtise*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1985.
- GORENDER, J. *O escravismo colonial*. São Paulo: Atica, 1977.
- GRAMSCI, A. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Roma: Riuniti, 1971.
- GRIMAL, P. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: PUF, 1951.

- HABERMAS, J. *Connaissance et intérêt*. Paris: Gallimard, 1976.
- HABERMAS, J. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1987.
- HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988.
- HABERMAS, J. Modernidad: un proyecto incompleto. In: CASULLO, N. (org.). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Puntosur, 1989.
- HARRIS, M. *Anthropological theory. A history of theories of culture*. New York: Thomas Y. Crowell, 1968.
- HARVEY, D. *The condition of postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubier, 1938.
- HEGEL, G. W. F. *La raison dans l'histoire*. Paris: Plon, 1965.
- HEIDEGGER, M. La question de la technique. In: *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1955.
- HEIDEGGER, M. *Le principe de la raison*. Paris: Gallimard, 1962.
- HENRIOT, P. Le Brésil dans ses productions télévisuels (TV Globo): représentations données contre images acquises ou les avatars de l'identité. In: PARVAUX, S. e REVEL-MOUROZ, J. (coords.). *Images réciproques du Brésil et de la France*. Paris: IHEL, 1991.
- HOLANDA, C. B. de. *Embrouille*. Paris: Gallimard, 1992.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.
- HOLANDA, S. B. de. *Visão do paraíso*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- HOLANDA, S. B. de. *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1960-1972. 7 v.

- HOLLANDA, H. B. de. *Patrulhas ideológicas*. São Paulo: Vozes, 1980.
- HOLLANDA, H. B. de. *Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde – 1960/70*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HOLSTON, J. *A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris: Gallimard, 1974.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris: Gallimard, 1951.
- HUTCHEON, L. *A poetics of postmodernism: history, theory, fiction*. London: Routledge, 1987.
- JAGUARIBE, H. *O nacionalismo na atualidade brasileira*. Rio de Janeiro: ISEB, 1958.
- JAMESON, F. *Post-modernism or the culture logic of late capitalism*. New York: Verso, 1991.
- JAUSS, H. R. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1978.
- KANT, I. *Métaphysique des mœurs: doctrine de la vertu*. Paris: Vrin, 1968.
- KANT, I. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Vrin, 1989.
- KURY, M. da G. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- LACLAU, E. A política e os limites da modernidade. In: HOLLANDA, H. B. de. *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- LASCH, C. *The minimal self – psychic survival in troubled times*. New York: Norton & Company, 1984.
- LASCH, S. *Sociology of post-modernism*. London: Routledge, 1990.

- LEAL, O. F. *A leitura social da novela das oito*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- LE BON, G. *La psychologie des foules*. Paris: Retz-CEPL, 1976.
- LEFEBVRE, H. *Le manifest différentialiste*. Paris: Gallimard, 1970.
- LEITE, D. M. *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- LE MOS, M. O positivismo e a escravidão moderna. *Boletim do Centro Positivista*, Rio de Janeiro, 1884.
- LERY, J. de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*. Paris: Gaffarel, MDCCLXX. Genève, Droz, 1975.
- LEVI-STRAUSS, C. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1992.
- LIPOVETSKY, G. *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1983.
- LIPOVETSKY, G. *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard, 1992.
- LOVE, J. *O regionalismo gaúcho*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- LUHMANN, N. *Legitimation durch Verfahren*. Damstadt: Luchterhland, 1969.
- LUKACS, G. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minuit, 1960.
- LYOTARD, J.-F. *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: U. G. E., 1974.
- LYOTARD, J.-F. *La condition postmoderne*. Paris: Editions de Minuit, 1979.
- MAFFESOLI, M. *Logique de la domination*. Paris: PUF, 1976.
- MAFFESOLI, M. *La violence totalitaire*. Paris: PUF, 1979.
- MAFFESOLI, M. *La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne*. . Paris: PUF, 1979.

