



UFRJ

**Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ**  
**Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFCH**  
**Escola de Comunicação – ECO**  
**Programa de Pós-Graduação em Comunicação**

**O DUPLO DO POBRE**  
**O popular sujo e a ideia de Brasil moderno**

**Thiago Araujo Ansel**

**Rio de Janeiro**  
**2017**

**Thiago Araujo Ansel**

**O DUPLO DO POBRE**  
**O popular sujo e a ideia de Brasil moderno**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Liv Sovik.

**Rio de Janeiro**  
**2017**

Thiago Araujo Ansel

O duplo do pobre: o popular sujo e a ideia de Brasil moderno

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Liv Sovik.

### **Banca Examinadora**

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Liv Sovik (Orientadora)

Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Ana Lúcia Enne

Professora Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades (PPCULT) da Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Eneida Leal Cunha

Professora do Programa de Pós-Graduação em Literatura, cultura e contemporaneidade da Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio)

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Marialva Carlos Barbosa

Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof. Dr. Paulo Roberdo Gibaldi Vaz

Professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

*Para Eunice,  
a maior*

## **Agradecimentos**

À minha mãe, por tudo.

À amada Fernanda, que possibilitou este trabalho, segurando ainda nosso padrão de alegria, que não é baixo.

À Joana, pela vinda.

Ao Pedro, pela amizade e amor.

À Alba, Elizabeth e Ada Cavalcanti, pelo apoio.

Ao meu pai com quem gosto de rir até cansar.

À minha orientadora, Liv Sovik, com profundo respeito e admiração. Pelo comprometimento, interesse e abertura total ao diálogo.

Aos inseparáveis amigos de infância, com quem tenho pensado.

As irmãs, Raika e Silvana, que discutiram comigo muito do que está aqui.

Ao Wallace, meu querido irmão.

Aos professores, Eneida Leal Cunha e Paulo Vaz, pela participação na banca de qualificação e defesa.

Às professoras Ana Enne e Marialva Carlos Barbosa pela participação na banca de defesa.

*“Olha quanto tempo”*

**Peter Tosh, 400 years**

*“E necessário aceitar a  
idéia de que a negação  
não significa um nada, e  
de que, quando o  
espelho não nos devolve a  
nossa imagem, isso não  
prova que não haja nada  
que observar”*

**Pierre Clastres**

ANSEL, Thiago. **O Duplo do pobre: o popular sujo e a ideia de Brasil moderno**. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

**Resumo:** A tese trata de como, a partir de diferentes sentidos da ideia de Brasil moderno, os pobres têm sido interpretados pela mídia e pela reflexão intelectual. Em especial, nos últimos 20 anos, em torno das imagens que oscilam entre a violência e a reivindicação cidadã, criou-se um enquadramento que tem organizado formas de perceber, conhecer e falar dos pobres. Isto é, de tornar inteligíveis experiências identificadas com essa população. O trabalho tenta estabelecer em termos teóricos e da crítica cultural, uma figura que parece ter ficado fora do referido enquadramento, chamada aqui de “pobre sujo”. Como define Mary Douglas, sujeira antes de impureza em si, é matéria fora do lugar. O popular sujo foge assim aos esquemas pelos quais o pobre tendeu a ser lido como rebelde, revolucionário, criminoso ou vítima. A tese enfrenta, portanto, o desafio de refletir sobre como se pode levar em conta discursos veiculados na imprensa escrita, de personagens descritos como pobres, que não cabem em tais esquemas interpretativos. Apresenta essa figura deslocada, muitas vezes ignorada por repetir o senso comum, nos termos da crítica cultural brasileira e de três pensadores de fora desta tradição - Eduardo Viveiros de Castro, Humberto Maturana e Jacques Rancière - que propõem, por caminhos diferentes, a igualdade universal no acesso à realidade. Os três autores radicalizam o universalismo da moderna epistemologia objetivista, tomando-o ao pé da letra. Rancière o faz ao proclamar a igualdade irrestrita de inteligências; Viveiros de Castro ao generalizar o ponto de vista humano; e Maturana ao declarar que viver é conhecer e, portanto, todo aquele que vive conhece. Todos, desta forma, invertem o cogito cartesiano, transformando-o em “existo, logo penso”. Tal inversão permite ainda escutar o que diz essa sensibilidade suja do popular como interpretação do Brasil.

**Palavras-chave:** Pobres; Igualdade; Epistemologia; Brasil.

ANSEL, Thiago. **O Duplo do pobre: o popular sujo e a ideia de Brasil moderno**. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

**Abstract:** This dissertation deals with how the poor are interpreted by the media and by intellectual reflection from different meanings about the idea of modern Brazil. On the last 20 years a framework has been created around the images that oscillate between violence and citizens claims, organizing the ways of perceiving, knowing and speaking about the poor. Namely, ways of making intelligible the experiences identified with this population. The work attempts to establish in terms of theory and cultural criticism, a character that seems to have being left out of the mentioned framework called here the "dirty poor". As defined by Mary Douglas, dirt before impurity itself is matter out of place. The popular dirty escapes therefore from the schemes in which the poor tends to be interpreted as rebel, revolutionary, criminal or victim. The dissertation faces the challenge of reflecting on how to take into account discourses of the poor that do not fit into such schemes divulged by the written press. It presents this dislocated character often ignored for repeating common sense, in terms of Brazilian cultural criticism and of three thinkers apart of such tradition - Eduardo Viveiros de Castro, Humberto Maturana and Jacques Rancière – who, by different paths, propose universal equality on access to reality. The three authors radicalize the universalism of modern objectivist epistemology, taking it literally. Rancière does that by proclaiming the unrestricted equality of intelligences; Viveiros de Castro by generalizing the human point of view; And Maturana by declaring that to live is to know and, therefore, everyone who lives knows. The three revert the Cartesian cogito, transforming it into "I am, therefore I think". Such an inversion allows us to listen to what the dirty sensibility of the popular says as interpretations of Brazil.

**Keywords:** Poor; Equality; Epistemology; Brazil.



## **Sumário**

Introdução	<b>10</b>
Capítulo I – Escória: o príncipe, a turba	<b>16</b>
Capítulo II – O pobre e seu duplo ou Kant e a mãe-preta: a babá	<b>61</b>
Capítulo III – Dança dos deuses... mortos: malandros e o jogo da devoração	<b>96</b>
Capítulo IV – Ferro em Brasa, bacalhau, tronco, pau e cidadania: Brasil cruel	<b>141</b>
Conclusão	<b>162</b>

## Introdução

Esta tese, apesar de integrada como qualquer outra à lógica, às práticas e rituais do mundo universitário, trata de um tema que por muitas vezes deu a impressão de estar fora de lugar. Daí a metáfora da sujeira: antes de impureza em si, matéria fora de lugar. Primeiro porque seu objeto não tem definição positiva, o que se desdobra na variedade temática deste trabalho, reflexo de uma busca. Foi difícil concebê-lo como algo que se materializa num corpus de pesquisa. Por sorte, outra das características fundamentais da tradição acadêmica é a importância da atenção ao que lhe parece externo, estranho, fazendo com que os vácuos necessitem sempre de preenchimento. Sujeira, então, figura aqui como marcador da relação de posicionalidade - como a bota enlameada na mesa, quando o lugar certo é o chão -, uma vez que sujo não define uma substância, mas a relação entre esta e seu devido lugar. É um artifício que consiste menos na separação radical entre limpo e sujo e mais em seu contraste, que se agudiza com a proximidade entre um e outro.

Não creio, em primeiro lugar, que a sujeira, esse resíduo não teorizado, seja produto do desconhecimento, preconceito, falta de empatia ou imaginação da reflexão intelectual - que compreende a universidade, mas não se restringe a ela. É antes fruto de uma situação histórica e política que impôs suas questões urgentes. No Brasil pós-redemocratização, as esperanças pelas quais batiam corações progressistas começam rapidamente a serem informadas pela profunda contradição da violência das cidades, que em média tem até hoje levado, todos os anos, mais de 50 mil vidas de jovens negros e pobres, predominantemente. Ainda assim, a retórica de efetivação da cidadania e dos direitos jamais desfrutara de tanto poder para se contrapor às injustiças como ali no raiar da democracia brasileira. Os direitos humanos, entre 1970 e 1980, foram, na prática, uma novidade estrondosa na cena política nacional.

O crescimento da violência urbana, o extermínio difuso ou concentrado em chacinas e massacres, além do medo que cada vez mais tomou conta da vida dos habitantes das metrópoles, vão, como fatos hipervisíveis na mídia, ajudar a magnetizar a atenção de todo um nicho intelectual. Este quer compreender, debater e atuar não só sobre o fenômeno da violência em várias frentes, mas também em seus aspectos sócio-históricos e culturais, tentando ainda encontrar saídas para a tragédia urbana, seja ajudando a pensar, na militância por direitos ou pela via dos projetos artístico-culturais. Este intercâmbio entre intelectuais, artistas e comunidades populares (e seus intelectuais e artistas) provavelmente tenha sido decisivo para que as imagens das periferias urbanas, entre as décadas de 1990 e início de

2000, progressivamente passassem do estigma puro e simples à oscilação entre a violência legada pela administração pública aos espaços da pobreza e o potencial de conversão das culturas locais em instrumentos de reivindicação cidadã. A primeira faceta desarticula a ideia de um Brasil democrático onde a modernidade se concretiza, enquanto a segunda parece rearticular esse ideal em bases multiculturalistas, partindo da valorização da diferença, apontada como elemento dinamizador de respostas locais à barbárie.

Na virada do milênio, o debate intelectual brasileiro pareceu surpreendido pela vitalidade de movimentos culturais das periferias que, diferentemente do que se tinha até ali, apresentavam pouca disposição para celebrar a tradição popular de evasão sorrateira dos conflitos, colocando no lugar o desejo latente de questionar a ordem, bem como as hierarquias sociais, culturais e raciais. Falo, por exemplo, do Hip-hop e do Funk, que, de determinado ponto de vista, invadiram a cena (HERSCHMANN, 1999); do cinema de/sobre periferia e toda disputa que o circundou a respeito de quem tinha o mandato para representar os pobres; além dos projetos artístico-culturais em territórios populares, que propunham, entre muitas outras coisas, reverter estereótipos. Na década de 2010, toda essa agitação parece de alguma forma se desdobrar no surgimento dos coletivos culturais, artísticos e de comunicação, de base identitária ou não. Com a relativa democratização das tecnologias digitais, estes grupos, ao lado de ativistas solo também integrados ao seu campo, têm produzido quase semanalmente, por meio de diversas linguagens, questionamentos sobre as desigualdades e privilégios raciais, de classe e gênero. A universidade, mais oxigenada pela presença de negros e pobres do que nunca em sua história, tem pensado sobre todas essas transformações, sendo ao mesmo tempo palco de embates que delas surgem. Hoje, no fim da segunda década dos anos 2000, já não parece haver, ao menos nesse ambiente intelectualizado, dúvidas de que os pobres se constituíram como sujeitos.

Há nestas transformações bem como nas formas de pensá-las, uma série de saldos positivos. Não só no que diz respeito ao campo mais rarefeito da reflexão, mas no da reivindicação política concreta, isto é, há em circulação maior disponibilidade de repertórios de resistência, do ativismo transfeminista à afirmação da beleza dos fios crespos. Foi construído nessas décadas recentes um edifício com alguns andares - coloquemos esquematicamente -, cada um representando uma possibilidade de desenvolver potenciais político-culturais do popular/minoritário de formas interessantes e inovadoras, que sempre batem na tecla da desigualdade em flagrante contradição com a promessa iluminista de isonomia. No entanto, este prédio já tem altura suficiente para fazer sombra, debaixo da qual

acredito estar a sujeira, o que sobrou e não pode entrar sem corromper, estragar. A premência tem sido do extremo oposto dessa sensibilidade suja. Pois, se o sujeito não dispõe já de um aguçado senso de oposição ao *status quo*, impõe-se a tarefa reflexiva esclarecer porque não. O que indica que a forma como são descritas as relações de força num dado período, estruturam também a direção das perguntas e questões de maior importância. Cria-se assim um regime de inteligibilidade.

Seguindo Judith Butler, estes enquadramentos historicamente contingentes, fortaleceram uma certa ontologia do pobre. O *ser*, como explica a filósofa, “está sempre entregue a outros, a normas, a organização e interpretação políticas” (BUTLER, 2015, p.15). Estes enquadramentos - ou o que chamei de andares do edifício - organizam a experiência perceptiva de forma a determinar que sujeitos contarão como sujeitos. Estas molduras criam inclusive condições de surpresa. Por isso foi possível afirmar, no início dos anos 2000, que o movimento funk invadiu a cena. Que cena era? De que ponto de vista ocorre a invasão? Não se trata, entretanto, de um problema de invisibilidade social, é importante frisar. Butler (Idem, p.18) ajuda a explicar quando estabelece uma diferenciação entre apreensão e reconhecimento. Apreensão significa marcar ou registrar sem pleno conhecimento e é um gesto associado a formas de ver não conceituais. O reconhecimento é a legitimação da apreensão, portanto, podemos apreender uma coisa não reconhecida pelo reconhecimento. “Na verdade, essa apreensão pode se tornar a base de uma crítica das normas de reconhecimento” (Idem). Lidar com o essa população registrada, mas não reconhecida num país como o Brasil, seja você quem for, é inevitável. Coisa muito distinta é considerar estas pessoas interlocutoras válidas: que não apenas fornecem álibis para o que já se sabe sobre as relações de poder, que não simplesmente confirmam o desconhecimento do dominado de sua própria dominação, mas que podem também explicar o real.

De que maneira é possível levar aquilo que escapa ao enquadramento a sério? Como uma opinião que parece apenas dar testemunho da subordinação de uma maioria brutal, pode ser levada em conta como descrição objetiva da realidade? Este é um dos problemas de comunicação do trabalho. E quer dizer que considerar o pobre partindo do suposto de seu alheamento ou distância da realidade objetiva é o mesmo que desconsiderá-lo. Por isso foram necessários outros pressupostos. Os encontrei no trabalho de três autores de países, áreas e objetos de estudo bastante diferentes. São eles, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, o biólogo chileno Humberto Maturana e o filósofo francês Jacques Rancière. Cada qual produz críticas a esse jogo chamado objetivação. Suas contribuições interessam por

consistirem não numa valorização de outras formas de conhecimento (do saber popular, por exemplo), mas mais precisamente numa desvalorização do saber douto, que, no entanto, não o descarta, se processando assumidamente desde seu interior. Essa “desvalorização” radicaliza o universalismo da moderna epistemologia objetivista, tomando-o ao pé da letra. Rancière o faz ao proclamar a igualdade irrestrita de inteligências; Viveiros de Castro ao generalizar o ponto de vista humano; e Maturana ao declarar que viver é conhecer e, portanto, todo aquele que vive conhece. Todos, de uma forma ou de outra, têm como premissa a igualdade no acesso a realidade. É a partir da igualdade radical, como experimento, que creio poder aumentar o poder de escuta e, em fazendo isto, contribuir talvez para a ampliação da capacidade epistemológica de captar formas de ser, viver e pensar de pessoas com quem se convive, mas das quais tem sido difícil falar em teoria.

Para isso, no capítulo I, busca-se registrar como, entre o fim do século XIX e o início do XX, a urgência da ideia de Brasil moderno altera antes da representação do popular, o enquadramento a partir do qual o pobre passa a ser inteligível. A história de Dom Obá II D'África, o “príncipe preto”, é uma amostra de como a secularização, burocratização e racionalização das instituições vai converter tipos de rua, comuns no Império, em loucos perigosos ameaçando degenerar a nação. O caso do “príncipe” é parte de um mesmo processo de modernização que culmina na reforma urbana do Rio de Janeiro, levada a cabo por Pereira Passos. Entre as medidas sanitárias, a obrigatoriedade da vacinação contra a varíola, que ameaça invadir o ambiente doméstico para imunizar as famílias pobres, vai desencadear o maior levante urbano do século XX, a Revolta da Vacina. Nota-se como uma importante leitura contemporânea trata por revolucionário o episódio, calculando que ele responde diretamente ao autoritarismo ilustrado das elites. Tal visão é contrastada por outra que toma o moralismo popular de raízes patriarcais - a defesa do lar e da honestidade das senhoras - como estopim da sedição. A intenção é argumentar que os pobres e a elite ilustrada que se enfrentam na revolta não tinham acordo nem sobre o objeto do conflito que encenavam. Desta forma, “revolução” é uma figura de espelhamento que devolve a reação dos pobres como imagem invertida da dominação - limpando-a. Isto é, a motivação popular deixa de se expressar em seus próprios termos, para fazê-los nos de seus antagonistas, numa relação dialética onde, se um dos polos é dominação, o outro necessariamente deve ser resistência.

A partir da hipótese de que interpretação do popular pode ser também um jogo de espelhos, onde o Outro é lido como versão do eu, no Capítulo II reflete-se sobre uma foto que, em 2016 gerou intensa repercussão nas redes sociais e mídias tradicionais. Ela registra uma

babá negra uniformizada acompanhando patrões brancos num protesto contra a corrupção, identificado com os valores das elites e seu desejo de preservação de privilégios. A imagem se torna imediatamente simbólica da continuidade entre as hierarquias e papéis raciais do Brasil colonial. Mas só até que a babá se pronuncie, negando tal interpretação e defendendo que a foto nada continha se não o registro de uma relação profissional. O diálogo que se dá na mídia, entre a babá, seus patrões, o público indignado e aqueles que não enxergam nada de extraordinário na cena, mostra que em jogo pode estar não uma diferença de posições, mas de mundos. A babá, em especial, é uma personagem que, por repetir o texto de brancos ricos, sendo negra e pobre, coloca um impasse: ou se lê seu discurso a partir dos ideais ilustrados, gestados no século XVIII, segundo os quais o povo precisava ser esclarecido para estar no mundo; ou se assume que a babá tem o direito à sua própria visão das coisas, negando assim a dominação. Tenta-se, então, fugir deste dilema com ajuda do postulado da igualdade de inteligências de Jacques Rancière.

O capítulo III se divide em duas partes. Na primeira, especula-se sobre como levar em consideração discursos que parecem simplesmente repetir o senso comum. Nos anos 1970, João Antônio, “cronista dos marginalizados”, esteve diante de uma questão similar ao criticar a distância entre a imaginação literária e “o povão”. Sua solução para o problema foi ambígua: de um lado, estabelecia uma lista de temas representativos da alma da plebe - do tipo “para entender...” -, flertando com o naturalismo; mas, de outro, mais interessadamente, sugeriu o que chamou de “um corpo-a-corpo com a vida”, uma aproximação com personagens do mundo popular que não os toma como *amigos*, isto é, outros do eu, mas como seres que podem ter uma percepção do mundo (e de mim inclusive) radicalmente diferente da que possuo. Este insight de Antônio surge no capítulo como prefiguração do que Viveiros de Castro chama de levar a sério o nativo, ou seja, não ceder ao impulso de re-conhecer, isto é, de averiguar simplesmente sob que condições noções prontas de “política”, “resistência”, “sujeito” e outras, se realizam no grupo pesquisado ou mesmo “como elas se realizam pelas costas dos interessados” (CASTRO, 2002, p.116). Na segunda parte do capítulo, o objeto é a malandragem no futebol - fonte de identificação ao mesmo tempo nacional e popular - compreendida como expressão que permite justamente levar “o povão” a sério a partir de discursos do senso comum. Inflacionada nas últimas décadas no imaginário intelectual por simbolizar o abrandamento dos conflitos sociais, a malandragem reaparece aqui considerada em duplicidade: pode ser, de fato, a do arquétipo que paira sobre os conflitos com alegria, leveza e humor e, no futebol, é imune ao jogo, vencendo sem esforço e se divertindo como se

o adversário - o outro - não fosse nada; mas, ao mesmo tempo, também pode ser aquela cujas condutas lidam com o ingovernável, com a sorte ou azar, em situações em que “malandro” e “otário” tornam-se termos relativos, já que sempre existe a possibilidade de haver um Outro mais esperto capaz de impor sua esperteza, realizar seu mundo por sobre o meu. Neste caminho, interrogo sobre como a malandragem pode ter se transformado em sinônimo inequívoco de evitação dos entrecosques sociais, se ela, em discursos populares - dos jogadores, por exemplo -, vai lidar principalmente com a sorte, ou seja, com a imprevisibilidade que traz em potência a paz, o prazer e a vitória sem esforço, mas também o conflito, a frustração e a morte. Nos discursos e em detalhes biográficos de jogadores, essa duplicidade traduz-se tanto no jogo bonito (futebol-arte) quanto na catimba (um jogo dentro do jogo), ambos filhos da malandragem, o primeiro negando o jogo (e o Outro) e a segunda radicalizando-o, abraçando a sorte e a falta de controle sobre o futuro.

Por fim, o capítulo IV se detém sobre mais uma reencenação do Brasil escravocrata no século XXI: a fotografia do um adolescente negro torturado e preso a um poste por moradores do Flamengo, no Rio, que, como no caso da babá, causou uma onda de indignação e comentários a respeito de continuidades entre hierarquias do passado. O episódio acabou aguçando a curiosidade da imprensa que, em pouco tempo, mostrou que, em geral, os autores de linchamentos eram predominantemente negros e pobres contra vítimas do mesmo perfil. A informação complica a leitura da primeira cena como produto da continuidade literal entre papéis sociais dos Brasis escravocrata e contemporâneo e também provoca a pensar sobre porque pobres têm sido refratários às noções modernas de direitos humanos. Novamente “o povão” coloca um impasse interpretativo: obriga a ler a violência dos linchamentos como sintoma e expressão de uma modernidade incompleta; ou efeito de idiosincrasias populares legítimas, o que, no fim, justificam as execuções sumárias. A ideia é tentar pensar os linchamentos não a partir da constatação do inacabamento do processo civilizador no Brasil, mas da herança patriarcal escravocrata e sádica presente inclusive entre as camadas mais baixas, considerando ainda o peso da reciprocidade no imaginário popular, em contraste com o universalismo da noção de direitos humanos. Não obstante, tomo estes valores muitas vezes identificados como arcaicos como expressões da própria modernidade.

## Capítulo I - Escória: o príncipe, a turba

Diferentes situações históricas, orientações políticas e domínios de saber emolduram os conceitos-chave e/ou idéias-força que se acumulam como saldo da aventura que tem sido desvendar a identidade brasileira. Pela amplitude e variedade daquilo que se almejou descrever nessa empreitada iniciada ainda no século XIX, não foram poucos os esforços a afluírem para a tarefa de formular sobre a cultura popular, entrevendo-a com frequência como espécie de grau zero da genuína alma brasileira ou modelo básico para a conformação da ideia de brasilidade. Buscar no popular insígnias para o nacional foi o caminho percorrido por vários dos intérpretes mais importantes do Brasil, dos românticos, como José de Alencar aos homens de “sciencia” pessimistas como Silvio Romero; do, às vezes, tradicionalista Gilberto Freyre (que também foi modernista a sua maneira) aos modernistas da semana de 1922, Mário e Oswald de Andrade. Em meio a esse legado intelectual eclético, a síntese<sup>1</sup> se sobressaiu como espécie de linha mestra para processos bem distintos de compreensão das especificidades nacionais, embora sempre confrontada por outras visões. Há leituras, representando outro veio interpretativo menos ensaístico, que, por exemplo, tomam o popular enquanto rubrica para diferentes expressões de uma classe específica, dotada de ethos próprio, e em relação de antagonismo histórico com os estratos dominantes, trazendo assim um complicador às narrativas totalizantes da nação<sup>2</sup>.

Extraídas de versões holísticas da história e cultura brasileiras, imagens poderosas como a da “democracia racial”, de Freyre; ou do “homem cordial”, de Sérgio Buarque de Holanda vêm sendo há algum tempo desestabilizadas - ou forçadas a se rearticular - por visadas que, questionando os limites da generalidade dessas formulações, destacam, além das

---

<sup>1</sup> Em revisões críticas a respeito da obra de Gilberto Freyre, como *Guerra e Paz*, de Ricardo Benzaquen de Araujo (1994), a ideia de *síntese* dá lugar a de “antagonismos em equilíbrio”, remetendo às forças opostas na sociedade e cultura brasileiras que “se recusam terminantemente a se desfazer e a se reunir em uma entidade separada, original e indivisível” (ARAÚJO, 1994, p.44). Cumpre então ressaltar que “síntese” como usado aqui quer se referir a figuras usadas pelo pensamento social brasileiro que buscaram iluminar certas características nacionais não necessariamente condensadas em uma única figura, podendo ser descritas também a partir do diálogo entre contrários como no próprio binômio clássico casa-grande e senzala.

<sup>2</sup> Segundo Marilena Chauí (2000, p.14), a palavra nação tem origem latina e significa “parto de uma ninhada”, vindo a ser usada como o tempo para se referir a pessoas nascidas, primeiro de uma mesma mãe, e depois num mesmo lugar. No início da Idade Média, com o estabelecimento do vocabulário latino, a Igreja passou a usar o plural *nationes* para nomear os pagãos, distinguindo-os do “povo de Deus”, sendo este, organizado institucionalmente, respeitando normas e leis comuns, ao contrário de, além dos pagãos, estrangeiros ou indivíduos que não possuíssem estatuto civil e político. “Povo, portanto, era um conceito jurídico-político, enquanto nação era um conceito biológico”, afirma a filósofa (idem. p.15). No Brasil, mesmo nas movimentações pró-independência do fim do século XVIII e início do XIX, “nação” era uma palavra usada para se referir aos negros, índios e judeus.



fraturas de classe, as rígidas hierarquias raciais ou, mais recentemente, as trocas transnacionais e seus impactos nas fronteiras culturais do mundo globalizado. No lado dos adversários - defensores da ideia de um caráter ou identidade nacional -, um questionamento persistente tem sido sobre até que ponto a perspectiva de classe, pura e simplesmente, vale como chave de leitura adequada a uma sociedade de modernização periférica, atávica inadequação das instituições políticas modernas (cujos modelos ainda hoje se situam no mundo desenvolvido) e onde a experiência estamental por longo tempo teria estruturado a psique coletiva. A breve retomada do debate visa menos repisá-lo e mais lembrar de como certas visões, em sua permanência, adscrevem-se àquilo que interpretam e assim vão organizando o que é afirmável acerca, neste caso, do nacional popular, sedimentando noções na reflexão erudita, mas também no senso comum.

A variedade terminológica que vai se sobrepondo à medida que proliferam as diferentes discussões a respeito desse tema que tanto mobilizou intelectuais, artistas, setores não especializados, bem como a produção midiática significativamente, dão a dimensão de quão multifacetado pode ser o imaginário sobre o popular, esteja este próximo às inúmeras tentativas de interpretar as especificidades da nação ou cumprindo função de reeditar chavões sobre o povo. Assim, “operários” ou “trabalhadores”, “classes populares”, “excluídos”, “marginalizados”, “povo”, “classes C, D e E”, hoje aparecem mais comumente no registro intelectualizado, formal, ou preocupado com a descrição objetiva; “povão”, “povinho”, “*pobre*” - como em “*coisa de pobre*” - e afins são mais frequentes na prosa cotidiana em diferentes épocas, carregando sentidos que variam entre o registro informal e o pejorativo. São somente alguns dos termos recorrentes entre as continuidades e rupturas da história das ideias que servem de fonte para uma série de tópicos do popular. A relação de significação dessas palavras-chave tem como marca a instabilidade, pois ora se aproximam a ponto de se sinonimizarem, ora se afastam e têm reduzidas suas possibilidades de intercâmbio. Contudo, as múltiplas formas de nomear, mesmo aquelas empregadas ignorando sua eventual correspondência com tradições de pensamento precisamente definidas, mostram que o popular comporta sentidos sobrepostos e conserva a capacidade de indicar não só uma determinada posição socioeconômica, mas principalmente uma singularidade estética e cultural, além dos modos de ser e viver por ela engendrados.

A sucessão de definições influentes a respeito da cultura popular no Brasil, com suas interseções ou exclusões mútuas, indica tanto a existência da diversidade de tendências interpretativas, quanto de um constante deslizamento ascendente e descendente, entre as

classes, das mesmas práticas e códigos culturais ora identificados exclusivamente com um único segmento social. Assim, determinadas expressões culturais uma vez atribuídas aos pobres, podem passar do popular ao nacional, num movimento de generalização daquilo que era antes compreendido como próprio de apenas um grupo ou classe. Dinâmica que pode ser alvo tanto do comentário intelectual, de textos midiáticos, quanto do anedotário do senso comum. Talvez o mais paradigmático nesse sentido seja o caso do samba, que vai de expressão marginal das camadas negras populares - e perseguida pelo mundo oficial - a ritmo nacional por excelência<sup>3</sup> em menos de uma década (como sugere a versão mais aceita e reproduzida).

No fim do século XIX, quando em geral têm sido situados historicamente os primórdios da obsessão por definir em que consiste o popular, essa missão equivalia a inventariar manifestações autênticas e associáveis, por meio da plausibilidade de sua generalização, ao caráter nacional em formação. Em meio a essa busca que marcará a vida intelectual e política brasileira seguramente por mais de 100 anos, os principais artífices da identidade nacional, de saída, já se deparam com a persistente dualidade povo/povinho ou povo (*populus*)/ralé (*plebs*). O primeiro termo do binômio significa vontade universal, o conjunto de cidadãos, que legisla soberano; enquanto o segundo seria, como diz Marilena Chauí, “o populacho, ignorante, supersticioso, irracional e, sobretudo, sedicioso - a massa perigosa” (CHAUÍ, 1986, p.17). Fazendo uma analogia entre a polêmica românticos versus ilustrados durante a Revolução Pernambucana de 1817 e a discussão brasileira sobre cultura popular em momentos nacionais com conjunturas tão distintas quanto as de 1960 e 1980, Chauí dirá que os ilustrados (em sentido lato) têm diante de si um dilema que de certa forma transcende o tempo: estariam sempre contra a tirania, ao lado da soberania popular, mas ao mesmo tempo contra o povo ignorante, em nome da razão (Idem). O polo oposto é reservado aos românticos, sempre a espera da afirmação da alma popular em sua simplicidade e pureza, rompendo com o utilitarismo ilustrado.

---

<sup>3</sup> Essa narrativa, informada por jornalistas, cronistas e pesquisadores acadêmicos ou não, é até hoje a viga mestra de um imaginário coletivo consolidado a respeito da história do gênero. O tema é discutido por Hermano Vianna, em *Mistério do Samba*, onde o antropólogo concentra sua atenção nos mediadores culturais entre o mundo popular e o das elites, num momento de grande interesse dessas últimas pelas coisas nacionais, nos anos 1930. Esses personagens teriam sido fundamentais para a ascensão do samba ao hall dos símbolos de brasilidade. O foco neles privilegia o papel de uma rede de atores na consagração do samba em lugar de um único grupo protagonista, fosse ele popular ou de elite. “Pretendo mostrar como a transformação do samba em música nacional não foi um acontecimento repentino, indo da repressão à louvação em menos de uma década, mas sim como o coroamento de uma tradição secular de contatos (...) entre vários grupos sociais na tentativa de inventar a identidade e a cultura popular brasileiras”, explica o antropólogo. (VIANNA, 2002, p.34)

A dupla potência valorativa do popular - de vir a ser *povo* ou *povinho*- reaparece em diferentes épocas e tentativas de formulação a respeito da alma nacional. Contudo, até o Modernismo, as visões intelectuais sobre a população comum, de negros e mestiços pobres, dificilmente coincidirão com as imagens disponíveis de um *povo*, especialmente considerando as ideias das principais mentes nacionais. A maior parte dos brasileiros seria então constituída de cidadãos em negativo, isto é, da ralé, identificada pela apatia política ou pelo perigo que podia representar. O *povo* figuraria apenas como projeção, tanto na versão romântica, passadista e nativista, quanto na ilustrada que, aferrada às leis darwinistas da seleção natural, defendia a hipótese do gradativo desenvolvimento do padrão civilizatório europeu em terras nacionais.

Em vários momentos de *Os Bestializados*, do historiador e cientista político José Murilo de Carvalho - cujo recorte temporal se faz justamente entre a última década do século XIX e a primeira do XX - nota-se a constância com que intelectuais e políticos de diferentes tendências situam o ethos popular entre a apatia e a incivilização. O próprio título do livro tem como inspiração a frase do abolicionista republicano Aristides Lobo, segundo o qual o povo teria assistido “bestializado” a proclamação da República, sem compreender o que se passava (CARVALHO, 1987, p. 68), pensando inclusive tratar-se de uma parada militar. Cerca de dois anos mais tarde, a impressão de que a população sofria de uma espécie de embotamento perceptivo em relação aos acontecimentos políticos reapareceria nas palavras de Raul Pompéia - outro intelectual profundamente comprometido com a propaganda e consolidação do regime que nascia naquele fim de século:

Desenganem-se os idealistas: o povo fluminense não existe (...). Dirão que o povo fluminense fez a agitação abolicionista e a agitação republicana (...). O povo não fez nada disso. Um grupo de homens denodados, bastante ativo é certo, para parecer a multidão, fez o movimento abolicionista e o movimento republicano do Rio de Janeiro. Em volta desses campeões devotados acercavam-se curiosos; e foi só. (Idem, p.69)

Para José Murilo de Carvalho, os testemunhos de homens como Pompéia valem muito justamente porque se tratam de notórios entusiastas da República, para os quais teria sido especialmente amargo e embaraçoso admitir que o povo, descrito a contragosto como apático, incapaz e, finalmente, *inexistente*, não dava mesmo importância ao título de cidadão que lhe era oferecido simbolicamente com a inauguração do novo regime<sup>4</sup>. Com a queda de Deodoro

---

<sup>4</sup> Para o poder republicano, o problema da participação popular parece ter sido pensado mais como um desafio futuro do que uma questão urgente. Do ponto de vista prático o que os historiadores observam é um movimento de restrição do exercício da cidadania seja pelo sempre brutal sufocamento de manifestações públicas ou pela própria legislação que reduzia tanto quanto possível o número de eleitores. De acordo com Maria Helena Souza

e a morte de D. Pedro II, em 1891; além de uma tentativa de golpe contra Floriano Peixoto, no ano seguinte, o clima de agitação política envolvendo diferentes segmentos sociais, inclusive o popular, levaria o próprio Pompéia a reelaborar sobre a presença do povo na cena política. O problema agora “não era a ausência de povo: era povo demais”, pois mais que um povo, haveria povos e, entre estes, os bons e os maus. Os primeiros representados pelos brasileiros, republicanos, nacionalistas e florianistas; os segundos, pelos estrangeiros e principalmente os portugueses, monarquistas ou ainda pela multidão politicamente apática (CARVALHO, 1987, p.73).

Como ilustração das distâncias entre os valores dos pobres e das elites - ou mesmo dos pobres e dos setores intermediários da sociedade -, Carvalho reproduz um comentário de João do Rio acerca de uma visita do cronista à Casa de Detenção, mais de 10 anos após a proclamação da República, quando anota, não sem certa surpresa que, “Com raríssimas exceções, que talvez não existiam, todos os presos são radicalmente monarquistas. Passadores de moedas falsas, incendiários, assassinos, gatunos, capoeiras, mulheres abjetas, são ferventes apóstolos da restauração”. “Eram monarquistas e liam romances de cavalaria”, arremata Carvalho (Idem, p.31). Intrigado com a flagrante contradição, João do Rio arriscava uma resposta que se encontrava no “próprio sangue da raça, sangue cheio de revoltas e ao mesmo tempo servil” (RIO, 1987, p.30-32 *apud* CHALHOUB, 2011, p.229), o qual fazia com que até os malandros da Saúde quisessem um líder perpétuo (Idem). Outro dos reflexos - talvez mais célebre hoje - da simpatia dos negros e mestiços pela Monarquia aparece na ojeriza do romancista mestiço, Lima Barreto, pela República, que com misto de ironia e ressentimento chamava de “Estados Unidos das Bruzundangas”, sublinhando seu caráter fajuto.

Os bons olhos dos pobres para a Monarquia teriam como motivo número um a abolição da escravatura, instituída ainda durante o Império. Os principais alvos da admiração do povo eram não só a princesa Isabel - que assinou a Lei Áurea -, mas também seu pai, o imperador Pedro II, que ganhou de presente no aniversário de 63 anos, em 1888, uma comemoração surpresa cujo ponto alto foi a invasão do Paço Imperial por um grupo de negros e mestiços, numa verdadeira explosão de alegria e demonstração de apreço popular. O fato teria forçado a polícia a entrar em cena exigindo que os homens pelo menos pusessem camisas em respeito à Sua Majestade. Naquele dia

No meio da multidão, salientava-se a importante figura do príncipe Obá, um negro que se dizia rei africano. Príncipe Obá adornara de penas sua farda de

---

Patto (1999, p.169), no Rio de Janeiro, excluía-se do direito ao voto mais de 80% da população. Muitos daqueles que iam às urnas eram defuntos ou ausentes. As eleições eram, em regra, forjadas.

alferes honorário. A cena foi sem dúvida motivo de riso e chacota, e príncipe Obá acabou sendo preso pela polícia. Mas revelava profundo simbolismo: um rei negro, um rei das ruas e becos da cidade, vai paramentado, combinando a farda do mundo oficial com as penas de suas origens africanas, e acolitado pela multidão dos miseráveis saudar o imperador de olhos azuis (CARVALHO, 1987, p.29).

A repressão ao salamaleque do príncipe saído da multidão não chega a surpreender, principalmente, diante da atmosfera semicarnavalesca instalada fora das circunstâncias licenciosas do rito de Momo. Mas curiosamente a reação dos guardas ao deterem o príncipe negro que “liderava” a turba, refletia apenas em parte a atitude do poder imperial - em especial de sua autoridade máxima - frente ao comportamento reiteradamente inoportuno de Obá no cotidiano da corte. Alguns historiadores defendem inclusive que ele teria sido uma espécie de protegido de D. Pedro II. Seja essa tese verdadeira ou não, a história da inusitada relação, travada num momento de transição entre regimes políticos pode ajudar a contar um pouco mais sobre algumas das mudanças na forma com que o poder vai conceber e lidar com os pobres no raiar desses novos tempos, onde o ingresso do Brasil na modernidade entra definitivamente na ordem do dia. Nesse contexto, o príncipe é uma figura, sem dúvida, capaz de encarnar o “excesso de povo” a que se referiu Raul Pompéia. Negro, pobre, monarquista e talvez louco, ele é justamente o avesso do que seria o cidadão sonhado pelos políticos e intelectuais comprometidos com as ideias fundantes da Primeira República. Pessoas como Obá passarão a ser encaradas como verdadeiras inimigas da imagem de um Brasil moderno.

Cândido da Fonseca Galvão, nome de batismo desse incrível personagem da capital do Império, era um liberto, veterano da Guerra do Paraguai, que se dizia filho de nobres africanos. Seus “vassalos” eram alguns negros minas e quitadeiras do Largo da Sé (CHALHOU, 2011, p.229). Dom Obá II d’África, como também foi chamado, era um dos “tipos populares” (FILHO, 1979) - figura folclórica e “homem meio amalucado” - mais conhecidos nas ruas do Rio de Janeiro, numa época em que a concorrência não era pouca<sup>5</sup>. Sua presença permaneceu no imaginário popular carioca a ponto de, mais de 100 anos de morto, ter a biografia transformada no tema do desfile da Mangueira de 2000, que naquele carnaval defendeu o enredo *Dom Obá II, Rei dos esfarrapados, Príncipe do povo*. Em seu tempo - o de agonia e declínio do Império -, Galvão chegou a escrever artigos sobre questões

---

<sup>5</sup> A “Forte Lida”, cujo trajar e a fisionomia revelam “um estado mental em desordem, ou antes a perda absoluta da razão”; o “Miguelista”, que, nas chuvas, ia para o quintal nu e, “levantando os braços, arriando-os, batendo com as mãos nas nádegas, gritava a ensurdecer: — ‘Vizinhas! Estou na área!’”; ou a “Maria Doida”, que “perdera a razão em consequência de lhe haverem roubado algum dinheiro que lhe deixara seu marido”. Esses e muitos outros tipos povoavam as ruas da capital do Império, durante o “reinado” de Dom Obá II (FILHO, 1979).

candentes de então como racismo, miscigenação e a possibilidade de igualdade entre os homens. Linhas que, em geral, preenchiam espaços pagos em jornais no fim do século XIX. O discurso de Obá, entretanto, foi considerado opaco, incompreensível e pouco digno de atenção. Quando militar, apesar de ter a “fé de ofício” descrita pelo folclorista Melo Morais Filho como “limpa e elogiosa”, o príncipe foi, em 1866 - portanto, antes da proclamação da República e ainda sob a suposta proteção do imperador -, demitido das forças armadas por mau comportamento habitual, acusado também de desordeiro.

Para o historiador Eduardo Silva (1997), Obá, mais que protegido do imperador, foi um insuspeitado elo entre as elites e a massa que emergia da sociedade escravocrata tradicional em decadência. A presença do príncipe das ruas em situações e lugares inesperados para alguém com sua origem social e étnica fez com que se produzisse documentação histórica relativamente farta a seu respeito, como notícias e caricaturas nos jornais, notas de memorialistas e escritos de viajantes, médicos, autoridades e literatos. Alguns o conheciam por estar sempre metido em desordens como aquela da comemoração do aniversário de D. Pedro II. Outros sabiam de sua existência por causa dos artigos que assinou na imprensa. Outros ainda lhe conheceram por suas frequentes visitas ao Palácio Imperial da Quinta da Boa Vista (125 delas registradas somente entre 1882 e 1884) e pelos passeios nas ruas do Rio, fosse uniformizado de alferes ou num indefectível traje com direito a fraque, cartola, luvas, carregando bengala, guarda-chuva e *pince-nez* de aro de ouro (SILVA, 1997, p.16). Em tese defendida em 1886, na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, pelo Dr. Rodolpho Galvão, Obá foi apresentado como megalomaniaco paranoico. Nas palavras de Melo Morais Filho, no livro *Festas e tradições populares do Brasil*, em trecho dedicado à catalogação dos “tipos de rua” da época, o príncipe foi descrito como alguém que simplesmente sofria as consequências permanentes de excessos alcoólicos.

Galvão, no entanto, era efetivamente reverenciado nas ruas do Rio por escravos, libertos e homens livres de cor que, de acordo com Eduardo Silva (Idem, p.18), pareciam compartilhar suas concepções de mundo, símbolos e ideias. “Muitos pagavam-lhe tributo em dinheiro como a um verdadeiro soberano; ajoelhavam-se a sua passagem solene com exclamações de orgulho e reverência; reuniam-se nas tavernas para ler em voz alta os seus artigos tanto nos pasquins quanto na grande imprensa” (Idem). Talvez tudo isso ajudasse Dom Obá a acreditar que possuía os mesmos direitos às honras reservadas exclusivamente às autoridades, chegando um dia a protestar contra militares que se recusavam a lhe apresentar armas - o que, é óbvio, redundou em confusão. Na ocasião, o escândalo armado às portas do

palácio foi grande e o próprio imperador interveio chamando a atenção do oficial responsável. Este argumentou destacando o absurdo de saudar um maníaco. “Por isso mesmo é que não convém contrariá-lo”, teria dito D. Pedro II. Daí em diante, sempre que as sentinelas gritavam dando o sinal de apresentar armas em sua passagem, Obá respondia entregando uma nota de 2\$000 ou 5\$000 a um dos praças, para em seguida subir “as escadas do palácio num pacholismo admirável” (Ibidem, p.94). Era figura fácil nas audiências públicas do imperador, na Quinta da Boa Vista, aos sábados - conhecidas como os “beija- mãos” -, aparecendo até mesmo em algumas solenidades. Na cidade, como criticou o *Jornal do Commercio*, era comum que o príncipe adentrasse “com empáfia nas repartições públicas, principalmente nas de foro” (SILVA, 1997, p.123).

A explicação de Eduardo Silva para essa insólita comunicação entre o príncipe das ruas e o imperador trata de relacionar as consequências da Guerra do Paraguai com o paternalismo característico da mentalidade colonial-escravocrata, cujo peso tem sido grande na organização da sociedade brasileira. Seguindo o historiador, em primeiro lugar, D. Pedro nutria certa gratidão ou reconhecimento moral pelos serviços que o alferes Galvão prestara à pátria e, apesar do ridículo que sua presença suscitava, essa sensação de que existia uma dívida para com os veteranos de guerra em geral era suficiente para que o príncipe fosse tolerado em ocasiões como os “beija-mãos”. Silva defende que a aceitação da presença de Obá se devia ainda à simpatia conquistada com o carisma pessoal do príncipe, tecelão de uma rede de relações nada desprezível, com gente provinda de variados estratos sociais. Elemento típico de uma sociedade de tradição patriarcal extremamente viva, o paternalismo é assim apontado como a razão mais forte para que um mesmo código ou conjunto de valores fosse partilhado por escravos, senhores, homens livres e libertos.

Por toda parte - na fazenda, na cidade, na oficina, no palácio - o paternalismo brasileiro significava tipicamente uma relação de troca, uma negociação no meio potencialmente hostil da escravidão. De um lado, serviço e lealdade; de outro, proteção e recompensa.

Sobre esse ponto específico, o Príncipe e o imperador parecem dividir um ethos comum. O imperador, todos estavam lembrados, fora um verdadeiro soldado, de poncho e espada, a caminho da recém-libertada vila de Uruguaiana. Era agora o “Pai dos Voluntários da Pátria”. (SILVA, 1997, p.118)

As explicações que enfatizam a história das mentalidades ou a formação cultural brasileira, todavia, cuidam somente do pano de fundo, da ambiência histórico-cultural de onde emerge essa presença à primeira vista incongruente com os valores e expectativas do universo palaciano da capital do Império. Por outro lado, não há forma de negar que o delírio que dá

vida ao “príncipe preto” encontrou solo extremamente fértil tanto no mundo popular da Pequena África, onde Obá recebia reverências e até tributos, quanto diante da autoridade máxima do país, mesmo em ocasiões solenes. Sobretudo no mundo oficial, embora Obá não fosse exatamente bem-vindo, também não foi sempre necessariamente expelido, ocupando um lugar percebido com incômodo por membros da elite local, principalmente pelo conforto e desenvoltura com os quais o alferes ali se acomodava, sempre a distribuir acenos e cumprimentos a autoridades, políticos e personalidades. Personagem dessa elite que girava em torno do imperador, o empresário Carlos Von Koseritz, tendo frequentado alguns dos beija-mãos, assim descrevia a conduta de Dom Obá:

“Trata a todos de cima para baixo, como convém a um poderoso príncipe; avança sem olhar para os lados até a primeira fila, onde está seu lugar ao lado do Major Morin. Com sorriso superior observa então os demais, saúda displicentemente o pessoal do serviço e espera com dignidade a chegada do imperador”. Com a chegada deste, contudo, “derrete-se o seu orgulho como manteiga ao sol (...) dobra os joelhos como um miserável vassalo e, sempre de joelhos, beija a mão do imperador...”

Entretanto, o mundo que ofereceu condições para o surgimento desse embaixador dos esfarrapados na Quinta da Boa Vista sofreria um abalo fatal em 1889. No dia 2 de dezembro daquele ano, novamente aniversário do imperador, Dom Obá como de costume, dirigiu-se ao paço para cumprimentá-lo, de chapéu com penachos regimentais e espada. Conforme avançava na direção do palácio, avolumava-se a multidão que o seguia marchando em protesto. “Encontrando as portas fechadas, ou sendo despedido enfureceu-se e prorrompeu em ‘vivas’ e disparates” (FILHO, 1979, p.309). De acordo com Melo Moraes Filho, Obá teria sobrevivido apenas alguns meses a esse desgosto. Para o autor anônimo de seu obituário, o príncipe simplesmente “deixou-se aniquilar”.

Dom Obá talvez fosse o mesmo, o que provavelmente havia mudado era o espaço para o exercício da nobreza, no tempo da Primeira República. A prova mais cabal disso era a crescente dificuldade de arrecadar tributos dos súditos nas ruas do Rio. Na verdade, todos agora procuravam encontrar seus lugares naquela sociedade que formalmente não possuía mais aristocratas, senhores nem escravos. Eduardo Silva lembra que é justamente nesse momento em que é cunhada a expressão “Você sabe com quem está falando?”, ligada ao mundo senhorial e ao desejo de reafirmar a hierarquia entre ex-senhores e ex-escravos (ou homens pobres livres). Sintomaticamente, ao mesmo tempo também é inventado outro dito que lhe serve de réplica: “Tão bom como tão bom”, que quer dizer “sou tão bom quanto você”, citando a igualdade postulada pelos melhores princípios republicanos. O delírio do “príncipe preto” não poderia mais contar com o solo fértil do Império. Agora o excesso do



qual esse personagem era a própria encarnação seria cada vez mais sufocado pelos poderes recém-instituídos, principalmente, em nome do ingresso do Brasil na modernidade.

Se de um lado ideais liberais como democracia e igualdade eram consagrados com a inauguração do novo regime, de outro, a ciência, “trunfo do liberalismo” (PATTO, 1999, p.184), podia ao mesmo tempo provar que os homens não eram iguais. Tanto que um fator decisivo para que personagens como Dom Obá II desaparecessem das ruas da capital da jovem República foi a influência das teorias raciológicas na forma como o poder passará a classificar e lidar com a loucura (WEYLER, 2006, p.18). Quanto mais se fortalecem os ideais de ordem e progresso do novo regime, mais os personagens pitorescos serão vistos como doentes mentais perigosos - seja no sentido literal seja pelo potencial de degeneração de toda a nação que essas figuras vão carregar, de acordo com o imaginário das elites políticas e intelectuais de então. Enquanto durante o Segundo Império os portadores da marca da vesânia circulavam sem grandes restrições pelas cidades, na República, as autoridades, preocupadas com o progresso, justificavam por meio da teoria da degenerescência o recolhimento dos tipos de rua aos hospícios, sob alegação de que era preciso expulsar os alienados dos locais públicos como medida sanitária necessária ao bem do país. As transformações na organização social vinham então acompanhadas do aumento do prestígio de saberes específicos como a medicina, que, por sua vez, ganham espaço na gestão da vida cotidiana se associando à engenharia sanitária e ao urbanismo. Nesse contexto, enquanto a medicina controla cada vez mais a regulamentação sanitária, a psiquiatria vai buscar normatizar toda “uma fauna urbana empenhada em fraudar e resistir às disciplinas” (CUNHA, 1986, p.24 *apud* OLIVEIRA, 2013, p.85). Conclui-se daí que os homens de conhecimento médico psiquiátrico da época partilhavam com os militares fundadores da Primeira República uma mesma visão de mundo, tributária das certezas inabaláveis do positivismo evolucionista (OLIVEIRA, 2013, p.85).

Nessa tentativa abertamente eugênica de agir sobre “os destinos da raça”, o conceito de loucura se amplia e vários dos comportamentos tipificados no código penal como a embriaguez, desordem e vadiagem, confundem-se com a alienação mental. A origem da “loucura” e de outras “doenças” a ela associadas estaria na degeneração, que poderia ser transmitida hereditariamente uma vez adquirida. Principal resposta a essa grave ameaça ao futuro da nação, a ideia de regeneração social encontrará bases tanto entre a burguesia ascendente quanto entre os detentores do saber médico-psiquiátrico, provendo justificção para a retirada dos tipos degenerados - vistos como sério impedimento ao movimento teleológico rumo ao progresso - de circulação. Um dado recuperado pelo cientista social

Heitor Resende revela que cerca de 90% dos diagnósticos da época se referiam à categoria “degenerado atípico”, o que era suficiente para retirar do convívio social os assim classificados. “[S]ob esses rótulos bombásticos, um leque extremamente amplo de indivíduos, desde doentes mentais, digamos autênticos, a marginalizados sociais de todos os matizes e categorias” eram recolhidos aos hospícios (RESENDE, 2001, p.43-44 *apud* OLIVEIRA, 2013, p.88). Com o olhar da medicina voltado não para o indivíduo, mas para o conjunto da sociedade, os significados de pobreza e degenerescência vão se aproximar de forma bastante radical. Entre aqueles que tentavam solucionar o problema, falava-se em uma dupla regeneração “estética e sanitária” (PATTO, 1999, p.179). Nestes termos,

pobreza passou a significar sujeira, que significava doença, que significava degradação, que significava imoralidade, que significava subversão. A doença não era só um mal físico, mas deteriorização da alma, da raça, que se traduzia nos mais variados vícios: alcoolismo, promiscuidade sexual, negligência dos deveres paternos, vadiagem, crime, baderna anarquista. Doenças físicas, hábitos tidos como viciosos e sentimentos de revolta eram todos postos sob o mesmo rótulo de patologia (PATTO, 1999, p.184).

Na tentativa de transformar o espaço urbano em algo que tivesse ares de civilização era preciso mandar pra longe um povo que “não se enquadrava nos padrões europeus nem pelo comportamento político, nem pela cultura, nem pela maneira de morar, nem pela cara” (CARVALHO, 1987, p.162). Denise de Sant’Anna (2011, p.300), na mesma direção, assinala que com a aproximação do fim da época imperial no Brasil, observa-se também na imprensa das capitais do país a recorrência de associações entre sujeira, pobreza e doença, de modo que os mais pobres eram vistos não só como os mais ignorantes em relação aos benefícios da higiene, mas aqueles que concentravam em seus próprios corpos a maior quantidade de germes das doenças.

Desde que Georges-Eugène Haussmann - principal inspiração para o modelo de administração pública adotado no Brasil do período - foi convocado por Napoleão III para ser prefeito de Paris,

A antiga relação mimética entre o corpo e o cosmos parecia doravante substituída por outra formada pelo par cidade-cidadão. A semelhança que muitos higienistas e escritores estabeleceram entre o que deveria ser o “corpo da cidade” e o de seu habitante facilitou a transformação da higiene em uma ciência capaz de contribuir para um duplo e simultâneo progresso: social e individual. (...) E essa tendência foi rapidamente exportada para inúmeros países, entre eles o Brasil (SANT’ANNA, 2011, p.303).

Se o horror e o desespero pelo desaparecimento a qualquer custo dos tipos degenerados vão marcar a mentalidade das elites políticas e intelectuais da época, outro dos sentimentos desse grupo em relação aos pobres é o de desilusão por não encontrar no povo

vocação para o exercício da cidadania. As descobertas e redescobertas de que há povo demais ou falta povo, seguidas ou precedidas de atitudes pessimistas ou decepcionadas, iriam influenciar uma gama ainda mais ampla de sensibilidades (e elaborações) sobre o popular, em muitos outros momentos da vida cultural e política brasileira. Naquela virada de século, entre os decepcionados, além de intelectuais progressistas como Aristides Lobo e Raul Pompéia, esteve também a liderança radical do movimento operário, que constantemente reclamava da apatia dos trabalhadores, de sua falta de disposição para a luta e tendência à carnavalização, mesmo em demonstrações essencialmente operárias como a celebração do 1º de maio. Um jornal anarquista se referia ao carnaval, repetindo a expressão de Aristides Lobo: “a festa revelava, do lado dos participantes, ignorantes e imbecis, do lado dos assistentes, uma turba de bestializados; nos dois casos, um povo incapaz de pensar e sentir” (CARVALHO, 1987, p.140). Mais identificado com a ralé do que com o *Povo*, o comportamento da massa fugia às expectativas tanto das elites quanto da própria classe operária organizada. Talvez porque ambas compartilhassem um ideal de cidadão ativo, consciente, com capacidade de mobilização e luta na defesa de interesses comuns. Em síntese, um cidadão ao estilo europeu, fosse o burguês vitoriano, o jacobino da Revolução Francesa, o eleitor bem informado ou o militante atrás das barricadas. (Idem, p.69)

A dupla virtualidade valorativa povo/ralé insinua-se também entre as preocupações dos literatos, mas com especial força no momento em que a pergunta sobre qual a especificidade do caráter nacional vem perturbar a intelligentsia local. O incômodo se origina numa fusão de questões onde “quem somos?” será lida como “por que somos atrasados?”. O enigma sobre como entraríamos na modernidade reaparece e, especialmente nos domínios mais eruditos ou protocientíficos, não faltou quem se candidatasse a solucioná-lo. Basta saber que o ancestral imediato das ciências sociais tupiniquins propriamente universitárias, o pensamento determinista biológico e geográfico brasileiro, em seu nascedouro já assume como prioridade refletir sobre a cultura popular - aquela dos principais antagonistas da modernidade -, desdobrando de forma renovada dilemas caros também à produção literária romântica<sup>6</sup> de parte do século XIX. Seus precursores, como Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha têm em comum a atenção ao popular, a partir de descrições da sociedade brasileira baseadas em teorias da interação entre raça, clima e meio geográfico, acreditando na coincidência entre a composição biológica e étnica dos diferentes grupos humanos e seu

---

<sup>6</sup> Segundo Renato Ortiz (1990, p.165), no Brasil, até mais ou menos a década de 1940, literatura, filosofia, discurso político e beletrismo se misturavam.

comportamento social e político. Outro ponto que unifica os pressupostos desse que Renato Ortiz (2012, p.14) chama de pensamento tradicional brasileiro é o peso do positivismo evolucionista, especialmente, pela importância conferida aos nexos entre as diferentes sociedades, então concebidas como distribuídas em momentos sequenciais de uma marcha permanente, partindo de estágios primitivos até os complexos (ou das formas de organização social do resto do mundo em direção ao padrão civilizatório europeu).

Os pensadores que partilham dessas visões fazem parte de uma geração profundamente pessimista, sobretudo, em relação ao Romantismo e seu maior expoente, José de Alencar, cujas narrativas iluminavam o que se acreditava haver de mais autêntico na formação brasileira, como o contingente indígena e a sensibilidade rural, num claro movimento de culto ao passado (OLIVEN, 2010 p.82; ORTIZ, 1984, p.45; ORTIZ, 1994, p.166). Para intelectuais como Romero (que na analogia românticos versus ilustrados mencionada no início do capítulo, estariam muito mais para os últimos), a ideia de povo se confunde com a de raça e, portanto, refletir sobre o popular seria necessariamente cultivar o interesse pelas etnias que deram origem à população, diante de um país carente de identidade própria. Segundo vários estudiosos do pensamento brasileiro esse sentimento de vazio em relação à outras experiências nacionais é uma das bases do problema paradigmático de significar o Brasil, com ecos que iriam percorrer todo o século XX. Sua solução para eruditos do fim do oitocentos passava por investigar origens raciais e nelas descobrir o verdadeiro caráter da nação. Mas não sem impasses importantes. Em um deles, embora opusessem cultura popular ao progresso e à civilização - com os dois últimos tendendo a solapar a primeira (AYALA; AYALA, 2003, p.14) -, esses pensadores também se dividiam entre certa fixação pelo registro de um patrimônio cultural popular em vias de extinção, no sentido de salvá-lo, e o desejo de esquecer o passado de colonização, escravidão e mestiçagem (CATENACCI, 2001, p.30). Todavia, sobretudo, a marca da mestiçagem não seria tão simples de apagar.

Romero define seu próprio método como “popular étnico”, utilizando as teorias raciológicas - já em declínio no Velho Continente - para responder à pergunta sobre qual seria a especificidade do brasileiro, nesse período de grandes transformações políticas, como a abolição da escravatura, proclamação da República e início da imigração europeia (ORTIZ, 1984, p.45-46). Em sua produção, o mestiço ocupa um lugar ambíguo, pois num momento de ampla dominância das teorias racistas, não só é admitido como elemento autenticamente nacional, mas é quem Antônio Dimas chama de grande herói da montagem histórica

romeriana, além de personagem recorrente na “arquitetura da cultura brasileira” projetada pelo autor (DIMAS, 2009, p.81). Ao mesmo tempo, para Romero, o mestiço viria figurar como representante de características, sem dúvida, degenerescentes tais como a preguiça e a indolência, todas fruto da mistura entre a raça branca e aquelas então consideradas inferiores. A teoria da evolução das espécies entrava em jogo para sustentar a proposição pouco ortodoxa para os padrões europeus de que os traços raciais negativos, pela lei da adaptação, no futuro seriam modificados no mestiço. Este, por sua vez, tenderia a dar origem a um novo tipo, de predominância racial branca, devido ao extermínio indígena, extinção do tráfico de africanos e a imigração europeia (DIMAS, 2009, p.81). A fusão racial - obviamente na direção do apagamento dos elementos não-brancos em algumas centenas de anos -, desse modo, se apresentaria inconclusa no século XIX, fato que impediria que o Brasil manifestasse espírito próprio ou caráter nacional definido (CATENACCI, op. cit). Explica-se nesses termos, porque ainda não haveria, por razões também evolutivas, a unidade étnica necessária para que o Brasil possuísse, de fato, um povo.

