

MEDIAÇÃO CULTURAL POLÍTICA

Organização

Gilberto Velho e Karina Kuschnir

Hermano Vianna / Letícia Viana / Adriana Facina
Roberta Ceva / Luiz Fernando Duarte / Alessandra Barreto
Cristina Patriota de Moura / Celso Castro / Andréa
Moraes / Claudia Barcellos Rezendé / Maria Claudia
Coelho / Patrícia Guimarães / Myriam Lins de Barros

MEDIAÇÃO CULTURA E POLÍTICA

Organização
Gilberto Velho e Karina Kuschnir

MeDiação, CultuRa e PoLítiCa

Aeroplano Editora
Rio de Janeiro
2001

Copyright © 2001 dos organizadores

Catálogo na fonte do Departamento Nacional do Livro

A489 Mediação, cultura e política / organizadores Gilberto Velho e Karina Kuschnir. – Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001. 344 p.; 12 x 21 cm

ISBN 85-86579-17-3

Inclui bibliografia

1. Antropologia social – Brasil. 2. Rio de Janeiro - Brasil. 3. Metrôpoles - Brasil. 4. Individualismo. I. Velho, Gilberto. II. Kuschnir, Karina.

CDD – 302.0981

Capa e aberturas dos capítulos

Tita Nigri

Projeto gráfico e editoração

Fernando Timba

Revisão

Andréia do Espírito Santo

Revisão e padronização do texto

Dora Rocha

Aeroplano Editora e Consultoria Ltda.

Av. Ataulfo de Paiva, 566, s. 213

Leblon, Rio de Janeiro-RJ

Cep 22440-030

Tel.: (21) 249-8343

Telefax.: (21) 529-6974

aero@centroin.com.br

suMário

Apresentação

Gilberto Velho e Karina Kuschnir 7

1. Biografia, trajetória e mediação

Gilberto Velho 13

2. "Não quero que a vida me faça de Otário!": Hélio Oiticica como mediador cultural entre o asfalto e o morro

Hermano Vianna 29

3. O Rei do meu baião: mediação e invenção musical

Leticia Vianna 61

4. A cidade de Nelson Rodrigues: observações sobre a relação entre experiência urbana e criação artística

Adriana Facina 89

5. Forró e mediação cultural na cidade do Rio de Janeiro

Roberta Ceva 107

6. Comentários

Luiz Fernando Duarte 127

7. Trajetória, projeto e mediação na política

Karina Kuschnir 137

8. O paraíso efêmero: trajetória e mediação no Leblon

Alessandra Barreto 165

9. Pedro Ludovico: indivíduo, mudança e mediação no Goiás da Era Vargas

Cristina Patriota de Moura 185

10. Comentários

Celso Castro 205

11. Velhice, mudança social e percepção do risco	
<i>Andréa Moraes</i>	213
12. Entre mundos: sobre amizade, igualdade e diferença	
<i>Claudia Barcellos Rezende</i>	237
13. Sobre agradecimentos e desagradados: trocas materiais, relações hierárquicas e sentimentos	
<i>Maria Claudia Coelho</i>	265
14. O doutor e a Pomba-gira: um estudo de caso da relação entre psiquiatria e umbanda	
<i>Patrícia Guimarães</i>	293
15. Comentários	
<i>Myriam Lins de Barros</i>	317
Sobre os autores	327
Referências bibliográficas	331

KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto. "Apresentação".
In: _____ (org). *Mediação Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 9-11.

Este livro trata de *mediação* como fenômeno sociocultural. A vida social só existe através das *diferenças*. São elas que, a partir da interação como processo universal, produzem e possibilitam as trocas, a comunicação e o intercâmbio. O estudo da mediação e, especificamente, dos mediadores permite constatar como se dão as interações entre categorias sociais e níveis culturais distintos.

Assim, estamos interessados em processos de comunicação cultural no sentido mais amplo. As diferenças podem estar, e constantemente estão, associadas a relações de poder e ao mundo da política nos seus termos mais amplos. O conflito é também uma possibilidade permanente entre atores diferenciados. A interação não é sinônimo de relação pacífica e harmoniosa, pois a própria diferença implica possibilidade de contradição.

Nem sempre a mediação é possível ou será bem-sucedida. Uma das tarefas importantes para o pesquisador é procurar identificar situações e contextos mais ou menos propícios à atividade mediadora. O estudo de trajetórias individuais torna-se assim estratégico para nossas finalidades. Estamos em um território interdisciplinar onde as biografias são relevantes e potencialmente reveladoras em termos antropológicos. As decisões e escolhas individuais dão-se em um campo de possibilidades sociocultural, entremeado de relações de poder. Existe política no cotidiano com crises, alianças, conflitos e

rompimentos. Num contínuo processo de negociação da realidade, escolhas são feitas, tendo como referência sistemas simbólicos, crenças e valores, em torno de interesses e objetivos materiais e imateriais dos mais variados tipos. A mediação é uma ação social permanente, nem sempre óbvia, que está presente nos mais variados níveis e processos interativos.

Os artigos aqui reunidos foram produzidos no âmbito do projeto *Mediação e cidadania na sociedade brasileira*, coordenado por Gilberto Velho e desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional da UFRJ.¹ Em seu conjunto, refletem a troca de idéias e experiências entre um grupo de pesquisadores que, através de diversos vínculos profissionais e acadêmicos, têm trabalhado sobre o tema da mediação, em diferentes domínios.