- MAFFESOLI, M. *L'ombre de Dionysos*. Paris: Klincksieck, 1982.
- MAFFESOLI, M. *La connaissance ordinaire: précis de sociologie compréhensive*. Paris: Librairie des Méridiens, 1985.
- MAFFESOLI, M. *Essais sur la violence banale et fondatrice*. Paris: Méridiens, 1988.
- MAFFESOLI, M. *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1988.
- MAFFESOLI, M. *Au creux des apparences: pour une éthique de la esthétique*. Paris: Plon, 1990
- MAFFESOLI, M. *La transfiguration du politique: la tribalisation du monde*. Paris: Grasset, 1992.
- MAFFESOLI, M. *La contemplation du monde: figures de style communautaire*. Paris: Grasset, 1993.
- MANENT, P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1987.
- MANNHEIM, K. *Idéologie et utopie*. Paris: Ed. M. Rivière, 1965.
- MARCUSE, H. *L'homme unidimensionnel*. Paris: Minuit, 1968.
- MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Westerns Pacific – an account of native enterprise and adventure in archipelagoes of melanesian New Guïnea*. London: Routled & Kegan Paul, 1950.
- MARTINS, W. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- MARX, K. (avec Friederich Engels). *L'idéologie allemande*. Paris: La Pléiade, 1971.
- MATTELART, A.; MATTELART, M. *Penser les médias*. Paris: La Découverte, 1986.
- MATTELART, A.; MATTELART, M. *O carnaval das imagens: a ficção na TV*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

- MATTELART, M. Intellectuels, culture de masse et culture populaire. In: PARVAUX, S.; REVEL-MOUROZ, J. (coords.). *Images réciproques du Brésil et de la France*. Paris: IHEL, 1991.
- MAURO, F. *Le Brésil du XV^e à la fin du XVIII^e siècle*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement supérieur, 1977.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MAUSS, M. Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1980.
- MCLUHAN, M. *Pour comprendre les médias*. Paris: Seuil, 1983.
- MELO, J. M. de. *As telenovelas da Globo: produção e exportação*. São Paulo: Summus, 1988.
- MICELI, S. *Intelectuais e classes dirigentes no Brasil*. São Paulo: Difel, 1979.
- MIRANDA, A. *Boca do Inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Tr. française, *Bouche d'Enfer*. Paris: Ed. Julliard, 1992.
- MONTAIGNE, M. *Essais*. Paris: Arléa, 1992.
- MOOG, V. *Défricheurs et pionniers*. Paris: Gallimard, 1963.
- MOOG, V. *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. Porto Alegre: Globo, 1956.
- MORIN, E. *Les stars*. Paris: Galilée, 1984.
- MORIN, E. *Pour sortir du XX^e siècle*. Paris: Fernand Nathan, 1981.
- MORIN, E. *La méthode – les idées, leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organisation*. Paris: Seuil, 1992.
- MORIN, E. *Terre-Patrie* (avec Anne Brigitte Kern). Paris: Seuil, 1993.
- MORIN, E. *Mes démons*. Paris: Stock, 1994.

- MOSCOVICI, S. *Hommes domestiques, hommes sauvages*. Paris: Christian Bourgois, 1979.
- MOSCOVICI, S. *L'age des foules*. Paris: Fayard, 1981.
- MOTA, C. G. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo: Atica, 1977.
- MOTTA, R. *Sacrifice et société dans les religions populaires du Brésil*. Recife: Mimeo, 1993.
- NABUCO, J. *Cartas a amigos*. São Paulo: Ipê, s.d.p.
- NABUCO, J. *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- NABUCO, J. *Um estadista no império*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1975.
- NIETZSCHE, F. *La naissance de la tragédie*, 1872, Paris: Gallimard, 1940.
- NIETZSCHE, F. *Humain trop humain*. Paris: Gallimard, 1968.
- NIETZSCHE, F. *Le gai savoir, la gaya scienza*. Paris: CFL, 1957.
- NIETZSCHE, F. *Ainsi parla Zarathoustra*. Paris: Aubier, 1954.
- NIETZSCHE, F. *Par-delà le bien et le mal*. Paris: Bordas, 1948.
- NIETZSCHE, F. *Par-delà le bien et le mal*. Paris: Montaigne, 1951.
- NOLL, J. G. *O quieto animal da esquina*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- NOSCHIS, K. *La signification affective du quartier*. Paris: Librairie des Méridiens, 1983.
- NOVAIS, F. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- OLIVEIRA MARTINS, J. P. *História da civilização ibérica*. Lisboa, 1946.

ORO, A. P. *Na Amazônia, um messias de índios e brancos: traços para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis: Vozes, 1989.

ORTIZ, R. *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ORTIZ, R. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

OSORIO, A. C. do A. O estado revolucionário e o desenvolvimento econômico. In: OSORIO, A. C. do A. *O processo revolucionário brasileiro*. Rio de Janeiro: AERP, 1969.

PIGNATARI, D. *Signagem da televisão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

POULANTZAS, N. *Les classes sociales dans le capitalisme de aujourd'hui*. Paris: Seuil, 1975.

PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1969.

PRADO JÚNIOR, C. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

PRADO, P. *Retrato do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1944.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *La nouvelle alliance*. Paris: Gallimard, 1979.

QUEIROZ, M. I. P. de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: EDUSP, 1965.

QUEIROZ, M. I. P. de. Le développement des sciences sociales au Brésil. In: PARVAUX, S.; REVEL-MOUROZ, J. (coordena-teurs) *Images réciproques du Brésil et de la France*. Paris: IHEAL, 1991.

QUEIROZ, M. I. P. de. *Carnaval brésilien: le vécu et le mythe*. Paris: Gallimard, 1992.

RAMOS, R. *Futebol: ideologia do poder*. Petrópolis: Vozes, 1984.

RENAUT, A. *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard, 1989.

RIBEIRO, D. *Os brasileiros: teoria do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1980.

RIBEIRO, J. U. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RIVAS, P. Le Brésil dans le imaginaire français: tentations idéologiques et récurrences mythiques (1880-1980). In: PARVAUX, S.; REVEL-MOUROZ, J. (coordinateurs) *Images réciproques du Brésil et de la France*. Paris: IHEAL, 1991.

RODRIGUES, N. *L'animisme fetichiste de nègres de Bahia*. Paris: 1980.

RODRIGUES, N. *As coletividades anormais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

ROMERO, S. *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1963.

ROMERO, S. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

ROSSET, C. *La logique du pire*. Paris: PUF, 1972.

ROSSET, C. *L'anti-nature: éléments pour une philosophie tragique*. Paris: PUF, 1973.

ROUANET, S. P. *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*. Tempo Brasileiro, 1971.

ROUANET, S. P. *Razão cativa*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- SADER, E.; PAOLI, M. C. Sobre classes populares no pensamento sociológico brasileiro. In: CARDOSO, R. (org.). *Aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- SANSOT, P. *Poétique de la ville*. Paris: Klincksieck, 1970.
- SANTIAGO, S. *Em liberdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1981.
- SANTIAGO, S. *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SANTOS, W. G. dos. *Discurso sobre o objeto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, W. G. dos. *Razões da desordem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- SCHMIDT, A. *A Colônia Cecília*. São Paulo Brasiliense, 1984.
- SCHUTZ, A. *Le chercheur et le quotidien. phénoménologie des sciences sociales*. Paris: Klincksieck, 1987.
- SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- SCHWARZ, R. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SENNETT, R. *Les tyrannies de l'intimité*. Paris: Seuil, 1979.
- SFEZ, L. *L'Enfer et le Paradis*. Paris: PUF, 1978.
- SFEZ, L. *Critique de la communication*. Paris: Seuil, 1988.
- SILVA, C. E. L. da. *Muito além do Jardim Botânico*. São Paulo: Summus, 1985.
- SILVA, D da. O estado mais politizado do Brasil. In: GONZAGA, S.; FISCHER, L. A. *Nós, os Gaúchos*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1992.
- SIMMEL, G. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*. Paris: PUF, 1984.
- SIMMEL, G. *Philosophie de l'amour*. Paris: Rivages, 1988.

- SIMMEL, G. *Philosophie de la modernité*. Paris: Payot, 1989.
- SIMONSEN, R. *História econômica do Brasil (1500-1820)*. 8. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- SKIDMORE, T. *Preto no branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SKIDMORE, T. *De Getúlio a Castelo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- SODRÉ, N. W. *Síntese de uma história da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- SODRÉ, N. W. *A verdade sobre o ISEB*. Rio de Janeiro: Avenir, 1978.
- SODRÉ, N. W. *História da literatura brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- SOREL, G. *Les illusions du progrès*. Paris: Rivière, 1947.
- SOUZA, S. de. *O crime da novela das oito*. Rio de Janeiro: Scritta Editorial, 1993.
- STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. São Paulo: Itatiaia, 1988.
- STADLER, N. *A Colônia Cecília*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- TAPIE, V. L. *Baroque et classicisme*. Paris: Le Livre de Poche, 1980.
- TARDE, G. *Les lois de l'imitation, étude sociologique*. Paris: Genève, Slatkine, 1979.
- THEVET, A. *Les singularités de la France Antarctique*. Paris: Maspero, 1983.
- TORRES, A. *A organização nacional*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1933.
- TOURAINÉ, A. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992.

TRINDADE, H. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo: Difel, 1974.