O diagnóstico da existência de uma lacuna no lugar da identidade nacional, entretanto, não impedia que Sílvio Romero, ao mesmo tempo, fizesse afirmações categóricas a respeito da “personalidade mestiça do brasileiro” (DIMAS, op. Cit., p.87), algo que mostra haver à época uma imaginação teórica onde a mestiçagem seria compreendida como fato também intelectual e moral. “Todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas idéias”, diz numa de suas citações mais famosas (VIANNA, 2002, p.68 *apud* LEITE, 1976, p.174). Antônio Dimas fala de um Romero turbulento e destemperado, um verdadeiro “*troublemaker*”, que na cerimônia de admissão de Euclides da Cunha na Academia Brasileira de Letras (ABL), em 1906, causava mal-estar<sup>7</sup>, trazendo em seu discurso, entre cartolas e fraques a desfilar pelo salão, a figura do sertanejo mal-ajambrado, personagem central da epopeia euclidiana, *Os Sertões* (DIMAS, op. Cit., p.87). A atitude, de valorização de um tipo mestiço na boca de um intelectual convicto das hierarquias civilizatórias racialmente fundadas, de certa forma prefigura a marca desse pensador malcriado<sup>8</sup>, irreverente e

---

<sup>7</sup> Quando Romero escreve que, por exemplo, “Nós brasileiros somos faladores, desrespeitadores das conveniências, assaz irrequietos”, chega a permitir um paralelo irresistível - e Antônio Dimas o faz - com o “homem cordial”, do célebre personagem-síntese da cultura brasileira de S. Buarque de Holanda, o qual tematiza o desprezo pelas convenções sociais (ROMERO, 1980, p.1513 *apud* DIMAS, 2009, p.87). No episódio da posse de Euclides da Cunha na ABL, é o próprio Romero quem veste a carapuça do “homem cordial”, personagem-síntese que daria as caras somente em 1936 com *Raízes do Brasil*, de S. Buarque de Holanda, para se referir à “sociabilidade lesada pelo ímpeto individual” (Idem, p.77), nem que a custa do constrangimento geral provocado pelos modos expansivos de uma só pessoa, em geral, avessa ao ritualismo social.

<sup>8</sup> No dia 15 de março de 1875, o *Diário de Pernambuco* registra a defesa de tese de Romero, narrando com indignação o comportamento do bacharel durante a arguição da banca que se transformara em palco de uma

contraditório na sensibilidade intelectual de seu tempo, “mais preocupada com o eurocentrismo da rua do Ouvidor que com a turbulência de Canudos” (Idem, p.83), além de adiantar uma questão que seria retomada somente a partir do Modernismo em diante: a do descompasso entre a cultura oficial e a cultura do povo brasileiro.

Ao definir a mestiçagem como traço nacional, de um lado, Romero abalava uma espécie de “ilusão da brancura” das elites locais, mas de outro, seus pressupostos raciológicos - compartilhados por intelectuais contemporâneos seus como Nina Rodrigues -, colocavam o país diante de uma subalternidade na prática insuperável. Ainda assim, dos pensadores com os olhos fixos no alvorecer do novo século, quando certezas do positivismo evolucionista eram hegemônicas no imaginário erudito, Romero talvez tenha sido aquele em que falaram mais alto as ambiguidades. Em um capítulo sobre a questão da mestiçagem em *O Mistério do Samba*, Hermano Vianna afirma que o pensador “modifica radicalmente o teor da busca pela autenticidade nacional, colocando o mestiço no lugar da ‘não-imitação’<sup>9</sup> ocupado pelo índio romântico” (VIANNA, 2002, p.70). A assertiva é introduzida por um tom mais moderado, quando Vianna adverte que, ao contrário de valorizada por si própria, a cultura mestiça é encarada com desconfiança por Romero e aceita por falta de coisa melhor<sup>10</sup>. Fato que só

---

“discussão calorosíssima”: “A presença do Sr. Romero na sala do acto indicava uma intelligencia que parecia tudo subjugar. (...) tal foi a arrogancia que apresentou o Sr. Romero quando começou a ser arguido, tal foi o desprezo que parecia ligar as palavras daquelles que são seus mestres na sciencia do direito, quer S.S. queira quer não, que obrigou ao Sr. Belfort exaltar-se um pouco. Nessa posição de corda de viola o Sr. Romero disse ao Sr. Dr. Coelho que fosse estudar para poder consigo argumentar e retirando-se chamou aos seus juizes - canalha ignorante. Partio-se afinal. Esse procedimento inqualificavel de um moço que se diz intelligente e illustrado revoltou nos e a todos que se achavam presentes, e protestando contra elle, já pela boa educação que deve distinguir os moços que sentam nos bancos de uma academia, já pelo respeito que deve reinar entre o discipulo e o mestre, dizemos com toda a franqueza que ou o Sr. Silvio não fez presidir ao seu acto nenhuma reflexão, ou então (é o que é mais provável) S.S. ignora a força da expressão canalha ignorante, empregando a tão facilmente”.

<sup>9</sup> Para Romero, a qualidade artística é proporcional ao conteúdo nacional da obra. A partir desse critério, ele declara, por exemplo, o caráter postiço da obra de um Machado de Assis, chamando atenção para o lado inglês de seu humor na contramão da essência da raça brasileira e sua preferência pelo cômico (NASCIMENTO, 1996, p.35). A questão da imitação na cultura brasileira ainda iria assombrar outras gerações de pensadores e artistas (encontrando maneiras de se expressar também no senso comum) às voltas, com o problema da herança da dominação colonial, da posição periférica do país em relação à geopolítica mundial, do consumo de produtos culturais estrangeiros, entre outros temas. Roberto Schwarz abre seu texto *Nacional por Subtração*, afirmando que brasileiros e latino-americanos em algum momento têm de lidar com a questão do “caráter postiço, inautêntico, imitado da via cultural” que levam. Uma experiência que, em suas palavras, “tem sido um dado formador de nossa reflexão crítica desde os tempos da Independência”. Há, pra resumir, uma sensação difusa de que paira uma contradição entre a realidade nacional e o prestígio ideológico dos países modernos. (SCHWARZ, 1987, 29-30). Esta seria uma outra forma constantemente retomada na história do debate cultural brasileiro de pensar o caráter nacional - ou a falta dele -, remetendo novamente à identidade do povo em negativo.

<sup>10</sup> Mas a desconfiança e o menosprezo nem de longe são os únicos sentimentos desse autor e de vários de seus interlocutores em relação às expressões culturais resultantes da mestiçagem. Um fragmento do cotidiano da belle époque tropical, também narrado por Vianna (Idem, p.45), conta da frequência de Romero ao salão de Alberto Brandão, um dos estabelecimentos da moda naquele tempo, nos quais a referência ao nativo chegava “ao

corroborar a ambiguidade romeriana, quase sempre em contraste com o tom arrogante de sua “intelligencia que parecia tudo subjugar”, segundo dizia o *Diário de Pernambuco*, de 15 de março de 1875.

A mestiçagem, a questão do caráter posição da cultura nacional, a reivindicação de uma singularidade brasileira, todos são temas que ocupariam o epicentro do debate cultural em diferentes momentos do século XX e que já aparecem, ainda que em outras bases, no pensamento de Romero. Pai de uma série de discursividades até hoje vivas sobre o nacional popular, ele morre no ano em que se inicia a primeira guerra mundial, conflito cujo armistício iria consolidar globalmente a implausibilidade das teorias racistas junto à comunidade científica, relegando muitas das certezas finisseculares, definitivamente, a uma era passada. Embora curto, o sobrevoo pelo pensamento determinista de 1870 - com foco na influência romeriana - mostra brechas em sua armadura positivista, por meio das quais é possível entrever posições ambíguas dessa geração de intelectuais<sup>11</sup> que lançava mão de teorias pressupondo hierarquização rígida de tipos humanos em linha evolutiva, para assim compreender populações concebidas como em desvantagem nesse quadro, mas que de certa forma eram admiradas, como os mestiços no próprio Romero e os sertanejos em Euclides da Cunha (BECELLI, 2009, p.300).

Chegando às ruas pelos jornais numa época de franca expansão da cultura do impresso<sup>12</sup>, o cientificismo da chamada geração de 1870 se misturava com um repertório ainda mais cheio de ambiguidades, tanto maior fosse sua distância dos salões e dos bancos das faculdades de Direito e Medicina. Mesmo antes da abolição e da proclamação da República, ou seja, antes de impor-se de vez à intelligentsia local a tarefa de pensar os destinos do Brasil nação, o arquivo do senso comum indica possibilidades de caracterização ordinárias de indivíduos negros e mestiços que, embora não estivessem exatamente na contramão das teorias racistas, produziam modulações espontâneas dessas verdades a partir de frequências discursivas que, no mínimo, contrastavam com as inabaláveis certezas dos círculos ilustrados

---

máximo de desqualificação”, reafirmando seu absoluto descompasso com os valores modernos. Tudo ao som da música regional, muito apreciada nesse momento de “gosto pelo exótico nacional”, “numa atitude que punha em moda o folclórico”, ao fim e ao cabo, culturalmente mestiço (TINHORÃO, 1986, p.35 *apud* VIANNA, 2002, p.45).

<sup>11</sup> Para Renato Ortiz, de *Cultura Brasileira & Identidade Nacional* (2012, p.37), é no século XIX que começa a se forjar uma das mais persistentes e poderosas imagens de nossa cultura: a do “Brasil cadinho”. Afinal, procurar pelo povo brasileiro, isto é, começar a supor uma unidade nacional, significava, mesmo que muito a contragosto, ter de considerar como parte os não-brancos.

<sup>12</sup> Na década de 1880, somente no Rio de Janeiro surgem nada menos do que 373 periódicos. (BARBOSA, 2013, p.153)

de então. No jornal *Comércio Paulistano*, de 1877, um dos anúncios de fuga de um cativo, assim o descrevia:

Escravo – fugiu de Birrenbach & Irmãos, de Campinas no dia 2 de setembro deste ano, o mulato Rodolpho, de 24 anos, estatura média para baixo, corpo reforçado, fala bem, pisar firme (...) é muito ativo e inteligente, natural de Campos (RJ), professor chapeleiro, mas sabe coser em máquina de costura, tendo trabalhado com máquina a vapor no que é prático. Sabe ler (SCHWARCZ, 1987, p.142 *apud* BARBOSA, 2013, p.162).

Em anúncios de “vende-se” ou “precisa-se” de locais e autores diferentes, o epíteto “inteligente” reaparece:

Um escravo - Vende-se um escravo pardo de idade de 25 á 30 anos, boa figura, é bastante intelligente, pela quantia de 1:000\$000; a razão de se vender por esta quantia é o escravo ser intelligente de mais para sua condição e não servir para todos os Srs., e também por ter de remetter-se a conta da venda para o seu senhor no Ceará: á tratar na rua do Crespo n. 17, loja, ou rua da Penha n.1, 3º andar (Diário de Pernambuco, 25 de abril de 1870)

Precisa-se de um moleque para copeiro e todo o serviço de casa de família, de 13 a 15 anos, que seja escravo e intelligente ; na rua dos Invalidos n.86, placa. (Jornal do Comércio, 12 de setembro de 1877)

Vende-se de uma senhora por precisão, um molecote de 22 anos, que cozinha bem, bom copeiro, lava e engomma bem, é um escravo intelligente como há poucos, sadio e de conducta ; á rua do Levradio n. 6. (Diário do Rio de Janeiro, 2 de dezembro de 1870)

Os anúncios são todos da década em que chega ao fim a curta missão diplomática no Brasil do Conde Gobineau, um dos mais conhecidos e influentes teóricos racialistas do mundo e evidentemente respeitadíssimo por intelectuais da geração de Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha. Entre suas postulações, Gobineau creditava à raça branca o domínio da inteligência (as raças amarela e negra, por sua vez, teriam como característica a maior suscetibilidade às sensações). Ainda nos anos 1870, era lançado *Etnologia selvagem; estudo sobre a memória “Região e raças selvagens do Brasil”*, livro em que, apoiado na “sciencia européa” onde Gobineau pontificava, Romero fala de um “africano rebelde aos progressos intellectuaes” ou de africanos “estupidamente indolentes, stupidamente talhados para escravos”, no melhor espírito do positivismo evolucionista de então (ROMERO, 1875, p.46).

Provavelmente mais afastados do universo das instituições acadêmicas, os autores dos anúncios de jornal mencionam indivíduos não-brancos com capacidade intelectual acima da média. De um lado, o destaque à inteligência dos cativos poderia muito bem ter como referência apenas os grupos raciais então considerados subdesenvolvidos. De outro, nada leva



a descartar a hipótese de que a atribuição de capacidade intelectual aos escravos pelos autores dos textos tivesse como parâmetro o plano mais universal, humano. A ênfase na qualidade “inteligente” e o destaque em sua raridade, como em “bastante inteligente” e “inteligente de mais” no mesmo fragmento ou “inteligente como há poucos” em outro, ao mesmo tempo em que confirmam as hierarquias raciais da voga científica, apontam para uma possibilidade de dizer que contrasta com a rigidez com a qual em geral é caracterizado o regime discursivo do mundo ilustrado. Por sua despreensão em relação ao debate “científico” institucionalizado, esses textos podem ser lidos como índices da complexidade daquilo que se podia afirmar a respeito da população negra e mestiça em diferentes situações<sup>13</sup>, principalmente, em face do peso atribuído por vários historiadores ao determinismo biológico no imaginário do período. Todavia, cumpre lembrar que pela baixa frequência com que anúncios de semelhante teor surgem em periódicos da época, essas parecem muito mais representações suplementares, as quais, entretanto, não deixam de ser interessantes por não girarem exatamente na órbita de instituições como as faculdades de Direito e Medicina, centros de produção de saberes que dariam origem a toda uma ideia de nação e que hoje têm um lugar consagrado na historiografia das interpretações da experiência brasileira.

Os anúncios datam de um período em que o discurso científico, na verdade, ainda buscava legitimação social por aqui, estando a alguns anos de se estabelecer, por exemplo, como uma das bússolas para ações da administração pública ou para a gestão da vida cotidiana em diferentes âmbitos. O aumento do prestígio de saberes como a medicina, paralelo à modernização política brasileira, é acompanhado de um sentimento de que os pobres não só não tinham função como também não tinham jeito. À medida em que o fim do Império se aproximava, o negro e o mestiço passam cada vez mais a figurar como objeto do interesse da ciência, arcando com a responsabilidade pelo “corrompimento social” do país (PATTO, 1999, p.184-185). Na prática, a ascensão do discurso científico tornou mais difícil,

---

<sup>13</sup> Em sua “história das últimas décadas da escravidão na corte”, Sidney Chalhou (2011) conta que entre as casas senhoriais, os processos de compra e venda de escravos aconteciam em meio a um pano de fundo de práticas sociais que instituíram pequenos espaços até mesmo de participação ou opinião dos negros em tais transações (CHALHOUB, 2011, p.83). O historiador buscou principalmente em processos criminais e civis da segunda metade do século XIX, brechas por onde se davam essas investidas, que, mesmo limitadas pela abissal desigualdade, seguiam regras lógicas do costume. O interesse do autor segue as possibilidades de pressões e artimanhas permitidas aos cativos a fim de evitar, por exemplo, que fossem vendidos a senhores aos quais eventualmente não desejassem servir; ou sabotar transferências para locais que não aprovavam. Embora essa participação possa ser interpretada como produto da astúcia escrava mais do que de sua inteligência propriamente dita, é viável supor que ambas as qualidades figurassem como o oposto da boçalidade submissa ou da insubmissão condicionada apenas pelo instinto, uma vez que astúcia fatalmente envolve capacidade de projeção e cálculo.

de forma geral, associar habilidades intelectuais aos contingentes não-brancos da população em pleno regime político, para todos os efeitos, orientado por ideais liberais de igualdade.

Não deixa de ser intrigante pensar que, do dia para a noite, pessoas ora imaginadas como pertencentes a grupos humanos retardatários na escala evolutiva se transformariam em cidadãos como os demais sem que as teorias e convicções racistas sofressem alterações significativas. Sobretudo, a nova arquitetura institucional republicana consagrava e de certa forma materializava ideias liberais, os quais conviveram durante todo o seu período de incubação com a gigantesca contradição representada pela escravidão. Na virada do século estima-se que 40% da população do Rio de Janeiro era escrava (CARVALHO, Op. Cit, p153). Não foi à toa que a interpretação de Roberto Schwarz (2000) de que no Brasil de então os valores liberais eram “ideias fora do lugar” passa a fazer parte do que Jessé Souza (2000, p.87) chama de “nossas ‘sociologias oficiais’”, ou, como observou Liv Sovik (2002, p.11), torna-se um comentário sintonizado de tal forma com o sentimento geral do brasileiro, que entrou para o vocábulo comum, figurando com frequência no título de manchetes de jornal.

Fato é que a instauração do regime republicano é a culminância de um processo de absorção de valores burgueses, universalistas e individualistas de evidente inspiração europeia (excluindo a Península Ibérica), em oposição a tudo que remontava à experiência do interior. Oficialmente, o poder passava a ser exercido a partir de um código impessoal e abstrato. Essa transformação é indicada pela forma como serão tratadas as dívidas dos patriarcas rurais, que antes não podiam ser cobradas por questões morais ou por receio de represálias e agora passam a ser pagas mesmo que sob força policial (SOUZA, 2000, p.86). O aburguesamento da sociedade brasileira, seguindo Jessé Souza (Idem, p.90), é acompanhado ainda pela “entrada em cena no nosso país de um elemento burguês democratizante por excelência: o conhecimento e com ele a valorização do talento individual”, ingrediente essencial na inflexão das hierarquias sociais, as quais abrem mais espaço para a mobilidade social do mestiço. Nas palavras de Gilberto Freyre no clássico da sociologia brasileira a respeito do período, *Sobrados e Mucambos*:

Não é inexpressivo o fato de, fundada a república, vários dos seus principais líderes – alguns deles mestiços com sangue fidalgo ou de origem plebeia mas já aristocratizados pela instrução acadêmica ou pelo casamento com iaiá ou moça de sobrado – terem se distinguido como chefes de polícia particularmente enérgicos na defesa da Ordem, isto é, da ordem já burguesa mas ainda patriarcal, que constituía a segurança da sociedade brasileira daqueles dias (FREYRE, 2013, p. 34).

Jessé Souza (2000, p.91) conta que com a abertura desse espaço de relativa mobilidade para mestiços, as vestimentas passam a se vincular ainda mais a uma modalidade de distinção

social, que antes sequer precisava de exteriorização, tornando-se também mais comuns as cenas de humilhações públicas de mestiços que ostentavam luvas ou casaca. Na leitura de Souza, este é um fato a sugerir que alguns brancos já não estavam mais tão seguros de sua posição.

As mudanças que emergiam com o mundo burguês e ilustrado e matizavam a mentalidade patriarcal também iam sendo sentidas pelos pobres, embora de forma bem distinta. A abolição converteria os escravos, preteridos pelos donos dos meios de produção, em desempregados e subempregados. Em uma cidade como o Rio de Janeiro, estes iriam engrossar o já expressivo contingente de pessoas sem ocupações fixas. De acordo com José Murilo de Carvalho (1987, p17), os trabalhadores sem função definida chegavam a mais de 200 mil pessoas na última década do século XIX, vivendo nas tênues fronteiras entre a legalidade e a ilegalidade. Mesmo com a ação moralista de autoridades da República - do lema ordem e progresso -, a queda do Império e principalmente a saída de cena da austera figura do velho D. Pedro II favoreceram um clima de liberação, modificando padrões de moral e honestidade, para escândalo de velhos monarquistas. A avidez por lucro rápido e arriscado, sem preocupações éticas e a jogatina cresciam. É nessa atmosfera que, num domingo de inverno de 1892, às 17h, o avestruz pagava 460\$000, divididos por 23 sortudos, na primeira premiação do que viria a se tornar o jogo do bicho, atividade quase (i)legal que se tornaria um dos grandes emblemas históricos do trânsito entre ordem e desordem no mundo urbano brasileiro. O bicho ganhou força com incrível rapidez e a multiplicação da premiação comprova: em duas semanas, o cachorro pagaria 2:080\$000 (MAGALHÃES, 2005, p.31). “Poderíamos dizer que se deu uma vitória do espírito do capitalismo desacompanhado da ética protestante”, conclui o historiador José Murilo de Carvalho (Op. Cit., p.26) a respeito desse momento na capital federal. Os novos ares também se sentem nos costumes com certo afrouxamento moral em condutas privadas, cujas principais pistas são a baixa nupcialidade e a alta taxa de nascimento de filhos ilegítimos do período.

Tais transformações no plano das mentalidades aparentemente contrastam com a atitude autoritária e tecnocrática da República, que acabava por frustrar grupos políticos com expectativas de que o novo regime produzisse maior abertura à participação de diferentes segmentos. Foi o caso dos intelectuais, agora perseguidos pelo governo de Floriano e desencantados com a política militante; e o da liderança socialista operária, que se deparava com obstáculos no caminho para sua organização na forma de partidos. Estes últimos se dividiram em dois subgrupos: os anarquistas que repudiavam os poderes instituídos e aqueles

que acabaram se integrando às estruturas do Estado. Com a representação política longe do controle de um eleitorado ou de grupamentos da sociedade civil suficientemente organizados, o que se verificou foi a proliferação de arranjos particularistas (CARVALHO, 1987, p.37). Assim, o despotismo republicano acabou estimulando uma modalidade de participação que em vez de se dar a partir da aglutinação de interesses comuns, buscava proximidade e, quem sabe, inserção no governo. Documentos oficiais do período mostram como a maioria das solicitações a autoridades públicas se referia a benefícios. Mais de metade da correspondência oficial endereçada a Rui Barbosa durante todo o período em que foi ministro da fazenda tratava de pedidos de favores ou empregos. José Murilo de Carvalho conta que um diretor de repartição ao revoltar-se contra essa prática, teimando em colocar mérito acima de empenho, foi declarado louco pelo secretário de gabinete do ministro. (Idem, p.65)

Longe da órbita das instituições governamentais, os pobres sofreriam, sem qualquer tipo de amortecimento, a repressão desencadeada pela grande reforma urbana do Rio, pautada, por sua vez, pelo cosmopolitismo de fachada e imitação do figurino europeu (SALIBA, 2012, p.271) que tanto caracterizaram a *belle époque* tropical. No processo, foram demolidas cerca de 1.600 construções e aproximadamente 20.000 pessoas foram expulsas de suas moradias (NEEDELL, 1987, p.257). Os decretos higienistas baixados a partir da implementação do projeto de cidade moderna serviram ainda de pretextos para um conjunto de proibições até então inéditas, acompanhadas de reedições de medidas de controle já tentadas, mas que não tinham pegado. O prefeito Pereira Passos assim proibiu animais nas ruas, recolheu mendigos, sufocou a venda ambulante, as tendinhas, o comércio de bilhetes de loteria, quis banir o hábito de cuspir e urinar nas ruas e até impedir que se soltassem pipas. Carnaval dos blocos e batuques nem pensar, ficando também proibida a execução pública de certas canções. Somente em lugares afastados do Centro ainda se podia ouvir músicas agora proscritas como a *Boceta de rapé*, cantada por Mário Pinheiro, ou a *Pombinha de Lulu* (Idem), de Bahiano, sucessos da época. “Tudo o que lembrava o modo de vida tradicional tinha que ser suprimido, pelo menos da parte mais visível da cidade - a área central” (Idem). Neste afã, a prefeitura instituiu serviços de limpeza cujas equipes visitavam sistematicamente inclusive o interior das moradias, onde tudo aquilo que encontrassem, sendo considerado anti-higiênico, era imediatamente descartado ou removido (SEVCENKO, 2010, p.13). Nas palavras de Nicolau Sevcenko (Idem, p.45), a “Perseguição às vacas, mendigos, cães, tudo revelava um horror da autoridade ao que não é estável, fixo, imediatamente controlável”.

Nessa tentativa da administração pública de transformar a cidade na Paris tropical, nenhuma medida gerou reações mais explosivas entre os setores populares do que a obrigatoriedade da imunização contra a varíola, por meio de uma campanha que teria como resposta nada menos que a maior sublevação urbana do Brasil no século XX, a Revolta da Vacina, em 1904. Naquele ano, durante quase uma semana, áreas inteiras da cidade do Rio foram tomadas por populares; barricadas levantadas; bondes queimados; mobiliário urbano depredado; delegacias e repartições públicas assaltadas; armas, querosene e até dinamite roubados e distribuídos aos revoltosos. Em meio aos tumultos, autoridades chegaram a perder completamente o domínio territorial tanto de áreas centrais quanto de bairros periféricos da cidade (SEVCENKO, 2010, p.13). Após a deflagração, as agitações só se inflamaram e o único órgão que ainda tentava dar direção à fúria das ruas, a Liga Contra a Vacina Obrigatória, perderia qualquer controle sobre a sedição que ele próprio tinha ajudado a criar. A existência da organização, presidida pelo militar positivista, Lauro Sodré, revela a heterogeneidade do movimento de oposição à vacina, além de sua diversidade de motivações, muito embora as ruas tenham sido palco, por excelência, de representantes dos estratos mais baixos da sociedade. Nos mais altos, Lauro Sodré já vinha sendo monitorado pela polícia, sob suspeita de planejar um golpe contra o então presidente Rodrigues Alves, investida que de fato se concretizou durante o motim, tendo fracassado, em parte, por conta do caráter anárquico dos distúrbios de rua. Jeffrey Needell (1987, p.244) nota que, em geral, a oposição da classe média e da elite à imunização pouco se dirigia à vacina em si, mas ao seu aspecto obrigatório. A Igreja Positivista, tendo seus membros inscritos nessas mesmas fronteiras de classe, defendia posição semelhante, adicionando ao argumento da ameaça de ruptura dos princípios constitucionais, as desconfianças acerca da segurança e eficácia científica do medicamento. No período de fermentação da revolta, elites e classe-média urbanas foram os grandes inimigos da vacinação obrigatória. Na fase de agitações de rua, o movimento se transfigura: são os pobres a tomar a dianteira. Needell chega à conclusão de que, “em essência”, a revolta foram duas, com distintos participantes e agendas, mas ambas contra as políticas modernizadoras do governo de então. “[T]wo revolts, one which consciously, and the other perhaps unconsciously, fought under the useful banner of a constitutional and medical issue of little real moment” (NEEDELL, 1987, p.266). O autor, entretanto, faz questão de ressaltar que os militares jacobinos a conspirar pela tomada do poder tinham em mente um tipo diferente de modernização comparada com aquela proposta por Rodrigues Alves. Seu objetivo era instaurar uma república também autoritária, porém, paternalista e com

o apoio dos trabalhadores e da classe média. Não eram, de forma alguma, anti-modernos os conspiradores liderados por Lauro Sodré - adverte-nos, Jeffrey Needell. Quanto aos pobres, parece não haver interesse em considerar suas perspectivas frente aos valores da *belle époque*. Na verdade, os grupos populares aparecem na narrativa do historiador com clara feição anti-moderna: descritos tendo seu medo e ignorância explorados habilidosamente pela retórica da oposição radical, que teria se aproveitado de sua adesão às normas de uma “inquestionável tradição patriarcal de proteção masculina” (Idem, p.258). “Durante a revolta, supostamente, alguns dos lutadores de rua entrevistados testemunharam ter ouvido que o soro da vacina era para ser injetado na região da virilha das mulheres e que aquilo havia sido retirado dos corpos de ratos” (Idem).

Membros da oposição política ao governo, em tempo, reivindicaram para si os méritos de conduzirem a sedição ao seu estopim. Contudo, para Nicolau Sevcenko (2010, p.50), quando a revolta irrompe não há qualquer plataforma, partidos, tampouco objetivos explícitos. De acordo como historiador (SEVCENKO, 2010, p.5), a revolta foi “uma das mais pungentes demonstrações de resistência dos grupos populares do país contra a exploração, a discriminação e o tratamento espúrio a que eram submetidos pela administração pública”. Essa atitude despótica do poder público expressa na obrigatoriedade da vacina tem seu prólogo. Para aceitar o cargo de prefeito, Pereira Passos, prevendo a reação popular às reformas que teria de levar a cabo, exigiu do então presidente Rodrigues Alves a concessão de poderes que não esbarrassem em obstáculos legais, orçamentários ou materiais. A solicitação foi acatada e deu origem à lei de 29 de dezembro de 1902, criando um novo estatuto de organização municipal no Distrito Federal.

Embora tanto Neddell (2015), quanto Sevcenko (2010) e Carvalho (1987) demonstrem o mesmo cuidado em tratar a Revolta da Vacina como evento sobredeterminado, o último tem muito mais interesse na reação moral dos pobres à ameaça do decreto que tornava obrigatória a vacinação. José Murilo de Carvalho aponta o moralismo como fator dos mais importantes para a queima do pavio que detonaria as agitações. Especificamente nesse ponto, o historiador segue um caminho inverso daquele trilhado por seu colega Sevcenko, entendendo o pacote de ações repressivas no bojo da reforma urbana mais como pano de fundo e menos como razão nitidamente articulada pelos revoltosos para o levante. A ira popular teria sido levada às últimas consequências pelo discurso de agitadores que - pudico por princípio, mas vulgar na retórica - explorava principalmente a ideia de violação do lar por agentes públicos de saúde e consequente ofensa à honra dos pais de família que, ausentes, teriam de conviver com o fato

de que suas mulheres e filhas seriam forçadas a ficar sem roupa na frente de estranhos para assim serem tocadas por eles (CARVALHO, Op. Cit., p.131).

Mais ainda, a propaganda enveredou por uma autêntica escalada erótico-anatômica à brasileira. A vacina era aplicada nos braços com a ajuda de uma lanceta. Barbosa Lima começou a enfatizar a possibilidade da aplicação da vacina na coxa. Os oradores de comício e incitadores da revolta foram mais longe. Segundo depoimento a *O Paiz*, os líderes da revolta espalhavam agentes pelos centros populares com o fim de salientarem os perigos da vacina e dizerem que seria aplicada nas coxas das mulheres, filhas, junto à virilha. José Vieira, em seu *O Bota-Abaixo*, romance que, pelo fato de ter sido o autor testemunha ocular, merece ser tratado como fonte fidedigna, informa que os oradores dos comícios do Largo de São Francisco repetiam frases de Barbosa Lima e do Correio da Manhã e diziam que cafajestes de esmeralda invadiriam os lares para “inocular veneno sacrílego nas nádegas das esposas e das filhas” (CARVALHO, Op. Cit., p.131-132).

Estamos em uma época em que a demanda por exames de defloramento é enorme, a ponto de fazer com que as descobertas de médicos brasileiros sejam mais relevantes do que as de europeus justamente pelo volume da amostra. Enquanto Afrânio Peixoto sozinho examinou mais de 2.700 hímens entre 1907 e 1915, “os mestres europeus como Brouardel, Hofmann ou Maschka, ‘num fim de vida, com 30 anos de médicos-peritos, não contariam 300” (CAULFIELD, 2010, p.62). O Instituto Médico legal era bastante procurado por casos de perda de virgindade tanto por pessoas de classes médias quanto baixas - com os responsáveis por estas últimas buscando muito frequentemente a polícia, já que não dispunham de redes de relações pessoais com alguma influência. A questão era tão séria que levou Peixoto a realizar uma campanha contra a “himenolatria”, considerando, já nos anos 20 e 30 do século XX, a excessiva preocupação com a honra sexual mais um dos sintomas do atraso nacional. Posição que contrariava a dos juristas da Primeira República para os quais a virgindade era uma testemunha do progresso (Idem, p.54). Deste modo, as ofensas sexuais não eram consideradas crimes contra a pessoa, mas atentados “contra a segurança da honra e honestidade das famílias” (Idem, p.74). Em processos criminais da primeira década do século XX, observa-se que descobrir se uma moça saía sozinha de casa era um fato determinante para avaliação de sua honestidade sexual (Idem, p.120). A invasão da casa pelo mundo público era inconcebível, portanto, este foi um poderoso disparador da fúria popular numa revolta que termina com 30 mortos, 110 feridos, 945 presos e 461 deportados. Durante o verdadeiro combate travado nas ruas do Rio de Janeiro, os mortos e feridos eram amontoados dentro de casas abandonadas em ruínas. Cessados os distúrbios, o necrotério atingiria os limites de sua capacidade. É o que contam as páginas do *Jornal do Comércio* (SEVCENKO, 2001, p.18)

num dos relatos que até hoje rendem suspeitas e certezas por parte dos historiadores acerca da sub-notificação de baixas e incidentes decorrentes do conflito.

O levante popular dos primeiros anos do novo século nos trabalhos de Sevcenko e Carvalho enseja reflexões que tomam a mesma direção: especulam sobre possibilidades e formas de participação dos pobres na cena pública de então. Chegando a figurar entre os 75 livros de professores da USP mais citados em trabalhos acadêmicos (BRASIL, 2014), *A Revolta da Vacina*, de Nicolau Sevcenko, pinta o motim como demonstração de resistência dos desfavorecidos contra a exploração e discriminação (Idem, p. 5), luta por “um mínimo de respeito a sua condição de seres humanos” (Idem, p.13) e finalmente como “episódio revolucionário” (Idem, p.7). Nesse ponto, como já foi mencionado, o autor explica o evento invertendo a ordem de importância dos fatores defendida por José Murilo de Carvalho. Desse modo, lê as agitações como reação popular direta ao autoritarismo do Estado e à insustentabilidade das condições sociais, numa visada que toma a propaganda moralista contra a vacinação apenas como um dos vários elementos que concorrerem para a sublevação. A versão de que o levante é uma resposta popular direta e articulada a um *projeto* reconhecidamente hostil, no entanto, parece perder força nas páginas finais de *A Revolta da Vacina*, quando o historiador fala do caráter não programático e até improvisado do motim: “A revolta não visava o poder, não pretendia vencer, não podia ganhar nada. Era somente um grito, uma convulsão de dor, uma vertigem de horror e indignação” (Idem, p.50). Aqui há, sem dúvida, uma aproximação com o que pensa José Murilo de Carvalho, cujo olhar parece mais mobilizado pela atenção à descontinuidade entre o projeto do poder público e as razões que fermentaram a revolta popular, destacando tanto o moralismo furioso dos amotinados quanto o caráter politicamente fragmentário das motivações dos grupos que tomam as ruas.

Epítome dos movimentos de massa da época, a Revolta da Vacina mostrou claramente o aspecto defensivo, desorganizado, fragmentado, da ação popular. Revelou antes convicções sobre o que o Estado não podia fazer do que sobre suas obrigações. De modo geral, não eram colocadas demandas mas estabelecidos limites. Não se negava o Estado, não se reivindicava participação nas decisões do governo; defendiam-se valores e direitos considerados acima da esfera de intervenção do Estado, ou protestava-se contra o que era visto como distorção ou abuso (CARVALHO, 1987, p. 145-146).

Sevcenko, que abre seu texto dando conta de um episódio *revolucionário* - escolhendo aí uma expressão que por sua carga histórica não tem como deixar de remeter aos processos sociais que culminaram com a troca dos poderes instituídos -, nas páginas finais de seu livro se refere à revolta a partir de metáforas, como “grito” e “convulsão de dor”, muito mais



próximas do domínio fisiológico, instintivo, do que qualquer programa revolucionário, proletário ou burguês, poderia estar. Nestas últimas descrições, o historiador parece assumir que a Revolta da Vacina talvez tenha sido uma reação irredutível ao reconhecimento coletivo dos pobres da exploração ou discriminação, por exemplo. Essa convergência entre os dois autores poderia desembocar num impasse, pois se o levante não respondia diretamente ao autoritarismo ilustrado do poder republicano, nem à exploração das elites, quais seriam suas razões? Carvalho acena com uma solução ao trazer o pânico moral para o centro do imaginário revoltoso. O que não significa negar ou conferir papel secundário à insustentabilidade das condições sociais, à repressão higienista, à exploração e à discriminação, mas tão somente considerar a hipótese de o moralismo popular surgir como mediação adequada para a expressão de um conjunto de insatisfações inarticuláveis nos termos de uma tomada de consciência das injustiças políticas e sociais, isto é, a partir de uma postura política inspirada em sua integralidade por valores modernos.

Por mais de uma vez em *Os Bestializados* encontra-se a afirmação de que no Rio de Janeiro da época inexistia algo como uma comunidade política, de forma que a participação popular passava ao largo do mundo oficial, expressando-se em regra na cultura, fosse no carnaval ou em festividades tradicionais. Para o historiador, o desinteresse dos pobres pelo universo da política formal tinha a ver com o fato de, primeiro, terem clareza da inviabilidade de sua participação e, segundo, porque viam as práticas institucionais como cortina de fumaça para as forças que efetivamente moviam a política. Nesses termos, aqueles que se guiavam pelas aparências é que eram os ingênuos: “bestializado era quem levasse a política a sério” (Idem, p.160). De acordo com tal lógica, a estabilidade social é produto de um pacto nunca escrito segundo o qual o formal não pode ultrapassar os limites do real (leia-se tolerável pelas regras consuetudinárias). Ou seja, as autoridades não poderiam forçar a população a cumprir leis que, mesmo existindo, não tinham vingado e nem vingariam. A insistência nessa postura significava a quebra declarada do acordo tácito e sua inversão: a imposição do formal sobre o real.

Tanto o trabalho de Sevcenko quanto o de Carvalho são lançados originalmente na década de 1980. É justamente a época em que Sidney Chalhoub e Fernando Teixeira da Silva (2009) indicam um deslocamento importante na percepção de historiadores e cientistas sociais brasileiros sobre o papel político de escravos e trabalhadores. De acordo com os autores, entrava em declínio o “paradigma da ausência” - que reiterava a identificação entre camadas subalternas de uma experiência lacunar em relação a outros modelos nacionais - para dar

lugar ao “paradigma da agência”, a partir do qual “as ações de escravos, libertos e trabalhadores urbanos resultam de negociações, escolhas e decisões frente às instituições e aos poderes normativos” (CHALHOUB; DA SILVA, 2009, p.14). Do chamado paradigma da ausência, predominante até o fim da década de 1970, o povo emerge “perplexo no episódio da proclamação da República, impotente diante da exclusão política”, mas também “irracional e violento ao lidar com iniciativas disciplinadoras ou ditas civilizadoras do poder público” (Idem, p.16). O fato de o binômio apatia/incivilização resistir até a segunda metade do século XX, parece consistir numa impressionante atualização do imaginário legado por intelectuais e autoridades da *belle époque*, a incidir inclusive na crônica pós Revolta da Vacina, com Rui Barbosa e Olavo Bilac dividindo os revoltosos em suas declarações públicas entre marginais; e estúpidos e manipulados, a “turba-multa irresponsável de analfabetos”, ou as “massas incultas”.

O que Chalhoub e Teixeira da Silva assinalam como a ascensão do “paradigma da agência” no interior da historiografia e das ciências sociais brasileiras resulta da confluência de interesses pela investigação de padrões de percepção e ação política tanto de escravos quanto de trabalhadores urbanos. Uma de suas consequências é a revisão de abordagens passadas e contemporâneas que, grosso modo, admitem ou subsumem a distância da consciência subalterna em relação aos processos políticos que lhe concernem diretamente. Tal transformação, dificultando a sustentação da hipótese da passividade popular, sem dúvida, alargou horizontes, multiplicando possibilidades de pesquisa e reflexão, uma vez que já não permitia requestrar com a mesma naturalidade a tese da apatia política dos pobres. Por outro lado, o mesmo deslocamento epistemológico parece pavimentar o caminho para concepções que inscrevem a agência dos grupos populares muito confortavelmente nos marcos de uma comunidade política estável, na qual grupos sociais em oposição se enfrentariam aberta e diretamente, a partir de divergências sobre as mesmas matérias. A Revolta da Vacina, no entanto, parece justamente o tipo de conflito em que os adversários não têm acordo sequer sobre o objeto de dissenso. Tanto que o ponto de ebulição do motim se vincula à intensidade da ameaça de violação da honra, gerando uma reação popular que, no que tange às motivações, não confronta - a não ser de forma desencontrada e imprecisa - o projeto higienista da administração pública, sobre o qual parece ainda lícito supor que apalpar as coxas de senhoras e moças pobres não fosse uma diretriz. Conta-se até mesmo que o respeito por Omulu, orixá da bexiga - nome popular da varíola - esteve entre as razões da oposição de alguns pobres à vacina (PONTE, 2010, p.66).

Quando Sevcenko, principalmente nas primeiras páginas de *A Revolta da Vacina*, descreve o motim como resposta direta dos pobres ao poder discricionário do Estado e à exploração das elites etc., ele dá por assentada a existência de uma oposição bem ajustada e sem sobras entre os interesses dos pobres e os dos grupos dominantes. Não há como negar que desta perspectiva o historiador confere papel ativo às camadas populares. O faz, entretanto, assumindo o risco de reabilitar a mais bem acabada fantasia ilustrada acerca do *povo*: um ente consciente, com capacidade de mobilização e luta na defesa de interesses comuns, tal qual o modelo do homem francês pós-iluminista. Ser ativo, nesse sentido, equivale a ser moderno. Talvez por isso, na visão de Sevcenko, a questão da ameaça à honra das mulheres, ligada ao ethos tradicional, tenha tão pouca importância em sua interpretação da fermentação do motim. Na verdade, o autor recorre à história de exploração das elites e do despotismo ilustrado do poder republicano para ler, como uma espécie imagem espelhada, as motivações da reação revoltosa das ruas.

Se em seu próprio tempo, a revolta é interpretada sem fugir do script positivista ilustrado, aparecendo como expressão da massa estúpida manipulada ou simplesmente irrupção baderneira estimulada por elementos do submundo (que de fato estiveram presentes nas agitações), as leituras contemporâneas do evento, a partir da mudança de paradigma assinalada por Chalhoub e da Silva, introduzem um terceiro ponto de vista, que prioriza a faceta ativa das camadas populares, seja em confronto direto com o poder e, em última instância, por direitos - como em parte da narrativa de Nicolau Sevcenko -, ou mediada por sentimentos pouco conectáveis à ideia de dever cívico - como na versão de José Murilo de Carvalho, onde o moralismo popular é chave para entender as razões da insurgência. Em outro texto escrito anos mais tarde, Carvalho (2002, p.75) defende que todas as revoltas populares desde o Segundo Reinado têm em comum o fato de serem movimentos reativos e não propositivos. Ou seja, apesar de haver na população “alguma noção sobre direitos do cidadão e deveres do Estado”, reagia-se, sobretudo, a medidas racionalizadoras e secularizadoras dos governos. Assim, o Estado era aceito sob a condição básica de não interferir na vida privada e não desrespeitar valores, principalmente religiosos. Embora descreva as insurgências populares como reativas, o historiador, neste e em outros escritos que tocam na questão da consciência popular, reitera que a oposição entre dominantes e dominados foi quase sempre marcada por desencontros na compreensão mútua de propósitos.

Em *The Nation and its Fragments*, o cientista político e historiador Partha Chatterjee enfrenta uma questão semelhante ao abordar o problema da interpretação da consciência

camponesa, na sociedade colonial agrária indiana, frente à introdução de formas modernas de governo. O autor conta que, na Europa, a difusão de regimes modernos de poder redundará mais cedo ou mais tarde em processos de extinção do campesinato, uma vez que a condição camponesa representou ali o próprio outro da modernidade. Na Índia, similarmente, tanto entre os setores encarregados da administração colonial quanto entre a elite nacionalista local, predominou uma visão dos camponeses como um grupo incapaz de auto-governo, atrasado, simplório, alienado, volátil no temperamento, ignorante, supersticioso (frequentemente fanático) e de muito fácil agitação e manipulação política (CHATTERJEE, 1993, p.158-159). A mesmíssima descrição poderia ser usada para a forma com que os pobres apareciam no imaginário das elites intelectuais e políticas brasileiras na época da proclamação da República. As coincidências não param por aí: o momento histórico narrado por Chatterjee, na Índia, tem ao fundo uma controvérsia muito familiar ao debate intelectual brasileiro, envolvendo, além dos modernizadores - os quais defendiam que o campesinato era um estágio de atraso a ser superado -, os críticos da modernidade, principalmente os românticos, que viam no mundo camponês virtudes ameaçadas como a simplicidade e autenticidade cultural.

Chatterjee revisita uma parte da história das lutas anti-coloniais indianas para compreender a relação entre a ascensão dos discursos nacionais por lá e suas consequências para aqueles que figuravam como principais antagonistas da modernidade, os camponeses. O autor interessa-se, em especial, pelo paradoxal envolvimento do campesinato nos movimentos nacionalistas anticoloniais inspirados por valores claramente burgueses e modernizantes. Esse momento é importante, na visão do historiador, por ter produzido um encontro de dois domínios da política inconciliáveis: o primeiro, dos partidos políticos e associações formalmente organizados, familiarizados com procedimentos institucionais burgueses introduzidos pelo poder colonial e que tentava assim ganhar as massas com o objetivo de substituir a administração colonial por um Estado nacional burguês; e o segundo, o domínio da política camponesa onde crenças e ações não só não cabiam na grade de interesses ou interesses agregados da política representativa burguesa, como eram incompreensíveis desse ponto de vista.

Chatterjee também vai se deparar com leituras contemporâneas dessa história, que situam a política camponesa em oposição direta ao poder colonial. “If domination is one aspect of this relation of power, its opposed aspect must be resistance. The dialectical opposition of the two gives this relation its unity” (Idem, p.161). Contudo, o historiador alerta para o fato de que esse tipo de interpretação, ao localizar as formas de consciência camponesa

insurgente invariavelmente no interior de uma dialética faz com que seus significados somente possam ser estabelecidos em relação de estrita dependência com seu polo oposto, no caso da Índia, o poder colonial (Idem). Assim, o material histórico da consciência camponesa apenas será encontrado quando por acaso os grupos dominantes tiverem sido forçados a reconhecê-la expressamente como seu outro. A consequência principal é que a única forma de representação da consciência dominada é como objeto do exercício do poder instituído, ou, em uma palavra: “not in terms of his own culture but his enemy’s” (Idem, p.162).

Provavelmente por isso Partha Chatterjee destaque a incompatibilidade entre os dois domínios da política que se encontram no movimento nacionalista indiano, o da consciência camponesa e o das instituições organizadas de acordo com formas modernas de poder, onde

The latter operates from the premise of individual and a notion of his interests (...). Solidarities in bourgeois politics are built up through an aggregative process by which individuals come together into alliances on the basis of common interests (or shared preferences). The process is quite opposite in the consciousness of a rebellious peasantry. There solidarities do not grow because individuals feel they can come together with others on the basis of their common individual interests; on the contrary, individuals are enjoined to act within a collectivity because, it is believed, bonds of solidarity that tie them together already exist. Collective action does not flow from a contract among individuals; rather, individual identities themselves are derived from membership in a community (CHATTERJEE, 1993, p.163).

Além do que - e esse aspecto é tremendamente familiar em se pensando na experiência brasileira - as formas de dominação, no contexto indiano, não foram exercidas exclusivamente, ou mesmo preferencialmente, a partir dos procedimentos legais de poder soberano, incorporados nas instituições do Estado - esclarece o historiador. “Consequentemente, a resistência não se restringiu apenas ao domínio das relações jurídico-políticas” (Idem, p.170). O insight de Chatterjee pode ser profundamente inspirador, uma vez que, mesmo a quase 15 mil Km de distância, o Brasil é um país cuja formação - de acordo com a leitura sociológica mais clássica - é marcada pela “ausência de instituições intermediárias”, o que “faz com que o elemento familístico seja seu componente principal” (SOUZA, 2012, p.113). É precisamente nessa espécie de vazio institucional que o poder patriarcal das elites se constituiu em força estruturante da sociedade por aqui, uma vez que não houve agente externo capaz de pôr limites à autoridade do senhor ou de forçá-lo a cumprir um contrato (Idem, 115). Nas palavras do sociólogo Jessé Souza, “O senhor de terras e escravos era um hiperindivíduo, não o super-homem futurista nietzschiano que obedece aos próprios valores que supostamente cria, mas o super-homem do passado, o bárbaro sem

qualquer noção internalizada em relação aos seus impulsos primários” (Idem, p.115-116). Com a proclamação da República, a estreia brasileira no grupo de países que adotavam regimes de poder modernos, nossos “camponeses”, os negros e mestiços pobres, simplesmente serão declarados incongruentes, fosse política, econômica ou emocionalmente, com o modelo burguês de sociedade. Eram, ainda com Souza, indivíduos sem razão de ser ou uma “ralé”: “Seres humanos a rigor dispensáveis, na medida em que não exercem papéis fundamentais para as funções produtivas essenciais e que conseguem sobreviver nos interstícios e nas ocupações marginais da ordem produtiva” (Idem, p.121). Enquanto isso, a República, como já foi visto nesse capítulo, muitas vezes funcionava como uma espécie de fachada para todo o tipo de arranjos particularistas.

O que a análise de Chatterjee deixa é menos um modelo de interpretação simplesmente aplicável à realidade brasileira e mais um alerta para que sejam mantidas constantemente sob suspeita as categorias universais usadas para descrever as tensões sociais nos países de modernização periférica. Esse, aliás, parece ser o alvo principal do historiador com *The Nation and its Fragments*, obra cujo argumento principal parte de uma objeção à tese de Benedict Anderson de que a experiência histórica do nacionalismo em certas partes do mundo acabou fornecendo a todos os nacionalismos posteriores um conjunto de formas modulares a serem escolhidas e adaptadas de acordo com as realidades locais (CHATTERJEE, 2000, p.229).

Se os nacionalismos do resto do mundo têm que escolher suas comunidades imaginadas entre certas formas “modulares”, já colocadas ao seu dispor pela Europa e pelas Américas, que lhes resta imaginar? A história, ao que parece, teria decretado que nós, do mundo pós-colonial, seremos apenas perpétuos consumidores da modernidade. A Europa e as Américas, os únicos verdadeiros sujeitos da história, elaboraram, em nosso benefício, não apenas o roteiro do esclarecimento e da exploração coloniais, mas também o da nossa resistência anticolonial e o de nossa miséria pós-colonial. Até nossa imaginação tem que permanecer permanentemente colonizada (Idem).

Na Índia, a versão mais difundida da história estabelece que o nacionalismo começou nas décadas finais do século XIX, tendo como marco a instituição do Congresso Nacional daquele país. Na leitura de Chatterjee, o nacionalismo anti-colonial teria criado seu próprio campo de soberania muito antes da consolidação das formas modernas de poder a partir das quais alguns segmentos políticos locais se lançariam em embates contra o Império. Esse processo de luta que antecede o advento da casa legislativa indiana é descrito pelo autor como um movimento de divisão das instituições e práticas sociais em dois domínios, o material e o espiritual (Idem, p.230). “O material é o domínio do ‘externo’, da economia e da política, da

ciência e da tecnologia, um campo em que o Ocidente provou sua superioridade e em que o Oriente sucumbiu” (Idem). Caberia a sociedades como a indiana apenas reproduzir as realizações inquestionáveis do domínio material, isto é, repetir em sua própria história a formação do Estado europeu. “O espiritual, por outro lado, é um domínio ‘interno’, que traz marcas ‘essenciais’ da identidade cultural”. Desse modo, quanto mais sucesso na imitação do padrão ocidental no domínio material, mais pareceu importante defender a singularidade da cultura nacional, no espiritual. Assim, o nacionalismo proclamou o domínio espiritual como seu campo de soberania e se recusou terminantemente a permitir intervenções da administração colonial nele. “Aqui, na verdade, o nacionalismo [indiano] lança seu projeto mais poderoso, criativo e historicamente importante: criar uma cultura nacional ‘moderna’ que, não obstante, não seja ocidental” (Idem, p.231).

É evidente que existem riscos em se estabelecer paralelos entre processos vivenciados por sociedades profundamente distintas, além de tão distantes, como a brasileira e a indiana. Dois fatores, entretanto, quem sabe permitam algum nível de analogia entre elas: a experiência colonial e seu legado de suspeita em relação à autenticidade cultural das colônias em várias partes do mundo, e em diferentes contextos históricos; e a artificialidade atribuída aos regimes modernos de governo, principalmente, quando recém-introduzidos em sociedades periféricas. A descrição de Chatterjee a respeito do que chamou de criação de um campo de soberania anti-colonial a partir da afirmação da singularidade cultural indiana, lembra muito vivamente um processo ocorrido no Brasil, cujos principais desdobramentos se darão nos anos 1920, nas diferentes expressões de um movimento amplo de renovação cultural sob o rótulo genérico de Modernismo. O *leitmotiv* é muito parecido: ser “moderno” sem copiar. Embora existissem correntes no Modernismo brasileiro extremamente interessadas nos debates a respeito da adequação/inadequação do país às instituições modernas, aqueles mais preocupados com a afirmação da singularidade da cultura nacional, sem dúvida, ganharam maior projeção histórica. Entre estes, os mais destacados, por sua vez, serão os vanguardistas paulistas da semana de 1922, cujo grande legado foi pela primeira vez terem experimentado imaginar o povo, sua cultura e estética como elementos alinháveis à ideia de modernidade.

Nesse sentido, o primeiro desafio foi lidar ainda com a força da tradição romântica do século XIX, na vida espiritual brasileira. O Romantismo, em sua missão de imaginar um índio que pudesse representar a origem da nacionalidade, opta por recalcar uma figura considerada “bárbara e horrenda” sob uma produção compensatória que inventa “o belo índio civil, cavalheiresco e heroico” (CUNHA, 1995, p.52), o qual tem no “bom selvagem” rousseauriano

o seu paradigma. A imaginação modernista, por seu turno, desejou restituir ao selvagem sua disposição antropofágica, reprimida pela mentalidade colonial e mantida sob denegação pelo indianismo romântico, sem, contudo, exumar a atitude ilustrada e pessimista de um Sílvio Romero. Ambos os movimentos partilham um interesse por imagens do indígena como fontes de identificação nacional, no entanto, em chaves bastante distintas. Emergindo de um Brasil pós-independência, o indianismo romântico, embora marcado por um desejo de ruptura com a Europa - e em especial com Portugal -, não escapa do labirinto dos modelos da cultura eurocentrada. Ao articular a partir do índio uma imagem positiva do povo brasileiro, projetando nele valores como o apreço pela liberdade e pela terra, aqueles que militaram nesse movimento estético e literário do século XIX acabaram pegos no contra pé por sua adesão distraída aos valores da cultura dominante. Criam assim o índio civilizado, cuja invenção serve a uma tentativa de valorizar o elemento autóctone, numa terra teoricamente sem passado.

Para os modernistas a preocupação mais urgente era justamente “desidilisar” o índio, de olho nas vanguardas europeias e seu interesse em recuperar a sensibilidade primitiva recalçada pelo racionalismo burguês; desejando, de outro lado, pensar a alma brasileira no que ela tivesse de assumidamente híbrida, diante do mundo civilizado do Velho Continente (PEREIRA, 1998, p.10). A crítica modernista ao indianismo romântico tinha ainda por base a vontade de delimitar um campo de diferenciação entre suas propostas estético-políticas e aquilo que passou a receber a pecha de “passadismo” - compreendendo parnasianismo, regionalismo e indianismo romântico (THEÓPHILO, 2011, p.48). O cenário era de ascensão da metrópole paulista nas primeiras décadas do século XX. O ritmo febril, considerado moderno de transformações, foi uma inspiração a mais para o sentimento de aversão ao Brasil oitocentista e rural e reforço da necessidade latente de exorcizar aquele passado, cristalizado no “passadismo”. Nesse sentido, embora o elemento popular fosse o traço definidor da nacionalidade, para intelectuais como Menotti Del Picchia, Oswald e Mário de Andrade, o Brasil se encontrava fundamentalmente nas cidades, centros dinâmicos da vida moderna cuja representação mais bem acabada era São Paulo. Distanciavam-se, assim, ainda mais da imaginação romântica e sua concepção do popular como algo rural, rude e puro.

Gabriela Theóphilo (2011, p.48) chama os ataques modernistas ao “passadismo” de generalizantes, homogeneizantes, classificando-os de fundamentalmente polêmicos. Entretanto, a autora explica que a generalização seguia uma estratégia de limpar o terreno onde se semearia uma nova voga, de exaltação do momento presente - moderno - aberto a



expressões artísticas que o representassem. Desta forma, o indianismo romântico vem figurar na imaginação dos vanguardistas, principalmente, como parâmetro de afastamento (THEOPHILO, 2011, p.52) usado para dar vida a um primitivismo alternativo. Sobretudo, a partir de leituras de Freud e Nietzsche, a figura do indígena passou a ser valorizada pelos modernistas por (supostamente) expressar possibilidades de escape dos condicionamentos às “amarras mentais e comportamentais inculcadas por séculos de civilização. Esses povos, portanto, viveram de forma mais autêntica, instintiva e dionisíaca” (idem, p.53).

Para explicar esse desejo modernista de ruptura com a interpretação do Brasil desenvolvida no século anterior pelo Romantismo, Eneida Cunha recorre à reescrita de Oswald de Andrade de uma espécie de cena primordial, a primeira missa, e o encontro que promove entre colonizador e nativo reeditado *ad infinitum* na memória nacional. A autora ressalta, entretanto, que na revisão modernista “as forças históricas e as significações imaginárias instituídas” nesta imagem não são simplesmente apagadas como tenta o Romantismo, pois não há maneira de removê-las ou esquecê-las (CUNHA, 2006, p.125). São, sim, invertidas. Contudo, para Oswald, “Reverter não pressupõe também a troca de sinais ou a mecânica inversão de posições. Implica, sim, virar pelo avesso, expor as suas motivações e hierarquias, e recusá-las” (Idem, p.130). Assim:

A versão modernista da primeira missa vai por um caminho inverso à construção romântica. Não propõe a substituição das circunstâncias do encontro para manter a vigência das significações imaginárias que o produzem. Inverte o processo romântico, mantendo a circunstância ritual do encontro, mas transferindo para o índio toda a atividade. A descarnada comunhão cristã é substituída pela devoração efetiva dos corpos, a antropofagia é proposta como a representação que neutraliza o mal-estar da vivência colonial e da postura colonizada (CUNHA, 2006, p.126).

O Modernismo radicaliza um processo de “retorno do recalcado” como valor estético” (PEREIRA, 1998, p.10), que assumindo a presença do índio e de certos elementos do mundo popular na construção da brasilidade, funda uma nova discursividade sobre o país na qual, pela primeira vez, o povo não figura como obstáculo à realização da nação e sim pré-condição para este fim. Se nas metrópoles mais cosmopolitas do mundo, é “o momento da África, da art nègre, e, logo depois, do jazz afro-americano”, na América Latina é tempo de “redescobrir as fontes pré-colombianas” (BOSSI, 1988, p.130 *apud* PEREIRA, 1998, p.10). É assim que vai se difundindo a compreensão de que a simples reprodução de modelos europeus, tão apreciada no raiar da *belle époque*, perde seu valor de imperativo moderno. Sobretudo a partir do chamado segundo tempo modernista, o mais importante é, em lugar de simplesmente compatibilizar o que é moderno com o que é nacional, produzir uma torção nessa lógica que

consiste em conceber o moderno como necessariamente nacional. O problema de fundo é o de ingressar na ordem universal, na qual só se entraria pela porta do nacional.

A atração pelas particularidades da cultura nacional popular aparece como espécie de tendência já nos primeiros anos da década de 1920, quando artistas brasileiros passam a frequentar várias das principais capitais europeias. É em Paris, por exemplo, que Di Cavalcanti faz seus primeiros desenhos de mulatas. Transformação que também se registra na mudança de interesse um tanto quanto abrupta de Tarsila do Amaral, que inscrita na Academie Julien, se exercita, em 1921, em nus pós-impressionistas e em apenas dois anos, compõe uma de suas telas mais emblemáticas, *A negra*, sinalizando um deslocamento radical de problemáticas, refletido na forma e no conteúdo de seu trabalho. Em trecho de uma carta da artista à família, reproduzida por Ana Paula Simioni (2013, p.4), Tarsila relata essa mudança de perspectiva, contando também da grande admiração despertada pelas culturas exógenas nos meios intelectuais franceses:

Sinto-me cada vez mais brasileira. Quero ser a pintora de minha terra. (...) Quero, na arte, ser a caipirinha de São Bernardo, brincando com bonecas de mato, como no último quadro que estou pintando. Não pensem que essa tendência é mal vista aqui. Pelo contrário. O que se quer aqui é que cada um traga a contribuição de seu próprio país. Assim se explicam os sucessos dos bailados russos, das gravuras japonesas e da música negra. Paris está farta da arte parisiense (AMARAL, [1975] 2003, p.78 *apud* SIMIONI, 2013, p.4).