VAN GENNEP, A. *Manuel de folklore français contemporain*. Paris: Picard, 1972.

VARAGNAC, A. *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. Paris: Albin Michel, 1948.

VATTIMO, G. *La fin de la modernité*. Paris: Seuil, 1987.

VENTOS, R. X. de. Kant Responde a Habermas. In: CASULLO, N. *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Punto-sur, 1989.

VENTURA, Z. *1968 – o ano que não terminou: a aventura de uma geração*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VERISSIMO, J. Um velho romance brasileiro. In: VERISSIMO, J. *Estudos brasileiros*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1894.

VIANA, O. *Populações do Brasil Meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

VIANA, O. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

VIEIRA PINTO, A. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1959.

VIEIRA, A. *Sermões*. Porto: Lelo & Irmãos, 1959.

VIEIRA, A. *Obras escolhidas*. 12 vol. Lisbonne: [s.n.], 1951-54.

VOLTAIRE, F. *Candide*. Paris: Librairie Mireille Geni, 1959.

WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon, 1991.

WEBER, M. *Economie et société*. Paris: Plon, 1971.

WEBER, M. *Histoire économique: esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*. Paris: Gallimard, 1991.

WEYRAUCH, C. S.; VINCENZI, L. B. (org.). *Moderno Rouanet x Pós-Moderno Maffesoli*. Rio de Janeiro: UERJ, 1984.

WOLFFLIN, H. *Renaissance et baroque*. Brionne: Gérard Monfort, 1985.

WOLFFLIN, H. *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*. Brionne: Gérard Monfort, 1989.

ZAHAR, R. *Franz Fanon: colonialism and alienation*. New York: Monthly Review Press, 1974.

ZWEIG, S. *Brasil, país do futuro*. Tradução de *Brasilien – Ein Land der Zukunft*, 1941. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

Revistas consultadas sistematicamente:

Isto É. São Paulo, 1990-1994.

Veja. São Paulo, 1988-1994.

Artigos e entrevistas citadas:

ARAUJO, I. Caso vira novela banal e mal contada na TV. *Folha de S. Paulo, Mais*. São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 6.

AUGUSTO, S. A vida imita o pior da TV. *Folha de S. Paulo, Mais*. São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 4.

AUGUSTO, S. A vida nunca será processada por plágio. *Folha de S. Paulo*, 30 de dezembro de 1992, p. 4 (terceiro caderno).

BELL, D. Le second age axial. *Le Monde (Leonard)*, Paris, le 4 avril 1992.

BERQUE, A. Le pays où le regard se voit: traditions nippones et postmodernité. *Sociétés*, Paris, Dunod, n. 35, 1992.

BOAL, A. Tentativa de análise de desenvolvimento do teatro brasileiro. *Arte em Revista*, São Paulo, n. 6, 1980.

BRAGA, G. Les feuillets à la pelle (entrevistado por Annick Peigne-Giuly). *Libération*, Paris, 10 novembre 1992, p. 42.

CALDEIRA, T. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, julho de 1988, n. 21.

CANDIDO, A. Dialética da malandragem: caracterização das *Memórias de um Sargento de Milícias*. *Revista de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 8, 1970.

CARDOSO, F. H. A utopia realista (entrevistado por André Petry). *Veja*, São Paulo, 20 de maio de 1992, p. 10

CARELLI, W. Do amor livre à Aids. *Zero Hora, Caderno D*, Porto Alegre, 8 de maio de 1988.

COLLOR, P. O PC é o testa-de-ferro do Fernando (entrevistado por Luís Costa Pinto). *Veja*, São Paulo, 27 de maio de 1992, p. 21.

COSTA, J. F. A vingança da realidade (entrevistado por Maurício Stycer). *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 5.

DAMASCENO, D. A afetividade linguística nas memórias de um sargento de milícias. *Revista Brasileira de Filologia*, v. II, p. 155-177, dezembro de 1956.

DA MATTA, R. O Brasil não vai a lugar nenhum (entrevistado por Juremir Machado da Silva). *Zero Hora*, Porto Alegre, 6 de março de 1992.

ECO, U. O pêndulo de Umberto Eco na era da informática (entrevistado por Juremir Machado da Silva). *Zero Hora, Segundo Caderno*, 28 de novembro de 1992, p. 9.

FAWCETT, F. Dobermanns do irracional. *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 7.

GOLDEMBERG, J. A bomba apagada (entrevistado por Joaquim de Carvalho). *Veja*, 5 de fevereiro 1992, p. 8.