O comentário da artista de alguma forma se repete em carta de Mário de Andrade a Sergio Milliet: “Problema atual, modernismo, repara bem porque hoje só valem as artes nacionais... E nós só seremos universais o dia em que o coeficiente brasileiro nosso concorrer para riqueza universal” (MORAES, 1978, p.105 *apud* OLIVEN, 2001, p.5). A reivindicação de originalidade nacional é reflexo de um modelo de modernidade que vai ganhando força no pós-guerra quando, diante da barbárie conflito, a razão universal parece ter fracassado em cumprir algumas de suas promessas mais importantes e seus ideais sofrem certo descrédito. Nesse contexto, a baixa sofrida pelos valores da *belle époque* como o liberalismo, cientificismo e o racionalismo, iam inspirando o desejo de renovação, marcando essa geração de intelectuais dos anos 1920, saturada da artificialidade das simples importações culturais e por isso comprometida com a produção de ideias singulares (MOTTA, 1992, p.31-32). É assim que o Outro vai se tornar um dos grandes dinamizadores da imaginação dos vanguardistas, exprimindo o potencial universalizante do conceito de modernidade por eles defendido.

Contudo, o Modernismo não vai titubear em situar a alma nacional bem longe do universo interiorano rude. O que tampouco significa dar continuidade à tradição de simples

transplante de ideias europeias. É do espaço entre essas duas polaridades que emerge o ideal antropofágico, significando a digestão das novidades europeias como forma de, tendo experimentado sabores culturais diferentes, certificar-se de que a busca, de fato, seguia o rastro de expressões autenticamente brasileiras. Como define Ettore Finazzi-Agrò (2003, p.621), é a “redescoberta de si pela intermediação do olhar do outro”, tal qual no trecho de Oswald, do *Manifesto Antropofágico*: “Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro. CatitiCatiti/ Imará Notiá/ Imará Notiá/ Ipejú”, de forma que a cultura indígena seria colocada numa espécie do futuro do passado em relação às ideias e à arte europeia (Idem).

A antropofagia Oswaldiana vem possibilitar uma resolução alternativa do problema da imitação na cultura brasileira, que em geral se restringia ou a incorporação acrítica dos valores civilizados ou, como descreve Eneida Cunha (1995, p.54), “o confinamento xenófobo, o elogio e a exaltação ingênua da particularidade e da originalidade nativas”. Mas ao mesmo tempo em que nada poderia ser feito pelos brasileiros a não ser aprender a lidar “com a fatalidade do primeiro branco aportado” (ANDRADE, 1990, p.65 *apud* CUNHA, 1995, p.54) (a cena primordial inapagável), o próprio contato com a tradição europeia produtora do pensamento de Freud, Marx e Nietzsche, possibilita encarar esse lugar da cultura dominante como representante de um modelo em decadência. Desbravada pelos modernistas

A Europa representava, principalmente, uma civilização artificial, que impusera grilhões morais e padrões de comportamento dos quais urgia desvencilhar-se urgentemente. Nesse sentido, há, para os modernistas brasileiros, uma inversão dos modelos europeus de autenticidade e artificialidade. O autêntico estaria justamente no fragmento, na multiplicidade, na liberação das pulsões freudianas (THEOPHILO, 2011, p.70).

Por isso, enquanto as vanguardas europeias queriam desbancar a tradição e, de certa forma, pôr em questão identidades estáveis por ela legadas (como a nacional, por exemplo), os modernistas brasileiros tomavam como meta a assunção as condições locais, positivando-as. (BRITO, 1985, p.31-32 *apud* FABRIS, 1994, p.15). De outro lado, como espécie de preço a ser pago por essa escolha, a historiadora da arte Annateresa Fabris (Idem) (citando Ronaldo Brito (1985) ) sugere que no Modernismo a obsessão pela questão da brasilidade talvez tenha sido um limitador, pois ela “[p]raticamente impunha aos nossos artistas aquilo que a modernidade européia desde Manet repudiava - o primado do tema, a sujeição da pintura ao assunto. Para reencontrar, abraçar ou mesmo projetar o Brasil, era necessário, indispensável dar-lhe um rosto, uma feição” (Idem). Isso porque, na concepção modernista, a face bem definida da nação era compreendida como condição de participação na ordem universal.

Nesse jogo paradigmático entre particular e universal, a produção cultural de exportação desfruta evidentemente de maior valor agregado que a importada. Uma ilustração é a conferência feita por Oswald de Andrade, na Sorbonne, em 1923, comemorada como vitória pelos modernistas (MORAES, 1988, p.228).

Na discussão interna, onde Ruben Oliven (2001, p.5) vê não mais do que certo bairrismo paulista dos vanguardistas, Marly da Motta (1992, p.81) percebe um desejo latente e não circunscrito ao grupo de Oswald e Mário, de legitimar a metrópole bandeirante como cabeça da nação, isto é, estabelecer a cidade de São Paulo como espécie de matriz para os signos de brasilidade - o que evidentemente implicava em desqualificar a então capital da República. São Paulo seria o espaço a partir do qual se produziria uma renovação da identidade nacional, substituindo o Rio, associado ao poder central corrupto, decadente e à falsificação da *belle époque* parisiense, bem como ao pior da tradição popular como a malandragem, a indisciplina e a falta de aptidão para empreender; valores extremamente anti-modernos (DA MOTTA, 1992, p.73).

Tais disputas são flagradas por Marly da Motta (idem) em *A nação faz 100 anos*, onde a autora conta, entre outras coisas, sobre como essas imagens das cidades e regiões brasileiras hoje tornadas verdadeiras mentalidades foram gestadas a partir de marcos simbólicos sustentados por intelectuais ativos na cena pública dos anos 1920. Assim, São Paulo surgia como lugar do trabalho, do pragmatismo e da responsabilidade: a locomotiva do progresso (Idem, p.85) e o Rio, a capital da malandragem e libertinagem. Do ponto de vista dos modernistas, a própria Semana de 1922, na capital paulista, trouxera uma mensagem clara de abolir a “República Velha das Letras”. Nas palavras de da Motta, “Para os modernistas paulistas, a ‘nova’ cultura brasileira precisava se fixar no solo sólido de uma cidade ‘moderna’, capital do estado mais desenvolvido da federação” (Idem, p.86). Isto é, embora avessa ao regionalismo, a vanguarda paulista parecia ter bem definido o locus de onde proclama o nacional, sua senha de acesso ao universal.

Embora não rivalizasse nos mesmos termos com os modernistas em relação à disputa pela legitimação de uma região como cabeça da nação, uma segunda tendência assumidamente regionalista se introduz nesse debate a partir da metade da década de 1920, sob a liderança de Gilberto Freyre. Em 1926, o sociólogo e antropólogo que se tornaria um dos mais importantes intérpretes do Brasil, lança o *Manifesto Regionalista*, articulando uma espécie de declaração inaugural de um movimento que, para Rubem Oliven (2001, p.6), tem sentido, *de certa forma*, inverso daquele de 1922. O texto de Freyre oferecia coerência a um

vozerio intelectual de reação ao Modernismo, propondo preservar a tradição, mas a partir do Nordeste atrasado economicamente, representado por seus itens mais pobres. José Maurício de Almeida (2003, p.321) explica que, na verdade, desde o Romantismo, o que chama de “mecanismo de racionalização compensatória” transformou a estagnação daquela região, no plano cultural, em vantagem em relação ao Sul, onde a pureza e autenticidade teriam sido corrompidas, desde a chegada da Família Real e da abertura dos portos, eventos que simbolizam a invasão de costumes europeus no país.

Em Freyre, para ser nacional era preciso primeiro valorizar e proteger as tradições regionais populares em suas mais diversas manifestações, desde a arquitetura até a culinária. Isso quer dizer que os valores modernos ao contrário de importados devem ser conquistados literalmente a partir do interior do país. O regionalismo nordestino evidenciava dessa forma a inadequação do projeto estético e nacional da paulicéia diante de problemas de outras paragens, lembrando a dimensão continental do país. Mesmo constatando a divergência fundamental, Almeida vê Regionalismo e Modernismo como processos similares e antagônicos ao mesmo tempo ou como “as duas faces da renovação cultural dos anos 20”, como revela o próprio título de seu texto. Para o autor, ambos seriam ângulos diferentes de uma mesma necessidade de aprofundamento da consciência nacional (Ibidem, p.325).

Ao identificar o nacional com uma visão do popular de inspiração romântica, nesse ponto, o Regionalismo de Freyre se alinha às concepções dos representantes de um pensamento tradicionalista fora do Nordeste. Para estes, pouco poderia haver de moderno na realidade urbano-industrial, onde reinava o desenraizamento e o artificialismo. Desta perspectiva, o projeto político-cultural dos modernistas não teria menor possibilidade de aprofundar a consciência nacional, uma vez que seu diálogo com as vanguardas europeias era álibi para que suas proposições fossem taxadas de simples ecletismo afrancesado, incorrendo uma vez mais na cópia. Marly da Mota explica que nos anos 1920, a intelectualidade empenhada na construção de um Brasil moderno vai oscilar basicamente entre tradição e vanguarda (DA MOTTA, 1992, p.34). A mentalidade tradicionalista do Sudeste, assim como o Regionalismo nordestino, promove uma retomada seletiva do Romantismo, imaginando haver possibilidades de regeneração social e política no retorno às origens, à “natureza eterna e idêntica a si mesma” (Idem, p.36). Era característica também entre esses pensadores a ideia de que o Campo, além de cerne da identidade brasileira, seria o maior produtor de riquezas do país, em contraste com as cidades e suas indústrias vistas como parasitárias, sobrevivendo de

subsídios públicos. Tal percepção, seguindo da Motta, marcou a produção de uma série de intelectuais como Plínio Salgado, Alberto Torres e Oliveira Vianna.

Embora a ordem do dia para esses pensadores fosse “basta de fecundação artificial” (Idem, p.26), os tradicionalistas filiavam-se de forma também seletiva a correntes internacionais de corte conservador, as quais pregavam a revalorização do campo, o respeito às leis da natureza e a rejeição à sociedade racionalizada, universalista e artificial. Desse ponto de vista, o caráter postiço dos modelos políticos estrangeiros aqui adotados - nomeadamente a República - teria contribuído decisivamente para o desconhecimento da maioria dos cidadãos, incluindo os intelectuais, dos reais problemas brasileiros. Esse consistiria para tais pensadores no principal obstáculo à difusão da consciência nacional. Ou seja, para os tradicionalistas até mesmo os intelectuais faziam papel de bestializados. Os escritos de Alberto Torres refletem esse posicionamento, frequentemente denunciando o artificialismo das instituições brasileiras. Para ele, o acesso à realidade nacional só seria possível na medida em que fossem abandonados os modelos transplantados de outros países e operada aqui uma análise científica da realidade. Nesse ponto, o Romantismo é deixado de lado para dar lugar a um engajamento mais próximo à perspectiva ilustrada do fim do século XIX. Essa matriz de pensamento teria continuidade no pós-1930 no trabalho de intelectuais do Estado Novo como Azevedo Amaral e Oliveira Vianna, os quais, de acordo com Marly da Motta (Idem, p.27), renderam a Alberto Torres “as devidas homenagens como inspirador da política ‘realista’ então adotada. Pressupondo uma sociedade civil débil e um povo despreparado para lidar com a coisa pública, Oliveira Vianna, por exemplo, parte de uma visão orgânico-corporativa que reivindicará um Estado forte com o papel de direcionar e operar as transformações sociais.

Embora o Modernismo tivesse operado em termos culturais, um desrecalcamento sugestivo para outras gerações de intérpretes do Brasil, esse movimento de valorização do popular teve reflexos bem mais moderados do ponto de vista do pensamento político, ou no que Partha Chartejee chamou de domínio material da vida nacional. Em 1925, o importante político e pensador, deputado Gilberto Amado fazia um discurso na Câmara que de certa forma reatualizava a ideia corrente desde o século XIX de que o Brasil não tinha povo. Ele dizia que

de acordo com os dados do censo de 1920, em 30 milhões de habitantes, apenas 24% sabiam ler e escrever. Os adultos masculinos alfabetizados, isto é, os que tinham direito de voto, não passariam de 1 milhão. Desse milhão, dizia, não mais de 100 mil, “em cálculo otimista, têm, por sua instrução efetiva e sua capacidade de julgar e compreender, aptidão cívica no sentido

político da expressão”. Esse número, continuava, poderia ser reduzido a 10 mil, se o conceito “aptidão cívica” fosse definido mais rigorosamente (CARVALHO, 2002, p.65).

A ideia de uma relação direta entre níveis de instrução e aptidão cívica, sem dúvida, vai contribuir para que, durante a década de 1920, a educação passe a ser percebida como uma das principais necessidades nacionais, ganhando destaque crescente em diferentes projetos de reconstrução das bases da nacionalidade. Da Motta descreve esse momento de grande entusiasmo pela educação como o ressurgimento de uma das bandeiras de luta da geração ilustrada de 1870 (Ibidem, p.30). Educar, nesse sentido, significava preparar, principalmente, a elite, vista como o grande farol para a organização do país e formação do povo.

Ao ensino superior estava reservado o papel de formar os “iluminados”, destinados a “ilustrar” o país; a universidade era definida como o organismo concatenador da mentalidade nacional, de onde haveria de sair uma nação transformada sob a direção de uma elite “enérgica” e bem preparada: a criação da Universidade do Rio de Janeiro e a reforma Sampaio Dória, ambas em 1920, são momentos significativos desse esforço.

Ao ensino básico, cabia formar o povo brasileiro; ou melhor, transformar a massa “impura”, “desorganizada”, “apática” e “analfabeta” numa população organizada, pautadas pelos valores da ordem e do trabalho, e guiada pelo “espírito corporativo e pelas instituições de solidariedade social (DA MOTTA, 1992, p. 30).

Ao lado da educação, a saúde era outro campo a partir do qual se produzia um discurso de reelaboração da identidade nacional, recorrendo a uma retórica da regeneração. O debate político de então incluirá temas como o das condições sanitárias e o da saúde pública, que refletem um deslocamento no repertório de explicações do atraso brasileiro. A ideia de que a composição racial da população era o principal entrave para a civilização ia saindo de cena e a doença assumia seu lugar. Sobretudo, o Movimento Sanitarista, especialmente a partir de viagens científicas pelo país - das quais participaram nomes como Belizário Penna e Arthur Neiva -, passou a afirmar que a indolência e a preguiça do povo eram sintomas de enfermidades e não características raciais. Essa mudança de percepção faz também com que a responsabilidade fosse atribuída às elites políticas, frequentemente acusadas de terem abandonado às camadas populares (LIMA; HOCHMAN, 1996, p.23). Para Nísia Lima e Gilberto Hochman (1996, p.23), a doença passa mesmo a ser o elemento distintivo da condição de ser brasileiro, isto é, aquilo a partir dali unifica a nação. A conclusão de um dos relatórios redigidos por Penna e Neiva, baseados nas expedições científicas pelo Brasil, era de que as características mais gerais da população, além da doença eram o tradicionalismo e a ausência de identidade nacional: “raro o indivíduo que o que é o Brasil. Piauí é uma terra, Ceará outra terra. Pernambuco outra (...). A única bandeira que conhecem é a do divino”

(PENNA; NEIVA, 1916, p.212 *apud*, LIMA; HOCHMAN, 1996 p.30). Belizário Penna chegou a afirmar em um texto da época que a “bestialização” do povo com a proclamação da República permanecia, mas agravada pela doença e pelo alcoolismo generalizado.

A retórica da reconstrução ou regeneração nacional que adentra pela década de 1920 faz parte de um sentido de urgência muito próprio da conjuntura do pós-guerra, onde era preciso a qualquer custo sincronizar o ritmo do país com o do século XX. Na discussão intelectual vivia-se um clima de “ou vai ou racha” em relação à entrada do Brasil na modernidade. Dessa mesma premissa, entretanto, partiam diversas concepções de modernidade, muitas vezes em conflito. No plano da política institucional o que estava em jogo era lidar com a inevitabilidade de uma modernização a partir da qual emergia a figura do cidadão e se estabeleceria a impessoalidade nas relações nos moldes dos países desenvolvidos; e ao mesmo tempo com o fato de não poder ignorar um padrão histórico de exercício da autoridade que se fundava nas relações pessoais. Essa dificuldade de, em suma, traçar uma fronteira rígida entre público e privado poderia ser descrita como outra das sociologias oficiais brasileiras. Ela é ligada a uma longa tradição dicotômica de pensar o país - ou de especular sobre a identidade nacional a partir de dilemas - que surge ainda durante a Primeira República (GOMES, 1998, p.500). Se hegemonizava entre intelectuais de diferentes tendências a crença de que enquanto persistisse a ideia de implantar no país um Estado liberal, o Brasil estaria condenado ao auto-engano pois aquele modelo, visto como em total desconexão com a realidade nacional, era uma ficção política. Nesse sentido, explica Angela de Castro Gomes (1998, p.505), “se permaneciam de pé os ideais de autoridade racional-legal e de economia urbano-industrial como signos de uma sociedade moderna, os instrumentos operacionais, vale dizer, as instituições políticas para construí-la e materializá-la, sofriam mudanças substanciais, afastando-se da arquitetura liberal (...)” (Idem). Para enfrentar a ameaça desse poder baseado na fidelidade, na afetividade ou na ameaça, enraizado nos valores patriarcais, somente um Estado centralizador, promotor da paz e protetor dos cidadãos, ou seja, “orientado por procedimentos racionais-burocráticos mas igualmente próximo e conhecedor da realidade nacional” (Idem, p.509). Esta é uma formulação bastante característica do pensamento autoritário que vai gestar a revolução de 1930 e que tem como um de seus mais destacados representantes Oliveira Vianna.

Herdeiro direto ainda da geração de 1870, Oliveira Vianna é descrito hoje como retardatário (BECELLI, 2009, p.298) por seu racismo tão mordaz, quanto impermeável à voga científica de seu tempo. Seu trabalho é como uma reescrita da história do Brasil à luz



das teorias raciológicas (e embora partilhe de algumas das convicções do pensamento de Romero e Nina Rodrigues, diferente destes explica comportamentos de determinados grupos populacionais sem qualquer ênfase na observação empírica). Até seus últimos escritos, a crença de Vianna - morto início da década de 1950 - na existência de correspondências entre origem racial e a dinâmica social se manteria praticamente inalterada, a despeito não só de seu descompasso em relação à comunidade científica local e internacional, mas dos abalos na sensibilidade intelectual brasileira provocados tanto pelos modernistas da Semana de 1922 e seu legado de valorização de elementos nacionais (que incluíam a miscigenação e os tipos por ela produzidos), quanto pelo fenômeno *Casa Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre.

Embora interessante como elemento de ligação com a geração anterior de pensadores, a persistência nos paradigmas de base raciológica não é o dado mais relevante sobre a contribuição de Oliveira Vianna na produção do imaginário acerca do povo brasileiro. Mais importante talvez seja o fato de que sua obra tenha sido matricial para o chamado pensamento autoritário no Brasil, postulando em síntese a necessidade de um governo forte e intervencionista (FREIRE, 2009, p.211) ao qual caberia o papel de protagonista da promoção da modernização institucional do país, diante de uma sociedade civil frágil, uma vez que o povo não tinha consciência de qualquer objetivo nacional. Vianna é, nesse sentido, o grande ideólogo do nacionalismo autoritário que se desdobra de diferentes maneiras tanto na Era Vargas quanto após o golpe de 1964. A suposta debilidade da sociedade civil produzida pela incapacidade ontológica do povo em desenvolver formas de ação coletiva - baseadas em solidariedades universais - como elementos explicativos do atraso brasileiro, fizeram de Vianna um verdadeiro “fundador de discursividades” (GOMES, 2009, p.152). Formulado ainda na década de 1910, o *insolidarismo*<sup>14</sup>, categoria-chave do autor para interpretar o país, diagnosticando a ausência de formas de solidariedade social modernas, apontava uma distância entre o “Brasil legal”, o universo institucional a partir do qual uma nação moderna - e ainda inexistente - seria dirigida, e o “Brasil real”, no qual imperava o insolidarismo, a ser superado por um Estado “soberano, incontestável, centralizado, unitário, capaz de impor-se a todo país pelo prestígio fascinante de uma grande missão nacional” (VIANNA, 1952, p.395 *apud* FREIRE, 2009, p.213). Segundo Angela de Castro Gomes (2009, p. 152-153), a ideia de

---

<sup>14</sup> O insolidarismo de Oliveira Vianna já havia ocorrido a Sílvia Romero, que inspirado no autor francês Edmond Demolins, afirmava que o povo brasileiro era de formação comunitária, predominando em sua cultura (bem como nas culturas ibéricas) a família, o clã, o grupo de trabalho. Essa origem (ou destino?) redundaria numa incapacidade de desenvolvimento de formas de organização e solidariedade mais ampla e, conseqüentemente, de consciência coletiva. Tais características nacionais se opunham as formas culturais anglo-saxônicas marcadas por uma modalidade de individualismo que faria florescer o espírito associativo e a política de participação (CARVALHO, 1987, p.150).

insolidariedade passa a ser incorporada de forma difusa no discurso sobre o atraso brasileiro, “na academia e na sociedade em geral (imprensa, senso comum)”, com o dilema Brasil real versus Brasil legal marcando até hoje a vida e o debate político do país (Idem).

O fim da Primeira Guerra Mundial fertiliza o campo para o pensamento antiliberal em várias partes do globo. Se antes do conflito, os projetos de modernização caminhavam para a consolidação de um espaço público no qual o poder do Estado baseava-se em uma arquitetura institucional com partidos, parlamento etc., (GOMES, 2009, Op. Cit.), após a guerra ganha força também em países tidos como de modernização retardatária, a ideia de que a construção de um Estado liberal seria inviável. Tais corolários vão apontar para outro modelo de Estado e de modernidade, desembocando por vezes na defesa do autoritarismo e do poder concentrado no executivo. No Brasil, a burguesia nacional irá se reconhecer cada vez mais no pensamento autoritário uma vez que os ideais liberais, desde o fim da Primeira República, não conseguem se vincular a nenhuma força social.

A partir da Revolução de 1930, Oliveira Vianna passaria a ocupar o cargo de consultor jurídico no Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (MTIC), colaborando inclusive com a criação da CLT (Consolidação das Leis do Trabalho). Da simples elaboração de diagnósticos sobre os problemas brasileiros, Vianna passa então colaborar para a formulação de políticas públicas a serem implementadas por um Estado autoritário de tipo corporativo. Esse período registra em ato o pensamento do autor. Ainda imerso na tarefa de explicar o atraso brasileiro legada pelos pensadores do fim do século passado, Oliveira Vianna desenvolve, por exemplo, a ideia já presente em Alberto Torres - o precursor do pensamento autoritário - de que o Brasil teria uma sociedade amorfa. De acordo com Maria Celia Paoli (1984, s/p), essa noção defendia que nada poderia ser feito a partir do povo, já que aqui não “havia um povo real”. Nesse sentido, cada tipo popular, cada costume ou cultura regional tinha história própria, impedindo a constituição de um único povo caracterizável. A diversidade aparecia então como imaturidade diante da necessidade cada vez mais urgente de um ideal coletivo. Da perspectiva de Vianna, essa dispersão geraria esterilidade política, o que leva Maria Celia Paoli (1984, s/p) a concluir que as possibilidades de imaginação política do povo, no período, se situavam fora das próprias práticas populares, vistas, por sua vez, mesmo como obstáculos à política. Nas palavras da autora, Vianna é capaz de concluir que o povo está ausente mesmo quando comenta a respeito de movimentos de revolta urbana de sua época, nos quais vê tão somente “a ralé”, a “população”, “cujo atributo agora é exatamente o de

estarem sem raízes culturais e, portanto, livres para expressarem-se desenfreadamente em motins” (PAOLI, 1984, s/p).

O Brasil então nunca havia sido uma nação, porque ao longo de sua história não desenvolveu mentalidade solidarista<sup>15</sup>. Diante da constatação desta incapacidade, para Vianna, caberá ao Estado construir mesmo o povo, estimulando o surgimento e consolidação de atividades e movimentos associativos nos quais floresceria a solidariedade de tipo universal moderno. Nesse esforço de unificar a nação, sempre de forma verticalizada, patrões e empregados tinham por obrigação se filiarem aos sindicatos, controlados pelo governo. O papel dessas instituições seria o de harmonizar capital e trabalho, e não de representar interesses de classe. Tal estratégia atingirá dois objetivos, organizar o mercado de trabalho livrando-o das agitações grevistas e, nas palavras de Castro Gomes (1999, p.55) “combater a pobreza que sintetizava - como numa síndrome que incluía a ignorância e a doença - todos os problemas nacionais”. À medida em que se aproximava a década de 1930, a pobreza ia deixando de ser encarada com fatalismo nas reflexões de políticos e intelectuais, passando a figurar como consequência número um do abandono do Estado liberal e se constituindo assim no principal desafio brasileiro. A partir daí, mas, sobretudo, durante o Estado Novo se materializa e hegemoniza um ideal de combate à pobreza calcado na promoção do valor do trabalho (Ibidem, p.55). Gomes chama atenção para o fato de que esta esteve longe de ser uma tarefa simples, levando em conta o efeito de quatro séculos de escravidão sobre “a formulação liberal clássica que associa o ato de trabalhar com riqueza e cidadania” (Idem). Entretanto, esse é precisamente o plano do Estado nacional pós 1937 para os pobres. A civilização e o progresso, assim como a cidadania, seriam produtos do trabalho, como consequência os sentidos de justiça social se aproximam dos de ascensão social (Idem, p.58).

Este quadro histórico torna-se importante no capítulo seguinte, na medida em a associação entre trabalho, cidadania e dignidade fará parte dos repertórios de significados aos quais as camadas populares podem recorrer de modo a dar sentido à trajetórias individuais. A finalidade até aqui, antes de reconstituir o passado ou as “origens”, foi tentar mapear os contextos de certas discursividades sobreviventes, legitimadas pelo pensamento brasileiro a respeito da experiência nacional, inseparável da tentativa de imaginar a feição popular, na maior parte do século XX. Se em fins do século XIX, o país não tinha povo, agora, a partir

---

<sup>15</sup> A despeito do diagnóstico de debilidade da sociedade civil, o início da década de 1930 viu surgir movimentos políticos independentes do Estado e que se pretendiam de massa. Um à esquerda, a Aliança Nacional Libertadora (ANL), liderada por Luis Carlos Prestes; e outro à direita, a Ação Integralista Brasileira (AIB), ambos atraindo a classe média urbana, insatisfeitas com o poder oligárquico.

dos anos 1930, o povo começa a poder entrar em cena como trabalhador, tendo mais acesso à direitos sociais, mas, mais importante que isso, à valores como os quais pode se identificar positivamente.

## Capítulo II - O pobre e seu duplo ou Kant e a mãe-preta: a babá

Durante a década de 1980, pesquisadores brasileiros da área de psicologia do desenvolvimento do raciocínio saíram às ruas da cidade de Recife para investigar como se desenvolvia o conhecimento matemático fora do ambiente escolar. A “Equipe Pernambucana”, como o grupo ficou conhecido, estudou o uso da matemática no dia a dia de técnicos da construção civil, crianças exploradas no comércio informal, apontadores do jogo do bicho, além de outros trabalhadores e representantes do subproletariado urbano. Embora reconhecessem certa independência entre a evolução do conhecimento matemático nas ruas e no ensino formal, o interesse desses pesquisadores se concentrava justamente nas relações que tais modalidades podiam estabelecer entre si. No estudo das práticas matemáticas de cambistas do jogo do bicho, com 0 a 11 anos de escolaridade, Nadja Acioly e Analúcia Schliemann (1987) introduzem a apresentação e discussão de suas descobertas ressaltando que embora os trabalhos na área de desenvolvimento cognitivo tradicionalmente tendessem a demonstrar que indivíduos escolarizados apresentavam melhor desempenho que aqueles sem experiência escolar, os resultados desses testes vinham sofrendo questionamentos justamente porque as tarefas e problemas que usavam ligavam-se exclusivamente aos conhecimentos e práticas do ensino formal.

Com métodos que equalizavam saberes escolares e informais, tanto pesquisas da Equipe Pernambucana quanto outras realizadas internacionalmente indicaram que a matemática desenvolvida fora da escola pode ser extremamente eficiente para lidar com problemas enfrentados no cotidiano de atividades que não demandam alta qualificação, mas que, no entanto, exigem certa desenvoltura com cálculos. Mestres de obras tiveram, por exemplo, resultados superiores aos de estudantes secundaristas lidando com estruturas multiplicativas, baseados em sua experiência prévia na conversão de medidas de plantas baixas para cômodos reais. Com os apontadores do jogo do bicho, as pesquisadoras observaram que, embora os cálculos fossem eficientes no que dizia respeito à rotina de trabalho, os entrevistados - sobretudo, os com menor escolaridade - apresentavam dificuldades em justificar verbalmente suas soluções, mesmo quando levavam a cabo procedimentos de cálculo sofisticados, indicando “uma boa compreensão das propriedades do sistema decimal e das operações” (ACIOLY; SCHLIEMANN, 1987, p.48). A dificuldade de justificação verbal talvez seja outro nome para a distância entre os protocolos explanatórios da matemática formal e aqueles (se é que existem) do jogo do bicho, onde explicações às vezes

são incompatíveis porque eventualmente obedecem a critérios de eficácia distintos. A justificativa dada por um dos apontadores com quatro anos de estudo para uma das suas opções de cálculo ajuda a entender:

**Pesquisadora:** *(após a saída do apostador): Por que você fez assim?*

**Cambista:** *Olhe aqui. Tem 12 milhar e 12 centena, porque tem quatro números e um par (o dígito 7 que é repetido). Eu pensei assim: a dois cruzeiros dá 48. Ela queria 50. Mas eu pensei que ia ser difícil fazer as contas. Ia levar muito tempo, ia ser difícil. Sobrou dois e eu mandei ela botar em outra aposta.*

**Pesquisadora:** *E se o freguês não aceitar?*

**Cambista:** *Isso nunca acontece. Às vezes a gente dá logo outro número e aí o freguês fica com medo de não apostar e perder (ACIOLY; SCHLIEMANN, 1987, p.47).*

O procedimento matemático parece misturar-se à familiaridade com a atitude supersticiosa dos apostadores, transformando em variável objetiva o temor do azar (difuso, de fundo místico, ou pelo menos não nutrido racionalmente) que pode morar nos gestos mais insignificantes. No mundo escolar, o procedimento do cambista provavelmente teria sido impiedosa e objetivamente classificado como *erro*. É o que aponta outro estudo com crianças e adolescentes feirantes; vendedores de coco, pipoca, milho verde, amendoim etc., revelando que a taxa de acerto de problemas de aritmética fora da escola foi de 98% (em seus contextos “naturais”, como chamam os pesquisadores) (CARRAHER; CARRAHER; SCHLIEMANN, 1988), enquanto com problemas em estilo escolar, ainda que com os mesmos números, o índice de respostas corretas caía para 37% (CARRAHER; CARRAHER; SCHLIEMANN, 1985). “Como é possível que uma criança que dispõe de uma certa competência matemática e a exibe sem dificuldades numa situação falhe em outras situações que requerem a mesma competência?<sup>16</sup>”, perguntam os pesquisadores (CARRAHER; CARRAHER; SCHLIEMANN, 1986, p.83). No campo da Matemática - lembram os autores - a emergência de algoritmos errôneos em operações aritméticas, em geral, é tomada como evidência de incapacidade do

---

<sup>16</sup> Um estudo conduzido pelo Instituto Paulo Montenegro (IPM) e a organização Ação Educativa, em 2015, no qual foram entrevistadas mais de 2.000 pessoas, em zonas urbanas e rurais de todas as regiões do Brasil, concluiu que, no país, somente 8% delas têm “plenas condições de compreender e se expressar”, como resume uma manchete a respeito da pesquisa (YAMAMOTO, 2016). Isso quer dizer, de acordo com o sumário executivo do estudo, que somente esse percentual é capaz de elaborar textos de maior complexidade (o que inclui argumentação); interpretar tabelas e gráficos com mais de duas variáveis; e resolver situações-problema relativos à tarefas de contextos diversos (IPM; AÇÃO EDUCATIVA, 2015, p.5). Chama atenção nos dados da pesquisa a conclusão de que a maioria das pessoas que chegou a cursar ou concluir o ensino superior permanece nos níveis elementar (32%) ou intermediário (42%) de alfabetismo. Mesmo sem entrar no que significam estas duas categorias, é possível ter uma ideia sabendo-se que elas estão imediatamente abaixo do mais alto nível, o “proficiente” (Idem, p.5) (apenas 11% dos empresários brasileiros, por exemplo, foram declarados “proficientes”). Os níveis que vão de “analfabeto” à “elementar” concentram 69% da população (Idem, p.9).

aluno. No entanto, o surgimento desses mesmos algoritmos sugere o desenvolvimento de uma forma de raciocínio e não a ausência deste (Idem).

A Matemática abre este capítulo por ser uma espécie de joia da coroa do culto moderno à objetividade e precisão. No que diz respeito a sua comunidade científica, ela é definida como ciência formal. Isto significa que sua lógica é dedutiva e que demonstrações por indução, corriqueiras em outras disciplinas, são para ela categoricamente refutadas, possuindo nenhum valor. Ou seja, uma descoberta pode até acontecer por indução, mas seu processo de prova só se dará posteriormente, pelo método dedutivo (CARRAHER; CARRAHER; SCHLIEMANN, 1988, p.12). Curioso é que mesmo partindo desta área do conhecimento, talvez associada como nenhuma outra à infalibilidade e rigor, pareceu pertinente àqueles acadêmicos nela interessados irem até as ruas para ali investigar formas de raciocinar não estritamente subordinadas aos critérios de eficácia do mundo escolar (D'AMBRÓSIO, 2005, p.115). Com a aparente ousadia - que na verdade não poderia ser mais fiel à tradição moderna, como espero que fique explícito ao longo deste capítulo -, o trabalho da Equipe de Pernambucana ilumina um problema epistemológico que extrapola limites disciplinares e diz respeito às possibilidades de consideração de princípios explicativos desconhecidos e inacessíveis uma vez ignorados seus contextos de origem. Em outras palavras, trata-se de um problema para a própria noção de universalidade, segundo a qual, grosso modo, princípios explicativos independem inteiramente de circunstâncias, territórios, pontos de vista etc.

Apesar da distância entre os campos disciplinares, compartilho com a Equipe Pernambucana a preferência pelo popular como vetor de referência para pensar a coexistência de diferentes domínios explicativos regidos por princípios de coerência não intercambiáveis ou não passíveis de tradução. O trabalho com a matemática das ruas feito por esses pesquisadores inspira por sua atenção à existência de mais de um critério de razoabilidade e eficácia, de forma que noções de “equivoco”, “ilusão” e “realidade” permaneçam menos presas a conteúdos fixos, diante do reconhecimento de sua dependência contextual (como no exemplo do apontador do bicho que incorpora a superstição ao cálculo). Um caso que talvez permita observar a copresença de princípios explicativos não unívocos - já fora do âmbito da Matemática, mas certamente ainda no da cultura - aconteceu, em 2016, durante protestos na Zona Sul do Rio de Janeiro contra o governo do Partido dos Trabalhadores (PT) e a corrupção, quando a imagem de uma família branca a caminho da manifestação de domingo, 13 de março, seguida pela babá negra, uniformizada, empurrando um carrinho de bebê, virou

objeto de um debate que repercutiu veloz e intensamente tanto nas redes sociais<sup>17</sup> quanto em veículos da grande mídia. Como outros tantos tópicos que vieram antes e depois dela, a foto foi durante uma semana ou menos a lenha que alimentou a chama da polarização vivida no país, reza a lenda, desde as manifestações de junho de 2013. Com o caso, o que se pretende destacar é muito menos a diferença de conteúdo dos pontos de vista dos protagonistas da celeuma e mais a incomensurabilidade de seus contextos de referência (e critérios de razoabilidade).

Aqueles que iniciaram a polêmica em torno da fotografia reativavam na cena uma das estampas modelares da escravidão (DEIAB, 2006, p.36), citando, mesmo que não textualmente, o arquétipo da mãe-preta, cuja representação foi capital tanto na construção da narrativa a respeito da mestiçagem brasileira não violenta quanto na denúncia do caráter mistificador desta versão da história, acusada de encobrir as injustiças raciais e a brutalidade inumana da sociedade escravocrata. Embora tal figura feminina paradigmática comporte sentidos vários e até opostos, como símbolo do caráter ameno da escravidão doméstica e, ao mesmo tempo, de um dos tipos produzidos pela face mais aviltante do regime servil - já que as amas eram mães de fato de filhos pretos e pardos preteridos<sup>18</sup> -, o segundo significado é aquele que de saída ganha proeminência, em 2016, na repercussão em torno da imagem da família com a babá. O clique do repórter João Valladares, do jornal *Correio Braziliense*, nos usos prováveis, circunstâncias e, evidentemente, no contexto histórico, difere em muito daqueles feitos a partir da metade do século XIX, imortalizando imagens da família senhorial brasileira que, de forma alguma, excluía as amas negras encarregadas do cuidado com suas crianças. Mesmo assim, ambas as expressões fotográficas, apesar de tudo que as separa, acabaram interpretadas na mesma clave como hetero-retratos que dão a impressão de se estar

---

<sup>17</sup> Somente a foto publicada no perfil pessoal do músico Tico Santa Cruz, no Facebook, com a legenda “Emblemática” foi compartilhada 77mil vezes. Uma reação à foto questiona: “Emblemática de quê? Ninguém está chicoteando a moça? Se você vê algum racismo nessa foto, o racista é você” (SOUZA, 2016).

<sup>18</sup> Essas crianças iam parar em serviços de atendimento aos abandonados, existentes no Brasil desde a década de 1720, as chamadas “casas dos enjeitados”, “casas dos expostos”, “casas da roda” ou somente roda. O nome vem do mecanismo no qual os recém-nascidos eram depositados: um cilindro com uma só abertura capaz de girar em torno do próprio eixo. Uma das funções dessa abertura única é a preservação da identidade de quem entregava a criança. Em geral, um instrumento sonoro ou campainha era acionado, alertando da chegada do abandonado. O cilindro era então girado trazendo-o para o interior da instalação (CIVILETTI, 1991, p.33-34). Os usuários eram predominantemente filhos de escravas, muitas das quais procuravam o serviço espontaneamente na tentativa de livrar os filhos de um destino parecido com os seus próprios. Maria Lúcia Mott, que estudou a criança escrava em relatos de viajantes, registra um trecho de *Notices of Brazil*, de Robert Walsh (1828-1829), onde o autor narra o desespero das mães negras: “Esse horror à escravidão é tão grande, que eles não só se suicidam como também matam seus filhos para escapar dela. As negras são conhecidas como sendo ótimas mães (...) mas este mesmo amor frequentemente as leva a cometer infanticídio. Várias delas, sobretudo, as negras Minas, têm a maior aversão a ter filhos e provocam aborto, precavendo-se, assim, contra o desgosto de dar a vida a escravos” (MOTT, 1979, s/p apud CIVELETTI, 1991, p.34).



diante de auto-retratos (CUNHA, 1988 *apud* DEIAB, 2006, p.33). Ou seja, ainda que povoadas por personagens radicalmente distintos em seus papéis sociais, essas cenas transmitem tão somente a autoimagem cristalina do poder e do ethos patriarcal branco (DEIAB, 2006, p. 34). A imagem da família “flagrada” ao caminhar para a manifestação numa área valorizada do Rio de Janeiro é, portanto, inserida no mesmo fluxo de significados daquelas fotografias mais que centenárias, onde pessoas negras figuram como pertences e os brancos como seus donos.

Em 2016, a construção do flagrante em torno da cena relativamente corriqueira em bairros nobres do Rio de Janeiro foi capaz de provocar uma espécie de reencontro ultrajado com a figura e a instituição “mãe-preta”. Acontece, nesse sentido, algo similar ao que se passou no episódio em que fotos das torturas de prisioneiros escaparam dos muros de Abu Ghraib, em 2004, e foram parar nas mãos de advogados especializados em direitos humanos, resultando num escândalo internacional. Embora os fatos em si nada tenham em comum, tanto as imagens da tortura quanto a da família com a babá sofrem processos de deslocamento interpretativo abrupto mediante os quais - como explica Judith Butler - “se estabelecem condições para surpresa, indignação, repulsa, admiração e descoberta, dependendo de como o conteúdo é enquadrado pelas variações de tempo e lugar” (BUTLER, 2015, p.26). Assim, é definida, ainda nos termos de Butler, “uma nova trajetória, de comoção”, onde o que é aceito numa instância, em outra é retomado com crítica e/ou perplexidade (Idem).

Segundo matéria do jornal *Folha de São Paulo*, a foto “foi interpretada como um símbolo do perfil elitista daqueles que foram para as ruas naquele dia e um retrato das relações entre as classes no Brasil” (FRANCO, 2016). Para a colunista Flávia Oliveira, do jornal *O Globo*, embora a imagem tenha de fato estampado a herança da colonização escravocrata brasileira (OLIVEIRA, 2016), o mais importante foi sua utilização que, denotando desprezo pelo direito à privacidade da babá, alçou a personagem a ícone midiático cujo único fim era dar vazão às forças retóricas da polarização política entre aqueles que denunciavam o interesse de classe dos manifestantes - calcado resumidamente na manutenção de seus privilégios - e os que, ainda segundo Oliveira, compunham “o bunker dos empregadores de bem”, apoiadores das manifestações identificadas com as camadas médias e altas, predominantemente brancas. Oliveira destacou que embora a imagem remetesse às desigualdades da formação da sociedade brasileira, com direito a paralelo com as gravuras de Jean-Baptiste Debret em que figuram senhores e mucamas no século XIX, este não foi o tópico que impulsionou a polêmica e sim uma disputa política para a qual a babá Maria

Angélica de Lima “não foi chamada” (Idem). Ela, ao contrário, “foi silenciada e ignorada na web” (Idem). Ainda no comentário da articulista de *O Globo*, “Os gladiadores virtuais se apropriaram de sua imagem e subtraíram dela o protagonismo, a individualidade, o direito de contar a própria história” (Idem). O ângulo da crítica de Flávia Oliveira se assemelha àquele adotado um dia antes por Ana Paula Lisboa, outra colunista do mesmo jornal, para quem “o meio para falar sobre os privilégios dos brancos presentes numa manifestação foi expor uma senhora negra trabalhadora” (LISBOA, 2016). Lisboa lembrou ainda que enquanto o casal se pronunciou no mesmo dia a respeito da foto, Maria Angélica de Lima só foi procurada três dias depois pela reportagem de *Extra*.

Nas matérias que buscaram ouvi-la pouco tempo após o pico de repercussão do caso, a babá destacou seu incômodo pela inesperada exposição midiática: “Me senti exposta - explica. ‘Acordei e vi minha cara no jornal. Foi um susto”, disse ao *Extra* (ALFANO, 2016). Pois diferente das muitas fotografias do mundo senhorial privado do século XIX em que amas aparecem com “nhonhês” brancos, ostentando ar solene, vestidas e penteadas impecavelmente, com uma altivez (inclusive salientada pelos enquadramentos) que as distingue dos raros retratos exóticos de escravos comuns (QUINTAS, 2009, p.33), Maria Angélica de Lima viu sua imagem surgir, num “flagrante” de rua, que se transformou rapidamente em comentário - talvez intransparente, mas seguramente inteligível para qualquer brasileiro - a respeito daquilo que houve de mais degradante e violento nessa relação servil doméstica: a perda de controle dessas mulheres sobre seus corpos e destinos, a subserviência radical, o abandono de seus filhos, ou mesmo a execução destes por suas próprias mãos a fim de poupá-los do que lhes aguardava. Tudo em nome do cuidado abnegado com filhos de outras pessoas, enfim de uma existência como sombra de outrem.

A mãe-preta que ressurge como denúncia no ambiente digital do século XXI, de fato, foi se tornando cada vez mais constrangedora e, ao mesmo tempo, apagada nos retratos das famílias oitocentistas de posses, à medida que o século XIX chegava ao fim, para desaparecer em definitivo já no início do século XX. Sobretudo, a partir da segunda metade do oitocentos, com o crescente poder e institucionalização do saber médico, surgem representações divergentes da ama (que deixa de ser exclusivamente escrava). Então associadas aos cuidados e à alimentação dos pequenos, elas passariam a ser vistas também como ameaça de contágio pelo leite, diante de uma série de epidemias e alta taxa de mortalidade infantil (TELLES, 2016, p.183).

A ama de leite tornou-se o vínculo direto entre um mundo abrigado e confortável e a vida na rua, infectada de doenças, centrada nos cortiços (...).

Na década de 1880, à medida que as famílias empregavam mais mulheres livres que moravam fora, os laços diretos com os cortiços não podiam ser evitados (GRAHAM, 1992, p. 137-140 *apud* TELLES, 2016 p.184).

Lorena Telles estudando essas transformações por meio do exame de textos da época nota como os discursos médicos se entrelaçavam com ideias de corrupção moral da família pela ação da amamentação mercenária no final da escravidão. “Compreendeis os imensos perigos da amamentação mercenaria; pelo lado physico a transmissão de graves enfermidades; pelo lado moral a inoculação de vícios e habitos repugnantes, e em relação a familia a perda dos direitos maternas e da gratidão filial” (MOURA, 1874, p.28 *apud* TELLES, 2016, p.189) - diz o trecho de uma tese defendida na Faculdade de Medicina do Rio, em 1974. Embora a alta taxa de mortalidade infantil hoje seja vista como consequência da qualidade da água e dos alimentos, a unanimidade da condenação era grande entre os médicos, para os quais saúde, moralidade, e civilização figuram como um continuum. Outra tese da Faculdade de Medicina sobre a questão do aleitamento mercenário registrava:

Na cidade do Rio de Janeiro e em todo o Brasil, as amas ou são escravas ou *provem das classes mais ignorantes e desfavorecidas da sociedade*<sup>19</sup>. (...) As mulheres livres e honestas raramente se prestam nessa cidade a exercer as funções de amas; apresentam uma repugnância quase invencível: tudo isso resulta de não quererem nivelar-se com as escravas, que são as mais comumente empregadas (CUNHA, 1873, p.52 *apud* MARTINS, 2016, p.164).

A antropóloga Rafaela Deiab (2006) analisa esse processo de banimento das mães-pretas em imagens a partir de uma seleção de fotografias de amas com crianças brancas desde a década de 1870. Nesta época, devido à baixa sensibilidade do negativo, o tempo de exposição de aproximadamente um minuto funcionava como “sugestão” para que a mucama segurasse o bebê evitando que a foto fosse desperdiçada. Em muitas dessas imagens os rostos das crianças aparecem rentes aos das escravas, numa posição que mantinha os pequenos imóveis, reencenando o típico retrato europeu de mãe e filho - tarefa obviamente inexecutável para alguém que não travasse relação íntima com o herdeiro. Essas questões ao mesmo tempo técnicas e relativas à economia afetiva doméstica exigiam que tanto as amas quanto as crianças ocupassem o primeiro plano das imagens, face colada com face. Mas quanto mais se refina a técnica fotográfica mais diminui o tempo de exposição e menos as escravas são necessárias como garantidoras da imobilidade das crianças. Vão assim se deslocando com o passar do tempo para o fundo, se tornam uma mão, um borrão, até serem definitivamente banidas dos álbuns das famílias brancas (DEIAB, 2006, p.19). Cumpre lembrar que, muito

---

<sup>19</sup> Grifo meu.

além de técnica, a modernização que redundava no desaparecimento gradual das mães-pretas da cena, é também política e cultural. As amas muito bem arrumadas que antes simbolizavam o status das famílias às quais pertenciam, agora vão se retirando do enquadramento, diante da decadência da escravidão tornada instituição retrógrada, abjeta e incompatível com o país moderno e civilizado que se desejava<sup>20</sup>.

Maurício Lissovsky lembra que, já no fim do século XIX, os retratistas burgueses passam a excluir, além de determinados personagens, até mesmo trejeitos e sinais de paixões idiossincráticas dos fotografados para que “a semelhança moral dos membros de uma sociedade pudesse se tornar visível” (LISSOVSKY, 2005 *apud* LISSOVSKY; JAGUARIBE, 2006, p.92), afinal estavam destinados à igualdade cidadã. Já inspirada por aquele anseio modernizador de redimir o passado escravocrata, tal harmonia, buscada na homogeneidade dos tipos nacionais, obviamente não poderia ser perturbada por figuras como os negros e mestiços pobres que lembrassem o Brasil que havia de ficar para trás. Num texto escrito com Beatriz Jaguaribe, Lissovsky (2006), examinando fotografias de propaganda política feitas pelo Estado Novo, observa como estas imagens, àquela altura, trarão em sua superfície a tentativa de completar a tarefa de extinguir o Brasil retrógrado e incivilizado de outrora, obliterando não só o hibridismo racial, mas a própria vida privada, as celebrações populares e religiosas para dar lugar a uma estética arianizante e monumental. A conclusão dos autores, no entanto, é de que a modernidade impressa nas fotos da propaganda política do Estado Novo acabou derrotada diante de “esforços da construção nacional brasileira [que] através do século XX acabaram por enfatizar a compatibilidade entre mestiçagem e a modernidade (...)” (Idem, 107).

Mas essa não foi uma derrota definitiva e um grande indício da persistência de algo da modernidade inscrita nas imagens da chamada *Obra Getuliana* - monumental, disciplinada etc. - talvez tenham sido os 21 anos de regime militar no Brasil. Importa destacar, nesse sentido, que essas duas facetas da imaginação moderna por aqui - mestiça cordial e ordeira

---

<sup>20</sup> Essas mudanças se processavam em meio a ascensão do saber médico-higienista e sua produção de discursos reguladores a respeito das epidemias que, entre o fim do século XIX e início do XX, atingiram principalmente os negros e pardos pobres, os quais, já no pós-abolição, habitavam os temidos cortiços. A criada doméstica, antes escrava nutriz, encarnação do cuidado e dedicação aos “nhonhês” torna-se agora suja, ameaçando de contágio a intimidade da família. Sinal das ideias novas cada vez mais medicalizadas a respeito da amamentação e alimentação infantil é o anúncio da Farinha Láctea Nestlé que prometia alimentar as crianças sem riscos de comprometer sua saúde em vista da “escassez da ama sadia e baba” (Correio Paulistano, 1876 *apud* SCHWARCZ, 1987, p.59 *apud* DEIAB, 2006, p.11). A família senhorial que se adaptava mal ao desaparecimento dos escravos de que dependeu por longo tempo, aprendia com a higiene a não precisar mais deles: “transformando a necessidade em virtude, os médicos tornavam o inevitável desejado” (DEIAB, 2006, p.12).

impessoal - têm, na verdade, se revezado de formas não necessariamente conflituosas ao longo da história, principalmente, no século XX. Na polêmica em torno da foto da família com a babá, elementos de ambas as interpretações são pinçados, seja para condenar, seja para absolver (ou neutralizar) a representação do Brasil suscitada pela cena. Para os que estiveram naquilo que Flávia Oliveira chamou de “Bunker dos empregadores de bem”, a foto registra um momento do cotidiano de uma relação patrão-funcionário moderna sem ligação com a servidão. Já para aqueles que deploraram cena, a mãe-preta que ela mostra traz de volta uma memória que o tipo de ímpeto modernizador tornado imagem pela *Getuliana* insistiu em apagar. A fotografia de 2016 teria feito renascer toda a abjeção de uma relação doméstica frequentemente paternalista - terna e violenta em igual medida -, a qual consistiu na posse e objetificação do outro, submetido a uma hierarquia intransponível que aniquilava a subjetividade, principalmente das mulheres negras.

Mas e a babá, o que pensou? À reportagem da *Folha de São Paulo*, Lima declarou que foi ao protesto porque estava trabalhando e sentia-se na obrigação de acompanhar a família que a empregava. Apesar de ter destacado que esteve ali por dever profissional, revelou apoiar as manifestações por estar “cansada de roubalheira” e que iria espontaneamente se não morasse tão longe da Zona Sul do Rio. Sobre o uniforme explicou: “Eu estava de branco porque é meu uniforme de trabalho, não porque sou contra a manifestação. Não é preciso estar de verde e amarelo para apoiar meu país. O que vale é minha consciência. Foi bom [ter havido a manifestação] para o povo acordar” (FRANCO, 2016). A babá afirmou ainda não ter compreendido as críticas ensejadas pela imagem<sup>21</sup>: “Não entendi qual era o problema [da foto]. Eu estava fazendo meu trabalho. Infelizmente, o Brasil é assim, tem o rico e tem o pobre. Vai fazer o quê? Essa classe não está dividida de agora, mas de décadas atrás. Meu

---

<sup>21</sup> Uma reportagem da BBC Brasil de título “Qual o problema do uniforme branco? Ganho mais que muita gente em escritório”, repercutiu o caso de Maria Angélica de Lima entre outras babás no parque Buenos Aires, conhecido também por praça das babás, em Higienópolis, área nobre de São Paulo. O jornalista Felipe Souza contou 30 delas circulando por volta de 10h, “Algumas desconheciam o caso polêmico, mas a maioria aprovou a atitude do dirigente do Flamengo”. As opiniões das mulheres que estavam no parque e falaram à reportagem da BBC em linhas gerais se parecem com a de Maria Angélica: “Se ele está pagando meu salário, pode exigir que eu vista determinada roupa no meu horário de trabalho. E nesse protesto contra o governo que tirou nosso dinheiro nos últimos anos eu iria até de graça”, disse Auricélia Custódio, 32, enquanto embalava a Theodora num carrinho”. (...) “Toda de branco, Renata Cardoso da Silva, 30, cuida de bebês gêmeos e também apoia o dirigente carioca. “Qual o problema de usar uma roupa branca? Isso não me faz pior do que ninguém. Pelo contrário, ganho melhor que muita gente que trabalha em escritório com ar-condicionado”, disse”. (...) “A babá Edilene Maria de Lima Silva, 56, também defende o uso de uniformes no trabalho. ‘É muito mais higiênico trabalhar com uma roupa branca e limpa todos os dias. Eu já trabalhei assim em muitas casas. Foi ótimo e não senti nenhum preconceito nesse período’, disse”. Quem não concordou, mesmo sob garantia de anonimato se recusou a conceder entrevista (SOUZA, 2016).

patrão tem boa condição porque estudou e trabalhou para isso. Tem gente aí que tira do nosso [dinheiro]. Eu sou sua funcionária, não trabalho de graça” (FRANCO, 2016).

Para ficar apenas com as protagonistas da polêmica até aqui, embora a babá e as colunistas de *O Globo* (essas últimas também negras) reajam à mesma imagem, elas curiosamente se dirigem em boa parte de seus comentários a conjuntos de questões bem diversos. Maria Angélica parece questionar o próprio motivo de a foto ter ido parar nos jornais e redes sociais, já Flávia Oliveira, por exemplo, embora discorde da exploração da imagem da babá, reconhece o valor documental - de retrato - do registro. E mesmo o tópico de grande convergência entre Lima e as articulistas, a defesa da dignidade da babá - assumida tanto pela própria quanto pelas duas colunistas - contra a exposição interesseira, é feita a partir de argumentos diferentes: a economia moral que existe desde pelo menos o Estado Novo e sobrevive ao longo de décadas entre as camadas populares urbanas, onde o trabalho torna-se fiador da cidadania fazendo com que o uniforme não consista absolutamente em problema ou anátema (não havendo na cena, portanto, o que registrar no sentido jornalístico); e as desigualdades herdadas de um Brasil escravocrata - particularmente brutal com as mulheres negras -, encarnadas no branco do uniforme, o qual não apenas reforça as hierarquias, mas visa garantir a impressão de asseio, limpeza (mostrando que a cena é, sim, fotografável no sentido jornalístico ou documental histórico, embora a babá não devesse ter sido exposta em nome de motivações que lhes eram distantes).

As entrevistas de Lima parecem abafar os ecos da polêmica, agora abruptamente trocados pelo silêncio. A voz da babá recusa o dueto, seja com aqueles que denunciam a imagem, seja com as comentadoras do jornal. Seu ponto de vista vai se mostrando muito mais alinhado com o de seu empregador (por ironia, ligado ao clube de do futebol carioca mais identificado com a “pobreza turbulenta”) (MATTOS, 1997), o então vice-presidente de finanças do Flamengo, Claudio Pracownik. Em postagem no seu perfil de uma rede social, também reproduzida por veículos de comunicação, o advogado se pronunciou sobre o caso:

(...) emprego centenas de pessoas no meu trabalho e na minha casa mais 04 funcionários. Todos recebem em dia. Todos têm carteira assinada e para todos eu pago seus direitos sociais.

(...) A babá da foto, só trabalha aos finais de semana e recebe a mais por isto. Na manifestação ela está usando sua roupa de trabalho e com dignidade ganhando seu dinheiro.

A profissão dela é regulamentada. Trata-se de uma ótima funcionária de quem, a propósito, gostamos muito.

Ela é, no entanto, livre para pedir demissão se achar que prefere outra ocupação ou empregador. Não a trato como vítima, nem como se fosse da

minha família. Trato-a com o respeito e ofereço a dignidade que qualquer trabalhador faz jus (ALFANO, 2016).

Lima e Pracownik, com argumentos semelhantes, sustentam que a fotografia pouco tem a revelar senão aspectos absolutamente ordinários de um Brasil urbano, moderno e democrático, onde por certo há ricos e pobres, mas suas relações de trabalho, mesmo as domésticas, são regidas pela impessoalidade das leis que resguardam a dignidade humana. Ambos são refratários, portanto, a qualquer parentesco entre a foto em questão e a imaginária daquele país escravocrata entrevistado por Jean-Baptiste Debret, evocada por Flávia Oliveira, mas também por uma quantidade grande de internautas que compartilhou versões editadas da cena onde a fotografia aparece contígua a algum dos trabalhos do pintor, em linguagem típica das redes sociais. Se a polêmica envolvendo a imagem mobilizou dois grupos como disse a colunista, o dos que viram na fotografia a permanência das desigualdades sociais e o dos que nada viam ali, Lima, ao ser chamada a opinar, não deixa dúvidas de que faz parte do último (embora com ele não tenha nada em comum do ponto de vista sociológico). Para embaraço daqueles que associaram a foto à persistência das hierarquias coloniais, a babá parece interpretar a cena nos mesmos termos de um homem branco e rico, aumentando a vulnerabilidade de seus argumentos a acusações de inautênticos, *equivocados* ou de serem simplesmente sintomáticos de sua alienação, uma vez que a babá afina-se mais com aquele que lhe é mais distante em termos de raça e classe. Nesse caso, decepção não é a única sensação que cabe para explicar o silêncio que sucede as entrevistas da babá, já que ainda é perfeitamente viável dizer que a visão de Maria Angélica pode ter sido tão perfeitamente esculpida pelo racismo patriarcal, que manifesta, como esperado, aquele fechamento da imaginação e “a servidão voluntária” tão características do poder pessoal que viceja desde a chegada dos primeiros colonizadores, não permitindo ao elemento subordinado “a descoberta de que sua vontade está presa a do superior, pois o processo de sujeição tem lugar como se fosse espontâneo” (FRANCO, 1997, p.95 *apud* SOUZA, 2012, p. 126).

“Síndrome de Pai Tomás” foi o termo citado por Henry Louis Gates Jr. (2003, p.76), retirado de uma longa tradição crítica, no campo cultural letrado nos Estados Unidos, para caracterizar o tipo de descrédito que, principalmente a partir dos anos 1960, passou a pesar sobre Phillis Wheatley, a primeira poetisa afro-americana da história. Os versos de *On Being Brought from Africa to America*, da autora, que datam de 1768, explicam melhor do que um comentário poderia fazê-lo as razões para a modalidade específica de antipatia que Wheatley passou a atrair:

‘Twas mercy brought me from my Pagan land,

Taught my benighted soul to understand  
That there's a God, that there's a Saviour too:  
Once I redemption neither sought nor knew.  
Some view our sable race with scornful eye,  
"Their colour is a diabolic die,"  
Remember, Christians, Negros, black as Cain,  
May be refin'd, and join th' angelic train (WHEATLEY, 1768 *apud* GATES JR., 2003, p.70).

Wheatley mobiliza bastante atenção de intelectuais por ser a fundadora de um filão nas letras norte-americanas cujos caminhos exigem necessariamente enfrentar sua figura. Esta vai sendo, por sua vez, rejeitada com mais e mais veemência ao longo dos anos. O que há de comum entre a babá brasileira que vira notícia e pivô de polêmica no ano de 2016 e a escritora sequestrada do Senegal para os Estados Unidos, em 1761, é a inautenticidade que vem emoldurar faticamente seus discursos.

“Síndrome de Pai Tomás”, nesse sentido, é um termo que constitui o repertório de uma espécie de sintomatologia desenvolvida em torno da política de autenticidade racial/cultural (GATES JR., 2003), sobretudo, no contexto norte-americano a partir dos anos 1960. A expressão - glosada na *Encyclopedia of Multicultural Psychology* (2006) - foi usada por intelectuais daquele país para designar um modelo de comportamento ritualizado de submissão negra diante de brancos. Sua origem é o romance *A cabana do Pai Tomás*, de Harriet Beecher-Stowe, lançado em 1852, que, apesar de à época tematizar os males da escravidão e de ter sido recebido como manifesto abolicionista mundial, em outros contextos histórico-culturais passou a ser depreciado, com seu personagem principal convertendo-se em arquétipo do negro passivo e subserviente aos brancos (JACKSON, 2006, p.461) - coincidentemente uma versão masculina da mãe-preta (a *Mammy*, sua equivalente estadunidense). É justamente a enorme suscetibilidade de Maria Angélica à acusação de “uncle-tomism” (VARIKAS, 2014, p.4) que talvez permita interpretar o silêncio que se instala após seus pronunciamentos a partir de um diálogo com a incrível história do que Gates Jr. (2003) chama de os “julgamentos” de Phillis Wheatley.

Trazida para a América do Norte na segunda metade do século XVIII, com sete anos de idade supostos (com base na dentição), Phillis Wheatley, após pouco mais de um ano de desembarcada lia e comentava passagens inteiras da Bíblia. Com 12 anos escreveria o primeiro de muitos poemas e aos 14 já tinha um deles publicado. Essa mulher entra para a história como nada menos que a primeira pessoa negra a publicar um livro no mundo. Aos 17 anos, tendo escritos publicados em Londres, já possuía leitores dos dois lados do Atlântico, o que, no comentário irresistível de Gates Jr., “a fez a Toni Morrison de seu tempo” (GATES



JR., 2003, p.22). Contudo, o que Wheatley opera é algo bem mais assombroso, considerado o patamar da discussão sobre raça e razão entre grandes mentes do mundo onde ecoavam Bacon, Kant, Hegel e Hume, os quais se perguntavam, para encurtar, se todos os homens tinham um ancestral comum ou se alguns deles eram, como disse o último dos quatro, espécimes mais próximos de macacos do que de europeus.

A negra poetisa - na época um oxímoro - desafiava a lógica e por isso foi convocada para uma audiência com 18 cavalheiros identificados como “the most respectable characters in Boston” (Idem, 2003. p.5), encarregados de verificar a autenticidade de seus escritos. A imagem criada por Gates Jr. para o julgamento, com a escrava franzina de 19 anos diante destes 18 avaliadores, descreve, segundo ele, a “cena primordial das letras afro-americanas” (Ibidem). A decisão tomada após a sabatina, nesse sentido, tinha significação muito mais profunda que a simples autenticação dos poemas.

Se ela de fato havia escrito seus poemas, então isso demonstraria que africanos eram seres humanos e deveriam ser liberados da escravidão. Mas se, de outro lado, ela não os tivesse ou não os pudesse ter escrito, ou se ainda fosse um papagaio capaz apenas de repetir algumas palavras, aí a questão seria inteiramente outra. Essencialmente, ela estava sendo investigada pela humanidade de todos os africanos (GATES JR., 2003 p.27).

Ao saberem que uma negra poderia ter escrito poesia, até mesmo dois dos Pais Fundadores, George Washington e Benjamin Franklin, desejaram visitá-la. A autenticação dos escritos foi fundamental para que o livro de Wheatley saísse, o que na opinião de Gates Jr. - que aí não economiza analogias insólitas - foi um fato histórico comparado com o choque do anúncio da clonagem de Dolly (idem, p.32), tornando a escrava a Oprah Winfrey de seu tempo (Idem, p.33) no quesito fama. Dadas as conexões pós-iluministas entre raça e razão (ou entre aquela e a ausência desta), a obra teve enorme repercussão e foi amplamente discutida na Europa e nos Estados Unidos. Mas apesar de ter saído vitoriosa do “julgamento” de 1772, ser considerada apta a escrever não significou que os poemas de Wheatley pudessem passar em outro teste: o que avaliaria a qualidade dos versos de sua autoria diante dos cânones das letras de então. Isso fica explícito nos comentários de Thomas Jefferson, outro dos Pais Fundadores que cruzou seu caminho (sem jamais tê-la encontrado pessoalmente). Para ele a obra da poetisa era simples produto da religiosidade, de irrefletida repetição e imitação, sem ser produto do intelecto ou da reflexão. A verdadeira arte, ao contrário, exigiria a sublime combinação de reflexão e sentimento (Idem, p.45). Jefferson, desta forma, a acusa de falhar diante de um critério mais abrangente e superior de autenticidade. E assim, “Tendo sobrevivido ao tribunal dos 18, em 1772, Wheatley agora encontra sua genuinidade

impugnada por uma autoridade maior, submetida a um teste mais duro de originalidade e invenção” (Idem, p.49).

O fantasma da inautenticidade ainda perseguiria a autora durante muito tempo, mas sob critérios e exigências completamente diferentes e até opostos em alguma medida. Ficando apenas no século passado, Gates Jr., lista uma série de críticas à obra da poetisa que a descrevem como desde incapaz de pensar no que produzia, ecoando Jefferson; inconsciente; passando pela “síndrome de Pai Tomás” já mencionada; de “muito branca”; “doente”; e, por fim, “traidora da raça”. Em suma, a esmagadora tendência na fortuna crítica de Wheatley, no século XX, segundo Gates Jr. (Idem, p.81), é a de recriminá-la por “não ser negra o suficiente”. Assim, “A crítica jeffersoniana tem sido recuperada e reciclada por sucessivas gerações de escritores e críticos negros. Muito negra para ser levada a sério por brancos no século XVIII, Wheatley era considerada branca demais para interessar aos críticos negros no XX”. Desta forma, dois nomes que provavelmente não teriam acordo sobre mais nada, como o próprio Jefferson e o fundador do Black Arts Movement, dos anos 1960, Amiri Baraka, acabaram por concordar a respeito da inautenticidade dos escritos de Wheatley. Gates Jr., bem humorado, imagina que um julgamento do Black Arts Movement poderia ter sido bem mais hostil que aquele de 1772:

Podemos quase imaginar Wheatley sendo empurrada até outro hall nos anos 1960 ou 70, cercada de figuras florescentes “da revolução” em batas africanas: “Qual a relação de Ogum com Exu?” “Quais são as 16 principais deidades no panteão dos deuses iorubanos?” “Santeria deriva de que cultura africana?” E por fim: “Where you gonna be when the revolution comes, *sista*?” (Ibidem, p.84).

“Julgamentos” são uma ironia deixada por Gates Jr. em torno de duas modernas políticas de autenticidade que lidam com o Outro, uma universalista, positivista e muito ligada ao raiar do pensamento das Luzes; e outra relativista, multiculturalista e contemporânea. Ambas expõem figuras como Wheatley - mas também Lima -, que não podem surgir senão como personagens defeituosos, equivocados ou produzidos pela dominação, porque refletem uma versão da história que *não lhes pertence* ou somente prova sua alienação. Se a babá ingressa na polêmica “silenciada”, “ignorada”, “subtraída” de seu protagonismo, “individualidade” e “direito de contar a própria história”, como disse Flávia Oliveira, quando finalmente tem oportunidade de se posicionar publicamente acaba soando como tradução (quase literal não fosse “equivocada”) negra, feminina e pobre de um texto branco, masculino e rico.

Seremos forçados, a repetir o Black Arts Movement no caso Wheatley, aderindo por caminhos diferentes ao argumento positivista, similar ao daquele médico do fim do século XIX, citado no início do capítulo, segundo o qual “amas ou são escravas *ou provem das classes mais ignorantes* e desfavorecidas da sociedade?” Maria Angélica de fato se engana ou fracassa em compreender e avaliar o que realmente está em jogo? Ou, menos categoricamente, está mais afastada da realidade que as colunistas ou os internautas indignados? Se esta não serve, a única alternativa que resta é, então, encerrar cinicamente a questão constatando simplesmente o fato de que as partes têm representações diferentes e igualmente legítimas? A babá é uma personagem rica, pois enseja um impasse. Porque respostas como “sim”, ela se equivoca; ou “não”, ela tem seu modo de ver as coisas, implicariam na adesão à premissa insidiosa de que há de fato interpretações conflitantes, uma delas mais correta que as outras ou todas disputando o sentido do mesmo fato. Propõe-se, então, partir de outra pergunta: o que aconteceria se a divergência suposta fosse tomada não como diferença *sobre* o mundo, mas como diferença *de* mundos? Dizendo de outro modo, não como uma diferença ou disputa de sentidos sobre os fatos, mas uma diferença de fatos, que vão variar de acordo com o observador em questão.

Supor que a babá e as colunistas se referem às mesmas *coisas* é dar por assentada a transparência e universalidade da questão, ou seja, assumir que há acordo sobre qual é o ponto de desacordo presumido. Cumpre destacar que não se trata do escrúpulo relativista de considerar a multiplicidade ou parcialidade das representações do real (a variar, por exemplo, de acordo com ideologia, raça, classe, gênero do observador), sem prejuízo à crença num mundo de objetos transcendentais e exteriores à representação. A intenção é, na verdade, recolocar a questão, pensando em como elaborá-la descartando qualquer chance de ilusão ou erro de paralaxe de parte a parte, para conferir a cada um dos interlocutores a mesma capacidade de acesso à realidade, sem recorrer tanto quanto possível a um único arbítrio externo baseado em critérios universais transcendentais. Desloca-se assim a pergunta a respeito da diferença de visões de mundo para dar lugar a especulações sobre que mundo aparece diante deste ou daquele observador (CASTRO, 2004, p.11).

Esta abordagem se inspira no trabalho de três autores de países, áreas do conhecimento e interesses bem diferentes, mas que acredito apresentarem grande convergência no tipo de questionamento que fazem à ubiquidade do ponto de vista conhecedor moderno. São eles, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, o biólogo chileno Humberto Maturana e, principalmente, o filósofo francês Jacques Rancière. Cada qual produz críticas a esse jogo

chamado objetivação, que aqui interessam por consistirem não numa valorização de outras formas de conhecimento (do saber popular, por exemplo), mas mais precisamente numa desvalorização do saber douto, que, no entanto, não o descarta, se processando assumidamente desde seu interior. Por caminhos extremamente diversos, essa “desvalorização”, no lugar de somente insistir na identificação de fraquezas e inconsistências da moderna epistemologia objetivista, radicaliza - às vezes de forma burlesca - seu universalismo, tomando-o ao pé da letra. Rancière o faz ao proclamar a igualdade irrestrita de inteligências; Viveiros de Castro ao generalizar o ponto de vista humano; e Maturana ao declarar que viver é conhecer e, portanto, todo aquele que vive conhece. Todos, de uma forma ou de outra, têm como premissa a igualdade no acesso a realidade. Certa vez, numa discussão eu disse a alguém que seu argumento não valia por se tratar de um ponto de vista particular: “isso é a sua visão!” – acusava. Meu interlocutor então retrucou: “Ora, você queria que eu falasse do ponto de vista de quem?”. É uma anedota que acredito poder resumir a confluência desses três pensadores tão diferentes em torno da crítica de um metaponto-de-vista, os quais muito têm a dizer sobre o caso da fotografia e também sobre a abordagem mais ampla que esta tese faz do popular. Mas antes de retornar a este tema, é preciso sobrevoar um pouco mais as considerações epistemológicas do trio.

Castro refaz o caminho de uma das questões que avalia como fundadoras da sensibilidade intelectual moderna, a diferenciação entre natureza e cultura (CASTRO, 2008, p.89) e seus correlatos universal/particular, objetivo/subjetivo, fato/valor, dado/construído etc. (CASTRO, 2013 [2002], p.348), mantendo um diálogo teórico com a cosmologia de povos ameríndios. De acordo com o autor, a oposição fundamental expressa nas várias polaridades acima tem levado a Antropologia a impasses e paradoxos na medida em que a cultura precisa ser situada em um lugar: na natureza, no mundo das coisas. Este, por sua vez, tende a ser imaginado como projetado e transformado pela cultura. Assim, natureza e cultura se reenviam uma à outra numa regressão ao infinito. Este tipo de aporia subjaz o que o antropólogo classifica de “monótono diferendo” entre universalistas e relativistas. Um “diálogo de surdos” onde os primeiros insistem na separação entre natureza e cultura, na tradição “monocultural” que tem seu berço no ocidente e crê que as conquistas do espírito humano já têm seu caminho, bastando segui-lo para dominar cada vez mais a natureza; já os segundos defenderão que cada tradição cultural produz representações parciais do mundo - frequentemente em disputa -, submetidas a diferentes práticas e rituais de legitimação. Eduardo Viveiros de Castro manifesta interesse em intervir nesse diferendo sem, no entanto, apoiar-se *excessivamente*

nesta ou naquela corrente (CASTRO, 2008, p.91), mas perguntando aos indígenas - que têm estudado durante sua carreira - o que pensam a respeito dessa mesma questão insolúvel entre universalistas e relativistas, ou “de ver como eles a formulariam se fossem, por assim dizer, obrigados a tanto” (Idem).

A tradição antropológica dos últimos 100 anos, sob a dominância do relativismo, convida a pensar que o mundo é concebido de formas diferentes, por pontos de vista distintos, mediados por filtros culturais. Castro ilustra o que quer dizer usando a imagem da cidade, vista por diferentes perspectivas que revelam certas ruas enquanto necessariamente escondem tantas outras. “Há sempre a ideia de que se está diante de algo que é maior que o olhar”, portanto, o universal, objetivo, permanece do lado de fora (Idem, p.92). De forma algo diversa, no pensamento indígena só há um ponto de vista, aquele do ser humano consciente. Isto é, todas as espécies veem o mundo como gente. E se tudo enxerga como humano, nada é inofensivo ou, como sintetiza, “tudo é perigoso”. Assim, nenhuma criatura seria menos capaz de acessar a realidade do que eu. Para os indígenas

Todos os animais têm uma alma que é antropomorfa: seu corpo, na realidade, é uma espécie de roupa que esconde uma forma fundamentalmente humana. (...) Cada espécie se vê como encarnando a autêntica humanidade, em sua forma corporal e em seus hábitos. O que as onças comem é visto por elas como alimento humano. Por exemplo, quando lambe o sangue de uma presa abatida na floresta, a onça não vê esse líquido como sangue cru, mas como cerveja feita de mandioca fermentada (CASTRO, 2008, p.94-95).

Todos os seres encontram o seu lugar nessa cadeia - inclusive os homens -, pois, ao mesmo tempo em que devoram, podem ser devorados. Sempre são potencialmente predadores e presas num sentido identitário. E se, assim como todas as demais espécies, nos vemos como humanos, não pode haver garantia de que o modo como vejo é o verdadeiro, de forma que não é suficiente ver-se como gente, já que este é um atributo fundamental de todos os seres. No perspectivismo ameríndio, o que muda é o mundo, enquanto na tradição legada pelo pensamento ocidental moderno são as visões do mundo que variam, com o real permanecendo sempre o mesmo. Para enfatizar essa diferença, Castro apela à estabilidade do “eu”, legada pela tradição cartesiana:

Depois de Descartes, a única coisa de cuja existência se pode ter certeza é o eu. No que diz respeito à existência dos outros é preciso fazer uma demonstração. A ideia de evidência dos outros, que está na ponta de nossa metafísica moderna, é exatamente o oposto daquela dos índios, segundo a qual é o eu que está em dúvida (Ibidem, p.98).

Na mentalidade pós-cartesiana, seja em suas versões universalistas ou relativistas, a referência externa está dada de antemão. Conhecer é objetivar, retirar a parte do sujeito que eventualmente tenha sido projetada no objeto. Mesmo o próprio sujeito só pode se auto-reconhecer quando consegue se ver de fora, “como um isso” (CASTRO, 2013 [2002], p.358). A generalização da humanidade no perspectivismo ameríndio pode, nesse sentido, ser lida como um princípio de desierarquização radical, pois parte da assunção de que não há meios de assegurar categoricamente que a experiência vivenciada por outro seja uma ilusão, um equívoco ou particularidade. Assim, “A possibilidade de que um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta” (CASTRO, 2013 [2002], p. 353).

Por outras vias, mais precisamente a partir de um trabalho experimental em neurofisiologia da visão, Humberto Maturana chega à conclusão (ou adota a premissa?) muito semelhante de que não se pode distinguir ilusão e percepção, verdade e erro, na experiência, mas somente a posteriori. Por exemplo, quando um trem está parado rente a outro na estação e tem-se a impressão de partir, quando é na verdade o outro vagão que está saindo, é possível experimentar a sensação corpórea perfeita de deslocamento. Para ter certeza de que aquilo foi uma ilusão é preciso que se faça referência a outras circunstâncias diferentes daquelas da experiência (um ponto fixo da estação etc.) (MATURANA, 2014 [2001], p. 22-23). O erro então, explica o biólogo, “é um comentário a posteriori de uma experiência que se vive como válida” (Idem, p.24). Esse comentário faz referência a uma comunidade humana que aceita e valida seu critério explicativo. A explicação, nesse sentido, é sempre uma reformulação da experiência de modo socialmente aceitável para uma determinada comunidade (MATURANA, 2002, [1998], p.40). Quando se disse que a Matemática não admite demonstrações por indução, por mais corretas que fossem, é precisamente disso que se tratava. Estabelecer, por exemplo, uma proposição válida, seja em álgebra, física ou em qualquer outro campo é, nos termos de Maturana (2014 [1997], p.62), identificar a conduta adequada para aquele domínio de realidade. Ou melhor, uma resposta que satisfaça quem fez a pergunta:

Se pergunto a alguém se sabe biologia e obtenho como resposta ‘Sim, eu sei biologia, sou especialista em tal coisa’, e em seguida lhe faço uma pergunta à qual responde dizendo ou fazendo algo que reconheço como uma conduta adequada naquele domínio, então posso dizer ‘Sim, essa pessoa sabe biologia. Penso que isso é o que sempre fazemos. Na verdade, não temos outra forma de avaliar o conhecimento. Então, tomo a conduta adequada como uma expressão do conhecimento (Idem).

Desta perspectiva não há proposição que seja em si uma explicação, pois é a aceitação da comunidade de observadores que vai determinar se aquela é ou não uma explicação para o fenômeno. Chamar uma experiência de ilusão ou erro seria então simplesmente uma forma de desvalorizá-la a posteriori, referindo-se a outra experiência tida como válida. Em uma palavra, “a pessoa não se equivoca quando se equivoca” (MATURANA, 2002, [1998], p.44), pois na experiência não haveria como fazê-lo de outra maneira. O que chamamos de *erro* tem a ver com uma fusão corriqueira na vida cotidiana entre a explicação de um fenômeno e o próprio fenômeno. Em mais uma de suas ilustrações desconcertantes, pois absolutamente banais no dia a dia, Maturana dá o exemplo de uma pessoa numa festa ou numa reunião conversando quando é inesperadamente tocada no ombro por um conhecido. Surpresa, reage perguntando “E você de onde saiu?”. Assim, confunde a experiência do surgimento de seu conhecido com a explicação de como essa pessoa aparece (MATURANA, 2014 [2001], p.25). A separação entre experiência e explicação tem a intenção manifesta de evidenciar como a segunda é também uma experiência que reformula a primeira e deve ser aceita por um conjunto de ouvintes num novo domínio de realidade. Por meio dessa cisão, Maturana sugere que a explicação não pode ter valor de objeto, de coisa em si, e não pode assim ser tomada como dado objetivo. Isso quer dizer que uma explicação não emerge da relação entre sujeito e objeto, mas entre pessoas, estabelecida no processo do viver, determinado pela estrutura “biológica particular, dinâmica, histórica e contingencial do ser que conhece” (MAGRO, 1999, p.117).

No trabalho de Maturana, epistemologia e ontologia são inseparáveis, na medida em que viver é conhecer e vice-versa (Idem, p.118). Além de, como já foi dito, afirmar a universalidade do conhecer, esse postulado especifica o observador como um ser vivo - alguém como eu e você - e não um terceiro cujo olho se coloca por sobre os demais pontos de vista ditos particulares. Uma das consequências imediatas da adoção dessa premissa é “assumir que a universalidade da ciência não está em sua referência a um universo, mas está na configuração de uma comunidade humana que aceita esse critério explicativo” (MATURANA, 2014 [2001], p.61), uma vez executadas as operações exigidas para tal. Na “Biologia do Conhecer” de Maturana, explicar o fenômeno do conhecer é necessariamente explicar junto aquele ser que conhece, o modo como vive, ou melhor, como convive, a história de suas interações recorrentes, e principalmente a comunidade a que faz referência quando explica algo. Assim, quando se elege somente uma única comunidade de observadores, tudo que esta não aceita como explicação válida recebe o status de erro.

Abrir mão da noção clássica de objetividade, contudo, leva a outro rebatimento importante que é não poder mais lidar com o ato cognitivo da forma tradicional, a qual consiste em descrever sempre a indicação ou apreensão de algo externo ao sujeito. A própria palavra percepção (*lat. per+cipio, per+capere*), que significa algo como obter por captura, denota a existência de um mundo externo, independente e apenas captável, constatável. Para Maturana esta acepção do termo carrega o pressuposto epistemológico de que o sistema nervoso gera uma representação ou abstração interna de uma externalidade que, apreendida, é capaz de determinar como será a interação de um organismo - incluindo o nosso - com o meio. Exemplo: se alguém começa a enxergar hoje e, pela primeira vez, vê uma parede, aquilo que vai reorientar seu comportamento não é o estímulo visual de um bloco de concreto, mas sua observação do comportamento adequado frente às paredes. Em outras palavras, Maturana define a “nós os seres vivos” como sistemas determinados por *nossa* estrutura. Ou seja, nada externo pode especificar o que acontece com um organismo, de forma que “cada vez que há um encontro, o que nos ocorre depende de nós” (MATURANA, 2002, [1998], p.64). Quando se está numa aula, ou palestra, só se pode escutar a partir de si mesmo. Aquilo que é dito é uma perturbação que vai apenas desencadear nos ouvintes uma mudança estrutural determinada internamente e não por aquele que fala.

Se ponho uma chave numa fechadura e abro uma porta, pode parecer que a chave é que definiu a mudança produzida na fechadura. Mas não é assim, pois, se perco a chave, terei que usar a fechadura para fazer uma chave que a abra. É a fechadura que determina se a chave é adequada ou não e não a chave (Idem, p.65).

O resultado mais conhecido da adoção desse determinismo estrutural é que a distinção entre ilusão e percepção é feita não pelo sistema - que pode ser uma pessoa -, mas pelo observador. O sistema, por sua vez, *não admite interações instrutivas*. Isso quer dizer que suas mudanças internas são deflagradas, mas nunca especificadas pelas suas interações e que, além disso, o organismo é que definirá o que ele próprio admite como interação. É como entender um idioma: é o ouvinte que pode especificar que idioma consegue decodificar. Aprender, nesse sentido, invés de captar um mundo independente é o modificar-se estruturalmente de um sistema de maneira contingente com a história de suas interações com o meio. É ainda se comportar de forma adequada em congruência com uma comunidade de observadores, ao reformular, ou seja, duplicar a experiência nesse novo domínio de realidade.

Os insights de Maturana sobre o conhecer, mas principalmente sobre a aprendizagem, são muito próximos à descrição do que Rancière chama de “ordem explicadora”, onde “Ninguém nunca sabe, de fato, o que compreendeu. E para que compreenda é preciso que



alguém lhe tenha dado uma explicação, que a palavra do mestre tenha rompido com o mutismo da matéria ensinada” (RANCIÈRE, 2011, p.20). O mestre em Rancière seria, nos termos do biólogo chileno, a comunidade de observadores que valida a duplicação da experiência operada pela explicação. O filósofo usa como exemplo o livro no ambiente escolar, que embora composto de um conjunto de raciocínios, nas mãos do aluno, precisa de um mestre para desenvolver outro conjunto de raciocínios que vai explicá-lo. “Mas por que teria o livro necessidade de tal assistência?” - indaga (RANCIÈRE, 2011, p.21). “A lógica da explicação comporta, assim, o princípio de uma regressão ao infinito: a reduplicação das razões não tem jamais razão de se deter. O que detém a regressão e concede ao sistema seu fundamento é, simplesmente, que o explicador é o único juiz do ponto em que a explicação, ela própria, está explicada” (Idem, p.21).

A arte singular do explicador, para Rancière, é a arte da *distância*. Mas livremo-nos de imagens feitas - pede o filósofo -, a arte da distância não é a do mestre obtuso que quer encher a cabeça dos discípulos de conhecimentos ou simplesmente garantir a continuidade do *status quo*, mas exatamente aquela praticada pelo esclarecido de boa-fé, que quanto mais culto mais mostra o quão grande é a distância entre seu saber e a ignorância dos ignorantes (Idem, p.25). No mesmo caminho, Maturana anota: “Nós, cientistas, armamos um grande alvoroço sobre a coisa extraordinária, que é a ciência, e pretendemos separá-la da vida cotidiana” (MATURANA, 2014 [2001], p.28). No questionamento à ideia de que interações são capazes de especificar mudanças de estado e na convicção de que explicar é fornecer o equivalente de uma experiência em outro domínio de realidade, as reflexões epistemológicas do biólogo parecem se orientar pelo mesmo princípio de desierarquização evocado por Jacques Rancière de *O Mestre Ignorante*, onde postula algo paradoxalmente tão escandaloso, se levado ao pé da letra, quanto, de certa forma, basilar para o credo moderno: a “igualdade de inteligências” e, portanto, de capacidades cognitivas.

O livro foi publicado na França dos anos 1980, sob a vitória socialista nas urnas e o acirramento da polarização que então tomava conta do debate sobre a democratização do conhecimento e sua relação com a produção de igualdade. Se opunham o chamado sociologismo progressista de inspiração bourdieusiana, que privilegiava as formas de adaptação do saber à experiência dos estudantes pobres, e o pensamento republicano, que batia na tecla da difusão indiferenciada do conhecimento como ponte para igualdade (RANCIÈRE, 2003, p.186 *apud* VERMEREN, et alii, 2003, p. 186) (uma versão do diferendo castriano entre universalistas e relativistas). Em ambas as visões, no entanto, *o saber* figurava

como indisputável instrumento para atingir a igualdade. Rancière procurou intervir questionando justamente aquilo que unia as duas perspectivas aparentemente opostas, isto é, a convicção de que a igualdade seria alcançada mediante a transmissão do saber. O *Mestre Ignorante* defendia, portanto, que conhecimento algum traria, por si próprio, “a igualdade como efeito” (Idem, p. 187). Nesta mirada, a igualdade deveria surgir não como *telos*, mas como ponto de partida, “como princípio a ser atualizado” (RANCIÈRE, 2003, p.187 *apud* VERMEREN, et alii, 2003, 187).

Relendo as ideias de Joseph Jacotot, um professor francês que viveu entre os séculos XVIII e XIX e, em suma, acreditava na possibilidade de ensinar sem saber, Rancière resume sua proposição: “Descartes dizia: eu penso, logo sou; e esse belo pensamento do grande filósofo é um dos princípios do Ensino Universal. Nós invertemos seu pensamento e dizemos: eu sou homem, logo, penso” (VAN DE WEYER, 1822, p.11 *apud* RANCIÈRE, 2011, p.60). “A inversão” - prossegue - “inclui o sujeito homem na igualdade do cogito” (Idem) e proclama algo como a igualdade radical das inteligências. Deste ponto de vista, a desigualdade nada mais é do que um produto do “mito pedagógico” segundo o qual existiria uma inteligência inferior e outra superior:

A primeira registra as percepções ao acaso, retém, interpreta e repete empiricamente, no estreito círculo dos hábitos e das necessidades. É a inteligência da criancinha e do homem do povo. A segunda conhece as coisas por suas razões, procede por método, do simples ao complexo, da parte ao todo (RANCIÈRE, 2011, p.24).

A proposta do filósofo como a do educador, entretanto, esquiva-se da tarefa científica de provar se de fato existe igualdade entre as inteligências. Seu interesse é pelo “que se pode fazer a partir dessa suposição” (Idem, p.72). Em outro lugar, Rancière (RANCIÈRE, 2003, p.190 *apud* VERMEREN et alii, 2003, p.190) explica que Jacotot, em seu descompromisso proposital com a consistência teórica da hipótese da desierarquização das mentes, visa, na verdade, atingir efeitos pedagógicos práticos não marcados pela previsibilidade (ou somente pela adoção de condutas adequadas, nos termos de Maturana). Aqui, a formulação que conduziu o educador francês à experimentações com estudantes há mais de 100 anos abre a possibilidade de levar em consideração personagens como Maria Angélica de Lima: pobres que parecem simplesmente repetir o senso comum, a ideologia ou crença dominantes, e cuja participação política é imaginada como estando condicionada de antemão à instrução formal de que obviamente não dispõem (ideia que encontra lastro na conexão histórica entre instrução escolar e aptidão cívica, operada por intelectuais e políticos brasileiros em várias épocas após o fim do século XIX, coroada também fora dos círculos letrados).

Em diversos momentos de *O Mestre Ignorante*, Rancière se confunde propositalmente com Joseph Jacotot. De acordo com o próprio filósofo, seu trabalho teórico tem sido marcado pela tentativa de falar por palavras alheias, rephraseando-as, recontextualizando-as de forma que possam responder a novas questões (RANCIÈRE, 2003, p.187 *apud* VERMEREN, et alii, 2003, 187). Em 1986, ano de lançamento do livro, objetivo era fazer valer para aquela atualidade “a estranheza radical da posição teórica de Jacotot, sua inatualidade em relação ao seu próprio tempo - o tempo das origens da grande cruzada pela ‘instrução do povo’” (Idem, 187). A referência histórica é um “certo século XVIII” (Idem, p.189), em que floresce na Europa um movimento essencialmente moderno pela civilização do povo. Naquele momento

se desenvolvem os grandes programas do que se poderia chamar colonização cultural interior. É o momento em que as elites dirigentes descobrem que é preciso educar um pouco os bárbaros que estão às suas portas, em suas ruas e avenidas, em seus campos. É preciso fazer com que entrem os bárbaros, os autóctones, os povos fechados em seu universo cultural, no país de um certo saber, de uma cultura comum (Ibidem, 2003, p.195).

Com história obviamente bem diferente da França, o Brasil - como lembra Rancière - conserva a particularidade de ser “o único país a ter feito da ideologia pedagógica do século XIX a própria palavra de ordem de sua unidade nacional” (Idem, p.198). Sinal entre vários outros de que, por aqui, a modernidade, como ideia, horizonte ou ilusão (IANNI, 2004, p.38) foi, na verdade, o grande parâmetro a partir do qual o país foi pensado desde pelo menos a Abolição da Escravatura. É quando se torna ainda mais aguda a atenção (elevada à paranoia com a Proclamação da República) das elites intelectuais ao problema da caracterização do povo diante da heterogeneidade de perfis raciais dos agora cidadãos em potencial, na esteira da formação de Estados nacionais em países do norte, nos séculos XVIII e XIX. Lá como cá, o povo surge como fonte de legitimação de governos seculares e teoricamente democráticos, mas, ao mesmo tempo, portador de tudo que a razão deveria abolir para consolidar a pertinência daqueles mesmos poderes instituídos: ignorância, superstição, caos e turbulência. No Brasil, tal ambiguidade na concepção do popular, embora muito associada à ilustração do fim do século XIX, adentra e percorre o século XX com diferentes roupagens teóricas, sem ainda hoje poder ser considerada parte do passado<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Há um trabalho de 2014 preocupado em ouvir os “*worst-off*”, aqueles mais mal situados na sociedade (REGO; PINZANI, 2014, p.24). No Brasil de então estes eram beneficiárias do programa Bolsa Família no sertão nordestino (Alagoas), zona litorânea de Alagoas, Vale do Jequitinhonha (Minas Gerais), periferia da cidade do Recife, interior do Piauí, interior do Maranhão e periferia de São Luis. Os pesquisadores se referem a estas pessoas como “mulheres pobres, destituídas de capacitação discursiva” (Idem, p.200), que muitas vezes se encontram diante da “impossibilidade de articular suas exigências e até descrever a própria situação em termos de um ponto de vista que não seja o das classes dominantes (...)” (Idem, p.41).

O binômio povo ignorante/povo soberano, no entanto, vai perdendo algo da primazia no imaginário intelectual brasileiro quanto mais evidente fica, em todo mundo, que a tentativa de incluir a totalidade das formas de vida humana numa única temporalidade universal e homogênea acaba redundando em cegueira quanto às múltiplas experiências culturais específicas tanto ao redor do globo quanto no interior de comunidades nacionais que deveriam ser, mas de forma alguma são, homogêneas. Para Stuart Hall (2009 [2003], p.109) esta é ainda uma das consequências nítidas do colonialismo, que, desde pelo menos o século XVI, tem emparelhado violenta e irrevogavelmente histórias e temporalidades diferenciais as quais, contudo, não podem ser separadas. Observação não menos válida no caso brasileiro onde a diversidade racial/cultural da população foi, diante de nossos primeiros pensadores da nação, a maior esfinge, a ponto de ter dado origem ao lugar comum de que este era um país sem povo, constituído de grupamentos sem liga identitária ou moral, em franca dissonância com o modelo europeu.

Mas a Primeira Guerra mostraria ao mundo que mesmo as nações civilizadas eram plenamente capazes da barbárie ou, como descreve o historiador Thomas Skidmore (2002, p.4), de sacrificar milhões de jovens “no altar de um conceito autodestrutivo de nacionalidade”. O horror do conflito foi então decisivo para que, assim como outras ex-colônias, o Brasil reexaminasse sua relação com as tradições nacionais modelares do continente europeu antes marcada por uma atitude predominante de deferência. Sob o impacto dessa conjuntura, nas primeiras décadas do século XX, nasce o que a também historiadora, Angela de Castro Gomes (1998, p. 499), avalia como o principal desafio de modernização política a ser enfrentado por países “atrasados” como o Brasil, diante de uma atmosfera de grande questionamento da viabilidade universal das instituições e valores liberais. Se, de um lado, admitia-se a fatalidade das regras impessoais, legais e operantes de fato em países desenvolvidos, onde os cidadãos teoricamente orientavam suas práticas políticas racionalmente; de outro, havia a compreensão de que em choque com o universo das leis e instituições seculares havia outro regido por padrões de autoridade tradicional, pessoalizada e emocional, o qual não podia ser ignorado se o plano fosse mesmo modernizar as relações políticas. O cidadão preconizado pela noção liberal clássica de igualdade era seriamente acusado de ente fictício e inadaptável ao solo brasileiro. Hipótese reforçada por ecos do racismo científico que ainda assegurava a validade objetiva das desigualdades naturais entre os seres humanos. Este é um quadro que, já nos anos 1920, sinaliza não um questionamento do sentido normativo de modernidade, mas o surgimento de uma diversidade de

modernidades vislumbradas (Idem, p.503) nos diferentes projetos político-culturais emergentes. Isto é, a mentalidade que guiou as cruzadas pela instrução do povo na França setecentista e oitocentista, descrita mais acima por Rancière, convive com outras formas de absorção dos valores modernos<sup>23</sup>. O exemplo mais gritante talvez seja o da obra de Gilberto Freyre, que poderia ser posicionado numa linhagem de intelectuais ligados às ex-colônias, os

---

<sup>23</sup> O exemplo mais gritante talvez seja o da obra de Gilberto Freyre, que poderia ser posicionado numa linhagem de intelectuais ligados às ex-colônias, os quais, no entreguerras, adaptam elementos do pensamento europeu e norte-americano às experiências locais, na busca por entender suas culturas nacionais (NEEDELL, 1995, p.51).

A despeito da série de duríssimas críticas que lhe pesam desde pelo menos os anos 1950/1960, quando passou a ser considerado intelectual orgânico das oligarquias decadentes, saudosista de visão senhorial, articulador de uma narrativa histórica tão idílica quanto falsa do Brasil (REIS, 1999, p.59) e de, assim como intelectuais conservadores do início do século XX, descartar a efetividade da ideologia liberal no Brasil (NEEDELL, 1995, p.71), Freyre, em sua revalorização de um ethos tradicional e desrecalcamento do elemento negro, não escapa da moderníssima tendência de ler supostas “deficiências” como marcas de autenticidade nacional, uma vez que afirmava a importância justamente daquilo que vinha sendo reprimido no mundo do cálculo racional: “a emotividade vibrante, a suposta maior tolerância como o diferente, o calor humano” (SOUZA, 2012 [2003], p.16). Gilberto, no primeiro nome como se referem alguns de seus comentadores, “não oferece respostas fortes, mas nos convida a refletir sobre a questão maior do século XX: é possível uma única civilização na qual todos possam encontrar sua pátria cultural?” (REIS, 1999, p.55).

Talvez aí resida uma explicação para o desprezo do autor por questões político-administrativo-militares, que dão lugar a uma história da vida rotineira, centrada na cultura. Esta perspectiva freyreana é embalada pela certeza de que a colonização portuguesa foi, em geral, marcada por iniciativas individuais/familiares e não por decisões oficiais. Seu sujeito foi sempre o patriarcado rural, promovendo a mistura de raças, a escravidão, a agricultura latifundiária, “tornando possível sobre tais alicerces a fundação e o desenvolvimento de uma grande e estável colônia agrícola nos trópicos” (Idem, p.71). Apesar de a relação entre senhor e escravo às vezes ser descrita como patológica e sadomasoquista, a miscigenação surge em Freyre como um bem em si e vislumbre de contato igualitário entre diferentes, cristalizado na ideia - que virou mito - de democracia racial. Repisar a discussão a respeito da pertinência dessa noção só acentuaria a curva que foi tomada desde que se falava da relação da modernidade européia do século XVIII com os pobres, para tentar pensar com a ajuda de Jacques Rancière formas de interpretar o discurso da babá, no Brasil do XXI. Por isso, o mais importante é destacar que com esse desvio buscou-se sublinhar diferenças entre a situação brasileira contemporânea e aquela francesa de mais de 200 anos atrás, uma vez que, faz tempo, tem emergido múltiplos projetos modernos, alguns inclusive comprometidos com a valorização da diferença cultural. Um destes - que viria a ser dominante e, ainda que por pouco tempo, modelo para outros países - encarna-se na interpretação de Gilberto a respeito da miscigenação, capaz de restaurar a confiança das elites intelectuais locais na viabilidade do Brasil moderno e democrático, destruída pelo pessimismo das teorias racistas no fim do século XIX (REIS, 1999, p.69).

Desde 1822, as elites brasileiras esforçavam-se por esconder dos estrangeiros e de si mesmas a “impureza” da história nacional. Até 1930 pensou-se que a miscigenação tinha comprometido definitivamente o futuro do Brasil. Freyre trouxe uma nova interpretação da miscigenação que se tornará até uma referência para ao mundo pós-45, que vive uma guerra com motivações raciais declaradas. Pós-45 os americanos acabaram com seu apartheid e olharam, junto com os europeus, para o Brasil mais seriamente, como uma história bem-sucedida de assimilação racial (REIS, 1999, p.69).

Esse olhar esperançoso de nações centrais para a experiência brasileira, já na década de 1950, resulta no Projeto Unesco, voltado para investigação das relações raciais no país e que, na verdade, acabaria por frustrar as expectativas de haver aqui um paraíso de convivência racial pacífica. O Projeto Unesco marca assim uma ruptura com um dos pilares da representação freyreana do país, sinalizando que a miscigenação não mantinha paralelo algum com a conquista da democracia (modernização) política e menos ainda com a superação do racismo. O que, neste período, parece menos abalável no legado de Gilberto Freyre é a caracterização da modernidade brasileira como constituída essencialmente por resíduos pré-modernos, por um desvio em relação aos países centrais. Leitura que prossegue - embora não mais de forma apologética - na matriz interpretativa do patrimonialismo como traço definidor da especificidade nacional das relações de poder (em que predomina a confusão entre público e privado).

quais, no entreguerras, adaptam elementos do pensamento europeu e norte-americano às experiências locais, na busca por entender suas culturas nacionais (NEEDELL, 1995, p.51).

Embora a primeira metade do século XX (um pouco mais, um pouco menos) tenha sido uma espécie de preparação de terreno, o ponto de desincubação do processo em que a diferença cultural deixaria de ser globalmente encarada apenas como oposta à modernidade é o pós-segunda guerra, quando já não há como fechar os olhos para a pungência das desilusões em relação às promessas modernas de progresso unívoco e inevitável. O contexto prenuncia ainda transformações globais profundas como a ascensão e expansão do capitalismo pós-industrial; da cultura de massas, com a relativa diluição de fronteiras entre erudito, popular e midiático; além da proliferação, a partir da década de 1960, de reivindicações ligadas às diferenças culturais, raciais e de gênero, que aparecem como novos critérios de estruturação do espaço público, ou seja, matrizes para a produção de discursos identitários exigindo a aplicação concreta do moderno princípio de igualdade universal (como nas políticas de ação afirmativa nos EUA). A discussão em torno do popular, sobre a singularidade ou identidade do povo, até então muito voltada para os dilemas do nacional popular, não poderia permanecer imune a esse conjunto de mudanças, especialmente porque noções de “igualdade” e “desigualdade”, que fazem referência a identidades coletivas e frequentemente nacionais, passam a conviver com termos não redutíveis a polaridades, como “igualdade” e “diferença”, os quais apelam a uma multiplicidade de identificações possíveis, muitas vezes sobrepostas e mais raramente universalizáveis.

É então que um segundo sentido de modernidade - distinto, mas não independente, daquele da temporalidade homogênea - se fortalece. Na segunda metade do século XX, vai ficando arriscado assumir que “modernidade” significa o mesmo que “ocidentalização”. Conforme José Casanova (2006, p.84-85 *apud* TAVOLARO; TAVOLARO, 2010, p.355), “Quanto mais se adota uma perspectiva global, mais se torna óbvio que a secularização drástica das sociedades europeias ocidentais é na verdade um fenômeno excepcional com poucos paralelos em outros lugares (...)”. Contudo, em todos esses lugares - “Most of the World” para Patha Chatterjee (2004) - mais do que arranjos institucionais e formas culturais, a condição moderna inaugura uma tradição que permite interrogar o presente. Tal como explica Chatterjee (1997, p.10), seguindo Foucault, quando Kant procura pela definição do Iluminismo, ele não aborda suas fontes ou destino históricos, mas aquilo que especifica o presente em sua diferença com o passado. Seja então no centro ou nas suas margens, a modernidade carrega essa potência de buscar no atual precisamente uma saída de emergência

por onde se possa escapar da tutela, da dependência - ou emancipar-se, como diria Jacotot. A modernidade é a “primeira filosofia social que evoca nas mentes das pessoas comuns sonhos de independência e autodeterminação” (Idem, p.18).

Deixe-nos lembrar a nós mesmos que houve um tempo em que quando a modernidade assumiu proeminência como argumento mais forte a favor da sujeição colonial continuada da Índia: a administração estrangeira era necessária, nos era dito, porque os indianos deveriam primeiro ser iluminados. E então essa foi a mesma lógica da modernidade que um dia nos levou a descobrir que o imperialismo era ilegítimo. (...) Não existe terra prometida da modernidade fora das redes de poder (Idem, p.19).

A potência de interrogar o presente, nas periferias, faz com que grupos até então não representativos da experiência moderna também desejassem produzir narrativas sobre ela, questionando a auto-imagem do centro como protagonista. No fim do século XX, a questão da diferença cultural já não remete prioritariamente ao debate sobre as especificidades nacionais e vai lentamente ganhando espaço como expressão das modernidades múltiplas, algo que converge com o declínio lento e gradativo do investimento na retórica de “implantação” da modernidade em diferentes âmbitos da vida nacional no Brasil.

Nesse quadro, fica mais nítido que as formas modernas de conceber o popular há muito já não buscam capturá-lo pura e simplesmente através do disciplinamento racional como na Europa oitocentista de Jacotot. Um sintoma é o surgimento de processos de absorção seletiva da diferença cultural como transgressão calculada, por exemplo, nas artes e mais tarde na cultura da mídia, tal qual na incorporação do primitivismo, do kitsch ou do não usual à produção artística no século XX ou na obsessão que a indústria cultural desenvolveu pelo Outro. No plano estético, Canclini (CANCLINI, 2013[1997], p.49) diz ver, a esse respeito, uma continuidade entre a sensibilidade artística moderna e pós-moderna, pois ambas, para permanecerem na história da arte estiveram constantemente saindo dela (no caso dos modernos, para postular inícios absolutos calcados na negação radical da tradição; e no dos contemporâneos, sem teleologias, abrir caminhos que permitam incorporar o passado de maneira não convencional dispensando, no entanto, a ambição do inaugural). Tal avaliação talvez não devesse ficar restrita ao campo das artes, podendo estender-se à vários dos regimes de conhecimento, representação e sensibilidade modernos do século XX em diante. Nestes, em geral, o objeto ou a forma cultural “tradicional”, “popular”, “externa”, mesmo que inseridos num novo regime (moderno), devem manter a identificação com seu sistema simbólico de origem, uma vez que sua simples assimilação - como na ideia de “conversão pela razão” - equivaleria à destruição de sua autenticidade (CUNHA, 2009, p.361). Essas formas de dupla inscrição ilustram - conforme nota Hall (ibidem, p.109) - a inviabilidade de

posições imaginadas como autônomas do tipo “lá” ou “aqui”, cegas aos seus Outros significativos e/ou abjetos. Tal processo, como o autor já sinalizou, teria se desencadeado bem antes do século XX, com a própria aventura colonial.

Hall toca nesse ponto justamente para enfatizar como discursos pós-coloniais vão privilegiar o exterior constitutivo do relato oficial do colonialismo, numa “renarração que desloca a ‘estória’ da modernidade capitalista de seu centramento europeu para suas ‘periferias’ dispersas em todo o globo” (Idem, p.106). Centro e periferia, portanto, têm suas temporalidades e culturas enredadas, inseparáveis, apesar de efetivamente distintas.

Talvez nesse ponto caiba salientar, como faz Judith Butler (2015, p.161), que rastrear certos usos discursivos de “modernidade”, como se tem pretendido aqui, é algo diferente de fornecer uma teoria. Deste modo, a breve revisão sobre como a modernidade enquadrou seus Outros e como estes reagiram, visa primeiro, marcar diferenças importantes entre as relações que o Brasil estabelece com ela; e, segundo, reter dois daqueles sentidos não mutuamente excludentes em que o espaço conceitual moderno tem lidado com o popular: o ilustrado, mais próximo à descrição de Rancière, gestado na Europa do século XVIII, segundo o qual modernidade é uma categoria oposta à “tradição” e relativa a um tempo homogêneo, o povo ignorante um dia será fatalmente iluminado pela razão e a referência identitária central é a nação; e o de uma versão da modernidade emergente no século XX, onde prevalecem o relativismo, a diferença cultural não é necessariamente tomada como oposta ao que é moderno e torna-se difícil admitir a centralidade de uma única identificação para diferentes coletividades humanas, ligadas por referenciais que não se restringem ao nacional. Apesar de serem dois retratos precários e de valor meramente analítico, ambos, no entanto, remetem a sentidos normativos que operam historicamente para tornar determinados sujeitos, experiências e comunidades reconhecíveis precisamente como sujeitos, experiências e comunidades válidos. Se constituem assim em normas que incidem sobre a percepção, conformando certo campo de inteligibilidade (BUTLER, 2015, p. 59).

“*To be framed*” - escreve Judith Butler (2015, p.23) - é uma expressão complexa em inglês que serve tanto para se referir a um quadro emoldurado como a uma pessoa incriminada “falsa ou fraudulentamente com base em provas plantadas que, no fim das contas, ‘provam’ sua culpa”. Essa moldura, ainda que de forma discreta, funciona como edição da imagem por ela contida, balizando a interpretação assim como na ideia de incriminação/armação. Para a filósofa, esses enquadramentos não apenas organizam a experiência visual - eu acrescentaria sensível - mas também geram “ontologias específicas do



sujeito” (Idem, p.17). Por sua vez, a produção normativa da ontologia dá origem ao problema da capacidade epistemológica de apreender determinados sujeitos - ou vidas, nos termos mais abrangentes da autora - em detrimento de outros. A babá, assim como Phillis Wheatly em seus julgamentos, é *incriminada* ou denunciada em sua inautenticidade, não por decisão de alguém, mas por normas de reconhecimento e de saber lentamente talhadas ao longo da história. Sua opinião sobre a foto-alegoria da persistência histórica do poder colonial pode ser lida em relação aos dois sentidos normativos da moderna política de autenticidade logo acima mencionados.

Considerando o pano de fundo *objetivo* do passado escravocrata, não é difícil interpretar as declarações de Maria Angélica como efeito da dupla inscrição a partir da qual uma mulher brasileira negra e pobre pode se expressar por meio de um vocabulário indefectivelmente pós-iluminista (individualista, universalista etc.). De outro lado, nada no conteúdo de seu depoimento traduz aquele movimento descrito por Stuart Hall de claudicar entre interior e exterior de molduras conceituais modernas (não revela, assim, a indecibilidade cultural de uma dupla inscrição). Não fosse a presunção de que a *objetividade* da história colonial pesa sobre sua biografia por ser mulher negra e pobre, Lima pareceria alguém plenamente acomodado a uma estrutura de pensamento moderna. Tanto que, sem cerimônia, supõe uma ruptura com a história colonial escravocrata para então propor um novo ponto de partida presumivelmente em qualquer lugar do Brasil urbano pós-1930, quando sentidos de trabalho, dignidade e cidadania se alinham e o esquecimento do que houve de mais terrível no passado escravocrata torna-se quase um dever cívico (“Não entendi qual era o problema [da foto]. Eu estava fazendo meu trabalho. (...) Eu sou sua funcionária, não trabalho de graça”). No entanto, contrastadas com o fundo histórico de radical exclusão do qual é *objetivamente* herdeira, as afirmações da babá dão a impressão de puerilidade, de incapacidade de alcançar aquilo que de fato está em jogo. Apesar de em dia com o valor base da modernidade, a igualdade de jure, a posição de Maria Angélica, não faz sentido, a não ser como loucura, ilusão ou erro, diante dos  *fatos* aceitos como verdadeiros pela História. Ser negra e pobre, dessa forma, inflaciona sua retórica pós-iluminista a ponto de inverter-lhe o sinal e torná-la anti-moderna, porque supostamente denuncia a inaptidão para reflexividade, para olhar de fora - e se ver como “um isso” -, objetivamente, na trama sócio-histórica em que está metida. Emerge então com toda a força, a hipótese de o discurso da babá ser produto de uma alienação irresistivelmente elencável entre as possíveis conseqüências de sua própria exclusão

enraizada na experiência da escravidão. Novamente, se faz valer para outra atualidade, “a estranheza radical da posição teórica de Jacotot”.

Embora o debate seja diferente em uma série de aspectos, o contexto permite uma analogia com o momento de lançamento de *O Mestre Ignorante*, quando o “efeito Bourdieu” (ROSS, 1991, p.61), na leitura de Rancière, justificava o não acesso dos jovens pobres à universidade francesa por um argumento circular: eram excluídos porque não entendiam a razão de sua exclusão e não conheciam as razões dessa exclusão porque eram excluídos (Idem). Assim, o sistema de privilégios asseguraria a própria reprodução permanecendo irreconhecível por suas maiores vítimas. No caso de Maria Angélica, a tese atribuída por Rancière a Bourdieu ganha mais um elemento de plausibilidade à medida que o ponto de vista da babá vai se mostrando mais alinhado com o de seu pior inimigo de classe. É, enfim, um pano de fundo, que concorre para *incriminá-la*, no sentido de que se torna difícil imaginar sua opinião como algo que não seja produto da ignorância histórica, o que fatalmente vai reconduzir possibilidades de interpretação de seu discurso à rota traçada pelo programa civilizacional europeu dos séculos XVIII e XIX - os mesmos de Joseph Jacotot - (como se esses mais de 200 anos não tivessem passado!), onde a participação social e política transforma-se em questão educacional, isto é, quando um saber, ou melhor, *o saber*, passa a constituir a essência da humanidade, bem como o seu princípio de igualdade. O mesmo citado por Hegel, segundo Susan Buck-Morss, para justificar a escravidão, no momento em que esta última se convertia precisamente na principal figura de antítese ao pensamento libertário das Luzes: “A escravidão é injusta em si e por si só, pois a essência da humanidade é a Liberdade; mas para tanto, o homem deve amadurecer”, dizia o filósofo que se referia a toda África subsaariana como “terra de crianças”, de “barbárie e selvageria” etc. (BUCK-MORSS, 2011, p.154). No século XVIII, esclarecimento vira sinônimo de emancipação, ou como define Imanuel Kant em *Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?”*, de 1784, “a saída do homem de sua menoridade” que significa “a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem” (KANT, 2009, p.1). Para o filósofo - talvez o mais representativo da modernidade - haveria uma propensão natural no homem à liberdade de pensamento, marcando o destino de toda a espécie (=brancos). Tentar impedir o avanço progressivo da ilustração seria, assim, um “crime contra a natureza humana” (KANT, 2009, p.5). Todavia, para que a capacidade de autonomia emergisse, só a natureza não bastaria: o homem devia ser educado. “Nesta visão o ser humano somente pode tronar-se humano - isto é, um ser autônomo, racional - pela educação” (BIESTA, 2010, p.42). Fica nítido que a infantilização

do continente africano no comentário de Hegel e as considerações kantianas que lhe servem aqui de complemento partem de uma noção de maturidade que equivale à aptidão para racionalidade. Esta, por sua vez, é condição *sine qua non* para emancipação e, em geral, para a liberdade que decorreria do avanço progressivo das Luzes. Assim, da mesma forma que Amiri Baraka acaba dando as mãos para Jefferson nos anos 1960, o discurso da babá suscita interpretações que empurram para os braços de um Hegel ou Kant, segundo os quais educação é pré-requisito básico para amadurecer e, por fim, tornar-se humano.

O “amadurecimento”, para Rancière, é o trabalho de Sísifo denunciado em *O Mestre Ignorante*, que, por sua vez, retoma um dos fios de *A Noite dos Proletários*, de 1981, sobre a memória de um tempo intervalar na vida de operários franceses do século XIX, fora da sequência habitual trabalho e descanso, em que lhes é aberta, por meio de atividades que por definição não são as suas - as intelectuais -, a possibilidade de começar a imaginar identidades proletárias algo distintas das que viriam a se consolidar pela via da filosofia política. Essas noitadas se passam a 20 anos das revoluções de 1848, na França, período em que o conflito de classes ainda não havia assumido formas organizacionais e discursivas modernas. Nesse quadro histórico, o filósofo resgata vozes ainda não reguladas pelas narrativas a respeito da nobreza do trabalho ou dos poderes emancipadores das classes trabalhadoras, mais tarde articuladas pelos intelectuais socialistas (GERSTLE, 1992, p.124).

Estes registros pertencem a personagens cujas biografias desafiam qualquer concepção de pureza e mesmo de autenticidade popular. Sua redescoberta se dá em função de certa verve polêmica do autor (“the works of Rancière are not ‘theories of’, they are ‘interventions on’”) (RANCIÈRE, 2009, p.116) que, a partir dessas histórias, vai formular uma provocação com endereço certo: a crença da vanguarda marxista, acadêmica ou militante, em distinções absolutas entre a identidade proletária e seu exterior e sua ideia de que esta vinha sendo impedida de florescer pela contaminação de valores que não lhes eram próprios. “Por que o pensamento científico ou militante sempre teve necessidade de imputar a um terceiro maléfico - pequeno-burguês, ideólogo ou pensador - as sombras e opacidades que dificultam a relação harmoniosa entre a sua consciência de si e a identidade que manifestam com seu objeto ‘popular?’” - questiona (RANCIÈRE, 1988, p. 12). Esse terceiro maléfico - supõe Rancière - poderia muito bem ter sido forjado por pensadores bem intencionados como artifício para evitar que aqueles “filósofos da noite” se achassem no direito de invadir e nublar reino iluminado do dia: “como é possível que a busca da verdadeira fala obrigue a mandar calar tanta gente?” - indaga. O filósofo interroga aí sobre um movimento intelectual então

hegemônico que considera que a perseguição da verdade popular não pode se deixar enganar pelas aparências e superfícies, isto é, antes deve “raspar o verniz desses selvagens civilizados demais e desses proletários burgueses demais” (RANCIÈRE, 1988, p.24). No fim, é uma busca por autenticidade que tende a encontrar sempre o mesmo. “O que significa esse empenho que tende a desqualificar o palavreiro de qualquer fala em benefício da eloquência muda do que não se ouviu?” (RANCIÈRE, 1988, p.25). Não se trata, entretanto, de uma fala douda que simplesmente silencia e bane vozes menos importantes.

Pois o moderno “reverso” do verdadeiro é muito mais um desdobramento. Não suprimiu o velho discurso da ciência excluindo o artesão fechado no círculo das necessidades e dos trabalhos materiais, apenas o duplicou com um discurso da verdade, encarnando esta no mesmo sujeito que não pode nem conhecê-la e nem se conhecer, mas que, por isso mesmo, não poderia deixar de manifestá-la em seus gestos e em suas palavras (RANCIÈRE, 1988, p.25).

A duplicação do pobre com um discurso de verdade, ou seja, a reformulação de sua experiência no domínio do que Rancière chama de pensamento científico ou militante, ao mesmo tempo em que afirma a verdade inelutável da experiência excruciante do artesão - que poderia ser a babá - nega que ele possa acessá-la objetivamente. Para fazê-lo, as palavras e gestos desse elemento subordinado devem satisfazer critérios estabelecidos pela comunidade de observadores que baliza a identidade operária. Na França dos anos 1970 e 80, a vanguarda intelectual marxista era representativa de quem dava o tom, como, nos Estados Unidos dos anos 1960 e 70, o Black Arts Movement ajudava a definir aquilo que era negro o bastante. Assim, vozes de “proletários burgueses demais”, como os filósofos das noites francesas do século XIX; ou de negros brancos demais, como Phillis Wheatley, sempre antes de elaborações de suas próprias experiências, aparecem como produtos delas, enunciando uma verdade que não podem nunca conhecer. A procura pela genuína fala popular, que mobilizou tanto os intelectuais franceses quanto os norte-americanos mencionados e que, na trilha de Rancière, mais faz calar do que falar, segue ainda a lógica das modernas políticas de autenticidade abordadas anteriormente, inclusive em suas versões universalista e relativista:

Há a velha e autoritária franqueza que, em sua versão conservadora, diz que, se os sapateiros se meterem a fazer leis, só haverá na cidade leis ruins e mais nenhum sapato, e, em sua versão revolucionária, que se pretenderem fazer eles próprios a filosofia da emancipação operária, reproduzirão o pensamento feito especialmente para cegá-los e fechar o caminho de sua libertação. E há a moderna bajulação que, igualmente de dois modos assegura que essa posição dos trabalhadores é a posição nobre, que os gestos, os murmúrios ou as lutas da oficina, os gritos e as festas do povo são atos de cultura e testemunhos de verdade muito mais que a vã ciência dos ideólogos (Idem, p.26).