GONÇALVES, M. A. O bandido da luz do vídeo. *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 6.

GUARNIERI, G. O teatro como expressão da realidade nacional. *Arte em Revista*, São Paulo, n. 6, 1980.

JABOR, A. Crimes reais não cabem no horário nobre. *Folha de S. Paulo, Ilustrada*, São Paulo, 26 de janeiro de 1993, p. 8.

MAGRI, A. R. A cena do crime. *Veja*, São Paulo, 11 de março de 1992, p. 18.

MARTINHO, M. E. Embaralhar folhetim e notícias dá ibope. *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo, 17 de janeiro de 1993, p. 5.

MONTEIRO, M. Cultura dá samba. *Veja*, São Paulo, 11 de março de 1992.

MOREIRA, V. A provação de Glória Perez. *Zero Hora, Revista da TV*, Porto Alegre, 17 de janeiro de 1993.

MORIN, E. La pensée socialiste en ruine. *Le Monde*, Paris, 21 avril 1983, p. 1-2.

NIEMEYER, O. *Alliances* (entrevistado por Candice Soci), Paris, n. 11, 1991.

NOBLAT, R. Fossa a céu aberto. *Veja*, São Paulo, 17 de março de 1993, p. 16-18.

OLIVEIRA, R. C. de. A categoria da (des)ordem em Antropologia. *Trabalhos em Antropologia*, Campinas, n. 1, abril de 1987.

RIBEIRO, D. O Brasil foi construído pelos filhos de ninguém (entrevistado por Fernando Gabeira). *Zero Hora, Cultura*, 21 de novembro de 1992, p. 5.

ROCHA, G. Uma estética da fome. *Arte em Revista*, São Paulo, n. 1, 1979.

RUY, J. C. Pressupostos filosóficos da pós-modernidade. *Princípios*, São Paulo, dezembro de 1988, p. 56.

SCALZO, M. Maio-68: é proibido proibir. *Zero Hora, Caderno D*, Porto Alegre 8 de maio de 1988.

SCHILLING, V. Entre o Inferno e o Paraíso, os europeus imaginam o Novo Mundo. *Zero Hora, Segundo Caderno*, Porto Alegre, 10 de outubro de 1992.

TOURAINÉ, A. La mort du socialisme. *L'Express*, Paris, le 26 avril 1992, p. 53.

TURCKE, C. Nietzsche e a identificação com o vencedor. *Zero Hora, Segundo Caderno*, Porto Alegre, 12 de dezembro de 1992, p. 6.

VARES, L. P. Saudade encravada no peito. *Zero Hora, Caderno D*, Porto Alegre, 8 de maio de 1988.

Reportagens citadas:

Bispo no xadrez. *Veja*, São Paulo, 3 de julho de 1992, p. 33.

Fé em desencanto. *Veja*, São Paulo, 25 de dezembro de 1991, p. 32-38.

Fiéis caseiros. *IstoÉ/Senhor*, São Paulo, 23 de outubro de 1991, p. 28.

O Inferno de Magri – a vertiginosa queda do operário que virou ministro. *IstoÉ*, São Paulo, 11 de março de 1992.

O jardim do marajá da Dinda – as mentiras de Collor sobre a reforma de 2,5 milhões de dólares em sua casa. *Veja*, São Paulo, 9 de setembro de 1992.

Os anjos rebeldes – colegas pedem na rua a saída de Collor. *Veja*, São Paulo, 19 de agosto de 1992.



Nascido em Santana do Livramento (RS), em 1962, é poeta, jornalista, romancista, tradutor, doutor em Sociologia pela Sorbonne, *Doutor Honoris Causa* pela Universidade Paul Valéry, Montpellier 3, pesquisador do CNPq e professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul -PPGCOM/PUCRS.

Já publicou mais de 45 livros, entre os quais, pela Sulina, *Acordei negro* (2019), *Ser feliz é tudo que se quer (ideias sobre o bem viver)* (2019), *1964 – golpe midiático-civil-militar*, 9ª ed. (2020), *As tecnologias do Imaginário*, 3ª ed. (2020), *Aura e imaginário: produção em revista* (2021), *Brizola, vozes da legalidade: política e imaginário na era do rádio*, 10ª ed. (2021), *O que pesquisar quer dizer*, 5ª ed. (2021), *Memória no esquecimento* (2021), *Quase (toda) poesia* (2022), *Machado de Assis, o cronista das classes ociosas. Jornalismo, artes, trabalho e escravidão – Organização, seleção, introdução e comentários* (2022).