Quando a babá sugere que sua condição social não reflete nada ou quase nada da história da colonização escravocrata, ela comete um equívoco grave, embora exclusivamente em relação a certos enunciados bastante estáveis na tradição historiográfica brasileira. O que, no entanto, não quer dizer que a visão de Lima não tenha valor para esta área do conhecimento. Significa, antes, que lido a partir da historiografia, o discurso da babá desempenharia muito mais o papel de sintoma, consequência, testemunho, positividade, da história da dominação colonial do que de descrição objetiva dessa mesma história. Dito de outro modo - como talvez o fizesse Rancière de *A Noite dos Proletários* -, embora não se possa negar a verdade de sua experiência, Maria Angélica jamais poderia ter acesso a ela, a não ser que se alinhasse, o mínimo que fosse, com os critérios explicativos da História ensinada nas escolas e universidades.

Por isso interessam aqui, justamente, formas de ouvir ou fazer falar personagens como a babá, interpretando-os de um ponto intermediário entre a objetividade das disciplinas acadêmicas e as formas ditas particulares, inautênticas ou impuras, forjadas no universo popular. Se os articuladores destas são sujeitos que dificilmente satisfarão, à moda de uma explicação objetiva, as perguntas colocadas pelo saber formal, é preciso descobrir ou, mais modestamente, tentar imaginar quais são as perguntas a que pretendem responder. Nesse caminho, o antropólogo David Scott afirma que é impossível apontar o erro de uma proposta teórica “sem o trabalho de reconstituir a pergunta à qual pretende responder” (SCOTT, 1999, p.4). Segundo Scott (1999, p.4), citando “a lógica da pergunta e resposta” do filósofo inglês R. G. Collingwood,

é impossível descobrir o que o homem quer dizer, estudando simplesmente suas afirmações(...). Para descobrir seu sentido, também precisa saber o que era a pergunta (uma pergunta em sua própria cabeça e que ele presume estar na sua) a qual o que disse ou escreveu pretendia responder (Idem).

Enquanto o autor se dirige unicamente à tradição crítica, com teóricos, leitores acadêmicos, enfim, ao campo dos estudos pós-coloniais, pretende-se aqui estender sua sugestão analítica ao que Rancière chamou de “palavrório de qualquer fala”. É necessário, portanto, ainda na perspectiva de Scott, “entender o que o orador ou autor tenha estado fazendo ao dizer o que foi dito” (Idem, p.5).

Não é tão difícil imaginar que Lima no dia seguinte à manifestação, quando acordou e viu seu rosto no jornal, teve uma manhã de Gregor Samsa, personagem kafkiano que, depois de sonhos intranquilos desperta “metamorfoseado num inseto monstruoso” (KAFKA, 2008, p.13): “Foi um susto” - disse em uma das entrevistas. A babá estava encurralada, pois mesmo

se, diferente do acontecido, tivesse lançado mão de um discurso impecável que não deixasse sombra de dúvida sobre sua capacidade de auto-objetivação e domínio da historiografia brasileira, isso jamais a livraria, primeiro, do risco de perder o bico, e, segundo, da admissão pública de que seu trabalho - algo que define socialmente sua identidade, sobretudo, quando estampado em jornais e linhas do tempo - era a adaptação contemporânea de uma relação servil, abjeta, onde ela própria desempenha papel de algo entre bem material e gente. Concordar com os termos propostos pelo público indignado e correto do ponto de vista historiográfico seria o mesmo que assumir que aquela imagem de si era de fato a melhor alegoria para uma relação arquetípica não simplesmente hierárquica, mas extremamente degradante, sobretudo, para ela, tornada simbolicamente posse de outra pessoa. Nada disso, de outro lado, abalou a expectativa que havia no ar, sintetizada principalmente pelo artigo de Flávia Oliveira, de que a babá, tendo oportunidade, contaria uma história autêntica, “sua própria história”. Esta *não poderia*, no entanto, ser uma narrativa qualquer, muito menos aquela que Maria Angélica escolheu diante das poucas opções que lhe restaram após ter sido condenada (“framed”) pela História. O mais interessante é nesse ponto poder recuperar a radicalização do universalismo operada por Castro, Maturana e Rancière, e imaginar que mesmo um Kant no lugar da babá provavelmente repetisse a mesma história que ela. Ou ele se reconheceria, ainda que alegoricamente, escravo?

“[E]ssas pessoas são tanto mais admiráveis quanto mais precisamente aderem a sua identidade coletiva” - dirá Rancière (1988, p.11). A versão “própria” da babá, para estar no verdadeiro, deveria necessariamente, e nem que de soslaio, simbolizar um reencontro consigo mesma. Em se aproximado da versão de seu patrão, imediatamente se torna suspeita, embora não seja descartável como testemunho de sua própria dominação. Daí o silêncio. Desconfio que o apego a tais políticas de autenticidade fortemente enraizadas na sensibilidade moderna desperdiça personagens tão fundamentais quanto ordinários entre os pobres. Creio que estes, pela mesma razão, venham escapando à teorização recente a respeito do popular, muito destacadamente nas reflexões sobre cultura e mídia. São figuras que resvalam nos enquadramentos epistemológicos dessa comunidade de observadores, cuja maior preocupação é explicá-las. Perde-se, assim, o rastro de múltiplas formas de ser, viver e pensar de uma quantidade imensa de pessoas encontráveis sem esforço numa simples caminhada pelas ruas das grandes cidades brasileiras ou em interações banais do dia a dia. A diversidade de perfis, entretanto, é tão grande que parece anular qualquer pretensão de definir especificidades. Mas se Ernesto Laclau (2013, p.119) tem razão, não existem mesmo meios conceituais de

delimitar inteiramente o povo - substituído aqui pelo “pobre” - enquanto objeto, já que suas possibilidades de representação excedem as estratégias de apreensão conceitual. Ou seja, quando se diz “o pobre”, a enunciação estará sempre marcada por uma incompletude, que, no entanto, não torna a substância inacessível ou irrepresentável. O fato de ser esse ajuntamento de diferenças particulares - de raça, gênero e frações de classe, por exemplo - não impede que o popular seja insistentemente representado, constituindo-se, ainda nos termos de Laclau, como “uma totalidade fracassada”. A solução do teórico consiste então em argumentar que, conjunturalmente, alguma dessas diferenças, sem deixar de ser particulares, assumem a representação “de uma totalidade incomensurável” (Idem), em um processo essencialmente catacrético (quando um termo figurativo não pode ser substituído por um termo literal, como em “pé de mesa”).

Defendo, portanto, que ao invés de estabelecer conteúdos pré-determinados para o que chamo de popular, que aquilo que o identifica, antes da faixa de renda ou outros critérios *objetivos*, é o que há de talvez mais epidérmico: sua estética, menos definível a partir de uma lista fechada de elementos fixos e mais pelo modo como códigos culturais se inscrevem nos espaços, no corpos, gestos, nos falares e num número grande, porém, limitado de comportamentos identificáveis com os pobres. Fala-se aqui de personagens facilmente captáveis na interação sensível e que num instante, num som, num movimento, sua presença pura e simples faz com que pareça haver pouca coisa a ser desvendada sobre suas identidades culturais. Mesmo que haja, de fato, muita.

### Capítulo III - Dança dos deuses... mortos: malandros e o jogo da devoração

Figurando entre os muitos artistas e intelectuais brasileiros do século XX engajados na estacional redescoberta do popular, João Antônio foi considerado por jornalistas e críticos um escritor inovador, fosse nas opções temáticas, no vocabulário ou estilo narrativo. Todavia, o aspecto mais relevante do trabalho do contista paulistano radicado no Rio - como têm indicado vários de seus comentadores - parece estar na escolha dos personagens, desde a estreia com *Malagueta, Perus e Bacanaço*, em 1963. O conto narra a aventura de um trio de viradores na tentativa de faturar algum dinheiro trapaceando em sinucas de quatro bairros da capital paulista, numa única noite. Juntos, os protagonistas perambulam à caça de presas fáceis para seu conluio - os “otários oferecidos” -, presenças fortuitas em salões onde, ao redor dos panos verdes, “O vício se acomoda e a sobrevivência depende de uma lei espúria do mais apto”, como anota Antonio Candido (CANDIDO, 2012, p.580) em *Na noite enxovalhada*, crítica do conto publicada em 1996, ano do falecimento do escritor<sup>24</sup>.

As criaturas do contista são descritas tanto nos cadernos de cultura dos jornais quanto em publicações de nicho como “marginais” (ZANIN, 2014; FILGUEIRAS, 2016), “pobres”, “sem eira nem beira” (ARÊAS, 2012, p.121), “excluídos” (CANDIDO, 2012, p. 577), gente “das periferias e dos grotões, dos esquecidos” (AGUIAR, 2000, p.145), “lúmpen” (CHIAPPINI, 2000, p. 156), representativos “de ‘uma maioria brutal’ (Idem) ou daquelas “milhões de pessoas que têm fala, cor e cheiro de povo” (FELIX, 1998, p.298 *apud* CHIAPPINI, 2000, p.157). Além de narrador da experiência do - para resumir - “povão”, João Antônio ficaria conhecido ainda (talvez principalmente), por dar vida a tipos que, em sendo de extração popular, possuíam a peculiaridade de habitar o “lado B da vida” (ORICCHIO, 2014), um mundo povoado por “marafonas, bandidetes, travestidos, jogadores, gente da noite, da polícia, picaretas”, enfim ‘gente descarrilada” (MACEDO, 2012, p.583). Grupo do qual o elemento mais emblemático, sem dúvida, foi o malandro (decomposto no velho encardido e decadente Malagueta, no jovem aprendiz Perus e no experimentado Bacanaço, a meio caminho dos dois e em plena forma, isto é, encarnando a figura mítica, impecavelmente vestida de

---

<sup>24</sup> Após vizinhos notarem a presença incomum de um bando de urubus, o zelador do prédio de João Antônio foi alertado, chamando a polícia que encontrou o corpo do escritor - então, sem paradeiro conhecido há um mês - em adiantado estado de decomposição, no dia 31 de outubro de 1996. Uma matéria de O Globo, lembrando os dez anos da morte imagina a cena encontrada pela delegada Angela Costa, da 12ª DP como tão crua que parecia saída da mente de Antônio. O contista, ainda segundo o mesmo texto, “morreu apoucado e esquecido” (FILGUEIRAS, 2016). Seu obituário, de 1º de novembro de 1996, diz que os escritor “vinha bebendo muito, o que fez alguns amigos se afastarem”. “João Antônio alternava momentos de lucidez, com outros de amnésia, atribuída ao alcoolismo” (O GLOBO, 1996, p.15).



branco, a ostentar “macio rebolado” (ANTÔNIO, 2012, p.131) e esconder a inseparável navalha).

Na pena de Antônio seus personagens

Não são bem os bandidos, não são bem os marginais, são bem uns pés-de-chinelo, o pé-rapado, zé-mané, o eira-nem-beira, o merduncho – aqui no Rio, se usa esta expressão merduncho. Quer dizer, é um depreciativo quase afetivo de um merda, merda-merda; então em vez de um bosta-bosta, o cara diz – “é um merduncho”. É um troço da maior tragédia, que evidentemente não podia sensibilizar a classe média, nem os intelectuais brasileiros. Não é por mau-caratice, não é por nada, é que eles são filhos da classe média, nunca vão olhar essas coisas (ANTÔNIO, 1994, p.67).

Foi, no entanto, o epíteto “marginais” que acabou pegando. Talvez porque embora João Antônio tenha falado muito dos pobres, dos explorados das cidades (também sintetizados na figura do “pingente”<sup>25</sup>), ele não ignore uma gente “remediada”, porém, pouco afeita às injunções sociais do mundo burguês (CORRÊA, 2006, p.13), representada por figuras boêmias como músicos e jogadores de futebol. A topografia social que entreviu, apesar de recobrir terrenos identificados simbolicamente com a parte de baixo da pirâmide, é, na verdade, algo acidenta em termos de clivagem. Dela fazem parte tanto exemplares uma camada média desajustada quanto da baixa malandragem e sua zona sempre fronteira, a do crime. Esses podem ser alguns dos motivos pelos quais Flávio Aguiar (2000, p.147) diz que João Antônio “não bate fotos[, mas] [p]inta quadros apaixonadamente deformados”. São antes de retratos fiéis, como queria o naturalismo do século XIX, símbolos literários da situação histórica de um povo.

O interesse de Antônio parece constantemente atraído por figuras ou singularidades que, apesar de sua complexidade<sup>26</sup>, permanecem rentes ao senso comum (de onde evidentemente o dado pitoresco não está abolido). Uma pista disso é no acervo do contista, em meio a rascunhos, ter sido encontrada uma coleção de fotos de tipos urbanos, usadas justamente como referências para construção de personagens. As imagens se misturavam a anotações de expressões ouvidas nas ruas, bilhetes de loteria, embalagens de maços de cigarro e outros papeizinhos. Durante o processo criativo, essas “reliquias” eram separadas nos

---

<sup>25</sup> “Pingente” é um nome popular para aqueles que viajam pendurados às portas dos vagões dos trens - onde, para entrar, “tem que ser correndo ou na porrada, tem que dar e levar bofetão” - por falta de espaço (ANTÔNIO, 1982, p.47 *apud* CHIAPPINI, 2000, p.163).

<sup>26</sup> *Malagueta, Perus e Bacanaço* traz uma passagem em que Perus, o mais jovem, é tomado por uma espécie de inconfessável absorção estética diante da visão do raiar do dia. “E até julgava pela força estranha, que aquele sentimento não era coisa máscula, de homem. (...) Entrou no salão, mal reparou nas coisas, foi para a janela. Uma vontade besta. Não queria perder o instante do nascimento daquele vermelho. E não podia explicar aquele sentir aos companheiros. Seria zombado, Malagueta faria caretas, Bacanaço talvez lacrasse: - Mas deixe de frescura, rapaz!” (ANTÔNIO, 2012, p.173).

envelopes dos futuros contos, como *Iemanjá*, onde junto aos originais havia escritos a mão mais de 30 nomes curiosos de bares soteropolitanos, como “Lanches Oxum”, “Barriga de Aluguel” e “Unidos Venceremos” (FILGUEIRAS, 2016). Caio Porfírio Carneiro, muito próximo de João Antônio quando este ainda escrevia *Malagueta, Perus e Bacanço* conta que o autor chegou a pensar com entusiasmo em incluir no conto um tipo estampado numa grande foto de jornal da época, “Um bêbado, calças arriadas, nádegas à mostra, dedo em riste para o delegado, e a legenda: ‘O senhor sabe com quem está falando?’. Andou dias com a folha de jornal no bolso, mostrando a todo o mundo. – Esse cara é o máximo. Tem que entrar na novela” (CARNEIRO, 1999, p. 12). Na opinião de Candido, nos contos de João Antônio, “a fala peculiar dos incultos” (CANDIDO, 2012, p.581) em vez de explorada no que traz de isoladamente pitoresco - e, portanto, exógeno -, funde-se à voz do narrador (...) “pela unificação do estilo, que forma um lençol homogêneo” (Idem).

*Corpo a corpo com a vida*, posfácio do livro *Malhação do Judas Carioca*, de 1975, é uma espécie de manifesto joãoantoniano no qual o escritor critica justamente o distanciamento entre a cena literária de então e o “povão”. Parece fazê-lo, entretanto, no contrafluxo do principal embate que marcava a intelligentsia brasileira entre 1960 e 70, onde, de um lado, o “romantismo revolucionário” (RIDENTI, 2014) de parte da esquerda lidava com a utopia de integrar o intelectual com o homem simples e, de outro, o “desbunde tropical” (HOLLANDA, 2004) que, apesar de nutrir o mesmo desejo de encontro com o popular, expressava desconfiança nas propostas do primeiro grupo e, bem diferente daquele, pensava “até em cantar na televisão”, como em *Alegria Alegria* (1968), de Caetano Veloso. Fala-se aqui em contrafluxo, não porque o texto de Antônio trilhasse um caminho oposto aos dilemas próprios de movimentos culturais contemporâneos seus e sim porque, simplesmente, chegar até os pobres por meio da literatura “num país em que dois terços da população sequer [podiam] comer ou morar” (HOLLANDA, 1974, p.52) provavelmente estivesse fora de questão tanto para ele quanto para qualquer escritor brasileiro da época (como ainda hoje). O que angustiava o contista em *Corpo a corpo com a vida* era, inversamente, a (não) formulação do “povão” pela literatura culta e a falta de obras que, em sua opinião, refletissem a vida brasileira, condensada “[n]o futebol, [n]a umbanda, [n]a vida operária e fabril, [n]o êxodo rural, [n]a habitação, [n]a saúde, [n]a vida policial, [n]aquela faixa toda que talvez se possa chamar de radiografias brasileiras” (ANTÔNIO, 1976, p.144). Em meio a esse questionamento, Antônio fala abertamente de uma necessidade de que a literatura se comprometesse com a “busca de uma verdade brasileira” (Idem).

Não será o futebol o nosso maior traço de cultura, o mais nacional e o mais internacional; tão importante quanto o couro brasileiro ou o *café of Brazil*? A umbanda não será a nossa mais eloqüente religião, tropical e desconcertante, luso-agro-tupiniquim por excelência, maldita e ingênua, melemolente e terrível, que gosta de sangue e gosta de flores? A desconhecida vida de nossas favelas, local onde mais se canta e onde mais existe um espírito comunitário; a inédita vida industrial; os nossos subúrbios escondendo quase sempre setenta e cinco por cento de nossas populações urbanas; os nossos interiores – os nossos intestinos, enfim, onde estão em nossa literatura? (ANTÔNIO, 1976, p.146)

Aparentando partir principalmente de *Corpo a corpo...*, Heloísa Buarque de Hollanda critica o escritor, colocando de ponta-cabeça os elogios de Flávio Aguiar e Antonio Candido. A autora chega a definir João Antônio como “neonaturalista” (HOLLANDA, 1979, p.51). Questiona ainda a forma como o escritor extrai daquela galeria de personagens citados - o malandro, o operário, o pivete etc. - “um sabor renovado, pitoresco e ‘verdadeiro” (Idem). E, por fim, o acusa de apostar no mito de uma narrativa que “se apodera do real, que o expõe ‘tal qual é’, através de um olho quase de repórter em sua suposta e inocente ‘objetividade” (Idem). Em suma, para Hollanda, João Antônio teria acabado preso pela armadilha de sua crítica/desabafo contra a Literatura, ignorando a importância de problematizar a própria prática enquanto narrador da experiência de seu outro de classe, a exemplo do que tinham feito recentemente, com algum êxito, alguns pós-tropicalistas. E talvez ainda pior: “Estar falando da miséria do povo pode ser apenas mais um momento do mero abastecimento do aparelho de produção desse sistema” (Idem, p.53), alerta Buarque de Hollanda, para em seguida frisar como a ficção literária politizada “vinha se tornando um bom negócio nos tempos da “abertura”.

O argumento da autora aparentemente se refere a trechos de *Corpo a corpo...* em que Antônio, de fato, incorre em certa substancialização do popular, elegendo e recomendando determinados conteúdos/manifestações típicos - ainda que não à moda de folclóricos - considerados por ele representativos da alma do “povão”. A partir daí, denuncia a distância dos escritores destes núcleos temáticos da vida e da “verdade” brasileiras. Não por acaso, o contista foi julgado muitas vezes como representante de um naturalismo fácil<sup>27</sup> (CHIAPPINI, 2000, p.161). Nesse sentido, também não são poucas as chances - porque elementos textuais e

---

<sup>27</sup> Wilson Martins em artigo publicado pouco após a morte do escritor o chama de “mestre do populismo realista”: “(...) não é aquele populismo lacrimajante e idealizador à la Charles-Louis Philippe. Ele praticava o que se pode ter como populismo realista, fundado na observação direta e sem complacências sentimentais, antes condicionada pela crueldade do olhar, sem ilusões nem subentendidos políticos” (MARTINS, 1996, p.4). Para Martins, o populismo de João Antônio esteve totalmente desvinculado de um outro que imagina dormir um potencial revolucionário nas massas.

histórico-conjunturais para tanto não faltam - de que Heloísa Buarque de Hollanda tenha identificado, sobretudo, em *Corpo-a-corpo...*, o ranço da discussão acerca do nacional-popular e sua busca de conteúdos que pudessem figurar como expressões últimas das raízes da identidade brasileira entre os pobres das cidades e do campo. Projeto já então combalido sob o rótulo de “populismo”, principalmente a partir do início da década de 1970, quando o circuito “fechado e viciado” em que a classe média letrada se reunia para falar do “povo” passava a ser intensamente problematizado (HOLLANDA, 2004, p.71-72). Agora “Era preciso pensar a própria contradição das pessoas informadas, dos estudantes, dos intelectuais, do público (...)” (Idem, p.71). Contradições essas que, para Hollanda, João Antônio não conseguiu enfrentar:

Essa oposição, que se quer ao lado do povo, tende a se expressar, todavia, antes no discurso, na declaração de princípio, do que propriamente numa articulação orgânica com as classes populares.

(...)Mas voltemos a questão que João Antônio propõe. Como escritor de classe média, fala por um projeto cuja realização lhe é, em certo sentido, exterior. E é o desejo da superação dessa exterioridade que o mobiliza e, ao mesmo tempo, o contradiz: como falar de um dentro se, de fato, se está um tanto fora?

Essa contradição não constitui um privilégio de João Antônio ou do “populismo”, mas parece ser um impasse marcante em várias áreas da produção cultural nesse momento. Na literatura, uma das formas de “resolvê-la” será através dessa identificação escritor/marginal. (HOLLANDA, 1979, p.50)

O momento, definido pelo historiador Marcelo Ridenti (2014, p.18) como de acerto de contas dos intelectuais com a experiência de engajamento imediatamente anterior - na qual imperou o tema da busca por manifestações legítimas da cultura nacional-popular - também imprime certa pertinência à abordagem proposta pela autora. Do “presente que habitamos” (SCOTT, 1999, p.12), entretanto, *Corpo a corpo...* exhibe outros relevos, os quais possibilitam ler João Antônio sem imputar a ele “soluções” que fundem demagogicamente escritor e povo ou pretendem ao monopólio da descrição objetiva. Em primeiro lugar porque Antônio fala de um “corpo-a-corpo” com a realidade como aproximação, é verdade, mas em situação de choque físico, luta corporal, em que se faz necessária “Uma literatura que se rale nos fatos e não que rele neles” (ANTÔNIO, 1976, p.146). Em segundo, porque no texto de que trata Hollanda, “descrever” a realidade tem o mesmo significado que, como registra o contista, “sublimar, ou mesmo recriar, ou, enfim, criar - qualquer coisa que seja a realidade” (Idem). O jogo de equivalências sugere, na contramão da leitura da autora, haver uma relação com a produção narrativa bem pouco marcada pela atitude paranaturalista. Algo que, portanto, vai de

encontro à conclusão de que o contista padecia de uma fé ingênua na objetividade, no real exposto “tal qual é”<sup>28</sup>. Nessa direção, retomando o primeiro ponto, as próprias figuras utilizadas por João Antônio para descrever a relação escritor/personagem, não poderiam ser mais opostas à ideia de fusão - ou, como se verá mais adiante, “amizade” - entre intelectual/povo, escritor/marginal. Descrevem, ao contrário, uma colisão frontal de ambos:

Não será experimentalmente, um grande tratamento, uma grande briga? Por exemplo, o escritor versus o personagem. O escritor versus a literatura. O escritor versus o herói. E os dois descarnando-se, enfrentando-se. Nada de compreendendo-se. A briga, o enfarruscamento, o embrutecimento, o conflito, o corpo-a-corpo durará até ver quem sobra, o que sobra de cada lado. (Idem, p. 149)

A leitura de *Corpo a corpo...* a contrapelo daquela feita por Hollanda, permite acessar outras camadas do texto de João Antônio, nas quais ele, ao invés de insistir que seus recursos de linguagem são “lentes neutras, instrumentalizadas, para a fotografia social” (HOLLANDA, 1979, p.53), se esforça em questionar o narrador que se comporta como se já conhecesse aquilo que ainda está por descobrir, buscando, ao mesmo tempo, romper a cumplicidade com certa visão de sobrevôo: “[É] possível admitir também que cada novo tema tratado jamais deixará de surpreender o escritor. O tema passa a flagrar o desconhecimento do escritor, uma vez que o intérprete aceita um corpo-a-corpo a ser travado com a coisa a ser interpretada” (ANTÔNIO, 1976, p.149). Esta é a razão pela qual o contista afirma, por exemplo, que *Malagueta, Perus e Bacanaço* é mais sinuca que literatura (e não mais *sobre* sinuca que literatura).

“Posso dizer, no entanto, que a qualidade mais firme daquele meu livro é o ponto de vista. É o enfoque vindo do lado dos bandidos, dos merdunchos. Não do escritor. Aliás, falando claro e sem alarde, o escritor até que atrapalhou, enquanto elemento de ótica” (ANTÔNIO, 1976, p.150). Antônio afirma ter enxergado seus “jogadores de sinuca, viradores, vadios, vagabundos, merdunchos do ponto de vista deles mesmos. E não do escritor” (Idem). No lugar de interpretar a formulação como consequência de um ímpeto puro e simplesmente populista/naturalista, sugiro tomá-la como um esforço do contista de definir para si, mais que um conjunto renovado de objetos e temas curiosos, interlocutores (CASTRO, 2012, p.156) ainda não levados a sério no âmbito da criação literária de então.

---

<sup>28</sup> No fim dos anos 1980, em entrevista a David Schidlowsky, Antônio faz duas afirmações que tendem a confirmar sua adesão a um realismo documental - “Eu parto das coisas que eu realmente vivi e senti com minha experiência”; “Eu não sou escritor fantástico” - e uma terceira que nega essa adesão: “eu acho que o documento tem que ter informações mais seguras, mais reais; mas eu acho que no meu país, na minha época, tem muitos fatos que estamos vivendo e que ninguém registra; ninguém registra nada, nem literatura, nem teatro, nem cinema, nem os jornais, nem a televisão” (SCHIDLOWSKY, 2000, p.198-199).

“Não levar a sério” quer dizer aqui desconsiderar no outro a expressão de um mundo - e de uma objetividade - possível. É o que acontece, por exemplo, numa das edições do programa *Abertura*, da TV Tupi, no fim da década de 1970, na entrevista concedida a Glauber Rocha por um guardador de carros apresentado apenas como Brizola. Na sequência de aproximadamente sete minutos, o homem é fuzilado com perguntas à queima roupa sobre a conjuntura política nacional. Sem parar, surgem na boca do cineasta temas como democracia, ditadura, organização sindical, reforma agrária e eleições diretas, sobre os quais Brizola alegadamente não sabe discorrer. Mas quanto mais o flanelinha mostra e afirma não entender, como diz o próprio, “patavinas” daquilo, mais Glauber insiste em questões semelhantes, que se sobrepõem ainda que sem resposta alguma. Nos momentos finais, os temas parecem - como que numa última tentativa de Glauber - se deslocar em direção ao mundo do entrevistado. É quando o entrevistador pergunta sobre a favela - o “problema da favela” -, o samba e, por fim: “Cadê a malandragem?”. Embora propusesse um diálogo, o cineasta punha para Brizola questões que o guardador certamente jamais havia se colocado, ao menos naqueles termos. A profusão de perguntas, assim como o ritmo acelerado que emenda uma indagação na outra dão a impressão de que o entrevistador, no afã de extrair algum nível de troca com seu interlocutor diante das câmeras, sonda, vasculha, busca indícios, pistas de uma senha de acesso a um mundo que, de algum jeito, reflita o seu próprio e se torne assim habitável.

Dito o que não é, o que seria então *levar a sério* um interlocutor? A ideia é tentar responder fazendo com que a problemática do ponto de vista posta por João Antônio ressurgisse como prefiguração do que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro - para quem a *perspectiva* é o principal mote especulativo - chamou de “questão ‘impossível’”: “o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério?” (CASTRO, 2015, p.227). “Levar a sério”, nos termos de Castro, significa não ceder ao impulso de *re-conhecer*, isto é, de averiguar simplesmente sob que condições noções prontas de “política”, “resistência”, “sujeito” e outras, se realizam no grupo pesquisado ou mesmo “como elas se realizam pelas costas dos interessados”<sup>29</sup> (CASTRO, 2002, p.116). Consiste, assim, numa desconfiança (e

---

<sup>29</sup> O mesmo parece se dar, em outro exemplo, num estudo de 1979 sobre arquitetura kitsch suburbana, que tem como objetivo levantar “uma faceta ignorada de nossa completa realidade cultural, registrando a existência de um novo estilo arquitetônico com alguns traços próprios de grande originalidade, surgindo em camadas em ascensão da população” (GUIMARAENS; CAVALCANTI, 1979, p.34). Em *Arquitetura kitsch suburbana e rural*, é ilustrativa a entrevista do dono de uma das casas em estilo “kitsch visionário” (edifícios que “extrapolam qualquer interpretação racional”) (Idem, p.6):

**Pesquisador:** *As colunas da frente tem algum significado?*

não descrença - sublinhe-se) a respeito do conhecimento acumulado sobre o nativo “desde antes do início da partida”, numa recusa deliberada em circunscrever “os mundos possíveis expressos por esse outrem<sup>30</sup>” (CASTRO, 2002, p.117). Levar a sério, por fim, é abrir mão da vantagem epistemológica do antropólogo sobre o nativo.

O antropólogo tem usualmente uma vantagem epistemológica sobre o nativo. O discurso do primeiro não se acha situado no mesmo plano que o discurso do segundo: o sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido – ele quem explica, interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido. (...) O discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido. (Idem, 115)

A proposição de Viveiros de Castro, antes de inverter posições, concedendo ao nativo o lugar de sujeito, postula que “os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados” (Idem p.117). Dito de outro modo, estabelecer essa equivalência ou “continuidade epistêmica” entre a antropologia e as práticas sobre as quais discorre (Idem, p.115) é uma forma de efetuar um confronto entre os pensamentos nativo e antropológico, tentando produzir implicação mútua. João Antônio, nos fala dos dois, que pra ele são escritor versus personagem/herói/literatura, se enfrentando, sem compreensão de um pelo outro, num conflito que dura até ser possível identificar o que sobra de cada lado (ANTÔNIO, 1976, p. 149). Sustenta neste caminho que o tema, o objeto, não cesse de surpreender o autor, flagrando sua ignorância. Nas abordagens do antropólogo e do contista, a tarefa principal se distancia de interpretar o pensamento nativo, sendo mais a de utilizá-lo, observando como ele efetua mudanças também na mente do analista/observador/escritor. Tomar os povos indígenas como sujeitos - lembra Castro - os antropólogos já fazem, contudo, usualmente tendendo a ver o Mesmo no Outro: “É justamente porque o antropólogo toma o nativo muito facilmente por outro sujeito que ele não consegue

---

**Proprietário:** *Elas são os dados, o jogo da vida, o azar. Mas estão incompletas, pois vou revesti-las com espelho de forma que uma reflita a outra, mas ainda não tive tempo nem dinheiro para acaba-las.*

**Pesquisador:** *Mesmo assim como estão são belíssimas, têm um aspecto escultórico muito denso, lembram até algumas das colunas do Brancusi...*

**Proprietário:** *Ah, não, com espelho é que ficarão bonitas (...).*

**Pesquisador:** *Os dados estão presentes também aqui no chão da sala, não?*

**Proprietário:** *Sim, com a mesma ideia de jogo de azar e de todo o acaso da vida. Como vocês podem perceber cada um deles está numa posição, como se tivessem sido jogados ao acaso.*

**Pesquisador:** *Essa ideia do acaso é extremamente poética. Você intuiu todo o aspecto do Mallarmé. (Idem, p.51)*

<sup>30</sup> O Outro é tudo que não sou eu, podendo ser tanto animal, objeto ou pessoa. Outrem designa outra pessoa, alguém que não eu. Castro parece ou tratar Outro e Outrem como sinônimos ou deliberadamente escolher Outrem, incluindo aí a perspectiva animal, como forma de reafirmar que tudo é humano.

vê-lo como um *sujeito outro*” (CASTRO, 2002, p.117). A verdadeira antropologia - tal como defende em *Metafísicas Canibais* - “devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos” (MANIGLIER, 2005, p.773-774 *apud* CASTRO, 2015, p.21).

A decisão de pôr de lado a questão em termos de sujeito/objeto e considerar as possibilidades de reciprocidade é francamente inspirada no conceito de Outrem deleuziano: nem sujeito, tampouco objeto, mas a expressão de um mundo possível, isto é, um “mundo diferentemente desenvolvido” do meu próprio (DELEUZE, 1974, p.319). A principal referência de Castro aqui é o texto *Michel Tournier e o mundo sem Outrem* (1974), onde Deleuze, a partir do romance *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico* (1967) - obra que, resumindo, reescreve a estória de Robinson Crusóé -, especula sobre o que poderia ocorrer num mundo sem a principal garantia do “eu”, o Outro. A consequência mais importante da ausência de Outrem para o filósofo é o efeito de uma alteração radical na percepção, em que a consciência e seus objetos “grudam” um no outro, ou seja, “não fazem mais do que um” (DELEUZE, 1974, p.320). Assim,

Não há mais possibilidade de erro. Não simplesmente porque outrem não está mais lá, constituindo o tribunal de toda a realidade, para discutir infirmar ou verificar o que acredito ver, mas porque, faltando em sua estrutura, ele deixa a consciência colar ou coincidir com o objeto num eterno presente (Idem).

A total ausência de Outrem seria então uma perda de virtualidade. Por isso, explica Deleuze, Outrem não é nem objeto percebido nem sujeito outro que me percebe e sim uma “estrutura do campo perceptivo, sem a qual este campo no seu conjunto não funciona como o faz” (Idem, p. 316). O que quer dizer que a percepção é outrem-dependente. Há um exemplo em outro lugar (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.24-25), no qual Deleuze e Guattari descrevem um ambiente de calmaria onde, de repente, um rosto surge assustado vindo algo fora do enquadramento. Outrem aparece aí não como sujeito ou objeto, mas como possibilidade de um mundo assustador. “Esse mundo possível não é real, ou não o é ainda, e todavia não deixa de existir: é um expressado que só existe em sua expressão, o rosto ou um equivalente do rosto” (Idem). Portanto, outrem “relativiza o não-sabido, o não-percebido; pois outrem para mim introduz o signo do não percebido no que eu percebo, determinando-me a apreender o que não percebo como perceptível para outrem” (DELEUZE, 1974, 315). Mas no momento em que, por minha vez, desenvolvo o que o outro exprimia, eu o explico, ou seja, realizo o mundo tentando traçar uma correspondência com meu próprio. Segundo Viveiros de Castro, em geral, tal operação serve para validar esse mundo exprimido por outro - dizer “é real” - e ingressar nele ou, ao contrário, afirmar que se trata de mera fantasia.



O antropólogo sugere que o gesto de desenvolvimento/explicação do mundo de outrem seja detido e que antes de estabelecer traduções e correspondências, o pensamento nativo seja seguido e suas consequências desdobradas<sup>31</sup>. Para tanto se faz necessária a simetria entre os discursos da comunidade do antropólogo e do coletivo indígena estudado. Neste caso, a igualdade requer que as diferenças culturais não se constituam em trunfo epistemológico, seja para que lado for. Consequentemente, de modo algum o pensamento do grupo observado pode ser englobado pelo do observador (CASTRO, 2012, p.165). A “antropologia simétrica”, portanto, bloqueia o automatismo conceitual predominante na tradição ocidental donde outrem é a figura do amigo: “O amigo é outrem, mas outrem como ‘momento’ do eu” (CASTRO, 2015, p.225), isto é, um outro “eu”.

[O] amigo não funda somente uma “antropologia”. Dadas as condições histórico-políticas de constituição da filosofia grega, o Amigo emerge como indissociável de uma certa relação com a verdade: ele é uma condição de possibilidade do pensamento em geral, uma “presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento, uma categoria viva, um vivido transcendental” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p.9). O Amigo é, em suma, o que os autores [Deleuze e Guattari] chamam de um personagem conceitual, o esquematismo de outrem próprio ao conceito. A filosofia exige o Amigo, a *philia* é o elemento do saber (Idem, p.226).

Castro parte, então, de uma sociologia indígena - no sentido de povos indígenas praticando algo tão importante quanto a disciplina de Durkheim - na qual a diferença, antes da semelhança, “é o esquematismo relacional fundamental” (CASTRO, 2012, p.156). A pergunta do antropólogo, deste modo, muda para: o que acontece se se troca o personagem conceitual básico, pondo em seu lugar o inimigo? Pois, se outrem deleuziano é o próprio ponto de vista, ou seja, a possibilidade de existir ponto de vista como o conhecemos, “o que é um ponto de vista constituído pelo inimigo?” (Idem, p.227). João Antônio, por seu turno, fala do intérprete que aceita o corpo-a-corpo com a coisa a ser interpretada, colocando-se disponível inclusive para ser golpeado de surpresa. Em *Corpo-a-corpo...*, de onde se parte aqui para uma reflexão sobre o ponto de vista, mas cujo tema é, na verdade, o povoamento da literatura culta pelos pobres, o escritor coincidentemente declara, num desejo de coerência com sua crítica, filiar-se

---

<sup>31</sup> Supor, por exemplo, que a afirmação, entre os povos indígenas, de que os animais se veem como humanos é tão plausível quanto “os humanos são animais”. Perguntado por uma estudante se realmente acreditava que os porcos do mato (pecaris) eram humanos, Viveiros de Castro respondeu que não; só acreditava em coisas como átomos, teoria da relatividade e na lógica do capital (CASTRO, 2002, p.132-133). De outro lado, dizer que seres humanos podem acreditar que porcos são gente sem que com isso tenham que ser considerados irracionais também não é uma saída que satisfaz o autor. Perguntar a um antropólogo se ele acredita ou não, de acordo com Castro, é um “category mistake” equivalente a indagar se o número dois é alto ou verde” (Idem, p.134) - conclui. A pergunta deve mudar para o que aquele tipo de afirmação ensina sobre as ideias indígenas de humanidade e porquidade. A sentença “pecaris são humanos” deve, assim, ser desdobrada em, por exemplo, “se os pecaris têm a humanidade em potência, então os humanos teriam, talvez uma potência-pecari?” (Idem, p.135) etc.

a uma tendência, segundo ele minoritária nas letras brasileiras, onde “o universal cabe dentro do particular” (ANTÔNIO, 1976, p.144). A formulação torna-se mais estimulante, novamente considerada junto com o pensamento de Viveiros de Castro, na medida em que afirma, com uma ideia “impossível” - a do universal no interior de seu oposto, o particular -, a possibilidade de que o último também implique em certa objetividade como é próprio do primeiro (o que flerta com a hipótese de não haver absolutamente tal divisão entre particular e universal). É neste mesmo sentido que, para Castro, importam muito mais os objetos do pensamento indígena, que o modo como pensam os índios (CASTRO, 2015, p.218). Como nos primeiros parágrafos de *Corpo a corpo...* onde Antônio chama atenção para a necessidade de um “levantamento de realidades brasileiras vistas de dentro para fora” (ANTÔNIO, 1976, p.143), ou seja, a partir dos objetos assentados pelos modos de existência em questão. Em ambos os raciocínios, o construtivismo - como já escreveram Deleuze e Guattari (1992, p.30) - “une o relativo e o absoluto” (Idem).

Tomando os escritos de Antônio, à luz das considerações de Castro e vice-versa, num exercício de fazer do inimigo o personagem conceitual, é possível ainda compreender num sentido especial a onipresença do tropo do jogo em trabalhos do contista. Aliás, nele jogo e malandragem são inseparáveis, uma vez que os malandros joãoantonianos, a cada nova partida, são desafiados no núcleo mesmo de sua identidade (posto que os meios ilícitos nunca representam salvo-conduto para a saída triunfal, assombrados constantemente pela possibilidade de deslealdades ainda mais engenhosas e baixas dos rivais). É em intermitências que os malandros de João Antônio se distanciam da imagem da brasilidade exótica, cristalizada naquele personagem-emblema de chapéu, roupa de linho e lenço no pescoço, a priori vitorioso, pairando sobre as adversidades com graça, leveza, humor e simpatia. O escritor nos fala de figuras frequentemente em “sinucas” onde a segurança ontológica - sobre ser realmente o malandro - é tensionada, posta à prova ou debelada. A relatividade dos termos “malandro” e “otário” termina sempre por se mostrar, dada a possibilidade permanente de haver alguém mais esperto, que impõe - realiza - essa esperteza. Jogar, então, não deixa de ser um risco para o “eu”. Em um de seus contos, Antônio narra o caso paradigmático de um velho caipira, desdentado, com “chapelão” e “uma calça larga”, que passaria uma semana sendo depenado num salão de sinuca da Gávea. Numa madrugada, o homem reaparece e, como que possuído, compensa e multiplica em um dia as perdas amargadas em sete. Era, na verdade, um golpe do velho malandro Boca Murcha, o qual, já ao entardecer do novo dia, sob olhares de ódio e o risco de ser morto ali mesmo, “conseguiu correr pro meio da rua Marquês de São

Vicente e pegou um taxi. Conseguiu derrubar toda a curriola de um botequim que ele tinha plantado uma semana” (ANTÔNIO, 1994, p.71).

Uma das figuras recorrentes neste tipo de narrativa é a da “devoração”. Segundo Antônio, o jogo, a sinuca em especial, “aliava o alto poder artístico à habilidade, mas também à devoração dos caras uns pelos outros” (ANTÔNIO, 1994, p.70). No fim de *Malagueta, Perus e Bacanaço*, quando o sol raiava e o trio parecia já sem esperanças de encontrar seu otário, os sócios decidem então “brincar” no “joguinho”. A brincadeira duraria pouco, pois “um começava a medir o outro com intenções, e safadezas no pensamento começavam a bailar tímidas, nascendo, roendo, devagar. (...) Malagueta, Perus e Bacanaço preparavam-se para se devorar” (ANTÔNIO, 2012, p.175-176). É quando chega um tipo baixinho de aparência absolutamente inofensiva, que Bacanaço julga ser “um otário oferecido<sup>32</sup>” (Idem, p.177). Nada disso. Robertinho era um “bárbaro, piranha manhosa e o pior – escondia jogo” (Idem). Era, na verdade, tão sórdido quanto o velho Boca Murcha. Mas disso só terão certeza quando estiverem completamente quebrados. “O outro existe”. A constatação cruel ressoa na consciência dos protagonistas ao fim de *Malagueta, Perus e Bacanaço*. O trio acaba devorado. O desenlace é quase uma anedota urbana do perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro, que já defendeu a hipótese de uma “identidade profunda e radical entre antropologia e antropofagia” (CASTRO, 2008, p.118), explicando que a tradição do pensamento ocidental postula que a única existência de que se pode ter certeza é a nossa própria. No perspectivismo ameríndio “o outro existe, logo pensa” (Idem, 117).

E se esse que existe é outro, então seu pensamento é necessariamente outro que o meu. Quem sabe até deva concluir que, se penso, então também sou um outro. Pois só o outro pensa, só é interessante enquanto potência de alteridade. O que seria uma boa definição de antropologia. E também uma boa definição de antropofagia, no sentido que este termo recebeu em certo alto momento do pensamento brasileiro, aquele representado pela genial e enigmática figura de Oswald de Andrade: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”. Lei do antropólogo (CASTRO, 2008, p.118).

As cenas finais do conto registram um inimigo devolvendo a imagem dos três malandros desfigurada ou substituída pela de uma trinca de otários. Todavia, como foi

---

<sup>32</sup> João Antônio conta em outro lugar sobre como lhe impressionava o respeito com que o otário era tratado nesse tipo de ambiente. “Porque eles só se desrespeitam, se desacatam entre si. Quando chega o otário, eles tratam o otário como uma majestade; como a prostituta trata o seu freguês, o seu cliente e, se quiser, o seu prostituinte – ela é mesurosa, maneira, porque está com toxico na cabeça, se não ela enforca aquele cara. É mesurosa, agradável, tolera, aguenta aquele sujeito até não poder mais, até o até. Já peguei uma fala de uma delas, no Mangue, dizendo isso a um otário abusado: Meu amor, tudo o que vem de você é elogio. (ANTÔNIO, 1994, p.68-69)

mencionado, a “devoração” aparece numa espécie de sístole na prosa joãoantoniana. Mesmo em seu compromisso com aspectos mais feios e brutais da vida brasileira, a malandragem lírica e imune ao jogo, aquela que começa a ser transfigurada em pedaço da alma nacional ainda nos anos 1920, nunca esteve banida do universo do autor. Berthold Zilly (2000, p.192) sustenta que o escritor “É contra a sua propagação, como suposto emblema da brasilidade, mas a promove ao mesmo tempo”. Para autores como o sociólogo Jessé Souza (2004, p.45), esta figuração do malandro, mais ligada ao ufanismo nacionalista - exotizante e autocomplacente -, tem servido de substrato a um processo construção nacional tipicamente calcado no reforço à indiferenciação interna e evitação do conflito, fruto da falta de uma “efetiva compreensão das especificidades das classes subalternas no Brasil” em vias de modernização (Idem). De acordo com Souza, a malandragem representaria tanto a possibilidade ilusória de trânsito entre as classes, quanto a capacidade subjetiva de contornar individualmente problemas objetivos, convertida em traço universal. Ela é uma espécie de “cola” que vai ajudar a fixar o popular no nacional. Portanto, talvez não seja exagero concluir que a fôrma de onde João Antônio e muitos outros tiraram personagens que refletem os aspectos mais violentos e desiguais da sociedade brasileira é a mesma de onde foi extraída a imagem mítico-apologética da malandragem que irmana “o brasileiro” de todas as classes e raças, constituindo seu caráter.

Isso explica porque entre aqueles motivos tão identificados com o popular - as “radiografias brasileiras” -, como “a vida operária fabril, o êxodo rural, a habitação, a saúde [e] a vida policial”, João Antônio incluía também o futebol, manifestação cultural que é simultaneamente jogo e, desde pelo menos os anos 1930, se consolidou como um dado universal da cultura brasileira. O próprio escritor, em *Casa de Loucos* (1976), definiria o futebol “como espécie de arroz-e-feijão obrigatório até na mesa dos ricos” (ANTÔNIO, 1994, p.88). Talvez o grande interesse do escritor pelo esporte se dê porque nele a figura do malandro popular define-se como elemento de identidade nacional - ou de “realidade brasileira” - por meio, justamente, de um ritual profundamente agonístico, isto é, de “devoração” nas quatro linhas. Pois se o sentimento nacional liga-se em algum momento à produção de uma atmosfera de companheirismo horizontal, o futebol tem sido um dos poucos meios pelos quais frações significativas da sociedade brasileira têm experimentado este tipo de solidariedade com os demais habitantes (SILVA, 2006, p.196).

Num dos textos sobre o tema, *Uma banana para os valentes*, também em *Casa de Loucos*, Antônio parte da mesmíssima queixa do distanciamento de “nossos criadores” - na

literatura, teatro e cinema, desta vez - dos aspectos “mais óbvios, mais terra-terra, cotidianos da vida deste país” (Idem), dentre os quais figurava obviamente o futebol<sup>33</sup>. Uma exceção notável - lembra o escritor - havia sido a tragédia do jogador Heleno de Freitas, que gerou, sim, enorme interesse, embora invariavelmente como folclore. Mais pela beleza física e “cabelo irrepreensível” do atleta que por qualquer outro motivo (ANTÔNIO, 1994, p.90) - sugere para, em seguida, provocar: “Por que a mesma imprensa não deu importância à figura igualmente maldita de Ponce de Leon, “o sarará maravilhoso”? O contista se refere a Norival Cabral Ponce de Leon, atacante argentino que atuou em times como Palmeiras e São Paulo, nas décadas de 1940 e 1950, e hoje pode ser lido como um dos protótipos do craque “descarrilado”, que desperdiça talento e futuro brilhante para atender uma espécie de chamado primevo, revelador de supostos vícios de origem, ligados à incontinência que seria própria alma popular. Ponce de Leon, “que se consumiu como adolescente deslumbrado diante dos taxi-dancings, onde pontificava como grande bailarino” (Idem), acabou como lavador de carros antes da morte como indigente.

Povoado, sem dúvida, pelos maiores heróis brasileiros - incluindo certamente os trágicos, os malandros e os malandros trágicos<sup>34</sup> -, o futebol integra estes personagens, na esmagadora maioria populares, ao seu poderoso processo de difusão de sentimentos de pertencimento nacional. O que há de peculiar em tal dinâmica é precisamente o esporte, moderníssima expressão das técnicas de disciplinamento do corpo e restrição à satisfação imediata de desejos individuais (SOUZA, 1996, p.9), servindo de suporte à universalização de um sentido de nacionalidade extremamente comprometido o com talento individual e certa dose de indisciplina, valorizada como ingrediente básico da excepcionalidade. O futebol, por seu cosmopolitismo e modernidade incontestes, possibilita que o Brasil, quando passa a ser representado por negros e mestiços em campo, vá *provando* com bons resultados e diante de uma audiência mundial a impertinência das teorias raciológicas que ainda resistiam inclusive no próprio país. As vitórias sobre Polônia e Checoslováquia, na Copa de 1938 (primeira participação relevante da seleção em mundiais) são simbólicas neste sentido. Na ocasião, empolgado com a performance brasileira, Gilberto Freyre escrevia:

---

<sup>33</sup> Joel Rufino dos Santos, em História política do futebol brasileiro, de 1981, na mesma direção nota que os estrangeiros ficam surpresos quando descobrem que “no país do futebol” não havia sequer uma história do futebol. O autor faz uma citação famosa de Nelson Rodrigues que diz que não há um só personagem na literatura nacional que saiba bater um mísero corner (SANTOS, 1981, p.77).

<sup>34</sup> Heleno de Freitas, por exemplo, morreu em 1959 num hospício em Barbacena, MG, onde ficou internado por seis anos. Sua condição psiquiátrica teria sido complicação de sífilis. O jogador foi famoso também por sua vida boêmia. Segundo Joel Rufino dos Santos, “a fama, o dinheiro, a sífilis, a cartolagem”, o transformaram naquele “demente”. “Consta que morreu sem saber que o Brasil foi Campeão do Mundo (...)” (SANTOS, 1981, p.75).

O nosso estilo de futebol me parece contrastar com o dos europeus por um conjunto de qualidades de surpresa, de manha, de astúcia, de ligeireza e, ao mesmo tempo, de brilho e espontaneidade individual em que se exprime o mesmo mulatismo de que Nilo Peçanha foi até hoje a melhor afirmação na arte política. Os nossos passes, os nossos pitus, os nossos despistamentos, os nossos floreios com a bola, há alguma coisa de dança e de capoeiragem, que marca o estilo brasileiro de jogar futebol, que arredonda e às vezes adoça o jogo inventado pelos ingleses e por eles e por outros europeus jogando tão angulosamente, tudo isso parece exprimir de modo interessantíssimo para os psicólogos e os sociólogos o mulatismo flamboyant e ao mesmo tempo malandro que está hoje em tudo que é afirmação verdadeira do Brasil (FREYRE, 1938 *apud* MARANHÃO, 2006, p.441).

No texto, Freyre dá os primeiros passos na direção da consagrada tipificação do estilo brasileiro de jogar bola, que, como se vê, já nasce profundamente conectado ao conhecido elogio à mestiçagem do autor (neste momento histórico em particular, o mestiço torna-se definitivamente nacional, também no discurso oficial, convergindo com a “desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados”) (SCHWARCZ, 2012, p.58). Chama atenção a referência a um mulatismo que conecta principalmente “manha”, “astúcia” e, por fim, “malandragem” à índole propriamente nacional, pois, apesar de não serem necessariamente elogiosos, tais qualificativos surgem indiscutivelmente como virtudes, sob a moldura da primeira boa campanha de um selecionado brasileiro diante do mundo. Provavelmente, Freyre não suspeitasse, mas seu artigo estabelecia uma dualidade entre ciência (racionalidade) versus arte (irracionalidade), que perseguiria até hoje o futebol no Brasil (SARMENTO, 2006, p.62-63).

Na década de 1930, Leônidas da Silva e Domingos da Guia seriam os dois maiores símbolos futebolísticos da ideia de democracia racial. O historiador Maurício Drumond (2009, p.233) chega a afirmar que gente que não tinha ideia da existência de Gilberto Freyre poderia encontrar seu pensamento refletido nas crônicas de jornal de figuras como Mario Filho e José Lins do Rego, onde da Silva e da Guia foram personagens frequentes. Na Copa de 1938, o Brasil de fato semeou mito do futebol-arte, com um time que movia tantas esperanças que a derrota por 2x1 contra a Itália nas semifinais mereceu até algumas linhas no diário de Getúlio Vargas: “A perda do *team* brasileiro para o italiano causou uma grande decepção e tristeza no espírito público, como se tratasse de uma desgraça nacional” (VARGAS, 1995, v.2, p.140 *apud* DRUMOND, 2009, p.232). O que levou ao golpe de misericórdia do segundo gol italiano foi um pênalti controverso que teria causado “quase uma revolução” no Brasil (WISNIK, 2008, p.185). Mas sequer naquele lance de consequências catastróficas, narrado a

seguir por Mario Filho, faltou um toque de manha, astúcia e malandragem (pelo menos em potência jamais realizada).

Domingos da Guia esperava que a bola fosse fora, A bola estava saindo e ele estava metendo o pé em Piola, dentro da área. Aqui não se daria nada. A bola não estava em jogo, quer dizer, não havia jogo, ou por outra, não fora do jogo, portanto não acontecera coisa alguma. O juiz pensou diferente. O jogo é de noventa minutos. Bola fora é do jogo. Tudo é do jogo. O pontapé de Domingos foi do jogo e sendo dentro da área era pênalti. Depois, se compreendeu que o juiz tinha sido até bonzinho: ele podia expulsar Domingos de campo. Domingos metera o pé em Piola como quem mete o braço. Realmente o pontapé de Domingos tinha sido fora do jogo pela intenção de só meter o pé, sem bola e até sem jogo. Mas, para se entender isso, foi preciso descobrir ou redescobrir as regras do futebol (FILHO, 1994, p.56-57 *apud* WISNIK, 2008, p.188).

José Miguel Wisnik interpreta o comportamento de da Guia à luz da “dialética da malandragem”: imaginando que as regras estivessem temporariamente suspensas sem a bola em jogo (“aqui não se daria nada”, frisa o autor), o zagueiro aproveita o intervalo, ou, mais precisamente, interstício, para dar vazão ao seu ímpeto de agredir o adversário (Idem), fantasiado estar imune às consequências do ato ilícito<sup>35</sup>.

O desejo difuso de tirar vantagem da alternância entre lei e suspensão momentânea da lei, ordem e desordem que, por vezes, redundam na equivalência de ambas, é formulado como questão de sociabilidade brasileira, nesses termos, primeiramente por Antônio Candido, em *Dialética da Malandragem* (1970). O texto toma o romance *Memórias de um Sargento de Milícias* (1852), de Manuel A. de Almeida, como caracterização do ritmo geral da sociedade brasileira, na primeira metade do século XIX, do ponto de vista de seus estratos intermediários (que não eram nem classe dominante, nem escravos). Candido lê a intercalação *sui generis* entre estes polos opostos - ordem e desordem -, sobretudo, na trajetória do protagonista da novela, Leonardo Pataca, muito a partir do cunho arquetípico - ou seja, intemporal - introduzido pela obra. Nesta interpretação, o universo do romance de Manuel A. de Almeida mostra-se liberto do peso do erro e do pecado (CANDIDO, 1970, p.84): um “mundo sem culpa”, na expressão lapidar do crítico, onde “O remorso não existe pois a avaliação das ações é feita segundo a sua eficácia”<sup>36</sup> (Idem, p.85). Note-se que o texto de

---

<sup>35</sup> Na versão de Carlos Eduardo Sarmiento (2006, p.61), o malandro foi Piola, que teria provocado da Guia, de modo que este não resistiu e deu um pontapé no atacante italiano. Apesar do resultado histórico para um selecionado nacional, o brasileiro teria ficado estigmatizado pelo desequilíbrio emocional que terminou na falta infantil (Idem). O próprio fato de existirem esses dois relatos parece indicar a relatividades dos termos “malandro” e “otário” já sinalizada neste capítulo.

<sup>36</sup> Em 1987, em comentário sobre o texto de Candido, Roberto Schwarz sugere que a violenta repressão do regime militar após 1969, também em nome de interesses particulares obscuros e sem definição de

Candido, onde não há referência direta ao pertencimento racial dos grupos que descreve, foi seminal para uma tradição que capta a cultura nacional remetendo determinadas práticas e comportamentos à figura do malandro, o qual ilumina a seu modo o tema da indistinção entre público e privado, que, por sua vez, se confunde ainda com o próprio pensamento brasileiro em seus clássicos, como *Casa Grande & Senzala* e *Raízes do Brasil*. Em relação ao seu momento, *Dialética da Malandragem* enaltece uma espécie de liberdade então inacessível para a pequena burguesia progressista que agitava a vida cultural nos grandes centros, na década anterior (1960). Neste contexto, o interesse pelos sambas de exaltação da malandragem ao lado da própria releitura de *Memórias de um sargento de milícias* por Candido, vendo na obra um “romance malandro”, apontam para a latência de valores extremamente contrários aos cultivados pelo regime militar, considerando representativas da brasilidade condutas desordeiras, vadias e de fuga das regras morais, em oposição à imagem “do bom brasileiro”, “trabalhador, pacífico e ordeiro” (GOTO, 2011, p.28), difundida pelo regime autoritário. Nesta chave, a flexibilidade típica da sociedade brasileira seria uma compensação da inerente falta de integridade e coerência (CANDIDO, 1970).

A mesma “intuição e figuração de uma dinâmica histórica profunda” (SCHWARZ, 1987) descoberta por Candido no “romance malandro” havia sido muito antes projetada por Gilberto Freyre no futebol, que, no Brasil, desde o fim do século XIX é esporte, mas na década de 1930 torna-se também espetáculo de massa, atraindo enorme público, pelas ondas do rádio e páginas dos jornais. Diferentemente do caso da literatura ou da música<sup>37</sup> nesse mesmo período - ambas igualmente percebidas por um sem número de pensadores como espelhos do Brasil - no futebol celebra-se a identidade e, principalmente, a nacionalidade contra adversários, em função da superioridade demonstrada naquele espaço que vai dos 90 minutos regulamentares até a decisão por pênaltis. A eficácia que redime qualquer golpe baixo que a preceda, notada por Candido, neste quadro extremamente agonístico, torna-se fator ainda mais merecedor de atenção no exame dos significados da nacionalidade que o futebol veicula, dentre os quais o de uma malandragem vitoriosa, pois quase inteiramente imune ao jogo, suas incertezas e surpresas.

---

responsabilidades, poderia ter participado dessa dialética entre ordem e desordem que caracterizava o “mundo sem culpa”.

<sup>37</sup> Joel Rufino dos Santos (1981, p.59) nota que a música, por exemplo, na era do rádio, não era exatamente um campo de exclusão de antagonismos. Emilinha ou Marlene, Radio nacional ou Tupi: “Não se podia era servir a dois senhores”.



A rota intelectual que lê o Brasil a partir do futebol e vice-versa, tem sido retomada muitas e muitas vezes, embora sem desembocar num mesmo ponto - gerando reflexões que vão da similaridade com a interpretação “fundadora” de Gilberto Freyre à sua radical oposição. O que certamente tem a ver com a inexorizável presença, no imaginário intelectual e popular, do sociólogo cuja obra, ainda na década de 1930, converte decisivamente reconhecidas mazelas nacionais aparentemente insuperáveis - sendo a maior delas a mestiçagem - em marcas de autenticidade com as quais o país poderia finalmente ingressar na modernidade. Em uma dessas retomadas do percurso freyriano, José Miguel Wisnik (2008, p.170) escreve que “O mesmo nó que produziu o favorecimento ao arrepio da lei e a impunidade qualificada pelo privilégio produziu o samba, o futebol e a poesia modernista”. Na síntese do autor, o futebol é “veneno remédio”, isto é, cria condições para que o pior do Brasil possa surgir como o melhor. Essa é uma versão da explicação já sacramentada por Freyre no famoso prefácio daquele que seria o livro-referência de uma tradição profícua nas humanidades a pensar o futebol até hoje como instituição nacional: *O Negro no Futebol Brasileiro* (1947), do jornalista Mário Filho. No texto que faz parte da obra desde a primeira edição, Freyre fala de possíveis da cultura popular brasileira que teriam se desenvolvido de formas “violentamente contrárias à moralidade dominante em nosso meio” (FREYRE, 2010, p.25) não fosse a mediação operada pelo futebol. De acordo com o sociólogo pernambucano, sem o futebol, o cangacerismo teria provavelmente evoluído para gangsterismo urbano; a capoeiragem desafiaria ostensivamente a polícia; o samba teria permanecido “primitivo” e suas modernas estilizações sequer existiriam; e, por fim, “a malandragem também teria se conservado inteiramente um mal ou uma inconveniência” (Idem). A conclusão, embora soe hoje como piada de mau gosto frente à violência do dia a dia das grandes metrópoles do país, ainda é perfeitamente aplicável - com exemplos quase semanais na imprensa - não só ao futebol, mas ao esporte em geral, apontado, ao lado da arte, como caminho de “futuro alternativo” - ou seja, longe da delinquência - para os pobres.

Há quem sustente (SOARES, 2003; MARANHÃO, 2006; BARRETO, 2004) a existência de uma ascendência direta de Gilberto Freyre sobre Mário Filho, que se tornaria o “pai fundador” do pensamento futebolístico no Brasil. Antônio Jorge Soares (2003, p.145) é um dos defensores desta tese, enfatizando os impactos de *Casa Grande & Senzala* na forma como o país passou a se ver, entre os anos 1930 e 50 (lembrando que o livro de Filho é de 1947). O esporte, da perspectiva luso-tropicalista, seria mais um elemento sintomático do esfacelamento do sistema patriarcal, avanço da urbanização e reeuropeização do Brasil -

amolecida pela presença negra e mestiça, em especial, nesta modalidade. No entanto, no lugar de em ascendência, prefiro pensar numa mesma estrutura de sentimento, pois embora àquela altura - início dos anos 1930 - inexistisse formulação mais definitiva acerca do estilo brasileiro de jogo, situando suas raízes em expressões culturais negras, elementos para tanto, apesar de inarticulados, já eram abundantes configurando assim aquilo que Raymond Williams conceituou como “estruturas de sentimento”: experiências sociais em solução que se distinguem de outras já existentes e plenamente reconhecíveis (WILLIAMS, 1979, p. 136). Trata-se de uma pré-formação ainda por encontrar figuras de expressão adequadas, definindo também um quadro geracional. Deste modo, Filho e Freyre compartilhariam de uma mesma experiência histórica que então se processava sem ter assentado ainda. Um indício é que em 1931 - portanto, dois anos antes do lançamento do maior clássico de Freyre, *Casa Grande & Senzala* - Mario Filho já se encontrava no epicentro de transformações radicais na maneira como, dali para frente, se experimentaria o futebol em todos os níveis. Modificações estas que tiveram relação direta com a difusão de ideias de democratização racial, coroadas pouquíssimo tempo depois pelo pensamento de Gilberto Freyre.

Em seu momento de popularização, nas três primeiras décadas do século XX, o futebol passa por um processo de reinterpretação coletiva, na medida em que o público do espetáculo se amplia e diversifica dentro e fora dos gramados. O historiador Joel Rufino dos Santos (1981, p.17-18) conta que, com a invasão da plebe, admiradores do esporte bretão perderam o interesse pela modalidade, moças bem-nascidas já não frequentavam os campos e muitos estudantes voltaram a praticar atividades consideradas mais nobres como a equitação. Os jornais bradavam contra a violência e descortesia que tomava conta do esporte: “Notava-se, agora, que ele atraía sujeitos sem eira nem beira” (Idem). Com a debandada da elite

Vários clubes fecharam seus departamentos de futebol. Não tinha graça inglês apanhar de preto. Os que continuaram, tiveram que resolver outro problema: os desfalques. Saía um inglês, quem ia entrar? Os moleques malandros que estavam ali mesmo, malucos para isso. Moleques malandros e não trabalhadores, porque a prática do esporte bretão exigia tempo disponível. E, naquela época, só rendia favores: não rendia dinheiro (SANTOS, 1981, p.18).

Em 1921, a reação à popularização do esporte se oficializava, traduzindo-se na decisão do então presidente da república, Epitácio Pessoa, de proibir a escalação de atletas negros para a disputa do campeonato Sul-Americano, temendo o “vexame” de tê-los como representantes do Brasil no exterior. Pouco depois, uma inflexão: o Vasco vence o campeonato carioca de 1923 com um time formado por vários atletas negros e mestiços. O resultado gerou na Associação de Metropolitana de Esportes Amadores (AMEA) a

deliberação de endurecer as regras de participação, vetando das principais competições jogadores analfabetos, trabalhadores subalternos e desempregados (SILVA, 2006, p.96). Na segunda metade da década de 1920, ficavam patentes os fracassos em conter a participação do povo no esporte. Nos estádios - como o de São Januário, inaugurado em 1927, com capacidade para 40 mil pessoas -, os palavrões tomaram de vez o lugar dos coros rimados (Idem, p.50). Com a multidão, cresceu também a pressão por boas atuações dos times e, sintomaticamente, os clubes passaram a apelar cada vez mais para a oferta de gratificações por bom desempenho dos atletas, os já conhecidos “bichos”.

Em maio de 1931, quando seu companheiro de sinuca, Roberto Marinho, passava ao comando de *O Globo*, Mario Filho foi contratado, dando início a uma prática de jornalismo esportivo que impactaria na redefinição das formas de interpretação e vivência do futebol no país. Na famosa página 8 do diário, sob direção jornalista, o enaltecimento de condutas disciplinadas, deploração dos “sururus” em campo, assim como o destaque dado às figuras de sociedade na plateia, cedia espaço às emoções de jogadores e torcedores em torno das disputas, polêmicas, bastidores e o estilo de vida dos craques (Idem, p.108). A tradicional minimização dos aspectos conflituosos das partidas foi substituída pelo estímulo ao acirramento das rivalidades, via de regra, com tonalidades de deboche, revanchismo e ressentimento. A transformação na narrativa, de certa forma, contribuiu para o que Marcelino Rodrigues da Silva (2006, p.130) sugere ter sido a liberação dos jogadores da função de “agentes de modernidade”, modelos a serem seguidos pelos torcedores. A irreverência do público e dos jogadores e até mesmo certo grau de truculência destes últimos deixavam de ser consideradas exclusivamente “barbarismos anti-desportivos” (Idem, p.141). O jornal, ao desrecalar formas mais vulgares de fruir o futebol, com figuras e dramas ligados ao universo popular, promovia uma aproximação do esporte com o imaginário desta camada social, povoado por personagens arquetípicos como “o herói bandido”, ‘o herói injustiçado’ e o ‘trickster’ (Idem, 132).

É, no entanto, com a publicação do artigo *Foot-ball Mulato*, de Gilberto Freyre, no *Diário de Pernambuco*, em 1938, que surge a primeira explicação para o êxito daquilo que viria a ser a “escola brasileira”, então, atribuído à composição racial do *scratch* dono de “um estilo que amolece em danças e curvas as áridas técnicas do futebol europeu” (FREYRE, 1938, s/p *apud* SOARES, 2003, p.151). O prefácio de 1947 complementa o argumento, estabelecendo que traços de incontinência imputados população negra e mestiça teriam encontrado, pela mediação do futebol, um desvio da barbárie direto para a mais sublime arte.

Estas duas descrições parecem reeditar, no esporte, a interpretação do Brasil freyriano, visto através de polaridades divergentes e contrabalançadas, os famosos “antagonismos em equilíbrio”.

Segundo Peter Burke e Maria Pallares-Burke (2009, p.98), a expressão “equilíbrio de antagonismos” foi criada por Thomas Carlyle para se referir ao “dom inglês para o compromisso político” manifesto na conduta dos setores dominantes em fins do século XIX. Na sociologia, ressurgiu com Spencer, tratando de temas como evolução do cosmos, da vida social e mental, a partir da concepção do progresso como necessariamente orientado para o equilíbrio estável, visto, por exemplo, na alternância entre conservadorismo e reforma naquilo que o autor chamou de “*equilibration*”. Voltando à Gilberto:

A ideia de antagonismos em equilíbrio também é proeminente no trabalho de um seguidor de Spencer, Franklin Giddings, que tinha sido professor de Freyre. Em seu *Theory of History* (1920), Giddings sugeriu que a civilização originou-se de uma luta do velho e do novo no qual nenhum saiu totalmente vitorioso. Em sua cópia do livro, Freyre escreveu à margem, nesse ponto, a palavra “*equilibration*” (Idem).

A ideia aparece no pensamento de Freyre pelo menos desde 1926, num ensaio sobre a figura do Imperador D. Pedro, acusado pelo sociólogo, neste texto, de, pelo “pavor à coexistência de antagonismos na política brasileira”, querer conciliar posições “em vez de administrá-las ou mantê-las em equilíbrio” (Idem, p.99). A crítica sugere que Freyre valorizava profundamente “o embate de energias divergentes”, “o jogo heróico dos contrastes” ou o “entrechoque de antagonismos saudáveis” (Idem). Pallares-Burke e Burke concluem a esse respeito que equilíbrio, em Gilberto, é algo sutilmente distinto de harmonia ou consenso. De acordo com os autores, foi justamente esta sutileza que deu margem a muitas confusões, sobretudo, as que renderam a Freyre a pecha de apologista de uma visão adocicada da escravidão. Por outro lado, diversos trabalhos sobre seu legado ressaltam o descompromisso de Freyre com qualquer coisa semelhante a um sistema de pensamento. Portanto, não surpreenderia que “*equilibration*” pudesse figurar tanto como suavização em meios-terminos quanto como entrechoque saudável de antagonismos. Como se verá, no que se refere aos textos do sociólogo sobre o futebol brasileiro, a primeira significação predomina. Ou ainda, se “*equilibration*” for o mesmo que coexistência tensa de polos opostos, o futebol talvez não devesse estar entre os temas de “nosso escritor totêmico<sup>38</sup>” que se subordinam à conhecida lógica dos antagonismos em equilíbrio, grande marca de sua obra.

---

<sup>38</sup> A frase é de Oswald de Andrade (*apud* PALLARES-BURKE; BURKE, 2009, p.25).

Argumenta-se nas próximas páginas que Gilberto interpreta, ou melhor, ajuda a inventar (no bom sentido) o estilo de jogo nacional, projetando nele predominantemente arranjos consensuais e harmônicos. Desta feita, o futebol da ginga e dos pitus, fundado no primado do “indivíduo desigual’ do romantismo” (GIL, 1994, p.103), acaba por negar o próprio jogo, servindo à articulação e rearticulação de uma simbólica da malandragem a priori vitoriosa. Isto é, embora tenha inventado o dilema fundamental do futebol nacional - ciência versus arte -, o sociólogo pouco recorreu a ele em suas descrições do estilo brasileiro de jogar bola, já que liga o Brasil à apenas um dos polos. Do “veneno remédio” que ele mesmo criou, Gilberto parece ter escolhido apenas o segundo termo. Talvez imbuído de uma tarefa histórica de intelectuais de sua geração - a de imaginar uma cultura nacional em uma ex-colônia - acaba imprimindo no estilo de jogo brasileiro um movimento “para cima”, dirigido à arte, ao sublime. O curioso é que, de outro lado, excluindo os textos de Freyre sobre o tema, a mesma matriz que ele ajudou a formatar - e conjuga arte, magia e enganação - dá vida a uma discursividade dentro e fora das quatro linhas onde tudo é jogo, devoração no sentido joãoantoniano, e o “eu” malandro nunca está garantido. O que se tenta nas páginas seguintes é algo, de certa forma, complementar ao legado freyriano: compreender o “movimento para baixo” encontrado também nas formas dionisíacas da prática do esporte, historicamente vinculadas a sua desaristocratização (participação dos negros e mestiços).

Nos escritos do sociólogo sobre a forma como o esporte bretão foi apropriado no Brasil, é justamente sua subordinação ao critério modernista de autenticidade que vai permitir ao estilo de futebol nacional surgir como manifestação de sabor indiscutivelmente autóctone, singular e genuíno. Pois muito embora o elemento afro-brasileiro “amoleça” e “arredonde” a “angulosa” modalidade europeia e esta, por sua vez, figure como meio de sublimação das “transbordantes energias animais” (FREYRE, 2010, p.24) atribuídas aos negros e mestiços, o mulatismo tropical nas descrições de Gilberto acaba sempre se sobrepondo ao formalismo anglo-saxão do esporte. Isto é reiterado, por exemplo, quando Freyre distingue e opõe categoricamente duas lógicas culturais em correspondência absoluta com formas plenamente distintas de jogar, chamadas por ele de apolínea e dionisíaca. A primeira, racional, calculada, mecânica e *européia*; a segunda, emocional, descontraída, individualista, *mulata e brasileira*. Aqui é onde começa a se rarefazer a marca do pensamento freyriano de seccionar na cultura expressões unificadas de forças opostas equilibradas, porém, insolúveis entre si. Isto é, as duas lógicas já não coabitam, sequer em proporções diferentes.

Analisando o papel do futebol no pensamento de Gilberto Freyre, Tiago Maranhão nota, neste sentido, a persistência da alegoria que opõe Apolo e Dionísio em textos do sociólogo, nos quais o segundo termo se destaca. A questão não é absolutamente a dualidade, mas a ausência de tensão ainda que equilibrada. Maranhão, seguindo a descrição nietzschiana, explica que o deus das bacanais é bem mais distante da perfeição que seu antagonista, sendo caracterizado pela impulsividade, embriaguez e loucura. Suas procissões são repletas de desordens, tumultos e conflitos e seu culto sempre orgiástico e musical (também barulhento) (MARANHÃO, 2006, p.443). O antropólogo Georges Balandier, na mesma direção, vai definir Dionísio como ser movente, difícil de ver, não raramente disfarçado “em múltiplos rostos que se escondem uns dos outros” (BALANDIER, 1997, p.136). Esta deidade nunca está, ela *vem*, sobretudo, em festas consagradas ao vinho novo e aos mortos; opera frequentes anulações entre aquilo que separa divino, selvagem e humano; passa, assim, “sem transição de um mundo paradisíaco às loucuras da caça selvagem”, desvariada (Idem); tem paixão pelo cru e estraçalha dramaticamente os animais a mão, comendo as carnes ainda quentes, na contramão da simbologia do sacrifício civilizador; cria comunicações proibidas, em rituais abertos às possibilidades que a religiosidade oficial ignora ou proíbe (Idem p.136-139). Ao mesmo tempo - lembra o antropólogo francês -, Dionísio é “a desordem que se traduz em ordem”, a força a anunciar que uma cidade inteiramente submetida à ordem é um lugar morto: “Ordem e movimento devem estar juntos, equilíbrios e processos longe do equilíbrio devem coexistir, tal como a razão e aquilo que a nega, como uma *quase loucura*<sup>39</sup>” (Idem, p. 139).

Freyre jamais menciona esse conjunto de características dionisíacas, ligadas à selvageria, desvario e desordem. Talvez porque houvesse pouco espaço em sua descrição luso-tropicalista do futebol para aquilo que pudesse lembrar alguma forma de regressão civilizatória. Embora identificado como tradicionalista, Gilberto é de uma geração intelectuais oriundos de países colonizados, cuja vida universitária dera-se, em parte, entre Estados Unidos e Europa, e partilhavam da preocupação profunda em adequar experiências locais aos padrões modernos de construção da nacionalidade. É nesse quadro, já há muito emoldurado pela ideia de Brasil moderno, que o sociólogo busca compreender e, de certa forma, fabular uma cultura genuinamente nacional. Especulações a parte, nos textos freyrianos sobre futebol, Apolo surge em par com, digamos, apenas uma metade de Dionísio, aquela dançante, artística. Quando os dois termos do binômio coexistem, por sua vez, não se percebe interpenetração nem tensão entre eles, que às vezes inclusive apartam-se por completo:

---

<sup>39</sup> Grifo meu.

acaba de se definir de maneira inconfundível um estilo brasileiro de futebol, e esse estilo é uma expressão a mais do nosso mulatismo ágil em assimilar, dominar, amolecer em dança, curvas ou em músicas, as técnicas europeias ou norte-americanas mais angulosas para o nosso gosto (...) porque é um mulatismo o nosso (...) inimigo do formalismo apolíneo sendo dionisíaco a seu jeito (FREYRE, s/d, p.432 *apud* BARRETO, 2004, p.235).

Com Apolo destacado ou dissolvido em sua contraparte, emerge um jogo puramente dionisíaco onde a sociabilidade brasileira ali representada pode sintonizar-se com a modernidade. Neste sentido, a *arte* - os “floreios barrocos”, a “dança cheia de surpresas irracionais”, isto é, o que há no estilo brasileiro de esteticamente relevante - se alia à objetividade acachapante dos placares contra europeus, como ocorreu na Copa de 1938. A irracionalidade, impulsividade e excesso imputados ao mulato são submetidos à disciplina desportiva sem que isto implique em qualquer contraste na forma de jogar, como esquema tático/liberdade de movimentação ou coletividade/individualidade. Absolutizada e quase sóbria, esta faceta dionisíaca vai introduzir a porção de diferença que, no modernismo artístico europeu - com o estereótipo capital do gênio excêntrico e hostil a esquemas -, faz a história caminhar para frente, desafiando a tradição. Por tudo isso, diferente do que afirmou da Silva anteriormente, os jogadores brasileiros jamais deixaram de ser “agentes de modernidade”. Na verdade, é o sentido de modernidade que se altera, sobretudo, no entreguerras (e mais ainda no pós-Segunda Guerra), tendo, na arte, as vanguardas heróicas como grandes arautos. Nesse contexto, o futebol brasileiro significa para Freyre não apenas uma faísca de esperança de que o país tivesse algo a oferecer ao chamado “concerto das nações”, mas a possibilidade de que o Brasil viesse a se constituir num novo paradigma civilizatório. O fato é que nos textos da época sobre futebol, o formalismo apolíneo, quando não é excluído, aparece simplesmente de joelhos diante dos dionisíacos bailarinos mestiços.

(...)nosso futebol mulato, com seus floreios artísticos cuja eficiência - menos na defesa do que no ataque - ficou demonstrada brilhantemente nos encontros deste ano com os poloneses e os tchecoslovacos, é uma expressão de nossa formação social, democrática como nenhuma e rebelde a excessos de ordenação interna e externa; a excessos de uniformização, de geometrização, de estandarização; a totalitarismos que façam desaparecer a variação individual ou espontaneidade pessoal.

No futebol, como na política, o mulatismo brasileiro se faz marcar por um gosto de flexão, de surpresa, de floreio que lembra passos de dança e de capoeiragem. Mas sobretudo de dança. Dança dionisíaca. Dança que permita o improviso, a diversidade, a espontaneidade individual. Dança lírica. Enquanto o futebol europeu é uma expressão apolínea de método científico e de esporte socialista em que a ação pessoal resulta mecanizada e subordinada à do todo, o brasileiro é uma forma de dança, em que a pessoa se destaca e brilha (FREYRE, 1945 *apud* COUTINHO, 1994, p.53 *apud* MARANHÃO, 2011, p.8).

Na especificação do modo tipicamente brasileiro de jogo, como já foi mencionado, Freyre referencia no futebol um encontro de duas lógicas culturais contrárias, selecionando no polo mestiço-tropical (tradicional) apenas os elementos afinados com o polo anglo-saxão (moderno). Assim, se a forma europeia é árida, contida em seus impulsos e formal-esquemática; e a brasileira (mestiça) incivilizada, irascível e artística; Gilberto pinça desta última apenas aquilo que justamente *não* se opõe à primeira (ao contrário, é para ela um valor): a artisticidade. Que antagonismo radical pode haver entre criação artística e civilização?

Em Gilberto, quando o tema é futebol, os antagonismos em equilíbrio pertencem sempre mais ao passado, à fase de formação. No presente, costumam ter em seu lugar o consenso simples, como acontece no prefácio de 1947, onde o esporte surge como depurador do temperamento indômito dos negros e mestiços. Talvez por isso, Freyre divida Dionísio em dois, ficando apenas com o dançarino e relegando o louco à condição de ameaça absoluta à “moralidade dominante”. A principal consequência é que os textos de Gilberto sobre futebol acabam deixando de lado a rica ambigüidade dionisíaca que, embora musical, não deixa de incorrer naquilo que Bakhtin chamou de “poderosa orientação para baixo”, típica também da sensibilidade popular, que jamais é de todo ameaçadora da ordem social. A menção ao filósofo russo não é gratuita. Seu trabalho sobre o carnaval rabelaisiano, lembra tanto o Dionísio nietzschiano de Balandier e Maranhão, quanto se afigura às conhecidas ambigüidades do pensamento de Freyre, sintetizadas na expressão “equilíbrio de antagonismos”. Como, por exemplo, quando Bakhtin afirma que as diversas formas anti-canônicas encontradas na tradição popular nunca são negações radicais da cultura oficial, conservando sempre uma duplicidade de sentidos, como é o caso dos improperios, que servem para humilhar e ao mesmo tempo para introduzir o tom de franqueza familiar (BAKHTIN, 2010, p.367). Peter Burke e Maria Lúcia Pallares-Burke (2009, p.304) lamentam o fato de o pernambucano jamais ter topado com o trabalho do russo: “Ele certamente teria gostado dos conceitos de carnavalização, dialogismo e heteroglossia de Bakhtin, tão sintonizados com suas próprias ideias” - comentam. Ricardo Benzaquen de Araújo (1994, p.70) também aproxima os dois pensadores, chamando atenção para que tanto em *Casa Grande & Senzala* quanto em *A cultura popular na Idade Média...* há o corpo rabelaisiano, caracterizado pela imperfeição e imoderação sexual. Os dois se referem, nesse sentido, ao que Bakhtin apelidou de “doenças alegres”, sobretudo, a sífilis, que materializava uma disponibilidade ao contato íntimo sem grandes restrições. Na mesma direção, mas sem citar o filósofo, Elide Rugai



Bastos (2006, p.52) fala dos antagonismos em equilíbrio projetados na visão de Freyre de sua cidade natal, o Recife, coincidentemente repetindo mote bakhtiniano do Carnaval: “o religioso e o erótico sempre de mãos dadas” - escreve o sociólogo -, “O carnaval e a procissão, o carnaval não só de alegria, mas também de tristeza, que guarda muita reminiscência dos cantos e das danças dos antigos escravos; a marcha de carnaval recifense tem alguma coisa de banzo africana no meio de sua alegria quente e contagiosa” (FREYRE, 1961, p.105-106 *apud* BASTOS, 2006, p.52). Nestas páginas, Bastos segue Gilberto na descrição de uma imagem daquela religiosidade “perpassada de erotismo”, que não poderia ser mais rabelaisiana:

como a da velhinha que amava profundamente seu Menino-Jesus, imagem rara anatomicamente perfeita, à qual “não faltava piroca: uma piroquinha cor-de-rosa. Uma piroquinha que as pontas dos dedos da velha tocavam com a sua leveza de plumas, fazendo-lhe uma doce festa” (FREYRE, 1974, p.70-71 *apud* BASTOS, 2006, p.52).

Esses termos mais gerais do pensamento de Freyre são recuperados como fator de contraste, porque sua interpretação do futebol brasileiro remete “àquele Gilberto Freyre” - para usar uma expressão de Antonio Candido (1993) em sentido diferente - menos ambíguo, que inclusive faz jus à acusação de ser o articulador de uma versão rósea da história das relações raciais no país. Gilberto Freyre capta nos jogadores uma gestualidade ligada à capoeira, ao samba e a malandragem, que, diante do imperativo da eficácia regente da lógica desportiva, oferece a “gratuidade” artística da dança que ainda assim conserva a eficiência, porque espontaneamente vitoriosa. Contudo, creio que, além da ambiguidade presente nas expressões populares, o que escapa a esta imaginação é precisamente a própria dimensão do jogo, onde o Outro existe, logo joga (a imprevisibilidade da famosa “caixinha de surpresas”). O futebol dançante e malandro de Gilberto imagina um mundo sem outrem, faz pouco do jogo, que é, como disse João Antônio, devoração.

A insustentabilidade dessa faceta da fabulação freyriana é a lição da cena primordial que tem sido a “tragédia” da Copa de 1950, com nome digno de desastre natural - o “Maracanaço” -; um jogo que, nas palavras de Joel Rufino dos Santos, “nunca houve, para muitas pessoas de minha geração, que, entretanto, o viram” (SANTOS, 1981, p.64). Naquela competição, a campanha da seleção brasileira havia sido meteórica, mágica. Vindo de uma vitória na semifinal por 6x1 sobre a Espanha, no famoso episódio em que a torcida embevecida com o espetáculo entoava irreverente a marchinha “Touradas em Madri”, de Alberto Ribeiro e Braguinha. Reza a lenda que minutos antes da decisão do mundial, o técnico do Uruguai, ainda no vestiário, agradecia a todos como se a partida já tivesse chegado ao fim. Certo da derrota, pedia à equipe apenas que não se deixasse massacrar em nome da

honra nacional (Idem). Como se sabe, o resultado talvez tenha sido surpreendente para os dois lados com o Uruguai vencendo de 2 x 1. A explicação mais corrente para o gol da derrota tem dois argumentos principais: o primeiro apontando para um problema tático do time brasileiro e o segundo para o terror que se abatera sobre o lateral esquerdo Bigode, após levar um tapa de Obdulio Varela, “mais teatral do que real” - faz questão de ressaltar Wisnik (2008, p.263), para quem a derrota começou ainda no gol de empate que embalaria a virada da seleção cisplatina.

Deu-se, então, justamente, que o Uruguai fez o gol de empate aos vinte minutos, explorando o flanco direito de seu ataque, através de Ghiggia, que, vencendo a marcação de Bigode, passou para Schiaffino finalizar. Esse fato, que garantiria ainda ao Brasil um resultado favorável, é vivido, no entanto, como um desabamento surdo que desvela o inacreditável: *o Outro existe*<sup>40</sup> (WISNIK, 2008, p.261).

Joel Rufino dos Santos observa que algum tempo depois do “Maracanaço”, quando começa a se esboçar uma reação ao trauma nacional, os brasileiros ainda sofriam de “platinismo”: “um tremendo complexo de inferioridade diante de argentinos e uruguaios” (SANTOS, 1981, p.64-65). O início da recuperação vem, na opinião do historiador, na decisão do Campeonato Pan-Americano de 1952, quando o Brasil ganha do Uruguai por 4x2, numa atuação onde a arte foi tão celebrada quanto a violência: “Foi a vingança de 16 de julho, na bola e na bolacha. No primeiro bafafá, Eli saiu do banco e partiu para em cima de Obdulio Varela. (...) Faltando um minuto Nilton Santos enfiou a raquete em Gigghia” (Idem).

Nessa história, as agressões de forma alguma representam o avesso da conduta desportiva, como revela a expressão “na bola e na bolacha”, com que Rufino dos Santos caracteriza a “vingança”. Assim, o relato bem humorado do historiador, no lugar de se prestar a simplesmente contrapor e descartar a figuração arquetípica do jogo dionisíaco dançante, criada por Freyre, indica a necessidade de considerá-la - um tanto freyrianamente - a partir dos antagonismos que encena. Para tanto a oposição Dionísio/Apolo permanece ainda uma chave interessante, já que segue orientando o enunciável até hoje. É Freyre - conhecido também pela multiplicidade de facetas - quem deve ser outro: um que, embora se entusiasme pelo que há de musical, festivo e dançante no vigor dionisíaco do futebol brasileiro, não despreza seu quê de insanidade, disposição para o tumulto e eventual atração pelo “poderoso movimento para baixo” - como diria Bakhtin -, em direção aos infernos e a morte. Este outro Gilberto Freyre existe: é aquele que descreve, por exemplo, a confraternização entre raças convivendo com um grau extremo, psicopatológico, de violência, “que chega a alcançar os

---

<sup>40</sup> Grifo meu.

parentes do senhor, mas que é majoritária e regularmente endereçada aos escravos” (ARAÚJO, 1994, p.48). A brutalidade e perversão são elementos de composição da atmosfera das casas-grandes (ou melhor, do sistema casa grande e senzala), os principais centros “reguladores”, ao mesmo tempo irreguláveis, da vida política e moral na base da formação do Brasil colonial. Ali sabia-se de “senhores mandando queimar vivas, em fornalhas de engenho, escravas prenhes, as crianças estourando ao calor das chamas” (FREYRE, 2003, p.46). Nesta direção, violência, perversão e loucura - tão relacionáveis ao polo dionisíaco quanto a dança - não parecem assim tão estranhas ao que o sociólogo chama, em 1947, de “moralidade dominante em nosso meio”.

Neste Freyre, assim como em Bakhtin, tudo que rebaixa conserva ainda seu potencial redentor (como o “veneno remédio” na interpretação freyriana de Wisnik). A imoderação dionisíaca, deste modo, é desdobrável tanto na brutalidade e sadismo, quanto na inventividade que desafia as regras e dá vida à singularidade do estilo nacional. Para Benzaquen de Araújo (1994, p.69) a casa-grande, cerne da economia moral no Brasil colonial, possui curiosamente várias das características atribuídas ao povo em Bakhtin, como o chamado “vocabulário da praça pública”, marcado pelo humor rude e vulgar, que, constringe, mas, ao mesmo tempo, introduz uma pitada de franqueza e intimidade no trato. Embora o historiador chame atenção para o fato de que este traço “não se realiz[e] nas praças públicas, tal como no outro padrão analisado por Bakhtin, mas no interior dos salões aristocráticos de Portugal e das casas-grandes do Brasil” (Idem), não se pode ignorar o peso da simbologia do diálogo e da permeabilidade entre público e privado em Freyre: “a casa e a rua, *o engenho e a praça*”<sup>41</sup> (BASTOS, 2006, p.41), por exemplo<sup>42</sup>.

O futebol ilustra precisamente como o “vocabulário da praça pública” foi central no âmbito das transformações da experiência geral com esta modalidade esportiva, tendo Mário Filho como figura de proa. Em entrevista publicada pouco após sua morte, em 1966, o jornalista conta o seguinte: “No bate-papo perdi o que era besta e empolado no meu estilo e ganhei esse ritmo de conversa com que hoje escrevo. Comecei a usar palavras simples, palavras do cotidiano. É que no bate-papo você se desarma, totalmente. Fala a língua real, do povo, sem pernosticismo” (FILHO, 1966, *s/p apud* SILVA, 2006, p.146). Neste trecho, Filho fala do Café Nice, nas imediações da redação de *O Globo*, lugar que se tornou *point* de

---

<sup>41</sup> Grifo meu.

<sup>42</sup> Adicionalmente, o tema da decadência que permeia todo o pensamento do sociólogo pernambucano, antes de se referir ao ocaso total dos arcaísmos, fala de como estes resistiram ao confinamento à esfera privada, teimando em não se deixar relegar para as margens da vida pública (Idem, p.45).

jogadores, boxeadores e sambistas e, evidentemente, repórteres. “Ao som do ‘samba de malandro que povoava o café de ruídos de batuque” (GLOBO, 1931, s/p *apud* SILVA, 2006, p.146), o jornalista conseguia furos de reportagem e, de acordo com Silva, tinha “livre acesso à linguagem e ao universo clandestino desses personagens” (Idem).

Entretanto, se no discurso jornalístico, o “poderoso movimento para baixo” (BAKHTIN, 2010, p.324) da linguagem popular vai constituir uma nova forma de narrar o futebol já aclimatada ao *status quo* - do qual *O Globo* é inegavelmente símbolo -, em campo o movimento parece ter sido mais tenso, sobretudo, porque os grandes estádios já nascem como arenas de descarga de emoções das massas. Um episódio envolvendo Zizinho, que, na opinião de Joel Rufino dos Santos, pontificou no futebol nacional até mais ou menos o fim da década de 1950, encarna esta outra faceta do movimento rabelaisiano em direção “aos infernos corporais e terrestres”, que faz parte do mesmo processo de desaristocratização do esporte. Às torcidas adversárias, o jogador causava pavor e ódio: “Crioulo sujo! Volta pra Niterói!”. Pelos admiradores era cobrado a partir das expectativas sempre elevadas, inspiradas por seu futebol. Por estes motivos, para Rufino dos Santos, no caso de Zizinho, “Sua arte foi sua danação” (SANTOS, 1981, p.56). Certa vez, numa partida em São Januário contra o Vasco, o jogador

deu um nó em Danilo, no Príncipe Danilo, vejam só! A vascainada caiu na bobagem de apurar. Zizinho foi até a lateral e mostrou os colhões. Quem duvida tem a foto. Quarenta mil pessoas agredidas pelo gesto mais natural do macho. Cana. “Eu só queria dizer a eles, seu delegado – explicou cinicamente – que estava jogando mal porque tinha feito uma operação de apêndice. Mostrei foi a cicatriz. Olha aqui, ó!” (SANTOS, 1981, p.57).

O “avesso do rosto” - diria Bakhtin (2010, p.331) -, a substituição do baixo pelo alto, ligada à morte e aos infernos (Idem). Antes de uma crítica articulada coerentemente no discurso, um *gesto* que dessacraliza aquela ritualística quase solene produzida pela opulência do estádio lotado e vibrante, relativizando-a, mostrando que aquele é só mais um mundo possível entre muitos outros. Para Bakhtin, a obra de Rabelais só pode ser entendida em seus laços profundos com o carnaval popular (FIORIN, 2008, p.89). Em uma das explicações etimológicas de *carnaval*, o filósofo fala da origem alemã do termo que começou a ser defendida por alguns autores daquele país, onde a junção de *Karne* ou *Karth*, “lugar santo”; e *val* ou *wal*, “morto”, “assassinado”, quer dizer, portanto, algo como “procissão dos deuses mortos” (Idem, p.344-345), no sentido de que o lugar sagrado é puxado para o mesmo nível da plebe, devolvido ao uso cotidiano (cf. Giorgio Agamben, “Há no contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado) (AGAMBEN. 2007, p.66). Bakhtin chama atenção para o fato de que em Rabelais a morte

tem muito pouco de trágico e apavorante. Ela é, na verdade, “um momento indispensável no processo de crescimento e de renovação do povo, é a outra face do nascimento” (BAKHTIN, p.357). A palavra “colhão”, por seu turno - escreve o filósofo -, é encontrada mais de 300 vezes na litania paródica do poeta. Sendo o “reservatório principal da força viril, era por assim dizer o centro do quadro não oficial, interdito, no mundo, o rei do baixo corporal topográfico” (Idem, p.367). O gesto de Zizinho, nesta direção, está ainda em insuspeita ligação com Dionísio que é também

associado ao falo, a uma potência de criação que lhe permite renascer eternamente. Na ocasião de suas festas há as falofórias, como em Delos, onde um falo gigantesco de madeira era transportado; muito mais que um símbolo masculino, o falo é a afirmação de um querer-viver capaz de quebrar todos os obstáculos e de triunfar sobre a morte – o que Nietzsche achava ser a realidade fundamental do instinto helênico (BALANDIER, 1997, p.137).

São pelo menos duas as facetas da matriz dionisíaca “descoberta” por Freyre que não lhe provocaram curiosidade, mas aqui interessam, inclusive à luz do pensamento do próprio autor: o sadismo e o potencial anti-canônico (que acompanha o processo de popularização do esporte). Na primeira, a violência não necessariamente se opõe ao jogo, podendo também surgir subsumida à lógica interna deste (o que não é exatamente o mesmo que às suas regras, como veremos); e, na segunda, o rebaixamento ou dessacralização jamais são definitivos, pois são exortações desordeiras que se traduzem em ordem, tal como escreveu Balandier a respeito da força dionisíaca. Isto é, o ordinário penetrando o sagrado; a conjugação de humilhação e comunhão. (“A negação pura e simples é quase sempre alheia à cultura popular”, lembra Bakhtin”) (BAKHTIN, 2010, p.10). Essas potências, digamos, *yin*, também associáveis ao modo de vida popular, no futebol, podem ser tão celebráveis quanto a dança dionisíaca descrita por Freyre. Parecem, assim, vividas “sem culpa”, como no texto de Candido, para quem “O remorso não existe pois a avaliação das ações é feita segundo a sua eficácia” (CANDIDO, 1970, p.85).

Um exemplo de como o “movimento para baixo” pode ser bem-vindo se encontra no artigo assinado por Joaquim Ferreira dos Santos, em *O Globo*, logo após a eliminação do Brasil por 1x0, pela França, nas quartas de final da Copa de 2006. “Não é a bandidagem que se louva. É a fibra” (SANTOS, 2006 p.8), tenta justificar. O texto do cronista é embalado pela pergunta indignada “Onde está a raça que iluminava o jogador brasileiro?” (Idem). Santos lembra personagens como o goleiro Castilho, que preferiu amputar um dedo a deixar de defender o Fluminense numa decisão de campeonato; Gerson, que “se coçava nas partes” e cuspiam entre os dentes “para dar espaço interno aos fluidos da testosterona que sobrava”

(Idem); Anselmo, que entrou em campo contra o Cobreloa, do Chile, só para nocautear um jogador adversário; e, por fim, Almir, “o Pernambuquinho”, que na final entre o seu Flamengo contra o Bangu, em 1966, perdendo por 3x0 e com dois homens a menos “Abriu uma *roda de capoeira*<sup>43</sup> no meio de campo e armou um banzé” (Idem). Essa mistura de condutas heróicas e anti-desportivas na mesma lista ilustra a relação do público de futebol com a metade louca de Dionísio que Freyre deixou de lado.

A capoeira de Almir, distante da dança que amoleceu o esporte bretão e encantou o sociólogo pernambucano desde a década de 1930, funcionava naquela decisão de campeonato justamente para “melar” o jogo, quando o Bangu começava a ensaiar um baile sobre o Flamengo. O desfecho da partida talvez surpreendesse o alemão Johan Huizinga, autor do tratado sobre o jogo, *Homo Ludens*, onde afirma que “O jogador que desrespeita ou ignora as regras é um desmancha-prazeres”, que abala o mundo do jogo, quebra o “círculo mágico” e “Priva o jogo da ilusão - palavra cheia de sentido que significa literalmente ‘em jogo’ (*inlusio, illudere* ou *inludere*)”. Para Huizinga, “(...) O desmancha-prazeres destrói o mundo mágico, portanto, é um covare e precisa ser expulso” (HUIZINGA, 2014, p.14-15). Não foi o que aconteceu com Almir. Em *Eu e o Futebol*, a autobiografia do jogador publicada em 1974, fruto de depoimento dado aos jornalistas Fausto Neto e Maurício Azedo, a final entre Flamengo e Bangu é literalmente um capítulo. No livro, Pernambuquinho conta que naquele dia ia saindo de campo espontaneamente depois de armada a confusão. Foi então que recebeu uma ordem para que retornasse imediatamente e mesmo sem conseguir determinar de onde o comando tinha partido, assim o fez. Ao chegar ao gramado, confirmando com o gesto que não havia sido expulso, o estádio fervia em êxtase: “Assim que voltei, a torcida do Flamengo - mais de 100.000 pessoas, das 143.000 presentes - começou a gritar um coro que incendiou tudo: - Por-ra-da! Por-ra-da! Por-ra-da!” (ALBUQUERQUE, 1974, p.39). Foi aí que a briga se generalizou e os envolvidos tiveram que ser contidos por policiais. Quando a situação finalmente foi controlada, o Flamengo, que já estava com nove jogadores, teve mais cinco expulsos. Com menos de sete em um dos times, a partida não podia prosseguir e foi encerrada com o Bangu declarado campeão. (Idem)

“Eu saí do vestiário com todo mundo me abraçando, parecia que o Flamengo tinha sido campeão”, conta o jogador no final do capítulo, revelando que, embora festejado, teve sua eliminação do futebol pedida na imprensa e até um advogado querendo lhe processar criminalmente por lesão corporal (Idem, p.40). Segundo João Saldanha, que prefacia *Eu e o*

---

<sup>43</sup> Grifo meu.

*Futebol, Pernambuquinho* “jogou água no chope” daquela final “não por maldade ou premeditação; ele estava bravo por ter perdido. Ele tinha brio e este é um aspecto importante” (SALDANHA, 1974, p.5). Saldanha afirma que Almir marcou uma época, entre o fim da década de 1950 e início da de 60, de sensíveis mudanças no futebol brasileiro. Antes era comum que se dissesse na América do Sul que “com qualquer três gritos ganhavam da gente” (SALDANHA, 1974, p.5). Em um jogo pela seleção contra o Uruguai, ele dividia, “levava e dava”. Nesse “leva e dá” saiu no tapa com um uruguaio e, de acordo com Saldanha, o jogo foi ganho na briga e depois no placar. “Esse foi o espírito que o Almir transferiu para o futebol brasileiro depois daquele cacete com o Uruguai” (Idem, p.6).

“Na bola ou no pau”. Embora este seja uma espécie de bordão repetido por Almir ao longo da narração da própria trajetória, seu repertório sem bola não se esgotava na violência desabrida, sendo a catimba - assim nomeada ou não - a referência mais constante. No depoimento do jogador, a malandragem mobiliza tanto o corpo quanto a mente, tanto o cálculo quanto a manha, e está, antes de tudo, ligada à guerra de nervos que se trava em campo, precisamente nos interstícios da regra, no jogo sujo, porém, tolerado (e até louvado).

Tive um atrito com Rildo, lateral-esquerdo do Botafogo, que foi logo engrossando comigo, num lance em que entrei duro.

– Se você é malandro, eu também sou, não vou dar minha perna pra você quebrar, como fez com Hélio, do América - disse Rildo, que era um jogador da pesada.

Depois de dizer isso ele me faz uma ameaça:

– Na primeira que dividir eu vou à forra.

Na primeira bola que peguei, fui à linha de fundo, dei as costas para Rildo, a fim de forçar a expulsão dele. Queria ver se ele me dava uma botinada por trás, para Armando Marques mandá-lo para o chuveiro. Mas Rildo era malandro, não caiu na armadilha (ALBUQUERQUE, 1974, p.35).

Na história de Pernambuquinho a malandragem é fundamentalmente uma figura de “devoração”. Ele não é um personagem assim tão ímpar. Numa pesquisa de 1994 que investiga os sentidos da malandragem no futebol, “segundo o ponto de vista dos atores principais (os jogadores) (...)” (SOARES, 1994, p.7), Antônio Jorge Soares registrou que o comportamento malandro é, por pré-profissionais, aposentados, além de profissionais com diferentes níveis de experiência, conectado em primeiríssimo lugar à catimba. A referência ao futebol-arte e correlatos, nos depoimentos de jogadores, é mais rara. Chama atenção o fato de que a habilidade de tumultuar o jogo premeditadamente, tirar vantagem de todo o tipo de provocação ou infringir a regra sem que o juiz note, seja considerada também uma arte refinada e elegante.

Com origem etimológica imprecisa, presumivelmente banta, *catimba* é uma expressão cujos significados estão entre magia, astúcia e engodo (do quimbundo *kandinba*, esperteza de uma lebre) (SOARES, 2016, p.43). Soares (1994, p. 48), citando outra autora (ZANDONADI, 1974, p.26-27), afirma que o vocábulo vem de “catimbau”, relacionado à feitiçaria, magia. No dicionário Houaiss é um “procedimento utilizado em certas competições esportivas, esp. futebol, e que consiste em prejudicar o desempenho do adversário por meio de recursos astuciosos e, às vezes, antiesportivos”. Curiosamente, magia é, a um só tempo, princípio orientador da improvisação genial do futebol-arte e do jogo sujo. Este último tem lugar na guerra de nervos travada em campo, geralmente sem a bola, onde um só golpe pode alterar o panorama de uma partida. Ambas as versões, nos discursos sobre a brasilidade que o futebol veicula, se associam ao prazer da auto-identificação geral com a vitória exclusivamente baseada no talento, ligada à malandragem (como em Garrincha ou Romário). Uma das conclusões de Marcel Mauss em seu *Esboço de uma teoria geral da magia* é, justamente, de que a magia é sempre a técnica mais fácil, evitando o esforço porque substitui a realidade por imagens. (MAUSS, 2003, p.174) “Não faz nada ou quase nada, mas tudo faz crer, tanto mais facilmente quanto põe a serviço da imaginação individual forças e ideias coletivas”. (Idem). A magia, em mais uma das conclusões de Mauss (Idem), “é do domínio da produção pura, *ex nihilo*; faz com palavras e gestos o que as técnicas fazem com trabalho” (Idem, p.175).

No trabalho de Soares, a conduta do jogador “catimbeiro” - expressão que viria de “mulato Onzoneiro”<sup>44</sup>, um tipo de “feiticeiro negro” (SOARES, 1994, p.50) -, similarmente, é marcada pelo grande talento em representar, ser ator (SOARES, 1994, p.48). Em ato, a *catimba* sobrepõe significados de gratuidade artística (livre criação) e desinteresse e, ao mesmo tempo, intenção hiper-racionalizada de obter vantagem durante uma partida, ainda que sem lançar mão de um único fundamento do esporte.

No futebol, o ato de catimbar define-se pela capacidade do jogador de tumultuar premeditadamente o jogo, através de reclamações, “cera”, provocações e outras dissimulações que intencionam desestruturar o adversário. A capacidade de tumultuar, entretanto, requer habilidade (Idem).

Tal conduta, nos depoimentos de jogadores de diferentes níveis inclui invariavelmente ações distantes do esquema tático, bom desempenho físico, passe, drible etc.

*Não que eu confundisse alguém, mas era um jogador esperto, malandro, né; catimbeiro; você. Todo mundo falava, aí, que eu puxava muito cabelo, dava beliscão; você tentar ganhar o jogo do adversário com conversa, com*

---

<sup>44</sup> O mesmo termo que aparece como “inzoneiro” em *Aquarela do Brasil*, de Ary Barroso, música famosa pelo ufanismo.



*palavreado, que a gente fala do jogador de futebol (aposentado). (Idem, p.56)*

*(...) xinga a mãe, manda para aquele lugar... (profissional novo). (Idem, p.60)*

*(...) É um jogador que é sempre calado, pelo que já conheci deles todos, nunca fala, mas ele te instiga, dá cotovelada, esse que é o esperto. Sempre de boca calada, e sempre o juiz está vendo ele de boca calada, tá vendo você falando. Jogador que catimba você, para você ser expulso (aposentado). (Idem, p.58).*

A catimba - revelam os jogadores - também não dispensa o “poderoso movimento para baixo” bakhtiniano em seu sentido topográfico, atingindo partes do corpo consideradas, de certa forma, sagradas:

*(...) Doval na hora do corner, o beque estava perto dele, ele pegava nos testículos do beque e puxava e largava” (aposentado). (Idem, p,60)*

*(...) passa a mão na bunda do jogador em campo, o jogador fica com raiva reage e faz a falta, que no caso deu o gol da vitória (pré-profissional). (Idem)*

*Faz coisas que ninguém sabe, ninguém sabe, ninguém vê, só depois ele conta. Dá soco na cara, passa a mão no cara e cospe no cara; dá de um modo que parece que ele vai na bola... (pré-profissional). (Idem, p.80)*

Os depoimentos dos atletas parecem ir descrevendo estados de equilíbrio de antagonismos, que, de um lado, evitam irromper em conflitos escancarados, e de outro, também recusam a solução conciliatória, contratual, de jogar estritamente de acordo com os manuais. Se as condutas malandras negam o jogo oficial, é apenas parcialmente para nele iniciar um subjogo onde eventuais deslealdades e agressões não necessariamente ameaçam aquilo que Huizinga chamou de “círculo mágico”, estabelecido pela admissão irrestrita de regras universais e inflexíveis.

Este tipo de dinâmica - a da guerra de nervos -, no entanto, é incapaz de especificar algo próprio do futebol brasileiro. Vide o chamado “*coup de boule*”, como ficou conhecida a cabeçada desferida por Zinedine Zidane em Marco Materazzi na final do mundial da Alemanha, em 2006, cuja imagem foi exaustivamente reproduzida pela mídia e até transformada numa escultura de bronze de cinco metros, exposta, em 2012, no Centre Pompidou em Paris e hoje instalada no Catar. Com a atitude que inspirou a obra, um dos maiores jogadores da história encerrou a carreira expulso do jogo mais importante do principal torneio de seleções do planeta, gesto que “chocou o mundo” (GLOBO ESPORTE, 2016). A agressão teria sido motivada por provocações e ofensas de Materazzi, durante a partida em que o futebol italiano acabaria se sagrando o melhor do mundo. Após ter a camisa puxada por diversas vezes, o meia franco-argelino teria dito ao marcador italiano que, se

desejava a peça tão ardorosamente, esperasse até o fim da partida (quando em geral acontece o ritual amistoso de troca de uniformes entre atletas rivais). Segundo Wisnik (2008, p.165) o subtexto era: “Ponha-se no seu lugar de meu fã”. O Italiano teria respondido, “na forma das imprecações cabeludas ‘clássicas”, algo “cujo resumo elegante” seria: “você diz que é único, mas sua mãe e sua irmã são de todos” (Idem). Muito se especulou ainda sobre o suposto cunho racista da ofensa, cujo conteúdo exato é até hoje extraoficial. Materazzi só quebraria parcialmente o silêncio 10 anos depois em entrevista ao diário esportivo *L'Équipe*, onde declarou não ter dito nada naquela ocasião que não se escutasse com frequência em campos europeus, reafirmando a desproporcionalidade da reação do francês. Negou ainda que tenha mencionado a mãe de Zidane: “Falei da irmã dele, mas não de sua mãe, como li em alguns jornais. Minha mãe morreu quando eu tinha 15 anos. Então, eu nunca seria baixo o suficiente para insultar a mãe dele” - explicou.

Na pesquisa entre jogadores brasileiros de diversas categorias, Antônio Jorge Soares mostra que o tipo de provocação lançada por Materazzi não é fato extraordinário. Aparentemente lá como cá, as hostilidades costumam ter como objeto figuras externas ao jogo como a mãe e a mulher; referem-se ainda com frequência à raça, à masculinidade e, também ao caráter; “há, ainda, menosprezo às qualidades técnicas do jogador” (SOARES, 1994, p.59). Embora este tipo de expediente não seja exclusivo do futebol praticado por brasileiros, ele é, na boca dos jogadores, extrema e positivamente associado à malandragem, que, antes de descrever o estilo brasileiro, tem sido uma poderosa prescrição cultural profundamente associada à auto-imagem nacional, viva há quase 80 anos. Um dos achados de Soares, nessa direção, é que as condutas malandras, mesmo quando traduzidas em jogo sujo, mobilizam, assim como no futebol-arte, algum grau de fascínio por sua elegância e sagacidade (Idem, p.63). A catimba e determinadas modalidades de trapaça possuem, como afirma o autor, uma “qualidade de fantástica[s]”, tal como performances artísticas, cujo efeito estético consiste “no imprevisto e na surpresa, na não redundância” (Idem). Não é a toa que muitos dos entrevistados de Soares repetiram a referência ao famoso gol de mão de Maradona, em 1986. “Eu vi o Maradona na Copa do Mundo, né, com aquele toquezinho de gênio, meter a mão na bola e o juiz dá o gol” - disse um profissional (Idem, p.64). Essa conexão entre corrupção e arte tem sempre como articulador um indivíduo ímpar, desigual, correspondente àquela figura do autor que emergiu com a relativa permanência de concepções românticas de genialidade individual e fazer artístico como manifestação autônoma da vida subjetiva interior.

No entanto, em narrativas de jogadores catimbeiros como Almir - que já foi definido por uma matéria do Jornal do Brasil como “sujo do princípio ao fim” - o cálculo racional, tão repudiado pelo futebol-arte, também aparece como elemento chave, por exemplo, quando se deseja provocar no adversário uma reação passional que, ao fim, se revela auto-sabotadora; ou criar uma cena, usando a regra em benefício próprio. Tal como contou o jogador:

Como o juiz estava longe, fui lá e dei uma cabeçada na testa dele, ele caiu durinho. Eu não tinha usado muita força, só queria amedrontá-lo, mas ele era mais fraco do que eu supunha. (...) O time do Fluminense correu em minha direção, eu levantei os braços me rendendo, para evitar que o juiz me expulsasse e, ao mesmo tempo, deixar claro que eu estava sendo agredido. Denílson, muito ingênuo na época, era o mais exaltado.

— Você não tem jeito, hein, Almir! Vou quebrar tua cara!

Percebi que ele estava com sangue quente, vi logo que era fácil cavar a expulsão dele. Na primeira bola que disputamos, entrei limpamente, para caracterizar bem a reação de Denílson, que entrou com violência, pra me arrasar mesmo. O juiz não teve alternativa, mandou-o logo para o chuveiro (ALBUQUERQUE, 1974, p.109-110).

Com a mesma estratégia ao longo da partida, Pernambuquinho conseguiria que o juiz expulsasse mais um jogador tricolor e o Flamengo, time que defendia, passasse a mandar no campo. A conclusão do capítulo é irresistível: “Naquele Fla-Flu, portanto, mais uma vez eu tinha agido como profissional. Um profissional de conduta exemplar” (Idem, p.110). No depoimento de Almir, o comportamento francamente antidesportivo não contradiz a lógica do ascetismo profissional, assim como não destrói o jogo. Este tipo de ação, referida como altamente racionalizada, ao mesmo tempo em que é projetiva, lida, sobretudo, com o ingovernável. Talvez por isso, a plausibilidade das ações malandras seja sempre retrospectiva (SOARES, 1994, p.84), já que no tempo presente tais condutas não podem garantir um resultado sequer ligeiramente favorável aos seus praticantes (tanto que Almir entra para a história do esporte como “bandido”). Esta é uma versão da malandragem em que ser “devorado” é sempre um risco, isto é, onde o “eu” está em jogo, portanto, ameaçado. O paralelo de Antonio Jorge Soares a respeito do que chama de “anti-ingenuidade” a reger o ethos malandro dos jogadores é coincidentemente entre futebol, rua e selva:

“Não pode ser bobo ali dentro” é uma frase que marca bem a orientação de condutas que se deve ter no futebol, entretanto, a interação com estranhos na rua, na selva, a orientação de conduta não deve ser a mesma? Nestes contextos, a capacidade de tomar decisões rápidas e precisas garante a sobrevivência ou a vitória dos indivíduos. No jogo, luta-se para superar o adversário; na rua, luta-se para desvendar as intenções ocultas do estranho; na selva, luta-se contra o desconhecido do ambiente. O que há de comum tais situações é o desafio e o risco de se estar lidando com o imprevisto (Idem, p.76).

Na manhã do dia 7 de fevereiro de 1973, os jornais noticiavam o assassinato de Pernambuquinho com um tiro na testa, às portas do bar Rio Jerez, na Galeria Alaska, em Copacabana, conhecido reduto “barra pesada”. A matéria de página inteira da *Folha de São Paulo* lamentava, mas não sem mencionar a “sinuca” em que o jogador se metera: “Almir deu azar na madrugada de ontem. Não escapou pela bola sete, não pode descontar o tiro que levou” (BARBALHO, 1973, p.28). Segundo o escritor Mário Prata, que estava num botequim ao lado, no momento do crime, Pernambuquinho teria saído em defesa de três atores gays, sentados em uma das mesas do Rio Jerez, parcialmente caracterizados após encenarem o espetáculo “Dzi Croquetes”. Na versão de Prata, os atores foram insistentemente xingados por três portugueses que também estavam no bar. Em dado momento, Almir interveio e iniciou uma discussão com os ofensores que terminaria num tiroteio em plena Av. Atlântica. Assim como um dos portugueses, um amigo que acompanhava o jogador estava armado. Na versão defendida por familiares de Almir, o jogador é que teria agredido um dos atores, iniciando toda a confusão (BARRETO, 2013).

Naquela noite, na Galeria Alaska, Almir não teve sorte, como destaca a notícia de seu fim trágico, um texto que, além do crime, detalha cronologicamente as principais peripécias do craque indisciplinado, insinuando que daquela infelizmente não saíra impune. Se o tom remete à tópica da malandragem, é aquela de uma “segunda fase” no cancionero popular que Jessé Souza chama de “desconstrução do malandro”, onde o personagem já não é mais o barão da ralé, encontrando na morte súbita, violenta, sem admiradores ou morenas, um destino comum (SOUZA, 2004, p.47). Esta, como alerta o autor, não é uma história de sucessões abruptas e não exclui a malandragem arquetípica identificada com a cultura nacional que, por outro lado, representa a própria arte de obter vantagens individuais sem apelar para a violência ou o conflito<sup>45</sup>. A diferença entre as duas imagens talvez resida mais

---

<sup>45</sup> Em *O Rei da Lapa*, Gilmar Rocha lembra que a violência é algo que sempre constituiu o estilo de vida malandro, se manifestando em conflitos de morte, atribuídos às condições de vida das classes populares - que, na geografia urbana, têm habitado pontos cegos para a lei formal - e a legitimidade atribuída à honra e à valentia. (ROCHA, 2004, p.103) A biografia de Madame Satã, examinada a partir de sua relação nem sempre pacífica com os valores dominantes na malandragem, é marcada por diversos crimes, nem todos golpes, ou truques, como o do suadouro, pelo qual Satã foi condenado a dois anos e seis meses de reclusão e multa de Cr\$ 1.000,00. A violência aparece não só na célebre briga que termina com um golpe fatal no sambista Geraldo Pereira, mas no uso do revólver em algumas outras disputas. “O malandro mais famoso na mitologia da malandragem carioca” (Idem, 144) morreu aos 76 anos de idade, quase 30 deles passados na cadeia se fosse feita uma soma dos períodos intercalados em que ficou encarcerado.

Monique Augras (2009, p.53), psicóloga interessada nas conexões entre magia e imaginário social, define “a fina arte da malandragem” pelo jogo, o papo, mas também pela rasteira e valentia. Ela cita o depoimento de uma antiga garçonete da Lapa, para reforçar sua afirmação de que “matava-se muito por tradição nesses nem tão dourados anos 30: ‘Meia-Noite morreu assassinado por um desafeto em 1938. Miguelzinho morreu aos dezoito

cabalmente no fato de que a conduta malandra é sempre retrospectiva, tendo como identificadora infalível a eficácia redentora de qualquer ilícito. Tal é a lógica norteadora do argumento anterior de que a fôrma de onde João Antônio extrai personagens representativos da face mais violenta do país é a mesma de onde sai a imagem mítico-apologética da malandragem associada à camuflagem das tensões sociais. Esta última tem sido mobilizada desde, pelo menos a década de 1930, pela mídia, pelo turismo e pela política na construção de um simbolismo forte daquele “Brasil cordial<sup>46</sup>” (YÚDICE, 2004, p.161). No futebol, onde Freyre está na origem desta representação, ela serve precisamente à definição do estilo brasileiro de jogo de realce artístico frente ao imperativo da competição.

A imagem do bailado freyriano torna-se menos chapada quando rearticulada em depoimentos de antigos jogadores negros, para os quais a dança parece ter sido um recurso menos gratuito. Luiz Henrique Toledo (2002), com base em declarações desses ex-atletas, desenvolve uma especulação segundo a qual o surgimento da ginga e dos floreios nos gramados muito se deveu ao cuidado redobrado dos jogadores negros em não tocar os brancos<sup>47</sup>.

*Ainda garoto eu tinha medo de jogar futebol, porque vi muitas vezes jogador negro, lá em Bangu, apanha em campo, só porque fazia uma falta, nem isso às vezes... Meu irmão mais velho me dizia: “Malandro é o gato que sempre cai de pé... Tu não é bom de baile? Eu era bom de baile mesmo, e isso me ajudou em campo... Eu gingava muito... O tal do drible curto eu inventei imitando o miudinho, aquele tipo de samba. Domingos da Guia (MURAD, 1999, p.441)*

*Eu jogava bem, tinha ginga, tinha manha, a mesma do samba... Mestre sala dribla e jogador samba quando é craque, né? Eu era... Joguei no Cerâmica... Na época era muito difícil... Eu sou crioulo, né? Mas joguei muito e apanhei muito. Era só vacilar. Num jogo do cerâmica com o Hadock*

---

anos de morte natural. Joãozinho da Lapa foi assassinado por um companheiro de malandragem por volta de 39...’. Representante mítico da fina flor da Lapa, Seu Zé levou facada pelas costas” (AUGRAS, 2009, p.53).

<sup>46</sup> A noção de cordialidade a que me refiro aqui é de Gilberto Freyre. Embora o termo seja associado quase que exclusivamente a Sérgio Buarque de Holanda, há autores como João Cezar de Castro Rocha (2003, p.215) que defendem que no mesmo ano da publicação de Raízes do Brasil (1936), Freyre propôs uma concepção alternativa de cordialidade em Sobrados e Mucambos, associada à mestiçagem: “simpatia à brasileira (...); a cordialidade, a que se referem Ribeiro Couto e Sérgio Buarque de Holanda” (FREYRE, 1936, p.358 *apud* ROCHA, 2003, p.212). A ideia de Gilberto sobre cordialidade, de acordo com Rocha, estaria muito mais próxima a de Ribeiro Couto, isto é, “técnica de bondade”, no sentido de saber tirar partido da bandade (Idem). A citação de Freyre por Castro Rocha que reforça seu ponto de vista é: “O próprio conde de Gobineau, que todo o tempo se sentiu tão mal entre os súditos de Pedro II, vendo em todos uns decadentes pelo efeito da miscigenação, reconheceu, no brasileiro, o supremo homem cordial: ‘très poli, très accueillant, très aimable’” (FREYRE, 1936, 356-357 *apud* ROCHA, 2003, p.212).

<sup>47</sup> isso teria feito com que aqueles atletas recorressem tanto a ginga etc. De outro lado, Toledo vê no desenvolvimento do futebol brasileiro uma corruptela das regras na qual o tranco como irregularidade, resultando de uma maneira muito diferente de jogar bola.

*Lobo, só porque eu fiz uma falta normal, apanhei até da polícia. Mestre delegado (Mangeuira) (Idem).*

Embora num contexto completamente diferente, é como se algo da violência negrófoba dos linchamentos no “Sul Profundo” dos Estados Unidos - vetor fundamental em Freyre<sup>48</sup>, que inclusive permitiu a ele relativizar escravidão brasileira e afirmar sua “brandura” -, vivesse nesses relatos. De outro lado, cumpre frisar que a dança dionisíaca inventada pelo sociólogo não morre na boca dos velhos jogadores. Querendo ou não, Gilberto é o pai de uma “estampa originária” do futebol brasileiro, cuja possibilidade de esquecimento inexistente na prática (CUNHA, 2006, p.122-126). Embora seus textos sobre o esporte atribuam à forma como ele é praticado por nacionais um mulatismo a priori vitorioso - um mundo sem outrem - , são precisamente estes escritos que vão apontar, *mesmo que quase nunca no interior do futebol brasileiro*, a tensão racionalidade/irracionalidade, ciência/arte, força/jeito. Apesar de Freyre afirmar que o futebol nacional representa apenas um destes polos, diversos outros pensadores (em sentido amplo) dessa instituição vão conjecturar a respeito da identidade do estilo brasileiro justamente a partir dos antagonismos “descobertos” por Gilberto, nos anos 1930.

É precisamente a oposição entre arte e ciência que vai se constituir na principal expressão discursiva de um dilema que ganha importância com o fracasso brasileiro no mundial de 1974, diante da Holanda, quando mídia, profissionais e teóricos do esporte passam a situar definitivamente no interior do futebol nacional a tensão entre símbolos ligados à racionalidade e irracionalidade. Na verdade, a ideia de futebol-arte imbatível começa a ser desestabilizada ainda em 1966, com a conquista do campeonato mundial pela Inglaterra, representante de um jogo viril - tido como tipicamente europeu -, logo nomeado de “futebol-força” (GIL, 1994, p. 104), cuja ascensão se deu a partir do desenvolvimento do vigor físico, por meio de treinamentos altamente especializados. No Brasil, o triunfo inglês gerou um impacto encarado como simples de ser absorvido e cuja solução era adequar características tipicamente brasileiras às exigências de preparo físico mais intenso, exigido pelo novo padrão internacional que então se delineava. Neste momento, comissões integradas por profissionais com formação universitária, alguns até egressos de escolas militares, começam a participar da preparação dos atletas (Idem). Na Copa seguinte, a de 1970, o tricampeonato brasileiro, teria

---

<sup>48</sup> É durante uma viagem ao Sul dos Estados Unidos, no início dos anos 1930, que Freyre, percebendo similaridades e contrastes com o antigo Pernambuco, é interpelado mais uma vez pela questão de suas identidades nacional e pessoal. É neste período que resolve que seu estudo sobre a infância, então o principal, passaria a apenas integrar uma abordagem bem mais ampla sobre o Brasil da metade do século XIX (NEEDEL, 1995, p.64).

diminuído a força da polêmica sobre a necessidade de ajustes profundos do futebol-arte a uma suposta dinâmica universal do esporte.

A eliminação da seleção brasileira nas semifinais, em 1974, pelo chamado “carrossel holandês”, pareceu ter deixado o mundo futebolístico nacional atônito. O time dos Países Baixos, cuja tática não pressupunha posições fixas, ditava um ritmo veloz, de jogo altamente solidário e hiperestratégico, apontando para um novo paradigma no qual o esquema assumia uma importância maior do que a técnica (o alfa e o ômega do estilo brasileiro) (GIL, 1994, p.105). Gilson Gil conta que, naquele ano, antes mesmo do início do mundial, Zagallo, Parreira e Coutinho, cabeças da comissão técnica brasileira, teriam se estarrecido após presenciarem uma vitória da seleção holandesa sobre o Uruguai, por ser simplesmente impossível reproduzir no papel o esquema tático daquela equipe. O estrago produzido pela eliminação do Brasil seria tamanho, que o próprio Zagallo chegou a declarar em matéria do *Jornal do Brasil* (*apud* Gil 1994, p.105) que “a raça europeia [era] superior”, seguido por Parreira, para quem “germanos e eslavos [eram] raças superiores”. O resultado de 1974 parece de certa forma reverter o construto freyriano que positivou o papel dos negros e mestiços no esporte. Não era só um abalo no futebol brasileiro, mas no cerne da identidade nacional, que agora se via excluída do universal, da própria modernidade.

Todas as propostas de um povo alegre, criativo e artístico, defendidas pelo “futebol-arte” e estimuladas pelo governo militar com suas apostas em um “país que vai pra frente” e em que “ninguém segura a juventude do Brasil”, foram postas de lado com a constatação de que nossa “modernidade” não era tão moderna assim (GIL, 1994, p.105).

Desde 1974, o futebol tem encarnado com mais intensidade um movimento pendular na cultura entre dois sentidos de modernidade já referidos no capítulo II: aquele com origem na Europa do século XVIII, oposto à “tradição” e relativo a uma temporalidade homogênea; e o outro emergente no século XX, para o qual a diferença cultural não representa uma oposição. Assim, com o desastre de 1974, a copa de 1978 veria um Brasil de futebol mais, digamos, científico. A nova decepção provocou tanto em 1982 quanto em 1986 um retorno do viés artístico onde a irracionalidade criativa individual tinha papel de maior destaque. Estas duas últimas seleções, marcadas por belas exibições, entretanto, não foram campeãs, o que estimulou, em 1990 e 1994, a volta da ciência: o primado do esquema, da disciplina e do treinamento. Finalmente veio o tetracampeonato, com um nada desprezível contrapeso à forma e a retórica racionalizadas do time de Parreira: Romário. Este antagoniza, em certo equilíbrio, com o futebol-força/ciência, tendo uma biografia associada, inclusive pela mídia, à

valores como irreverência e malandragem, à la Macunaíma, uma espécie de moleque primordial.

O jogador, que dois anos antes havia sido cortado da seleção justamente por problemas disciplinares, foi reintegrado por pressões da torcida e da imprensa especializada diante de atuações do Brasil que não conseguiam convencer ambas (HELAL, 2003, p.28) e da iminência de um jogo contra o Uruguai nas eliminatórias cujo resultado ruim poderia significar a primeira ausência de um selecionado brasileiro em Copas. Na época, Romário já era conhecido mundialmente como um dos principais goleadores brasileiros. Portanto, seu veto até então era indício forte da importância conferida à disciplina sob o comando de Parreira, cuja mentalidade se expressava com precisão na figura de Dunga, atleta de técnica menos apurada, todavia, absolutamente espartano nos treinamentos e no cumprimento rigoroso das determinações do esquema tático. À medida que o Brasil avança na competição tendo Romário como protagonista, a mídia vai insistir cada vez mais na esperança de ressurreição do futebol-arte em meio a um conjunto extremamente marcado pelo modelo científico. Ronaldo Helal (2003, p. 33) nota, nesse sentido, a frequente vinculação na imprensa entre a malandragem do jogador e seus bairros de origem, Vila da Penha e Jacarezinho, no subúrbio do Rio de Janeiro, comentando que “A ênfase em uma origem pobre é uma constante em quase todas as narrativas das biografias de nossos heróis futebolísticos” (Idem, p.33).

O bom desempenho da seleção brasileira em 1994, tendo Romário como maior personagem conseqüentemente restitui à indisciplina o vínculo forte com a singularidade e irracionalidade criativa individual. O Baixinho, próximo àquilo que o cineasta Pier Paolo Pasolini chamou de “jogador poeta” (PASOLINI, 2005 [1970]) foi parte da reencenação do conflito entre os sentidos de modernidade no futebol brasileiro, travado desde os anos 1930, tendo um pico de acirramento a partir de 1966. Romário aparece como um dos “suspiros” de rebeldia associada ao talento individual num período de plena consolidação do que foi nomeado, ainda na década de 1970, de “futebol moderno”. Este é especificado pelo salto no volume de recursos investidos na modalidade, o televisionamento das principais partidas, crescimento dos aportes financeiros para publicidade, aumento nos salários dos profissionais envolvidos e a globalização, com saída cada vez mais precoce dos atletas para atuar em diversas partes do mundo. Entre as transformações, destaca-se a crescente importância conferida pelos clubes e seleções à disciplina. O sinal mais imediato disso é, nos anos 1980, começarem se erguer os famosos Centros de treinamento (CTs): à moda de casernas, separam



os jogadores do convívio social normal, concentrando todo o tipo de tecnologias e especialistas nas mais diversas áreas visando aumentar o rendimento (RODRIGUES, 2004, 277-280). Este modelo disciplinar se firma na década de 1990, prevendo punições de vários tipos, multas, a formulação de códigos de conduta que vão dispor sobre o comportamento dos atletas dentro e fora dos horários de trabalho. Trata-se, segundo Francisco Rodrigues, de um processo “educativo, disciplinador e civilizatório, em que a preocupação com a formação global do atleta é constante” (Idem, p.291).

Uma matéria de *O Globo*, de 9 de março de 2008, traça um perfil do antimodelo do chamado futebol moderno, o “*bad Boy*”, apresentado já no título como “espécie em vias de extinção” (JUPPA, 2008, p.47). Descrevendo uma linhagem que tem Edmundo, Serginho Chulapa e o próprio Romário como representantes, o tipo é, de acordo com o texto, a atualização de personagens dos “tempos românticos” do futebol, quando “o boleiro ainda era visto como artista, um boêmio do esporte” (Idem). São figuras que “um dia foram solução e viraram problema”, como então era Adriano, que parece ter sido o gancho da reportagem. Sinal desses novos tempos, na matéria opinam tantos empresários quanto ex-jogadores e técnicos. Quase todos convergem em constatar que a indisciplina já não é mais bem-vinda sob hipótese alguma, estando em franca contradição com o profissionalismo, o mercado e a modernidade. A matéria tem como pano de fundo infrações disciplinares então cometidas por Adriano em sua passagem pelo São Paulo.

Após chegar atrasado a um treino, abandoná-lo antes do fim e ameaçar um fotógrafo de agressão à saída do CT, tudo após uma noite de farra que terminou em acidente automobilístico, Adriano foi multado em 40% de seu salário e obrigado a escrever no mural do departamento de futebol profissional do São Paulo que aqueles episódios não se repetiriam. Num clube que não costuma fazer diferença entre seus atletas, o imperador pode estar com os dias contados. (Idem).

No ano seguinte (2009), voltando ao futebol italiano, Adriano abandonou os treinos de seu clube, a Internazionale, sem autorização e, sem mais nem menos, veio ao Brasil. Por dois dias seu paradeiro era desconhecido, o que fez com que representantes da CBF o procurassem até num necrotério. À época correu um boato de que o craque teria sido sequestrado e morto por traficantes da Chatuba, do Complexo do Alemão, Zona Norte do Rio, local onde cresceu e, no dito popular, tem “o umbigo enterrado”, isto é, enraizamento e identificação profunda. Pouco tempo depois o jogador anunciava uma parada na carreira por tempo indeterminado para ficar próximo, “da família e da favela”, de acordo com matéria de *O Globo* (GUEIROS, 2009, p.28). Entre as hipóteses para explicar essa decisão estiveram problemas de depressão e abuso de álcool, ambos ligados à dificuldade de superar a morte do pai, em 2004. Três

semanas depois, num gesto que, na interpretação da imprensa, configurava entre mudança abrupta de planos e golpe midiático, Adriano fechava contrato com o Flamengo. Chama atenção nos textos jornalísticos sobre os desajustes de Adriano, a menção crítica a um imaginário nostálgico e romântico em torno do craque-problema<sup>49</sup> e sua relação com o local pobre de origem. Entre a partida “clandestina” da Itália e o contrato com o clube carioca, *O Globo* traz dois ensaios livres sobre o tema, introduzidos por Arnaldo Bloch sob o título “O banzo de Adriano”. Depois de explicar o que significa o termo - uma profunda melancolia que se abatia sobre escravizados vindos da África, com saudade da terra natal, causando apatia, desinteresse pela vida e tendências suicidas -, Bloch compara: “Dramático como o banzo, o retorno de Adriano, que comprou sua própria alforria (temporária?) dos grilhões do império futebolístico, ao seu reduto natal na pátria Mãe Gentil é um sonho que poucos escravos puderam realizar, restando os batuques e os cantos de amor à Mãe África” (BLOCH, 2009, p.37).

Incorporado ao léxico oficial na metade do século XIX, o vocábulo aparece em dicionários significando uma nostalgia mortal de escravos africanos transportados para o Brasil (ODA, 2008, p.736). Com este nome ou não, é observado também em escritos de viajantes europeus já no fim do século XVIII, figurando como sinônimo de “paixão da alma” e “cogitação profunda sobre a perda de liberdade” ligada a uma forma passiva de deixar-se morrer por inanição, mas também por “métodos universais, como enforcamento, afogamento, uso de armas brancas etc”. (Idem, p.737). A palavra tem etimologia ligada ao quimbundo *mbamza*, aldeia, uma “saudade da aldeia e, por extensão, da terra natal” (idem), que torna quem é dela acometido apático, idiota (Idem). Nas palavra de Freyre:

Houve os que se suicidaram comendo terra, enforcando-se, envenenando-se com ervas e potagens dos mandingueiros. O banzo deu cabo de muitos. O banzo - a saudade da África. Houve os que de tão banzeiros ficaram lesos, idiotas. Não morreram: mas ficaram penando. E sem achar gosto na vida normal - entregando-se a excessos, abusando da aguardente, da maconha, masturbando-se. Doenças africanas seguiram-nos até o Brasil, devastando-os nas senzalas (FREYRE, 2006, p.553).

---

<sup>49</sup> “(...)a favela de Adriano não é carregada de romantismo” (GUEIROS, 2009a, 27) ou “Romanceado pela visão intelectual do passado, exposto em cores berrantes pelo cinema de hoje [2009], o fascínio pela cultura da favela é recorrente como as crises de Adriano” (GUEIROS, 2009b, p.37) ou ainda “Por trás da história do atleta residem mistérios e especulações que pintaram a Penha como uma espécie de Éden espremido entre Olaria e Vista Alegre/Irajá. No entanto, a sensação de liberdade e de acomodação que esse paraíso oferece não é muito diferente daquela que Pau Grande oferecia a Garrincha cada vez que o Mané voltava de uma glória nos gramados” (FONSECA, 2009, p.37).

De acordo com relatos de Debret, a máscara de flandres, objeto que marca pesadamente a imaginária da escravidão, era sinal de que seu usuário poderia ter tomado a decisão de deixar-se morrer comendo terra.

O banzo levava ao suicídio, mas não era todo escravo suicida que padecia da “saudade que mata”. Há autores como Santos-Stubbe a sustentar que “no caso do banzo, não pode-se falar de uma autodestruição intencional” e “Também não encontram-se observações que possam provar uma decisão consciente, racional e intelectual para a morte no caso do banzo” (SANTOS-STUBBE, 1989, p.11). Muitas das tentativas de suicídio de escravizados funcionavam mesmo como mecanismos de negociação visando obter alguma autonomia individual. Em 1864, em Salvador, a escrava africana de nome Camila, 30 anos, pertencente a um casal também de africanos, libertos, se atirava, com seu filho de cinco meses no dique, na parte que dava para a freguesia de Santana (FERREIRA, 2004, p.211). A especulação de Jackson Ferreira - que conta a história - em torno do caso é de que Camila talvez não estivesse resolutamente tentando acabar com a própria vida, levando consigo seu filho, “mas apenas trocar de senhor ou obter melhor tratamento, ou ainda alguma autonomia dentro do cativo” (Idem). O mesmo se dá com Luiz, em 1854, que após ser capturado em fuga, declarou que se não fosse vendido, daria fim a sua existência enforcando-se. A conclusão de Ferreira não deixa dúvidas em relação às tentativas dos escravos de barganhar com a própria vida: “Seus atos suicidas foram mais que expressões e mecanismos de desespero, mas formas de negociar melhores condições, de resistir às condições de cativo ou libertar-se dele (...)” (Idem, p.234). Estas são histórias de pessoas que jogaram, lidando com a dimensão mais absolutamente ingovernável do jogo.

Por isso é difícil saber se banzo é a metáfora mais precisa para o que impulsionou aquelas desventuras de Adriano. Três semanas depois de ter anunciado que abandonaria a carreira por tempo indeterminado, o Imperador - apelido que ganhou no futebol italiano - fechava negócio com o Flamengo, livre de obrigações contratuais pesadas com a Internazionale. É o que destaca uma matéria de *O Globo* de 3 de maio de 2009: “Sensibilizou o mundo e principalmente a direção do Internazionale, conseguindo sua liberação sem traumas financeiros. Terá ele usado a imprensa com boa dose de melodrama para alcançar sua liberação?” (NASCIMENTO et alii, 2009, p.53). Variando entre bom-humor e crítica ácida, esse texto afirma que, ao contrário do que muitos acreditaram, o jogador não saía de Milão para morar na favela e sim num hotel na Barra da Tijuca. “Adriano é um carioca

contemporâneo, goste-se ou não” (Idem), escrevem os repórteres parecendo mirar num suposto imaginário nostálgico do qual fazem pouco:

Celebridade da Barra, o Imperador pontifica no mundo feminino-hortifrutigranjeiro de melancias, moranguinhos, caviars, jacas, bananas e quantas frutas lhe cruzarem o caminho. Em uma semana a Mulher-Moranguinho assumiu um namoro de poucos dias com ele. Depois, o craque foi flagrado beijando a Mulher-Caviar - que fez barraco na porta do hotel onde ele mora - e passeando no shopping de mãos dadas com a paniquete Dani Bolina (Idem).

O texto é todo articulado por uma espécie de pergunta que não quer calar:

A pergunta que ocorre à maioria é: o anúncio de afastamento por tempo indeterminado, da necessidade de tempo pessoal, correspondia a uma verdadeira intenção ou era mera tática para, em meio a comoção geral, dar uma, digamos, iludida nos italianos, fazendo da transação Brasil-Inter um negócio da China?(Idem)

Depois de ter conseguido retornar ao Rio sem sanções econômicas significativas de seu clube de origem, a questão aceita qualquer resposta. Se Adriano atingiu o que queria isto não quer dizer que não tenha arriscado, jogado o jogo da devoração, que não tenha lidado com o ingovernável. A malandragem é sempre retrospectiva e se estetiza na memória de quem se deu bem (SOARES, 1994). Ter “iludido” os italianos talvez estivesse longe de ser o mesmo que se libertar daquela “paixão da alma, a que se entregam, que só é extinta com a morte” (ODA, 2007, p356). Ironicamente, segundo o vocabulário Bluteau, jogo banzeiro é aquele em que a vitória nunca vem para nenhum dos adversários - “uma indefinição enervante” (ODA, 2008, p.756).

## Capítulo IV – Ferro em brasa, bacalhau, tronco, pau e cidadania: Brasil cruel

No dia 31 de fevereiro, de 2014, uma imagem postada nas redes sociais parecia novamente escancarar a herança maldita do Brasil escravista, causando grande indignação. Tal como no caso da babá Maria Angélica de Lima, uma única foto foi suficiente para reavivar outra das perversas estampas da escravidão, desta vez a do suplício negro, cuja permanência no imaginário, mais de 100 anos da Abolição, foi confirmada pela intensidade com que a história repercutiu. Um adolescente - de 15 anos, como se saberia mais tarde - negro, nu, espancado, sangrando, sem parte de uma das orelhas (cortada à faca), preso pelo pescoço a um poste por uma tranca de bicicleta. Aconteceu no Flamengo, bairro de classe média da Zona Sul carioca. O registro foi feito pela ativista Yvonne Bezerra de Mello, que ajudou a impedir o prosseguimento da sessão de tortura, iniciada por uma gangue do bairro que atacou o jovem principalmente a golpes de capacete, acusando-o de um roubo nas imediações. Para a então secretária de Direitos Humanos da Presidência da República, Maria do Rosário, alguns dias após a divulgação da foto, as formas justicamento que, segundo a imprensa se espalhavam pelo Brasil, “relembra[vam] o período da escravidão” (CONSTANCIO, 2014). Na opinião do deputado Ivan Valente (PSOL), que se pronunciou em artigo na *Folha de São Paulo*, “Ressuscitou-se o Pelourinho 125 anos após ‘o fim da escravidão’, para regozijo de quem sempre está pronto para empinar o chicote e fazer justiça com as próprias mãos” (VALENTE, 2014). O parlamentar chegou, nesse texto, a fazer uma comparação entre os torturadores do Flamengo e grupos paramilitares alemães (Freikorps), formados antes da ascensão de Hitler, cujo objetivo era massacrar comunistas e minorias étnicas, minando o monopólio da força do Estado de forma a conduzir o ditador ao poder. “Aqui, os inimigos do Freikorps do bairro do Flamengo são os jovens negros e pobres, infratores ou não” (Idem). Em seu blog vinculado à revista *Carta Capital*, Douglas Belchior também denunciou o caso, reproduzindo parte de um texto de outra página, a *Controvérsia*, no qual se lê:

Esse jovem não estava na Pedra do Sal ouvindo a alta poesia da música negra, tomando cerveja e conversando com seus amigos sobre o trabalho do mestrado porque tenha um delírio malévolo de assaltar pessoas, fruto de uma natureza mais maligna ou menos humana que qualquer pessoa, mas porque não existe espaço objetivo para dignidade e felicidade de todos no projeto capitalista, racista e violento de país que dirige o Brasil. Sem entender isso, não se entende nada e, facilmente, até mesmo sem perceber, se cai no colo dos fascistas (CONTROVÉRSIA, 2014 *apud* BELCHIOR, 2014).

A colunista de *El País*, Eliane Brum, discutiu a convivência silenciosa de brancos de classe média e alta - grupo no qual se incluiu -, com processos de desumanização do Outro. Se disse cercada no seu dia a dia das mesmíssimas pessoas que achavam-se no direito de acorrentar e seviciar um jovem tal qual aquele espancado dias antes. “Eu os encontro na padaria, os cumprimento no elevador, agradeço a eles quando me permitem atravessar na faixa de segurança”, escreveu Brum em referência a certa mentalidade, que parece caracterizada como típica daquele grupo social (BRUM, 2014). De outro lado, a colunista alertou ainda para o fato de que a indignação contra os que praticaram o ato bárbaro podia muito bem servir para tranquilizar a consciência de não estar ao lado ou mesmo ser alguém capaz de produzir uma cena como aquela. Os editoriais dos principais jornais do país foram quase unânimes<sup>50</sup> em repudiar prontamente a ação criminosa do grupo de moradores. Uma pesquisa divulgada logo em seguida do ocorrido informava que a ampla maioria dos cariocas (79%) era contra a ação dos que foram chamados de “justiceiros” pela imprensa. O detalhe é que entre os 17% que aprovavam o delito, estavam justamente os entrevistados mais ricos e escolarizados (FOLHA, 2014). Entre os brancos, 21% deram seu aval para o linchamento do adolescente e entre os negros 12%. A maior parte dos cariocas ouvidos tomou conhecimento do caso.

Como aconteceu no episódio que foi tema do segundo capítulo, o rastro de indignação foi grande e partia também do estarecimento frente à reencenação, no Brasil urbano do século XXI, de papéis em estrita continuidade com as hierarquias e, principalmente, a violência do passado escravocrata. O sadismo materializado no pescoço a ferros, sem dúvida, remete a toda uma iconografia dos castigos, traço percebido pelos olhos de hoje como dado extremo da relação senhor-escravo. Em *Para onde foi a senzala?*, artigo de Maurício Lissovsky, publicado na *Revista Zum*, ainda sob a repercussão da fatídica imagem, o autor afirma que a foto surge como espécie de “retorno do recalcado” da figura da senzala omitida da capa da edição comemorativa dos 80 anos de *Casa Grande & Senzala*. Para Lissovsky

---

<sup>50</sup> Em meio ao mar de reprovação, que incluiu a maior parte da grande mídia, uma voz na imprensa se levantou para justificar o fato, a da jornalista Rachel Sherazade. O marginalzinho preso ao poste era tão inocente, que em vez de prestar queixa contra os seus agressores, ele preferiu fugir, antes que ele mesmo acabasse preso. É que a ficha do sujeito está mais suja do que pau de galinheiro. Num país que ostenta 26 assassinatos a cada 100 mil habitantes, que arquiva mais de 80% dos inquéritos de homicídio e sofre de violência endêmica, a atitude dos vingadores é até compreensível. O Estado é omissivo, a polícia desmoralizada, a justiça é falha. O que que resta ao cidadão de bem que ainda por cima foi desarmado? Se defender, é claro. O contrataque aos bandidos é o que eu chamo de legítima defesa de uma sociedade sem Estado contra um estado de violência sem limites. E aos defensores dos direitos humanos que se apiedaram do marginalzinho preso ao poste, eu faço uma campanha: “faça um favor ao Brasil: adote um bandido” (SHERAZADE, 2014). A jornalista refletia a opinião de um grupo minoritário, predominantemente branco, escolarizado e com alguma estabilidade financeira que aprovaram a atitude dos torturadores.

(2014) a imagem solitária e monumental da casa-grande a estampar a nova capa fazia sumir um dos termos da dualidade fundadora não só da “sociabilidade privada dos brasileiros, mas da cultura política do país”, a senzala. O fio condutor da reflexão, como o título sugere, é a indagação sobre aonde teria ido parar a imagem da habitação da escravaria rural, tradicionalmente presente em edições anteriores do clássico brasileiro. A partir de fotografias do negro em diferentes épocas, o historiador vai flagrando transformações dos significados da senzala no imaginário nacional, de recinto associado ao martírio à lugar de gozo gastronômico e sexual. “Casa Grande & Senzala” havia sido tema de um desfile histórico da Mangueira, em 1962, celebrando a complementaridade entre senhor e escravo, as duas camadas antagônicas que caracterizam o Brasil escravista; o título do livro (ou pelo menos parte dele) também batizou churrascarias e restaurantes país afora; e, por fim, o famoso sintagma freyriano chegou a reluzir no letreiro de um motel inaugurado diante da residência onde viveu o sociólogo e hoje funciona um museu em sua homenagem:

O slogan de lançamento não desperdiçava a piada: “Visite a casa grande e divirta-se na senzala” (...). No outdoor que anuncia as suítes sadô lê-se “Aqui você vai para a chibata”. A exemplo dos restaurantes, os motéis Senzala se multiplicaram. Em Porto Alegre, há um motel onde as referências ao martírio dos escravos são ainda mais explícitas. Na suíte Pelourinho, por exemplo, o poste no qual os escravos eram amarrados e torturados promete os mais intensos prazeres (LISSOVSKY, 2014).

Na opinião de Lissovsky esse conjunto de associações tornou cada vez mais distanciadas da vida brasileira as imagens históricas da escravidão, expressando ainda um desejo difuso de “pertencermos todos à casa-grande” (Idem). Em contraste com estas ligadas mais ao prazer que ao sofrimento, as imagens da violência extremada da senzala se convertem em assombrações denegadas, que retornam horrorizando. A fotografia do menino preso ao poste continha particular eloquência, pois, segundo o historiador, já existia muito antes de ter sido feita. Entre as imagens utilizadas por Lissovsky em seu argumento sobre a submersão da senzala, a do menino nu torturado é a última a ser analisada (apesar de ser a primeira exibida) numa sequência de registros inter-relacionados, dentre os quais se encontra a fotografia intitulada “Todos Negros”, de Luiz Morier, vencedora do prêmio Esso, de 1983. Ela mostra uma operação policial numa favela, que terminou com a detenção de suspeitos em número que superou a quantidade de algemas disponíveis. Alguém, provavelmente um dos agentes, teve então a ideia de atar os prisioneiros por uma corda que, em fila, passava de pescoço em pescoço. Do ponto de vista do autor, o que realmente choca na cena é a naturalidade dos policiais naquele registro que enfia o passado abruptamente em pleno presente. São imagens

que reenviam a uma atmosfera de sofrimento, aflição, e, empurradas para as sombras, teimam em retornar.

No entanto, a placidez com que os policiais atam seus prisioneiros, assim como os “vingadores” do flamengo castigam o adolescente supostamente infrator, relembrando algum momento do período colonial, são atos que reencenam simultaneamente a própria banalidade com que um dia foram praticados. A permanência, portanto, não é somente das hierarquias raciais e brutalidade de ontem, mas da crueldade sem pudor, do sadismo com pouca autoconsciência. O Alvará de 3 de março de 1741 curiosamente lembra um detalhe da imagem produzida no século XXI: manda marcar escravos fugitivos em um dos ombros com a letra F e, caso a insígnia já existisse configurando reincidência, “se lhe cortar a uma orelha” (LARA, 1988, p.87) - diz o documento. Entretanto, a senzala que irrompe no presente é aquela de um dia como outro qualquer na monotonia da vida brasileira, da época da escravidão, onde o castigo podia ter muito pouco de extraordinário, no sentido de universalmente horripilante. A violência dessas punições na verdade se constituía num pilar de sustentação da relação de produção que tornava muito trabalho e pouca alimentação, bem mais atraentes que as torturas sanguinárias (Idem, p.56). Por isso, sobretudo, padres insistiam em textos do século XVIII que a violência contra os escravos fosse moderada, medida e justificada: “O escravo calejado com o castigo já não o teme; e, porque não o teme, não lhe aproveita”, como se lê num escrito de Jorge Benci do período. De acordo com o que revelam documentos históricos, estes moralistas defendiam que a violência deveria se equilibrar, intimidando o escravo, sem matá-lo - o que seria desperdiçar um investimento - e ainda sem provocar nele ímpetos suicidas. A profusão destes conselhos, no entanto, acabam por revelar que a repisada recomendação de moderação talvez não fosse tão usual na relação cotidiana senhor-escravo (Idem, p.76).

Se é verdade, como dizem estudiosos de cultura material, que os utensílios mais ordinários dizem muito sobre o que é ou foi uma sociedade, os objetos não deixam de fazê-lo de forma contundente em relação ao Brasil escravocrata onde a visibilidade da violência contra os negros não era exatamente tabu. Artur Ramos (1938, p.79-104 apud LARA, 1988, p.73) divide artefatos comuns no trato com negros em instrumentos de captura e contenção; suplício; e aviltamento.

Para prender o escravo, usavam-se correntes de ferro, gargalheiras, gorilhas ou golhilas (que se prendiam no pescoço), algemas, machos, e peias (para os pés e mãos), além do tronco (um pedaço de madeira dividido em duas metades com buracos para a cabeça, pés e mãos) e o viramundo (espécie de tronco, de tamanho menor, de ferro). A máscara de folha de flandres era usada para impedir o escravo de comer cana, rapadura, terra ou mesmo engolir pepitas e pedras. Os anjinhos (anéis de ferro que comprimiam os



polegares) eram usados muitas vezes para se obter confissões. Nas surras, usava-se o bacalhau (chicote de cabo curto, de couro ou madeira com cinco pontas de couro retorcido) ou palmatória. Ferros quentes, com as iniciais do senhor, ou com a letra F para os que fugiam, também eram utilizados (...). [F]acilmente um instrumento de captura se transformava em suplício ou tem efeito de aviltamento moral (LARA, 1988, p.74).

Para a historiadora Silvia Hunold Lara, o castigo físico dos escravos, embora fosse tema de alguma discussão sobre sua intensidade, jamais foi contestado nas diversas instâncias da sociedade (LARA, 1988, p.72). Segundo ela, “os escravos o aceitaram como algo que faz parte de sua educação...”. A autora conta inclusive de uma rebelião em Ilhéus no fim do século XVIII cuja rendição foi negociada a partir da proposição de 19 itens pelos rebelados, a maioria sobre condições de sobrevivência, dentre os quais a violência e os castigos sequer eram mencionados (Idem, p.71). A conclusão da historiadora é de que o “castigo físico impunha-se como algo perfeitamente ‘natural’... Uma ‘naturalidade’ que, também ela, foi essencial à continuidade do escravismo, à reprodução da relação senhor-escravo” (Idem, p.72). Na descrição de José Alípio Goulart (1971, p.94), as surras também parecem bastante incorporadas ao dia a dia. São inclusive tema de um “jongo” entoado no trabalho:

*Meu patrão me bateu;  
Éle não procedeu bem.  
Nada de mal eu fiz,  
Mas, éle bateu em mim.*

Lembremos que muitas dessas torturas se davam no espaço privado dos domínios senhoriais, causando espécie apenas diante de algum eventual visitante ou quando o sadismo dos suplícios era tamanho que chocava-se com a moral religiosa da época. O historiador Luiz Mott divulgou um documento do terceiro quartel do século XVIII, intitulado *Tortura de escravos na Casa da Torre*, registrando uma denúncia feita por José Ferreira Vivas - cuja biografia se perdeu na história - ao Santo Ofício, a respeito das crueldades praticadas contra escravos pelo homem mais rico da Bahia e do Brasil na segunda metade do setecentos, o Mestre de Campo Garcia d’Ávila Pereira de Aragão. A denúncia reúne 47 episódios, que seu autor chama de itens, a maioria absolutamente indigesta fosse para o denunciante, que informa ter o dever de “descarregar sua consciência” das quase 50 “heresias”, ou para leitores contemporâneos. O item 1, que nem de longe é o mais criativo em barbaridade, fala justamente de um escravo de 16 anos, de nome Hipólito, que depois de ter machucados os pés, é açoitado por outros dois cativos. E como se não bastasse, o senhor

o mandou amarrar com uma corda pelos pulsos dos braços juntos, e passada a outra parte da corda ao mourão da casa, o foram guindando até o porem com os pés altos fora do chão, braça e meia pouco mais ou menos; e mandou

passar-lhe uma ponta da corda nos testículos ou grãos, bem apertada e na outra ponta lhe mandou pendurar meia arroba de bronze, ficando no ar para lhes estar puxando os grãos para baixo; que o pobre miserável dava gritos que metia compaixão, e ao mesmo tempo, lhe mandou pôr uns anjinhos nos dedos dos pés ajuntando-os, que tal foi o aperto, que lhe fez o dito Mestre de Campo, que lhe ia cortando os dedos, e esteve com estes martírios obra de duas horas, que por Deus ser servido não morreu desesperado o arrenegado (MOTT, 2010, 74-75).

Em outro item Ferreira Vivas conta que nem mesmo as crianças bem pequenas, de quatro, seis ou oito anos, escapavam “daquela maldita fúria e barbaridade” (Idem, p.83). Segundo o denunciante, se um filho, por exemplo, demonstrasse sentimento ao presenciar a mãe duramente supliciada e vice-versa, também passava a ser castigado: “hão de ver e presenciar, e andar alegres” (idem). Neste último detalhe é possível imaginar - como de certo já o fizeram - que as torturas não tinham só a função de dominar, mas também de destruir identidades e vínculos que não tivessem o próprio senhor no centro. Cenas como estas, presumivelmente podiam dar-se longe de qualquer olhar externo, ficando os escravos, apesar de leis que começariam a coibir as fantasias sádicas, a mercê de qualquer mente como a do mestre de campo Aragão.

No mundo rural, suplícios domésticos, já nas cidades, as penas de castigos e açoites, sobretudo, de caráter oficial, podiam acontecer em público. No Rio de Janeiro, entre 9h ou 10h, aconteciam todos os dias e não raramente se transformavam em espetáculo anunciado com toque de caixa (GOULART, 1971, p.95). “[O] povo admira a habilidade do carrasco que, ao levantar o braço para aplicar o golpe, arranha de leve a epiderme deixando-a em carne viva depois da terceira chicotada” (Idem, p.95-96). Entre o fim do século XVIII e início do XIX surge a opção do calabouço, onde escravos eram trancafiados, com autorização do chefe de polícia e, mediante pagamento de seus proprietários, eram espancados e torturados como mandava uma guia de recolhimento devidamente preenchida pelo solicitante. Ali, os cativos também podiam cumprir penas públicas.

Contudo, é em regra no mundo doméstico que se dão tais atrocidades. Andrei Koerner (2006) chama atenção para o fato de que nos alicerces da arquitetura jurídica do mundo ocidental, relações políticas e domésticas, embora complementares são incomensuráveis (Idem, 225). De acordo com esta lógica, delitos sob jurisdição pública - mesmo em sociedades monárquicas - normalmente eram submetidos às leis que regiam este ordenamento; e entreveros domésticos permaneciam a critério do arbítrio do chefe da família. No primeiro caso, há um sistema penal que segue leis e procedimentos internos, ficando a família excluída do alcance do poder público, a não ser em situações excepcionais. A colonização brasileira,

por seu turno, fez das famílias seus principais agentes, constituídos em unidades cuja regulação externa era, no mínimo, descontínua, redundando na dominância do poder patriarcal sobre outras formas de autoridade. A própria legislação previa expressamente o respeito ao poder doméstico dos senhores: “O art. 14, § 6º, do Código Criminal [1830] dispunha que não seriam puníveis como crimes “o castigo moderado, que os Pais derem a seus filhos, os senhores a seus escravos, e os mestres a seus discípulos” (Idem, p.232). Ou seja, nem mesmo uma denúncia dos próprios parentes brancos contra o chefe da família poderiam ser levadas em conta (como consta do art. 75 do Código de Processo Criminal).

O poder pessoal sem arbítrio externo e a violência sem pudor de ontem reaparecem como se o tempo fosse mentira no retorno não só da senzala, mas também da casa-grande, recalçadas ao longo destes mais de um século. À medida em que a história é relida, a estampa da escravidão inscrita na fotografia feita em 2014 parece ir se completando um pouco mais: a justiça privada senhorial dá lugar à punição ao arrepio da lei, imposta pela gangue da zona sul; o escravo supliciado, ao adolescente suspeito, ferido e preso pelo pescoço; e os padres à ativista de classe média<sup>51</sup> que denuncia a cena bárbara e, embora tenha muito em comum com os primeiros, julga herético o tratamento dispensado por eles ao segundo. Essa transposição histórica tão simplificada, no entanto, se desfigura quando a mídia passa a informar que os justicamentos são fatos do cotidiano brasileiro urbano, onde negros pobres massacram negros pobres.

O episódio e, talvez ainda mais, a polêmica que ele levantou, parecem ter despertado na imprensa a curiosidade de acompanhar novos casos de justicamento Brasil afora. E eles não tardaram a pipocar. Apenas 20 dias após o crime do Flamengo, a *Folha de São Paulo* informava que “Tentativas de linchamentos de suspeitos de crimes se espalham pelo país” (COISSI; GALLO, 2014). A maioria dos casos, principalmente em locais menos acessíveis aos grandes veículos, era registrada via celular em vídeo e em seguida postada no *Youtube*, gerando conteúdos dentro em pouco removidos pela administração do site. A reportagem denunciando a suposta onda justicamentos que de repente assolava o país, narra a cena de um

---

<sup>51</sup> Yvonne Bezerra de Mello é uma espécie de arquivo vivo do drama da violência urbana no Rio de Janeiro pós-redemocratização. Trabalhando com educação de crianças e jovens pobres desde a década de 1980, ela foi a primeira a chegar ao local da Chacina da Candelária, em 1993, quando seis adolescentes e dois jovens sem-teto foram assassinados por um grupo de extermínio formado por policiais militares. Yvonne também conheceu Sandro do Nascimento, sobrevivente da referida chacina, que anos depois ficaria conhecido por sequestrar um ônibus em plena zona sul da cidade, fazendo reféns, uma das quais acabou morta na tentativa de resgate, assim como o próprio Sandro, asfixiado dentro do carro da polícia, onde foi rapidamente colocado de modo a evitar um linchamento. Em entrevista a revista Tpm, Yvonne é descrita como alguém que poderia estar no “hall of fame dos benfeitores nacionais” (ALVES, 2014).

homem, de pés e mãos amarrados, obrigado a se prostrar sobre um formigueiro após ter tentado praticar um assalto; além deste, houve mais três casos em sequência, ocorridos em Goiânia: no primeiro, um adolescente capturado por trabalhadores da construção civil teve os braços amarrados a uma barra de ferro, após ser pego tentando furtar uma moto; no segundo, um homem de 32 anos, acusado de ter invadido uma casa, foi arrastado, massacrado por vizinhos, acabando hospitalizado; no terceiro, na capital, Goiás, um jovem de 20 anos foi surrado após tentar roubar uma bolsa. O próprio adolescente torturado no Flamengo, aproximadamente duas semanas depois do fato, acabou cercado pela população em Copacabana durante, segundo moradores, sua tentativa de assaltar dois turistas. A página de *Veja* informou que o adolescente, após várias agressões teria gritado “Eu sou o do poste. Parem de me bater” (FOLHA, 2014). Em menos de seis meses, mais de 50 casos foram registrados somente pelo jornalismo das Organizações Globo. Num deles um professor de história que se exercitava num bairro da periferia de São Paulo foi confundido com um assaltante em fuga, dominado e espancado por moradores até a chegada de dois bombeiros que lhe prestaram socorro. O resgate foi feito, entretanto, sob uma condição: o historiador teria de falar sobre Revolução Francesa. “Mas foi só de depois de explicar sobre a ascensão da burguesia a um bombeiro é que o levaram ao hospital” (D’AGOSTINO, 2014), destaca a reportagem do portal *GI*. Enquanto dava aula, o professor ouviu o dono do bar assaltado dizendo que buscava um facão.

Entretanto, como já mencionei, não se tratava exatamente de uma epidemia de justiçamentos, isto é, de um fenômeno novo no Brasil contemporâneo, como descrevia a maior parte dos jornais. De acordo com o sociólogo José de Souza Martins, que tem registrado linchamentos nos últimos 30 anos, a moda fazia com que os justiçamentos crescessem de quatro por semana para um por dia em todo o país. O estudioso sustenta que nos últimos 60 anos mais de um milhão de pessoas participou de linchamentos ou tentativas no Brasil (MARTINS, 2015). Portanto, tais eventos criminosos podem até encontrar mais apoio entre brancos, escolarizados e ricos, como sugeriu o levantamento citado, mas têm sido praticados, predominantemente por negros e pobres contra indivíduos com o mesmo perfil. Martins informa que embora não sejam poucos os linchamentos urbanos estimulados e levados a cabo por grupos de classe média (como donos de comércio locais), “Os cenários principais dos linchamentos não estão nos lugares centrais das áreas metropolitanas, mas nas regiões limítrofes entre favelas e bairros pobres ou de baixa classe média” (MARTINS, 2015). Assim, o caso do Flamengo pode ser classificado como uma exceção, bem como a

sobrevivência de sua vítima (47,3% delas foram mortas ou feridas e os menores de idade costumam ser muito mais trucidados que os adultos). O sociólogo autor de *Linchamentos: a justiça popular no Brasil* informa ainda que a disposição geral para linchar um negro é tendencialmente maior do que para linchar um branco que tenha cometido o mesmo delito. Martins garante que o linchamento atualmente deixou de ser um fato anômalo e excepcional na realidade social brasileira, sobretudo, no ambiente urbano (Idem). Essa modalidade de justiça popular tem o objetivo não “de prevenir o crime por meio da aterrorização, mas o de punir um crime com *redobrada crueldade*<sup>52</sup> em relação ao delito que o motiva. Aqui o julgamento é claramente vingativo” (Idem).

Como já se disse, estas informações complicam um pouco a verossimilhança estabelecida entre personagens dos Brasis escravista e contemporâneo. Ou seja, se tal continuidade de alguma forma existe - como acredito - abordá-la talvez exija considerar um panorama onde os papéis não se repitam tão literalmente, levando em conta, por exemplo, manifestações de crueldade que assumem outras direções além de senhor-escravo. Como se pode depreender dos dados sobre linchamentos, existe também um sadismo da “senzala”, em geral, contra um único “escravo”, considerado menos humano. Cumpre evitar aqui o impasse interpretativo entre o cinismo que afirma o direito de um grupo social a uma visão de mundo própria - que nesse caso justifica a execução sumária - e o olhar etnocêntrico que vê no comportamento coletivo brutal uma manifestação primitiva ou pré-política - termos que por si só sugerem a admissão de uma ideia de povos em marcha histórica em direção à modernidade europeia. Ceder a este dilema obrigaria a ler ou, de um lado, a violência dos linchamentos praticados por pessoas pobres como sintoma e expressão de desigualdades sociais cujos sentidos jamais serão conhecidos por elas próprias ou, de outro, como efeito de alienação/subordinação fundada em última instância na falta de instrução, o que de certa forma reabilita a crença no desenvolvimento histórico etapista, pois enxerga nessa população um passado a ser vencido na escola. As duas perspectivas opostas acabam concordando que não se pode tomar essas pessoas, no agora, como atores tão autônomos quanto os membros da gangue do Flamengo (“bárbaros” que obtiveram apoio inclusive de uma parcela bastante escolarizada).

Analisando dados de uma pesquisa sobre a percepção dos direitos humanos pela população brasileira, Ignácio Cano (2011) nota como, embora os direitos sociais desfrutem de um consenso amplo em sua valoração positiva, os direitos humanos têm sido,

---

<sup>52</sup> Grifo meu.

independentemente de classe ou raça do informante, associados à defesa de criminosos. O sociólogo afirma ainda que essa hostilidade aos supostos direitos de delinquentes tem especial força em países de democracia frágil ou em situação pós-colonial. Tal resistência, de acordo com o autor, é produto de uma concepção segundo a qual a violação dos direitos de alguns seria fundamental para a preservação dos direitos de uma maioria (CANO, 2011, p.34). Cano afirma, neste sentido, que “muitas pessoas *ainda*<sup>53</sup> acreditam nesta visão dos direitos humanos como um obstáculo na luta contra o delito” (Idem). O “ainda” parece se referir ou a um estado transitório e progressivo da consciência ou a um processo pedagógico inconcluso ou mal executado. De fato - revela Cano - “A variável que maior impacto parece ter sobre a percepção dos direitos humanos é a educação” (CANO, 2011, p.43). Pessoas com mais escolaridade os defendem, ao passo que aquelas com menos tempo de estudo “são mais céticas” (Idem). A reflexão do sociólogo termina recomendando a promoção de uma política educacional que estimule “uma visão universalista dos direitos, em que eles não pertencem a nenhum grupo e nem são fruto de conduta determinada” (Idem, p.46).

De saída deixando de lado a questão de se Cano tem razão ou não nessa conclusão, gostaria de destacar o trecho em que ele observa que a valoração positiva dos direitos humanos encontra especial resistência em sociedades pós-coloniais, nas quais, como se observou em Hall, diferentes temporalidades coexistem e permanecem reconhecivelmente distintas apesar de inseparáveis. Chamo atenção, adicionalmente, para o fato de que diversamente do pensamento remetido à experiência de várias ex-colônias ao redor do mundo (HALL, 2003; SCOTT, 1999; MBEMBE, 2001; CHATTERJEE, 2004; CANCLINI, 2013[1997]), no Brasil recente, pós-redemocratização especificamente, a relação problemática entre a modernidade e as culturas populares locais (de marcada herança tradicional, como procuro mostrar mais à frente), bem como suas fusões, parece não ocupar um lugar de muita importância. Talvez a conquista da constituição cidadã de 1988, num país com pouquíssima experiência democrática na prática, tenha feito da cidadania plena um grande objetivo para diferentes grupos em desvantagem histórica (mulheres, homossexuais, negros etc.). Isso pode ter conduzido à adesões destes mesmos segmentos ao pressuposto de que moderno/democrático/cidadão opõem-se necessariamente aos resíduos de um passado pré-moderno - retrógrado, autoritário e ignorante. Quando Ignácio Cano afirma que existem pessoas que “ainda” creem que direitos humanos (universais) são, na verdade, privilégios de criminosos e que este é um problema fundamentalmente educacional, parece implícito nesta

---

<sup>53</sup> Grifo meu.

avaliação que esse tipo de percepção conservadora é resultado de um processo de modernização inacabada ou descontinua.

Nos anos 1980, no raiar da democracia brasileira, Teresa Pires do Rio Caldeira registra em artigo de 1991 - portanto, um ano antes do massacre do Carandiru -, a objeção massiva dos paulistas aos movimentos de defesa de direitos humanos: “De reivindicação democrática central no processo da chamada abertura política, defendida por variados setores da sociedade, os direitos humanos foram transformados, no contexto de discussões sobre a criminalidade, em ‘privilégios de bandidos’ a serem combatidos pelos homens de bem” (CALDEIRA, 1991, p.162). A expressão mais geral dos direitos representou uma novidade histórica durante o período de redemocratização, articulando uma série de reivindicações de grupos políticos altamente reprimidos até então. A noção em primeiro lugar se refere à restituição dos direitos políticos cerceados pela ditadura militar, fortalecendo os princípios mais caros do paradigma liberal como democracia, participação política e liberdade de expressão. Em torno dessas demandas se aglutinam diversas tendências políticas e identidades em meio a gradual queda do governo militar, com anistia aos presos políticos (e criminosos militares), fim da censura e, para todos os efeitos, da tortura (Idem, 163).

Tanto os movimentos de base identitária como outros passam a se organizar essencialmente em busca de direitos coletivos. A partir do momento em que a ala progressista da Igreja Católica unida a grupamentos de esquerda passa a associar direitos humanos a presos comuns e não mais políticos - desaparecidos, torturados e mortos injustamente unicamente por pensarem diferente -, há, de acordo com Caldeira, uma separação imediata entre direitos sociais e humanos no imaginário popular, com a última ideia associada a de privilégios de bandidos (Idem, p. 164). Entrevistando uma série de indivíduos de variadas camadas sociais, a autora concluiu que eram bem poucos aqueles não declaravam oposição aos direitos humanos. Nos primeiros anos da década de 1980, São Paulo tinha seus mais elevados índices de violência e, como se pode presumir, com ampla divulgação na imprensa. O aumento da criminalidade passava a ser relacionado ainda às liberdades democráticas.

Diferente do que acontecia com o restante dos movimentos emergentes - coletivos em busca de legitimação pública -, no caso dos presos e criminosos estavam em jogo direitos individuais. Seguir o mesmíssimo argumento usado na oposição ao regime militar para defender os direitos humanos de criminosos comuns se mostrou um tiro pela culatra, o que na opinião de Caldeira teve a ver com as distintas condições de cidadania dos grupos em questão. No caso da militância contra o regime autoritário, o tema de fundo era a restituição dos

direitos políticos de toda a comunidade nacional e não de um segmento específico da população. No dos criminosos, o objeto eram delinquentes e pessoas com culpa comprovada, cumprindo pena e, portanto, seu status de proscritos não se encontrava sob questionamento. Levar em conta essa distinção, ainda da perspectiva de Caldeira, é importante para entender porque o primeiro segmento se tornou um movimento político, amparado pelo apoio popular e o segundo não, tendo seus direitos considerados mesmo um descabimento pela maior parte da população.

O sofrimento infligido a militantes de esquerda nos chamados porões da ditadura vai se tornando mais reprovável quanto menos justificável aparenta ser, isto é, o repúdio à tortura, por exemplo, não parece produto de valores independentes da conjuntura política. Antes de resultar da crença numa ideia abstrata, universalista, de justiça, a adesão popular às campanhas anti-tortura aparenta derivar da percepção de que presos políticos eram castigados sem merecer. Dito de outro jeito, não era a tortura que estava em questão, mas a desproporcionalidade entre delito e punição. O mesmo vale na direção inversa, a daqueles que fizeram por merecer o castigo. A socióloga Maria Victoria Benevides, em entrevista ao jornal *O Globo*, conta o seguinte: “(...) Uma vez conversei com um policial sobre tortura. Ele disse que se torturasse um inocente, sentiria remorso” (CARVALHO, 2014). “Mas e se fosse um culpado?” - indaga a repórter. Benevides responde: “Fiz essa pergunta a ele de várias maneiras, mas era outra aura de compreensão. Ele não respondeu. Para ele, o culpado era para ser torturado mesmo” (Idem). A socióloga, que estuda linchamentos desde a década de 1980, aí não se refere a uma mentalidade corporativa militar (a entrevista se dá no bojo da “onda” de justiçamentos), mas a uma racionalidade mais irradiada socialmente, com profundas raízes históricas: “Quem tem 300 anos de escravidão tem uma herança maldita” (Idem) - comenta. Benevides observa ainda que no marco dessa lógica, os linchamentos são filhos de uma tradição “em que a culpa tem que ser expiada com retaliação idêntica: matou tem que morrer, estuprou tem que ser estuprado”.

José de Souza Martins faz frequentes referências ao que classifica de “Sobrevivências do mundo pré-moderno no inconsciente coletivo e nas estruturas sociais profundas” (MARTINS, 2015). Em outras palavras, o pesquisador vê aí uma nítida continuidade entre o poder pessoal do Brasil rural escravocrata e a sensibilidade popular contemporânea, tomando o cuidado de não cometer o sacrilégio sociológico de, sem mais nem menos, imputar aos pobres urbanos uma cosmovisão amplamente identificada nas várias tendências do pensamento brasileiro com a casta senhorial. Por isso explica:



No Sudeste, de onde praticamente desapareceu o poder pessoal do grande proprietário e dos chefes políticos e onde é proporcionalmente menor a luta pela terra, os linchamentos e as tentativas são mais numerosos. É possível que, com o declínio do poder dos régulos de província, a mesma violência que ontem praticavam tenha se disseminado nos grupos hoje libertos da dominação que ontem os afligia. A cultura da violência própria da dominação pessoal persiste justamente nos linchamentos, ainda que, nesse caso, violência autodefensiva (MARTINS, 2015).

Há tendencialmente por trás das ocorrências de linchamentos uma estrutura social estável, “que é a dos grupos de família e de vizinhança fortemente dominados por sentimentos familísticos e de comunidade” (Idem). Nesse quadro, o roubo daquilo que é produto do trabalho duro, por exemplo, não é interpretado popularmente “como um crime contra a propriedade, mas contra a pessoa, sua sobrevivência e a de sua família. Não é um crime contra o ter e sim contra o ser” (Idem). Desta forma - explica Martins - o linchamento é uma reação baseada no julgamento coletivo sobre a ruptura de uma fronteira moral: “É, sobretudo, indicativo de que há um limite para o crime, para o delito e, por incrível que pareça, para a própria violência - há o crime legítimo, embora ilegal, e o crime sem legitimidade” (Idem).

A descrição alinha-se à caracterização típica do ethos familístico do Brasil escravocrata. No artigo *Família patriarcal entre os pobres urbanos?*, Cynthia Sarti responde à pergunta título com um sim, embora reconheça que “A tentativa de utilizar a noção de família patriarcal para analisar os pobres urbanos [sugira], de imediato, uma aparente incompatibilidade” (SARTI, 1992, p.38). A autora segue Gilberto Freyre num dos argumentos mais importantes de *Sobrados & Mucambos*, segundo o qual apesar de o poder patriarcal entrar em decadência - o que inclusive se via nas fachadas das casas-grandes corroídas pelo tempo -, a sociedade se urbaniza sem que isso significasse a superação dos valores patriarcais (Idem).

Criam-se as praças e os jardins para os homens (brancos), “... a mulher e o menino conservando-se dentro de casa, ou no fundo do sítio, quando muito na varanda, no postigo, no palanque do muro. Porque o menino que viesse a empinar seu papagaio ou jogar seu pião no meio da rua virava moleque. A dona-de-casa que saísse rua afora para fazer compras corria o risco de ser tomada por mulher pública (FREYRE, 1951m p.18 apud SARTI, 1992, p.38).

O desenvolvimento de instituições políticas e sociais, para todos os efeitos, modernas, portanto, não redundou na extinção do poder pessoal como inclusive já previu certa vez Sérgio Buarque de Hollanda. José Murilo de Carvalho julga que a escravidão penetrou de tal forma a mentalidade brasileira que escravos que conseguiam alforria, tendo condições para tanto, compravam um escravo. “Os valores da escravidão invadiam tudo, todas as classes

sociais” (CARVALHO, 1998, p.38). Da perspectiva dos pobres a urbanização intensifica a migração que vai engendrar nos locais de destino algum nível de choque entre valores e modelos de relações próprias do mundo rural com os da realidade das cidades em rápida expansão no século XX. Em 1960, a população rural era maior do que a urbana. No ano 2000, 81% da população já era urbana (CARVALHO, 2002, p.211). Sarti explica que mesmo a segunda geração desses pobres emigrados do campo, embora evidentemente tomados de aspirações referentes à atmosfera urbana, têm estratégias de sobrevivência e ascensão que não escapavam de compromissos com valores morais próprios daquele mundo deixado para trás, entre eles o respeito à reciprocidade (dívida pessoal). Portanto, “o trabalhador dá seu suor, sua força de trabalho e reclama a contrapartida do ‘respeito’, o que se traduz na exigência de reconhecimento de que ele faz a parte que lhe cabe e tem direito a ser ‘respeitado” (SARTI, 1993, p.11).

Em outro artigo a autora conta que bater na tecla da sobrevivência de práticas e valores tradicionais em grupamentos populares, passou a ser uma “heresia”, a partir dos anos 1960. Diante da modernização que então se processava no país, ler nos trabalhadores resquícios do “passado” era o mesmo que subestimar o potencial político desses atores (SARTI, 1993, p.2). O clássico de Janice Perlman, *O mito da marginalidade*, é apontado como paradigmático nesse sentido, pensando os pobres como parte da dinâmica de expansão urbano-capitalista que então ganhava força. Havia também a sugestão de que a mentalidade rural não podia encontrar bases materiais no ambiente urbano que se desenhava (Idem, p. 3). Da perspectiva de Sarti, embora haja mudanças significativas na constituição contemporânea das famílias, o modelo patriarcal ainda é capaz de orientar um padrão de autoridade moral para o qual, por exemplo, a reciprocidade é central.

Não se trata de sustentar que a incidência dessa moralidade tradicional entre os pobres expresse, no atual, um passado incorrupto. Stuart Hall ajuda quando lembra que a oposição binária tradição/modernidade tão própria do Iluminismo produz uma forma específica de enquadramento para as diferentes culturas, compreendendo-as como separadas, homogêneas e independentes entre si.

Nessa definição antropológica a tradição cultural satura comunidades inteiras, subordinando os indivíduos a formas de vida sancionadas comunalmente. Isto é contraposto à “cultura da modernidade” - aberta, racional, universalista e individualista. Nesta, os vínculos culturais particulares devem ser deixados de lado na vida pública - sempre proclamados pela neutralidade do estado civil - para que o indivíduo fique formalmente livre para escrever seu próprio script (HALL, 2003, p.70).

Hall argumenta justamente apontando a insustentabilidade dessa distinção binária desde o século XV ou XVI, quando se inicia o “projeto’ global do ocidente”, que, ao mesmo tempo vai minar a radicalidade da oposição tradição/modernidade. É um processo gradativo e que recobre o planeta de forma heterogênea, o que não impede o autor de afirmar que a tradição, no contemporâneo, em geral, tem servido “menos como doutrina do que como *repertórios de significados*” (HALL, 2003, p.70). Isto é, as pessoas dão sentido a sua experiência com base nestes corolários, mas não se prendem a eles em cada detalhe, o tempo todo (HALL, 2003, p.70).

No caso dos linchamentos, os significados acessados pertencem a um repertório conservador, orientado para defender a ordem ameaçada por uma alteridade radical, encarnada em um único indivíduo, geralmente. Segundo José de Souza Martins, tratam-se de rituais expiatórios, que envolveriam uma dupla moral: uma moderna - das instituições públicas promotoras de justiça e direitos - e uma tradicional - baseada, como mencionado, em valores de reciprocidade. De acordo com Martins, um linchamento é um evento que marca o julgamento da primeira pela segunda, pois uma de suas razões de ser é a descrença nas instituições para o reestabelecimento da ordem. Apesar de sua plausibilidade, esta explicação, que orienta da teoria social ao jornalismo, costuma considerar o fenômeno muito em relação às desigualdades sociais e ao mau funcionamento das instituições do poder público, esquecendo os atores diretamente envolvidos, os pobres. Ambos os sintomas - as desigualdades e a ineficácia das instituições do Estado - figuram como consequências de um processo de modernização entendido como inacabado, que oferece nexos causais à violência. A modernização precária tende a ser reiterada como raiz do fenômeno, minorando a importância dos repertórios de significados tradicionais no universo popular. É como um jogo jogado por um único participante que, não obstante, está ausente. A esta explicação confere-se invariavelmente mais peso que os sentidos estabelecidos pelos próprios linchadores.

Mesmo interpretado como consequência do inacabamento do processo civilizador, fora destas grandes polêmicas, o fenômeno popular dos justicamentos tem despertado pouca curiosidade. O próprio Martins insiste em destacar ao longo de seu estudo o desinteresse pelo tema em sua área de estudos, possivelmente - ele conjectura - pela dificuldade de tratar sociologicamente processos sociais em conflito direto com o pressuposto moderno da razão (MARTINS, 2015). De acordo com o autor, na área de ciências sociais predomina uma compreensão de que os movimentos sociais seriam formas mais desenvolvidas do comportamento coletivo. Observa que, a esse respeito, “Não deixa de chamar a atenção do

pesquisador que na Enciclopédia Internacional de Ciências Sociais o verbete ‘comportamento coletivo’ tenha sido substituído pelo verbete ‘movimentos sociais” (MARTINS, 2015). O sociólogo se refere a uma atitude de desdém no pensamento acadêmico por valores considerados “vencidos” não só pelos poderes institucionalizados, mas pela história (Idem).

Nas décadas recentes, nossos juristas mais preocupados com as violações dos direitos humanos e nossos cientistas sociais mais interessados na identificação dos eventuais bloqueios à modernização têm dedicado razoável atenção ao que se poderia definir como processos de gestação da cidadania. A referência dessa orientação tem sido, claramente, o regime ditatorial encerrado em 1985, e, a partir dela, a busca, pelos pesquisadores, das evidências de um movimento antagônico orientado em favor da democracia e do direito (Idem).

Em 1999, num trabalho que procura fazer um balanço crítico das principais perspectivas teóricas sobre violência e crime desde a democratização, Alba Zaluar também observa que as reflexões sobre linchamentos de suspeitos de delitos comuns “Fugiram à regra dos estudos no período” (ZALUAR, 1999, p.9) e que este tipo de manifestação de violência popular “criou um grande mal-estar naquela antes clara e nítida separação entre a violência legítima dos movimentos populares e a ilegítima dos órgãos estatais e paraestatais” (Idem). Zaluar apresenta como uma das fontes do que chama de mal-estar, a impossibilidade de abordar a violência dos justicamentos como manifestação pré-política, já que se tratava de um momento de retomada da cidadania (Idem, p.10). Diante deste impasse, as interpretações mudam seu eixo, buscando compreender os linchamentos como expressões de revolta contra o funcionamento precário das instituições. Aqui fica mais explícito que as esperanças trazidas pelo processo de redemocratização tornam a cidadania uma *enteléquia*, como diz Jessé Souza em outro contexto, na medida em que todos os fatos passam a se referir a ela por afinidade ou oposição (basta checar nos nomes dos GTs nos encontros acadêmicos que debatem o popular a frequência da palavra “cidadania”).

Nas avaliações de Martins e Zaluar, considerando esse período específico da história recente, percebe-se o surgimento de uma convergência entre a abertura política e a hegemonização de um novo quadro explicativo no pensamento social brasileiro. No que concerne ao imaginário acadêmico é só aí que os pobres começarão a figurar como sujeitos políticos. Num artigo de 1983, que pode funcionar tanto como análise de conjuntura da época como documento de história das ideias, Maria Celia Paoli, Eder Sáder e Vera da Silva Telles, indicam uma ruptura na forma como os trabalhadores passam a ser imaginados em diferentes campos das ciências sociais brasileiras. As greves de massa, no fim da década de 1970, foram fundamentais para que os operários, vistos até então como um grupo que tivera sua identidade

construída desde fora - marcada, sobretudo pelo corporativismo de Vargas, com suas entidades de classe tuteladas e pelegas -, passassem a ser encarados como atores políticos relevantes. Este era o resultado de um processo em que, com o declínio gradativo do regime militar, começam a se constituir à margem das entidades de classe cooptadas pelo Estado, novas organizações representativas, como grupos de mães, de fábricas, comunitários e outros, gerando um impacto nada desprezível na cena política de então (PAOLI et alii, 1983, p.130). Segundo Sidney Chalhoub e Fernando Teixeira da Silva (2009), em trabalho mais recente recobrando os mesmos tema e período, “A explosão operária verificada naqueles anos surpreenderia o mundo acadêmico, a imprensa, parcelas significativas da opinião pública, questionando fortemente a imagem de atrofia e passividade histórica dos trabalhadores” (CHALHOUB; SILVA, 2009, p.30). Para Paoli (et alii, 1983) o que diferenciava esta nova produção de pensamento daquela imediatamente anterior era a noção de *sujeito*<sup>54</sup> que nela emerge, ou seja, a disposição dos estudiosos de tomarem práticas dos trabalhadores como “dotadas de sentido, peso político e significado histórico na dinâmica da sociedade”. Tanto Paoli (et alii, 1983) quanto Chalhoub e da Silva registram que antes - até os anos 1960 - os discursos e práticas dos pobres eram, em geral, interpretados “como sinais de um passado a ser superado e não como algo que se engendrava a partir da experiência concreta de proletarização” (PAOLI et alii, 1983, p.142).

Na década de 1980, o conceito de trabalhador sofre já uma desestabilização, a partir do interesse não só em conhecer o trabalho na fábrica ou as mobilizações políticas, mas a vida da classe operária como um todo, em seus momentos de lazer e cotidiano, com as múltiplas relações que se mantinham partir daí. O que acabou impondo o surgimento de temáticas como gênero, habitação, fluxos migratórios e outros (CHALHOUB; SILVA, 2009, p.40). Ainda nessa década entram em cena de forma mais definitiva os movimentos negro e feminista, por exemplo, que interpelam as generalizações implícitas nas noções de classe. O operário deixa de ser o único grande marcador do interesse por um conjunto amplo de aspectos do mundo subalterno. Por exemplo, “Pobres em geral, trabalhadores, mas também ‘desclassificados sociais’, excluídos e marginalizados, tais como criminosos, prostitutas e loucos, passaram todos a povoar as pesquisas acadêmicas” (Idem, p.42).

Fora da universidade, se uma figura se confunde com a história desse período até os anos 1990 é a do “irmão do Henfil”, do hino da anistia *O Bêbado e o Equilibrista*, Herbert de Souza. Após seu retorno do exílio, em 1979, a atuação política de Betinho sinaliza uma

---

<sup>54</sup> Grifo meu.

mudança de eixo no discurso de grupos progressistas onde “luta, trabalho, socialismo” - e revolução, eu acrescentaria - são postos em segundo plano ou substituídos por democracia e cidadania (NITSCH, 2000, 334). É nesta chave, a da reivindicação de direitos, que Betinho assim como muitos outros personagens que ressurgem na arena política brasileira vão tomar partido dos desfavorecidos e minorias. “Para mim a luta contra o capitalismo para acabar com a miséria tornou-se uma luta contra a miséria para conquistar a democracia” - sintetizou em depoimento a Maria Nakano (NAKANO, 2003 apud NITSH, 2000, p.332). Tal deslocamento programático esteve, todavia, longe de significar adesão a princípios liberais descolados, primeiro, do momento nacional cheio de esperanças e, segundo, de um compromisso profundo com a superação das desigualdades, que o mote da cidadania permitia reafirmar. Nas palavras de Betinho: “A política liberal parte do Estado para a sociedade. A política democrática parte da sociedade para o Estado. A política liberal reduz a participação ao voto. (...) A democrática (...) cria inovadoras formas de representação, fortalecendo e democratizando os partidos” (NAKANO, 2000, p.331).

A trajetória de Herbert de Souza vai se misturar ainda com a do surgimento e consolidação das ONGs, entidades que também encontrarão na defesa de direitos e promoção da cidadania de grupos em desvantagem histórica sentido para sua presença e ação pública. A mudança de “revolução” para “democracia”, sem dúvida, vai permitir articular uma retórica poderosa de reivindicação de liberdade e igualdade, que parte de uma sociedade civil fortalecida. Se aqui a afirmação dos princípios democráticos modernos é a luz, a sombra, por mais modernizadora que tenha sido a ditadura, é o Brasil tradicional, patriarcal, autoritário, sádico e sem limites. Após duros anos de repressão, a redemocratização criava uma oportunidade de ouro de romper com a imagem de um país retrogrado e autoritário, sobretudo, politicamente. Roberto Schwarz, em *Pressupostos, salvo engano, de Dialética da Malandragem*, de 1987, sugere que a violência dos militares após 1969, mesmo que emoldurada por uma brutal modernização, girava também em torno de interesses particulares obscuros e sem definição de responsabilidades. O comentário pode ser interpretado como indicação de uma sobrevivência ou, ao menos, reconversão dos valores patriarcais e suas práticas patrimonialistas em estruturas de dominação extremamente diferentes do mundo rural. Está em jogo, portanto, a descrição de um estilo arquetípico de exercício de poder, antes de um *modus operandi* de uma elite em especial, num momento histórico específico. O Brasil que precisava ser superado, já era urbano, mas atrasado politicamente. Deixar no passado este tipo de arcaísmo era uma das maiores promessas da democracia nascente. Neste contexto, o

autoritarismo, que aqui é indissociável da mente patriarcal, emerge inequivocamente como forma negativa de poder, que atravança e restringe o acesso das massas à modernização política. A cidadania, nesses termos, é tomada como uma problemática de progresso. O que foi uma solução, já que trouxe como saldos positivos a possibilidade de, a partir dos pressupostos democráticos, lutar por ética na política, liberdade de expressão e associação ou, por exemplo, opor-se com veemência às chacinas e às verdadeiras campanhas militares contra grupos criminosos em territórios populares. Manifestações de violência que parecem também inscritas na tradição autoritária que têm na imoderação da brutalidade e sadismo um modelo de eficácia.

Por outro lado, a identificação dos valores tradicionais ficou tão colada às elites, isto é, tão vinculada a ideia de uma força exercida de cima para baixo, que se tornou difícil - e parece mesmo um erro - associá-la aos modos como pobres dão sentido às suas próprias experiências. Todavia, compreender esta herança, que vem, antes da ditadura, da colonização, não é de forma alguma valorizá-la, mas lidar com suas consequências e com o modo como estas ajudam a configurar o mundo para uma quantidade considerável de pessoas. Achille Mbembe (2011, p.31) afirma que o sistema de *plantation* foi uma das traduções mais precisas do estado de exceção, pois, contra a escravaria, estava declarada uma guerra sem fim, na qual era possível durante muito tempo tomar vidas sem maiores implicações. Nas colônias, o status político nulo dos cativos foi questão de pouca ou nenhuma importância. No Brasil, o esforço civilizador do fim do século XIX<sup>55</sup> foi o primeiro movimento na direção de sincronizar o mundo dos ex-escravos e da plebe com o da casta senhorial, numa comunidade política que, de fato, nunca existiu. A cidadania com seus processos de secularização e burocratização vem pelo porrete, como na velha tradição de autoritarismo e violência. Ferreirinha, um ex-marinheiro negro nascido dois anos após a Abolição que o diga: “Mas chicotadas e lambadas que levei quebraram meu gênio e fizeram com que eu entrasse na compreensão do que é ser cidadão brasileiro”. Quem conta é o historiador José Murilo de Carvalho (1988, p.6), que resume o percurso da cidadania no Brasil brincando com o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*: “Brasileiro é no pau”.

---

<sup>55</sup> Chegando a convergir com parte importante dos quase quatro séculos de escravidão, o Estado oitocentista procurou racionalizar, secularizar e burocratizar um conjunto de relações sociais existentes em bases bastante diferentes, o que evidentemente atingiu o grosso da população em cheio (CARVALHO, 1996, p.352). Três tipos de reação popular são significativas deste momento: contra o alistamento militar, com bandos resgatando recrutas e revoltas em vários estados - nas quais houve expressiva participação feminina; contra o registro civil no início da década de 1850, que teria de ser feito antes do batismo na igreja e foi acompanhada de um boato sobre a tentativa de escravizar negros fora dessa condição (à época, a escravidão era legal); e a introdução do novo sistema de pesos e medidas que levou a quebra-quebras e ataques aos novos padrões.

O processo de redemocratização propõe, nesse sentido, uma ruptura com essa história. Como já foi mencionado, os valores tradicionais são então assumidos como sinais de uma estrutura negativa de poder que simplesmente barra o acesso à cidadania plena e deve, assim, ser superada. Isto acaba criando colateralmente uma expectativa normativa sobre possibilidades de resistência à opressão (SCOTT, 2004, p.114). Ou seja, a forma de descrição das relações de força define também a direção das perguntas e questões urgentes. O Brasil politicamente arcaico foi superado? - poderia ser uma - Como superá-lo? - outra. A normatividade, entretanto, não é em si um problema, pois não se trata de certo ou errado, mas sim de quais os objetivos diante de um determinado quadro histórico: é um problema “político e estratégico” para usar uma expressão de Stuart Hall.

Vimos que tratar os valores tradicionais, ligados à reciprocidade, como passado a ser vencido foi uma cartada interessante, sobretudo, no momento pós-redemocratização. É preciso saber, entretanto, o que se perde e o que se ganha com essa opção hoje. A cidadania - ou a sua falta - como eixo explicativo define, como outros, uma teleologia para a qual há uma quantidade limitada de possibilidades. Na questão dos linchamentos, optar por essa explicação significa escolher a modernidade como narrativa culturalmente neutra. É o que ocorre quando, por exemplo, grupos de tendências políticas diversas, por razões diferentes, realizam os pobres como pré-modernos, pré-políticos ou pré-qualquer coisa que sejam “eu mesmo<sup>56</sup>” num estágio infantil de desenvolvimento cultural. Os antagonistas concordam em que a incompletude da cidadania brasileira - à direita atribuída ao povo ignorante e à esquerda à falta de direitos - por si só esclarece o fenômeno. É nessas condições que comportamentos populares como os justiçamentos, a violência endógena, ou a descrença em valores universalistas abstratos de justiça, são identificados sem pestanejar com um tempo que surge anacronicamente no nosso tempo, mas não pertence a ele: é um resíduo a ser eliminado pelo progresso. Segundo Chatterjee (2004, p.7) esta forma de se referir a copresença dos tempos, separados em moderno e pré-moderno, indica uma crença profunda na utopia da modernidade ocidental. O historiador indiano defende, baseado em trabalhos etnográficos, que os chamados tempos “outros” em vez de meros sobreviventes são frutos da própria modernidade. E muito ao contrário de resíduos, caracterizam a experiência do que chama de “mundo moderno mais populado” ou “a maioria do mundo” (Idem, p.8).

---

<sup>56</sup> O que também se reflete na reflexão acadêmica: Martins define os justiçamentos como manifestação “pré-política”, Cano afirma que ainda existem pessoas que concordam que direitos humanos são regalias de criminosos e Zaluar revela que descobertas sobre linchamentos nos meios populares causaram certo mal-estar entre pesquisadores do fenômeno da violência.



Talvez seja urgente, no caso brasileiro, compreender essa maioria. Uma pesquisa feita pelo Instituto Data Folha, encomendada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, divulgada em novembro de 2016, revelou que 57% dos brasileiros consideram que “bandido bom é bandido morto” (em municípios com menos de 50 mil habitantes o índice sobe para 62%). A explicação de que a defesa da execução sumária seja fruto do inacabamento da modernidade num país como o Brasil, embora plausível e verdadeira, não parece expressar uma ambição estratégica diante deste problema, tal como ocorreu quando essa mesma explicação foi usada para questionar o Brasil retrogrado, autoritário e sádico, da ditadura ou das chacinas e massacres, a partir da reivindicação de modernização das relações sociais e políticas. Talvez seja o momento de sondar possibilidades de inteligibilidade dessa maioria - agora menos abstrata, de 57% -, buscando traçar um horizonte de expectativas diferente daquele em que a reivindicação de cidadania se referia à imagem constrangedora do Brasil arcaico e bárbaro. Compreender de que forma os valores tradicionais operam na configuração de mundo em que faz pleno sentido que criminosos paguem com suas vidas é apenas uma sugestão. A partir daí, pode-se, por exemplo, pensar em como reformular a necessidade de respeito ao direito à vida fora de um vocabulário modernizante, tentando repensar o fenômeno dos linchamentos a partir de seus autores e não exclusivamente fora deles.

## Conclusão

No fim de 2016, uma reportagem publicada no site noticioso *The Intercept Brasil* mostrava uma fazenda da região do Vale do Paraíba, que vinha recebendo turistas com camareiras, recepcionistas e até a dona, vestidos como se estivessem no Brasil escravocrata do século XIX: “As visitas ainda são guiadas por ela [a proprietária], vestida com roupas de época, acompanhada por mulheres negras vestidas como escravas, servindo quem se disponha a pagar entre R\$ 45 e R\$ 65 pelo serviço” (OLIVEIRA, 2016). Questionada sobre se considerava a encenação um ato de racismo a dona do estabelecimento negou, surpresa e desconcertada. Vê-se, mais uma vez, que os significados atuais da escravidão estão longe da univocidade de um apelo trágico. A matéria parece um esforço de reestabelecer este sentido, revelando o despropósito do teatro turístico numa terra onde houve tanto sofrimento e morte. Chama atenção, contudo, que embora o texto tenha depoimentos da “sinhá”, de um historiador e até um excerto de Joaquim Nabuco - de cuja obra extrai-se uma citação de encerramento -, nenhum “escravo” tenha sido ouvido, embora alguns deles, delas, na verdade, sejam vistas nas fotos. Quem fala talvez representando os negros é Tio Mané, um remanescente quilombola de 95 anos, que comemorava o reconhecimento oficial da comunidade onde cresceu como território quilombola, onde, como descreve a reportagem, “seus descendentes encontravam refúgio e resistiam contra a escravidão” (OLIVEIRA, 2016).

A resistência e, principalmente, o reconhecimento de Tio Mané expressam uma contra-narrativa repleta de dignidade, que de certa forma responde na mesma moeda ao escárnio da encenação absurda. Mas o que significava para as mulheres que faziam papel mucamas todo aquele teatro com fins turísticos? Que vidas estariam por trás dos rostos? Como elaborariam sobre o tema se provocadas? Esta tese tentou especular sobre a posição difícil de quem está justamente neste lugar de gente que é registrada, mas não-reconhecida, considerando também a dificuldade de abordá-lo. Pois é possível que as “escravas” tenham se recusado a falar temendo a reação da “sinhá”. Pode ser também que, como Maria Angélica de Lima, tenham decepcionado a entrevistadora, sabotando-lhe o argumento indignado. Nada impede ainda que a repórter tenha decidido preservá-las em virtude de eventuais retaliações da dona do lugar. Henry Koster (apud GOULART, 1971, p.48) em seu *Viagens ao Brasil* (1816) conta que as senhoras tendiam a ser mais perversas, pois não tinham - justifica o viajante - contato com ideias do mundo externo ao da casa: “Eu tenho ouvido falar muitas vezes - e não posso negar que em parte é realmente assim, pelo que vi nos pontos do país que

visitei - que as mulheres têm geralmente menos humanidade com seus escravos do que os homens”. Por razões de ordem administrativa doméstica, ciúmes ou outros motivos fúteis, as sinhás podiam proceder “Extirpando olhos, decepando seios, espatifando dentes, cortando narizes, talhando orelhas, lanhando bundas e lombos, deformando faces, aleijando corpos, amputando membros (...)” (GOULART, 1971, p.49). A criatividade sádica não foi tributo exclusivamente masculino na casta senhorial.

Como mencionado, embora não tenham podido se pronunciar, imagens das funcionárias da fazenda ilustram a reportagem. A maioria das fotos não as enquadrada por completo ou frontalmente. Não há poses. Todas as empregadas da fazenda parecem ocupadas, servindo, varrendo, arrumando. Apenas uma das fotos focaliza duas dessas mulheres que olham diretamente para a câmera, como que interrompidas, respondendo a uma solicitação ou chamado. A sinhá, por sua vez, é mostrada de corpo inteiro, tranqüila, talvez até orgulhosa, contempla seus domínios, sem se saber flagrada. Ao ler se descobre o nome da proprietária da fazenda, um pouco de sua história e como trouxe dos Estados Unidos a ideia de fazer turismo temático no interior do Rio de Janeiro. Quanto às mulheres vestidas de escravas, não se tem informação a respeito de suas identidades. Suas imagens, entretanto, servem à reportagem que denuncia o que ali acontece e se destinam a escancarar para o mundo lá fora a insensibilidade da classe média branca que freqüenta o lugar, assim como da herdeira dos senhores de terras.

Nos anos 1980, foi descoberta uma série fotográfica de escravos do século XIX, de autoria de Christiano Jr. O livro em que as imagens estão reunidas, publicado em 1988, conta com alguns textos de autores brasileiros que contextualizam historicamente os registros. Num destes artigos, Manuela Carneiro da Cunha estabelece uma distinção entre as fotos geralmente feitas sob encomenda e aquelas dos escravos. O senhor que paga pela foto - explica a antropóloga - dá-se a conhecer, realça seus atributos, e mostra-se como quer ser visto, “esparrama-se pelo papel” e é “o sujeito do retrato”. O escravo, por seu turno, “é visto, não se dá a ver” (CUNHA, 1988, p.XXIII). As fotos dos cativos se destinam, principalmente, ao olhar estrangeiro, vendidas “ao viajante ou a quem se retira para a Europa” (Idem, p.XXIV). Não são buscados indivíduos nessas imagens dos negros, mas sim tipos, “um negro mina’, ‘gabão’, ‘cambinda’, ‘crioulo”, diante dos quais a especificidade de cada um tem importância nula. Menor ainda que os personagens - destaca Cunha - é a função deles, inscrita sempre em instrumentos de trabalho ou nos produtos que comercializam. Os negros, enfim, não aparecem propriamente, servem ao olhar.

Com propósitos talvez sem termos de comparação, há uma semelhança surpreendente nos olhares dos séculos XIX e XXI. Parece fora de cogitação ser olhado de volta, tanto para o enquadramento cúmplice ou simplesmente indiferente de Christiano Jr. quanto para o indignado daquela reportagem. Ambos dão a impressão de não atinarem para a possibilidade de haver no seu objeto outro olhar. A trama revelada é, na verdade, toda já vista, já desvendada, óbvia e faz referência a verdades consolidadas - das quais não duvido, inclusive. As imagens de 2016 são auto-justificadas, pois a serviço de um bem maior: repudiar à distorção do relato histórico que transforma crime de lesa-humanidade em atração turística. A crítica se dirige à desigualdade que certamente se abate sobre aquelas mulheres negras em trajes de época, mas cujo sentido não conta com elas para ser construído, assim como nos retratos de Christiano Jr.

Entretanto, ainda satisfaz pouco denunciar a denúncia. Isto é, o que se ganha fulminando por errôneo um estilo de raciocínio que pode ter tido a melhor das intenções? Não é o objetivismo em si a armadilha. Afinal, não faz tanto tempo assim, a mobilização dos efeitos de verdade objetiva da historiografia foi fundamental para, por exemplo, fortalecer os argumentos na base da reivindicação de democratização do acesso à universidade. A questão, novamente, é o que se perde ou ganha com determinado tipo de intervenção crítica. É o que David Scott chama de “prática estratégia da crítica”, que implica em avaliar o que está em jogo e especular sobre que aliados e rivais são atraídos a partir do argumento lançado. O olhar que olha sem ser olhado da reportagem falha na estratégia não porque silencia as mulheres, mas por entender-se panorâmico, completo, pressupondo que o mundo diante de si é o mesmo para todos, inclusive para as empregadas da fazenda. Ele não precisa do olhar daquelas mulheres e, portanto, de sua adesão. Não precisa da teoria delas para produzir sentidos, mas somente de sua imagem como prova. Aí, a referência ao universal surge como talismã garantidor de alianças, já que a injustiça histórica se apresenta como fato, transparente - a História, seu álibi forte, não deixa mentir. Não há mais dúvida ou erro possível. A consciência funde-se ao universo. O mundo e “eu” num só. Sem outrem.

## Bibliografia

ACIOLY, Nadja Maria; SCHLIEMANN, Analúcia Dias. Escolarização e conhecimento de matemática desenvolvido no contexto de jogo do bicho. Cadernos de Pesquisa, n. 61, p. 42-57, maio, 1987.

AGAMBEN, Giorgio. Profanações. São Paulo: Ed. Boitempo, 2007.

AGUIAR, Flávio. "Evocação de João Antônio ou do purgatório ao inferno". In: CHIAPPINI, Lígia; DIMAS, Antonio; ZILLY, Berthold. Brasil: País do Passado? São Paulo: Ed. Edusp/Boitempo, 2000.

ALBUQUERQUE, Almir (O Pernambuquinho). Eu e o futebol. São Paulo: Ed. Abril, 1974.

ALMEIDA, José Maurício Gomes de. "Regionalismo e Modernismo: as duas faces da renovação cultural dos anos 20". in: KOSMINSKY, Ethel Volfzon et alii. (orgs.), Gilberto Freyre em quatro tempos, São Paulo/Bauru, Unesp/Edusc, 2003.

ANTONIO, João. Casa de Loucos. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1994.

\_\_\_\_\_. Contos Reunidos. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2012.

\_\_\_\_\_. "Corpo-a-corpo com a vida" In: \_\_\_\_\_. Malhação do Judas Carioca. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1975.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. Guerra e paz: "Casa Grande & Senzala" e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

ARÊAS, Vilma. "Chorinhos de um retratista (i m p r o v i s o)". In: Remate de Males. Campinas: Unicamp, 1999.

AUGRAS, Monique. "Seu Zé: Homenagem ao malandro". In: AUGRAS, Monique. Imaginário da Magia. Magia do Imaginário. Rio de Janeiro/Petrópolis: Ed. PUC-RJ/Vozes, 2009.

AYALA, Marcos; AYALA, Maria Ignez Novais. Cultura popular no Brasil. São Paulo: Ática, 2003.

BAKHTIN, Mikhail. A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Ed. Ucitec, 2010.

BALANDIER, Georges. A desordem: elogio do movimento. Rio de Janeiro, RJ : Bertrand Brasil, 1997.

BARBOSA, Marialva. História da Comunicação no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BARRETO, Túlio Velho. "Gilberto Freyre e o futebol arte". In: Revista USP, n.62, 2004.

BASTOS, Elide Rugai. As criaturas de Prometeu. São Paulo: Ed. Global, 2006.

BEHELLI, Ricardo Sequeira. "Raça, Aristocracia Rural e Estado Autoritário: Oliveira Vianna". In: \_\_\_\_\_. Metamorfoses na Interpretação do Brasil: Tensões no Paradigma Racial. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.

BIESTA, Gert. "A New Logic of Emancipation: The Methodology of Jacques Rancière", In: Educational Theory, vol.60, nº1. pp.39-59, Feb., 2010.

BUCK-MORSS, Susan. "Hegel e o Haiti". In: Novos Estudos – CEBRAP São Paulo: nº90, julho, 2011.

BUTLER, Judith. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. "Direitos humanos ou 'privilégio de bandidos'? Desventuras da democratização brasileira". Novos Estudos, n. 30, p. 162-174, julho, 1991.

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Ed. Edusp, 2013.

CANDIDO, Antonio. Aquele Gilberto. In: Recortes. Rio de Janeiro: Ouro sobre o Azul, 2004.

\_\_\_\_\_. "Dialética da Malandragem (Caracterização das Memórias de um sargento de milícias)". In: Revista do instituto de estudos brasileiros, n.8, São Paulo: USP, 1970.

\_\_\_\_\_. Literatura e Sociedade. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

\_\_\_\_\_. "Na Noite Enxovalhada". In: ANTÔNIO, João. Contos Reunidos. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2012.

CANO, Ignácio. Direitos para os Bandidos?: Direitos Humanos e Criminalidade no Brasil. In: MAYBURY-LEWIS, Biorn & RANINCHESKI, Sonia. Desafios aos direitos humanos no Brasil Contemporâneo. Brasília: Capes/Verbena, 2011.

CARNEIRO, Caio Porfírio. "Meu perfil de João Antônio". In: Remate de Males. Campinas: Unicamp, 1999.

CARRAHER, Terezinha Nunes; CARRAHER, David William, SCHLIEMANN, Analúcia Dias. Cultura, escola, ideologia e cognição: continuando um debate. Cadernos de Pesquisa, n. 57, p. 78-85, maio 1986.

\_\_\_\_\_. ; CARRAHER, David William, SCHLIEMANN, Analúcia Dias. "Mathematics in the streets and in the schools". In: The British Journal of Developmental Psychology, 3, p. 21-29, 1985.

\_\_\_\_\_. ; CARRAHER, David William, SCHLIEMANN, Analúcia Dias. Na Vida Dez, na Escola Zero. São Paulo: ed. Cortez, 1988.

CARVALHO, José Murilo de. "Brasileiro: cidadão?". In: Revista do Legislativo, jul-set, 1998.

\_\_\_\_\_. Cidadania no Brasil: o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. "Cidadania a Porrete". In: Jornal do Brasil: Rio de Janeiro, 18 dez. 1988, cad. B. especial.

\_\_\_\_\_. "Cidadania: tipos e percursos", in Estudos históricos, v. 9 - nº 18 – justiça e cidadania. Rio de Janeiro: CPDOC - Fundação Getúlio Vargas, 1996.

\_\_\_\_\_. Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Metafísicas canibais. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. "O nativo relativo". In: Mana, vol.8, n.1, 2002.

\_\_\_\_\_. "Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation". In: Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, Vol. 2, nº1, 2004.

\_\_\_\_\_. "Perspectivismo e Multinaturalismo na América Latina". In: A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2013.

\_\_\_\_\_. "Se tudo é humano então tudo é perigoso". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Encontros. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

\_\_\_\_\_. "Transformação' na Antropologia, transformação da 'Antropologia". In: Mana. Rio de Janeiro, n.18, vol.1, 151-171, 2012.

CATENACCI, Vivian. "Cultura Popular: entre a tradição e a transformação". In: São Paulo em Perspectiva. vol.15 no.2 São Paulo Abr./Jun. 2001.

CAUFIELD, Sueann. Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940). Campinas: Ed. Unicamp, Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 2000.

CHALHOUB, Sidney. Visões da Liberdade: uma historia das ultimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_.; SILVA, Fernando Teixeira da. "Sujeitos no imaginário acadêmicos: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980". In: Cadernos AEL, v.14.n.26., 2009.

CHATTERJEE, Partha. "Comunidade Imaginada por Quem?". In: BALAKRISHNAN, Gopal. Um Mapa da Questão Nacional. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

\_\_\_\_\_. "Our Modernity." In The Present History of West Bengal: Essays in Political Criticism, 193–210. New Delhi: Oxford University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories. Princeton, Princeton University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World. Columbia University Press, New York, 2004.

CHAUÍ, Marilena. Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. Coleção História do Povo Brasileiro. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHIAPPINI, Ligia. "O Brasil de João Antônio e a sinuca dos pingentes". In: CHIAPPINI, Ligia; DIMAS, Antonio; ZILLY, Berthold. Brasil: País do Passado? São Paulo: Ed. Edusp/Boitempo, 2000.

CIVILETTI, Maria Vitória Pardal. "O cuidado às crianças pequenas no Brasil Escravista". In Cadernos de Pesquisa. São Paulo, nº 76, pp. 31-40, fev./1991.

CORRÊA, Luciana Cristina. Do real à ficção: a busca de um retrato brasileiro na construção de personagens de João Antônio. Tese de Doutorado 0 Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

\_\_\_\_\_. "Olhar escravo, ser olhado", em AZEVEDO, Paulo Cesar de e LISSOVSKY, Mauricio [et ali]. Escravos brasileiros do século XIX na fotografia de Christiano Junior, São Paulo, Ed. Ex Libris Ltda, 1988

CUNHA, Eneida Leal. A antropofagia antes e depois de Oswald. In: TELES, Gilberto Mendonça et alii. Oswald Plural. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1995.

\_\_\_\_\_. Estampas do imaginário: literatura, história e identidade cultural. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

D'AMBRÓSIO, Ubiratan. "Sociedade, cultura, matemática e seu ensino". In: Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 99-120, jan./abr. 2005.



DEIAB, Rafaela de Andrade. A mãe-preta na literatura brasileira: a ambiguidade como construção social (1880-1950). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo - Dissertação, 2006.

DELEUZE, Gilles. "Michel Tournier e o Mundo sem Outrem". In: \_\_\_\_\_. Lógica do sentido. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. ; GUATTARI, Felix. O que é a Filosofia? Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DIMAS, Antônio. "O turbulento e fecundo Silvio Romero". In: BOTELHO, André; SHWARCZ, Lilia Moritz. Um Enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.

DRUMOND, Maurício. "O esporte como política de Estado: Vargas". In: PRIORE, Mary Del; MELO, Victor Andrade de. História do esporte no Brasil: do Império aos dias atuais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

FABRIS, Annateresa. Modernidade e Modernismo no Brasil. São Paulo: Ed. Mercado das Letras, 1994.

FERREIRA, Jackson. "Por hoje se acaba a lida: suicídio escravo na Bahia (1850-1888)". Afro-Ásia, núm. 31, pp. 197-234., 2004.

FILHO, Alexandre Melo Moraes. Festas e tradições populares do Brasil. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1979.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. "A identidade devorada. Considerações sobre a antropofagia" In: ROCHA, João César de Castro. Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia, Rio de Janeiro, EdUERJ/Topbooks/UniverCidade Editora, 2003.

FIORIN: José Luiz de. Introdução ao pensamento de Bakhtin. São Paulo: Ática, 2006.

FREIRE, Silene de Moraes. Pensamento Autoritário e Modernidade no Brasil. Em Pauta, Rio de Janeiro, v. 6, p. 203-221, 2009

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Ed. Global, 2003.

\_\_\_\_\_. "Negro no futebol Brasileiro". In: FILHO, Mário. O Negro no futebol brasileiro. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X, 2010.

\_\_\_\_\_. Sobrados e Mucambos. São Paulo: Ed. Global, 2003.

GATES JR., Henry Louis. The trials of Phillis Wheatley: America's First Black Poet and her Encounters with the Founding Fathers. Nova York: Basic Civitas Books, 2003.

GERSTLE, Gary. "The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France by Jacques Ranciere, John Drury" In: The Oral History Review, vol. 20, no. 1/2, pp. 123–126., 1992.

GIL, Gilson Pinto. O drama do "Futebol-Arte": o debate sobre a seleção nos ano 70. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, v. 9, n. 25, p. 100-109, 1994.

GOMES, Angela de Castro. "A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado". In: NOVAIS, Fernando A. (org.) História da Vida Privada no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. "Ideologia e trabalho no Estado Novo". In: PANDOLFI, Dulce C. (Org.). Repensando o Estado Novo. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999

\_\_\_\_\_. "Oliveira Vianna: um statemaker na alameda São Boaventura". In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. Um Enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GONÇALVES, Marcos Augusto; HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Política e literatura: a ficção da realidade brasileira. In: Anos 70: literatura. Rio de Janeiro: Europa, 1979.

GOTO, Roberto. Nada Além da Malandragem? Rio de Janeiro: Multifoco, 2011.

GOULART, José Alípio. Da Palmatória ao Patíbulo. Rio de Janeiro, Conquista, 1971.

GUIMARAENS, Dinah e CAVALCANTI, Lauro. Arquitetura Kitsch. Suburbana e Rural. 1ª edição. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1979.

HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

HELAL, R. Idolatria e malandragem: a cultura brasileira na biografia de Romário. in: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, v.26, n.2. 2003.

HERSCHMANN, Micael. O funk e o hip-hop invadem a cena. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

HOCHMAN, Gilberto; LIMA, Nísia Trindade. "Condenado pela Raça, absolvido pela Medicina: O Brasil descoberto pelo Movimento Sanitarista da Primeira República". In: MAIO, Marcos Chor (org.). Raça, Ciência e Sociedade. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCEB, 1996.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde: 1960/1970. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

HUIZINGA, J. Homo ludens: o jogo como elemento da cultura. Tradução de São Paulo: Perspectiva, 2014.

IANNI, Octávio. A ideia de Brasil moderno. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2004.

IPM; AÇÃO EDUCATIVA. Indicador de Analfabetismo Funcional - INAF: Estudo especial sobre alfabetismo e mundo do trabalho. São Paulo, 2016. Disponível em: [http://www.ipm.org.br/pt-br/programas/inaf/relatoriosinafbrasil/Relatrio%20Inaf%20Brasil%2020112012/INAFEstudosEspeciais\\_2016\\_Letramento\\_e\\_Mundo\\_do\\_Trabalho.pdf](http://www.ipm.org.br/pt-br/programas/inaf/relatoriosinafbrasil/Relatrio%20Inaf%20Brasil%2020112012/INAFEstudosEspeciais_2016_Letramento_e_Mundo_do_Trabalho.pdf) Acesso em: dezembro de 2016.

JACKSON, Yolanda Kaye. Encyclopedia of Multicultural Psychology. London: Sage, 2006.

KOERNER, Andrei. Punição, disciplina e pensamento penal no Brasil do século XIX. Lua Nova [online].n.68, pp.205-242, 2006.

KOERNER, Andrei. Punição, disciplina e pensamento penal no Brasil do século XIX. Lua Nova [online].n.68, pp.205-242, 2006.

KAFKA, Franz. A Metamorfose. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2008.

KANT, Immanuel. "Resposta à Pergunta: que é o Iluminismo?" In: \_\_\_\_\_. A paz perpétua e outros opúsculos. (Trad.) Artur Mourão. Lisboa: Ed. Edições 70, 2009. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_o\\_iluminismo\\_1784.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf)

LACLAU, Ernesto. A Razão Populista. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

LARA, Silvia Hunold. Campos da Violência- Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LISSOVSKY, Maurício. "Para onde foi a senzala". In: Zum - Revista de Fotografia. nº7., 11 de fevereiro de 2014.

\_\_\_\_\_. ; JAGUARIBE, Beatriz. "A invenção do olhar moderno na era Vargas: imagem fotográfica e imaginário social". In: ECO-PÓS- v.9, n.2, agosto-dezembro, 2006.

MACEDO, Tânia. "Malandros e Merdunchos". In: ANTÔNIO, João. Contos Reunidos. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2012.

MAGALHÃES, Felipe Santos. Ganhou leva... Do vale o impresso ao vale o escrito. Uma história social do jogo do bicho no Rio de Janeiro (1890-1960)/ Felipe Santos Magalhães. Rio de Janeiro - RJ, 2005.

MAGRO, Cristina. Linguajando o Linguajar: da biologia à linguagem. Tese de doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, 1999.

MARANHAO, Tiago. “Apolíneos e dionisíacos”: o papel do futebol no pensamento de Gilberto Freyre a respeito do “povo brasileiro”. *Análise Social*, Lisboa, n. 179, p. 435-450, 2006.

\_\_\_\_\_. "O mulatismo flamboyant: apropriações do futebol como expressão da formação social brasileira". In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH*, São Paulo, julho, 2011.

MARTINS, Bárbara Canedo Ruiz. “O aleitamento mercenário: os saberes médicos e o mercado de trabalho das amas de leite (Rio de Janeiro, 1850-1884)” In: *Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil / Tânia Salgado Pimenta e Flávio Gomes (organização)*. – Rio de Janeiro : Outras Letras, 2016.

MARTINS, José de Souza. *Linchamentos: a justiça popular no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.

MATTOS, Cláudia. *Cem anos de paixão*, Rio de Janeiro, Rocco, 1997.

MATURANA, Humberto. *A ontologia da realidade*. MATURANA, Humberto; MAGRO, Cristina; GRACIANO, Miriam; VAZ, Nelson (org.). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014 [1997].

\_\_\_\_\_. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014 [2001].

\_\_\_\_\_. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002 [1998].

MAUSS, Marcel & Hubert, Henri. (1903). “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Barcelona: Ed. Melusina, 2011.

MORAES, Eduardo Jardim de. *Modernismo revisitado*. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1988.

MOTT, Luiz. “Tortura de escravos e heresias na casa da torre”. In: \_\_\_\_\_. *Bahia: inquisição e sociedade [online]*. Salvador: EDUFBA, 2010.

MOTTA, Marly Silva da. *A Nação faz 100 Anos: A Questão Nacional no Centenário da Independência*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas – CPDOC, 1992.

MURAD, Mauricio. Considerações possíveis de uma resposta necessária. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v.13, n.24, p.431-446, 1999.

NAKANO, Maria. "Betinho: a trajetória do dogmatismo à democracia". Brasil: País do Passado? São Paulo: Ed. Edusp/Boitempo, 2000.

NASCIMENTO, José Leonardo do. "Cultura Europeia e Realidade Brasileira: um debate do final do século XIX". In: SOUZA, Eliana Maria de Melo. Cultura Brasileira: Figuras da Alteridade. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1996.

NEEDELL, Jeffrey. "Identity, Race, Gender, and Modernity in the Origins of Gilberto Freyre's Oeuvre". American Historical Review. 100:1 (February): 51-77, 1995.

\_\_\_\_\_. "The Revolta Contra Vacina of 1904: The Revolt Against 'Modernization' in Belle-Époque Rio de Janeiro", HAHR, v.67, n.2, p.249-262, May 1987.

NITSCH, Manfred. "De trabalho e luta à cidadania e democracia: 'aggiornamento' da esquerda". Brasil: País do Passado? São Paulo: Ed. Edusp/Boitempo, 2000.

ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. "O banzo e outros males: o páthos dos negros escravos na Memória de Oliveira Mendes". In: Rev. latinoam. psicopatol. fundam. vol.10 no.2 São Paulo Apr./June 2007.

\_\_\_\_\_. "Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo". In: Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, v. 11, n. 4, p. 735-761, dezembro, 2008.

OLIVEIRA, William Vaz de. A assistência a alienados na capital federal da primeira república: discursos e práticas entre rupturas e continuidades. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

OLIVEN, Ruben George. "Cultura e modernidade no Brasil". São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 2, abr./jun. 2001.

\_\_\_\_\_. Violência e Cultura no Brasil. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

ORTIZ, Renato. A moderna tradição brasileira: Cultura brasileira e indústria cultural. São Paulo, Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. "Cultura popular no Brasil: Iluminados e alienados". In: Boletim INTERCOM, n.49/50, 1984.

\_\_\_\_\_. Cultura brasileira + identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 2012.

\_\_\_\_\_. "Notas sobre as ciências sociais no Brasil". Novos Estudos CEBRAP, n. 27, p. 163-175, jul./1990.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia; BURKE, Peter. Repensando os Trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

PAOLI, Maria Celia. “Sobre as ‘classes populares’ no pensamento sociológico: notas de leitura sobre acontecimentos recentes”. In: Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), 4, 1984, Caxambu, MG. Ciências Sociais: compêndio de comunicações. Caxambu, 1984.

\_\_\_\_\_. ; SADER, Eder; TELLES, Vera da Silva. “Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico”. In: Revista Brasileira de História, n. 6. p. 129-149, 1983.

PASOLINI, Pier Paolo. O gol fatal. Folha de São Paulo, Caderno Mais!, 6 mar. p.4-5., 2005.

PATTO, Maria Helena Souza. Estado, ciência e política na Primeira República: a desqualificação dos pobres. Estud. av. [online]., vol.13, n.35, pp.167-198, 1999.

PEREIRA, Maria Luiza Scher. “O tema do índio e a consciência da nossa diferença”. In: Revista Brasileira de Literatura, 1998.

PONTE, Carlos Fidelis. "O brasil no microscópio". In: PONTE, Carlos Fidelis; FALLEIROS, Ialê. Na Corda Bamba de Sombrinha: a saúde no fio da história. Rio de Janeiro: Fiocruz COC/EPSJV, ago. 2010.

QUINTAS, Georgia. Amas-de-leite e suas representações visuais: símbolos socioculturais e narrativos da vida privada no nordeste patriarcal-escravocrata na imagem fotográfica. In: Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, vol.8, nº 22, pp. 11-44, abril de 2009.

RANCIÈRE, Jacques. “A Few Remarks on the Method of Jacques Rancière” In: Parallax, vol. 15, nº 3., pp.114-123• August, 2009.

\_\_\_\_\_. A noite dos proletários: Arquivos do sonho operário. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. O Mestre Ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

REGO, Walquiria Leão; PINZANI, Alessandro. Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania. 2 ed. São Paulo: Unesp, 2014.

REIS, José Carlos. As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999.

RIDENTI, Marcelo. Em busca do povo brasileiro. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ROCHA, Gilmar. O Rei da Lapa: Madame Satã e a Malandragem Carioca. Uma história de violência no Rio de Janeiro dos anos 30-50. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

ROCHA, João César de Castro. "As origens e os equívocos da cordialidade brasileira". In: ROCHA, João César de Castro. Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia, Rio de Janeiro, EdUERJ/Topbooks/UniverCidade Editora, 2003.

RODRIGUES, Francisco Xavier Freire. "Modernidade, disciplina e futebol: uma análise sociológica da produção social do jogador de futebol no Brasil". Sociologias [online]. Porto Alegre, n.11, p. 260-299, 2004.

ROMERO, Sílvio. Etnologia selvagem; estudo sobre a memória "Região e raças selvagens do Brasil". Recife, 1875.

ROSS, Kristin, "Ranciere and the Practice of Equality". In: Social Text, 29 , pp. 57-71, 1991.

SALDANHA, João. "O maior gol do Pernambuquinho, Almir" In: ALBUQUERQUE, Almir (O Pernambuquinho). Eu e o futebol. São Paulo: Ed.Abril, 1974.

SALIBA, Elias Thomé. "Cultura\ As apostas na República". In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. História do Brasil Nação: 1808-2010. Vol. 3. A Abertura para o Mundo 1889-1930. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva/ Madrid: Ed. Fundación Mapfre, 2012.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. "Higiene e higienismo entre o Império e a República". In: PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Marcia. História do Corpo no Brasil. São Paulo: Unesp, 2011.

SANTOS, Joel Rufino dos. História política do futebol brasileiro. São Paulo: Brasiliense, 1981.

SANTOS-STUBBE, Chirly dos. "Banzo: uma nostalgia afro-brasileira". In: Journal of Psychology in Africa, Volume 1, Issue 2, Jan, p. 08 - 14, 1989.

SARMENTO, Carlos E. A regra do jogo: uma história institucional da CBF. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 2006.

SARTI, Cynthia Andersen. "Família patriarcal entre os pobres urbanos?". In: Cadernos de Pesquisa, n. 82, p. 37-41, 1992.

\_\_\_\_\_. "O primado do mundo da casa para os pobres". In: XVII Encontro Annual da ANPOCS. Caxambu: outubro de 1993.

SCHIDLOWSKY, Davis. "João Antônio em Berlim". In: CHIAPPINI, Ligia; DIMAS, Antonio; ZILLY, Berthold. Brasil: País do Passado? São Paulo: Ed. Edusp/Boitempo, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário - cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo. Claro Enigma, 2012.

SCHWARZ, Roberto. "As ideias fora do lugar". In: Ao vencedor as batatas. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. Nacional por subtração. In: Que horas são? São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. "Pressupostos, salvo engano, de Dialética da malandragem". In: \_\_\_\_\_. Que Horas São? São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCOTT, David. "Conscripts of Modernity In: \_\_\_\_\_. Conscripts of Modernity: The tragedy of colonial Enlightenment. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. "Introdução: A crítica depois da pós-colonialidade". (Trad. Liv Sovik) In: Refashioning Futures: criticism after poscoloniality. Princeton: Princeton University Press, 1999.

SEVCENKO, Nicolau. A Revolta da Vacina: mentes insanas em corpos rebeldes. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2010.

SILVA, Eduardo. Dom Obá II D'África, o Príncipe do Povo. Vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

SILVA, Marcelino Rodrigues da. Mil e uma noites de futebol: o Brasil moderno de Mário Filho. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SIMIONI, Ana Paula Cavalcanti. Modernismo brasileiro: entre a consagração e a contestação. Perspective, v. 14, p. 1-31-31, 2013.

SKIDMORE, Thomas E. Raízes de Gilberto Freyre. Journal of Latin American Studies, Cambridge, vol.34, nº1, pp.1-20, 2002.

SOARES, Antonio Jorge G. Futebol brasileiro e sociedade: a interpretação culturalista de Gilberto Freyre. In: ALABARCES, P. (Ed.). Futbollogías: fútbol, identidad y violencia en América Latina. Clacso-Grupo de Trabajo Deporte e Cultura. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003.

\_\_\_\_\_. Futebol, Malandragem e Identidade. Vitória: Ed. SPDC/UFES, 1994.

SOVIK, Liv. "O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui": música popular, dependência cultural e identidade brasileira na polêmica Schwarz-Silviano. In: D. Mato (ed). Cultura, política y sociedad. Buenos Aires: CLACSO, 2005.



SOUZA, Jessé. A Construção Social da Subcidadania: Para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. "As metamorfoses do Malandro". In: CAVALCANTE, Berenice; STARLING, Heloisa Maria Murgel; EISENBER, José. Decantando a República, v.3: inventário histórico e político da canção popular moderna brasil. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira; São Paulo: Ed. Fundação Preseu Abramo, 2004.

\_\_\_\_\_. "Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira". In: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 12(1): 69-100, maio de 2000.

SOUZA, Marcos Alves de. A "nação em chuteiras": raça e masculinidade no futebol brasileiro. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Departamento de Antropologia. Brasília. UNB, 1996.

TAVOLARO, Sergio B. F; TAVOLARO, Lília G. M.. A cidadania sob o signo do desvio: Para uma crítica da "tese de excepcionalidade brasileira". In: Soc. estado. [online]. vol.25, n.2, pp.331-368, 2010.

TELLES, Lorena Féres da Silva. "Inspeccionada e afiançada por médicos': amas de leite entre discursos e práticas da medicina (São Paulo, 1880-1920)" In: Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil / Tânia Salgado Pimenta e Flávio Gomes (organização). – Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016

THEÓPHILO, Gabriela. "Sou romântico? Concedo." A apropriação de tópicos do romantismo literário brasileiro pelo modernismo literário da década de 1920 / Gabriela Alexandra Mitidieri Malta Cals Theophilo. – Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2011.

TOLEDO, Luiz Henrique de Toledo. Lógicas no Futebol: Dimensões Simbólicas de um Esporte Nacional. Tese - Programa de PósGraduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia. São Paulo, 2000.

VARIKAS, Eleni. A Escória do Mundo: Figuras do Pária. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

VERMEREN, Patrice; CORNU, Laurence; BENVENUTO, Andrea. Atualidade de O Mestre Ignorante – entrevista com Jacques Rancière. In: Educação e Sociedade, vol.24, nº 82, Campinas, 2003.

VIANNA, Hermano. O Mistério do Samba. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Editora UFRJ, 2002.

WEYLER, Audrey Rossi. A loucura e a república no Brasil: a influência das teorias raciais. Psicol. USP., vol.17, n.1, 2006.

WILLIAMS, Raymond. "Estruturas de sentimento". In: \_\_\_\_\_. Marxismo e Literatura. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1979.

WISNIK, José Miguel. Veneno remédio: o futebol e o Brasil. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008.

YÚDICE, George. A conveniência da cultura: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ZALUAR, Alba. "Um debate disperso: violência e crime no Brasil da redemocratização". In: São Paulo Perspectiva. vol.13 no.3 São Paulo July/Sept., 1999.

ZILLY, Berthold. "João Antônio e a desconstrução da malandragem". In: CHIAPPINI, Ligia; DIMAS, Antonio; ZILLY, Berthold. Brasil: País do Passado? São Paulo: Ed. Edusp/Boitempo, 2000.

### **Jornais, revistas e sites de notícias**

ALVES, Micheline. "Yvonne Bezerra de Melo. Acusada de 'proteger bandidos', a educadora vive no olho do furacão mas não desiste da luta". In: Tpm., nº 140, 24 de março de 2014. Disponível em: <http://linkis.com/yOYUu> Acesso em: fevereiro de 2017.

BARBALHO, Sergio. "Aqui jaz Pernambuquinho (1938 - 1973)". In: Folha de São Paulo, 7 de fevereiro de 1973.

BARRETO, Anélio. "Há 40 anos, Almir Pernambuquinho, jogador violento, era morto em briga de bar". In: Folha de São Paulo. Esporte, 2 de fevereiro de 2013. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/esporte/2013/02/1224706-ha-40-anos-almir-pernambuquinho-jogador-violento-era-morto-ao-defender-gays.shtml> Acesso em dezembro de 2016.

BELCHIOR, Douglas. "Menino negro é espancado e amarrado nu em poste na zona sul do Rio". In: Carta Capital – Negro Belchior: Educação, Diversidade e Direitos Humanos. 4 de fevereiro de 2014. Disponível em: <http://negobelchior.cartacapital.com.br/menino-negro-e-espancado-e-amarrado-nu-em-poste-na-zona-sul-do-rio/> Acesso em: fevereiro de 2017.

BLOCH, Arnaldo. "O banzo de Adriano". In: O Globo. Esportes - Logo A Página Móvel, 12 de abril de 2009.

BRUM, Eliane. "Nós, os humanos verdadeiros". In: El País. Opinião. 17 de fevereiro de 2014. Disponível em: [http://brasil.elpais.com/brasil/2014/02/17/opinion/1392640036\\_999835.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2014/02/17/opinion/1392640036_999835.html) Acesso em: fevereiro de 2017.

CARVALHO, Cleide. "Esse linchamento é relacionado com a persistência da cultura de justicamento". In: O Globo. 11 de maio de 2014. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/brasil/esse-linchamento-relacionado-com-persistencia-da-cultura-de-justicamento-12450993> Acesso em: fevereiro de 2017.

CONSTANCIO, Thaise. "Justiçamentos são a barbárie no Brasil, alerta ministra". In: Estadão. 28 de fevereiro de 2014. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,justicamentos-sao-a-barbarie-no-brasil-alerta-ministra,1135770> Acesso em: fevereiro de 2017.

COISSI, Juliana; GALLO, Ricardo. "Tentativas de linchamentos de suspeitos de crimes se espalham pelo país". In: Folha de São Paulo. 20 de fevereiro de 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/02/1414905-linchamentos-de-suspeitos-de-crimes-se-espalham-pelo-pais.shtml> Acesso em: fevereiro de 2017.

D'AGOSTINO, Rosanne. "Fã de Criolo e corrida, professor linchado quer limpar nome". In: G1. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/07/fa-de-criolo-e-corrida-professor-linchado-quer-limpar-nome.html> Acesso em: fevereiro de 2017.

FILGUEIRAS, Mariana. "Nos 20 anos da morte do escritor João Antônio, maerial inédito será lançado em livro". In: O Globo. Rio de Janeiro, 2016.

FOLHA DE SÃO PAULO. "Adolescente amarrado a poste é detido em novo assalto em Copacabana". In: Folha de São Paulo. 21 de fevereiro de 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/02/1415662-adolescente-amarrado-a-poste-e-preso-por-assalto-em-copacabana.shtml> Acesso em: fevereiro de 2017.

\_\_\_\_\_. "79% reprovam a ação de 'justiceiros' no Rio". In: Folha de São Paulo. 15 de fevereiro de 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/02/1412865-acao-de-justiceiros-e-reprovada-por-79-no-rio.shtml> Acesso em: fevereiro de 2017.

FONSECA, Rodrigo. "Porque amar um lugar". In: O Globo. Esportes - Logo A Página Móvel, 12 de abril de 2009.

FRANCO, Luiza. "Babá de foto polêmica diz ser a favor da manifestação". In: Folha de São Paulo - Poder. 15 de março de 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/03/1750320-baba-de-foto-polemica-diz-ser-a-favor-da-manifestacao.shtml> Acesso em: dezembro de 2016.

GEUIROS, Pedro Motta. "A renúncia do imperador". In: O Globo. Esportes, 10 de abril de 2009.

\_\_\_\_\_. "Não vou para clinica nenhuma até porque não estou doente". In: In: O Globo. ESPORTES, 10 de abril de 2009a.

\_\_\_\_\_. "O que aconteceu na favela?". In: O Globo. Esportes - Logo A Página Móvel, 12 de abril de 2009b.

GLOBO ESPORTE. "Materazzi explica revolta de Zizou em final: 'Falei da irmã dele e não da mãe'". In: Globo Esporte.com. 9 de julho de 2016. Disponível em: <http://globoesporte.globo.com/futebol/futebol-internacional/noticia/2016/07/materazzi-explica-revolta-de-zizou-em-final-falei-da-irma-dele-e-nao-da-mae.html> Acesso em dezembro de 2016.

JUPPA, Fábio. "Bad Boy', uma espécie em vias de extinção". In: O Globo. Esportes, 9 de março de 2008.

LISBOA, Ana Paula. "Dois ouvidos e uma boca". In: O Globo - Coluna Ana Paula Lisboa. 16 de março de 2016. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/dois-ouvidos-uma-boca-18884585> Acesso em: dezembro de 2016.

MARTINS, Wilson. "Um mestre do populismo realista". In: O Globo. Prosa & Verso. 16 de novembro de 1996.

NASCIMENTO, Antônio; BLOCH, Arnaldo; MOTTA, Aydano; Mansur, Carlos; CALAZANS, Fernando; AMATO, Gian; PIMENTEL, João; RODRIGUES, Jorge; GEUIROS, Pedro Motta; AGUIAR, Tadeu de; PORTELINHA. "Adriano e os pingos nos is". In: O Globo. Esportes - Logo A Página Móvel, 31 de maio de 2009.

O GLOBO. "João Antônio, 59 anos, cronista dos marginalizados". In: O Globo. Obituário. 1 de novembro de 1996.

OLIVEIRA, Cecília. "Turistas podem ser escravocratas por um dia em fazenda 'sem racismo'". In: The Intercept Brasil. 6 de dezembro de 2016. Disponível em: <https://theintercept.com/2016/12/06/turistas-podem-ser-escravocratas-por-um-dia-em-fazenda-sem-racismo/> Acesso em: fevereiro de 2017.

OLIVEIRA, Flávia. "A babá". In: O Globo - Coluna Flávia Oliveira. 17 de março de 2016. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/a-baba-18892063> Acesso em: dezembro de 2016.

ORICCHIO, Luiz Fernando Zanin. "Malagueta, Perus e Bacanaço - pelas quebradas da vida". In: ZANIN, Luiz. Cinema, Cultura & Afins. Estado de São Paulo. 1 de janeiro de 2014. Disponível em: <http://cultura.estadao.com.br/blogs/luiz-zanin/malagueta-perus-e-bacanaco-pelas-quebradas-da-vida/> Acesso em: dezembro de 2016.

SANTOS, Joaquim Ferreira dos. "Chuteira preta, parte 2". In: O Globo. Segundo Caderno. 10 de julho de 2006.

SHERAZADE, Rachel. "Rachel Scherazade: Ordem ou barbárie?". In: Folha de São Paulo - Opinião. 11 de fevereiro de 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2014/02/1410284-rachel-sheherazade-ordem-ou-barbarie.shtml> Acesso em: fevereiro de 2017.

SOUZA, Felipe. “Qual o problema do uniforme branco? Ganho mais que muita gente em escritório”. In: BBC Brasil. 16 de março de 2016. Disponível em: [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160315\\_salasocial\\_babas\\_uniforme\\_fs](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160315_salasocial_babas_uniforme_fs) Acesso em: dezembro de 2016.

YAMAMOTO, Karina. “No Brasil, apenas 8% têm plenas condições de compreender e se expressar”. In: UOL Educação. 29 de fevereiro de 2016. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2016/02/29/no-brasil-apenas-8-escapam-do-analfabetismo-funcional.htm> Acesso em: fevereiro de 2016.

VALENTE, Ivan. “Ivan Valente: A volta do Pelourinho”. In: Folha de São Paulo - Opinião. 11 de fevereiro de 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2014/02/1410286-ivan-valente-a-volta-do-pelourinho.shtml> Acesso em: fevereiro de 2017.