Os artigos foram apresentados inicialmente em seminário realizado no Museu Nacional, nos dias 23 e 24 de maio de 2000, sendo posteriormente revistos para esta publicação. Mantivemos a seqüência original, incluindo também os comentários dos três pesquisadores convidados, Luiz Fernando Duarte, Celso Castro e Myriam Lins de Barros. Estes, assim como os demais colaboradores, têm mantido estreito convívio e intercâmbio científico ao longo dos últimos anos. Todos passaram pelo PPGAS em seus cursos de mestrado e/ou doutorado. Além de docentes e atuais alunos deste Programa, o grupo inclui professores e pesquisadores de outras instituições, como Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social da UFRJ, Universidade Federal Fluminense, Universidade Iguazu, Instituto Nacional do Folclore e Fundação Getulio Vargas.

O texto de abertura de Gilberto Velho traz uma introdução e, ao mesmo tempo, uma síntese do debate em torno do tema *Mediação, cultura e política*. Os demais capítulos foram divididos em três blocos, segundo afinidades temáticas. No primeiro, temos artigos lidando com a mediação no campo da cultura, artes, música e literatura, seguidos pelo comentário de Luiz Fernando Duarte. No segundo bloco, o foco principal dos autores, assim como do comentador Celso Castro, são os mediadores políticos e sua atuação em contexto urbano. Os capítulos do terceiro bloco, e o comentário de Myriam Lins de Barros ao final, lidam com personagens femininas e processos de mediação em situações de heterogeneidade acentuada, como violência urbana, trabalho doméstico, umbanda e psiquiatria.

Agradecemos a todos os colaboradores por sua participação neste trabalho, certos de que experiências como essa – de troca, debate e cooperação acadêmica – são fundamentais para o desenvolvimento das ciências sociais e da antropologia brasileiras. Esperamos que este livro sirva de referência para outras pesquisas relacionadas ao tema da mediação e, de modo mais amplo, a uma teoria da cultura em sociedades complexas.

Gilberto Velho e Karina Kuschnir

Setembro de 2000

1 Este projeto contou com o apoio da FAPERJ, através da concessão do auxílio “Cientistas do Nosso Estado”. Gostaríamos de agradecer a colaboração das assistentes de pesquisa Mila Burns do Nascimento e Carolina da Fonseca Merlo.

VELHO, Gilberto. "Biografia, trajetória e mediação".
In: KUSCHNIR, Karina & _____ (org). Mediação
Cultura e Política. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001,
p. 15-28.

A literatura de ciências sociais sobre o tema *indivíduo e sociedade* é vasta e diversificada e, pela sua própria natureza, envolve várias disciplinas com suas interseções e cruzamentos. Aqui pretendo tratar apenas de alguns aspectos de interesse mais direto para os trabalhos que venho desenvolvendo dentro de uma antropologia das sociedades complexas.

Por mais polêmica e discutível que seja a noção de complexidade quando aplicada às sociedades humanas, assinala-se o fato histórico das crescentes heterogeneidade sociocultural, especialização da divisão do trabalho, diversificação e fragmentação de papéis sociais, especialmente nas grandes metrópoles da sociedade moderno-contemporânea. A gênese desse fenômeno encontra-se no Renascimento, na Revolução Comercial, na expansão marítima europeia, na Revolução Industrial e nos processos de urbanização associados. O capitalismo e a economia de mercado constituíram-se em molas mestras dessa transformação impulsionada por ideologias individualistas (ver Weber, 1967; Simmel, 1971 e Polany, 1980). Há um movimento, portanto, de mudança significativa nos padrões tradicionais, onde a esfera da religião e o universo da família e do parentesco exerciam uma dominância quanto a valores e crenças. Não se trata de um mecânico enfraquecimento dos domínios tradicionais diante da crescente importância da economia e do Estado moderno, mas de um processo de complexificação e

deslocamento desses domínios, alterando todo o quadro da vida social. Portanto, hoje relativiza-se o “desencantamento do mundo”, em proveito de uma visão mais complexa, onde diferentes níveis e domínios da realidade mantêm especificidade e densidade próprias. A obra de A. Schutz é particularmente inspiradora para a compreensão do fenômeno das múltiplas realidades socioculturais que ficam mais evidenciadas na sociedade metropolitana moderno-contemporânea (Schutz, 1979). Ressalte-se que em qualquer sociedade, por mais aparentemente simples, há diferenciação e descontinuidade em termos de papéis sociais e planos de realidade.

No entanto, nas sociedades tribais e tradicionais, religião, família e parentesco, trabalho e guerra imbricam-se de tal forma que a diferenciação em domínios não se apresenta, em geral, de modo nítido. Foi com as transformações antes mencionadas, centradas inicialmente na Europa Ocidental, a partir dos séculos XIV e XV, que progressivamente foram se generalizando modos de organização social onde os indivíduos são as unidades mínimas significativas, circulando e produzindo domínios socioculturais mais diferenciados. A economia de mercado foi e é fundamental para o desenvolvimento desse quadro em que produção e consumo tem o indivíduo como foco. Mas não é só na dimensão estritamente econômica que se encontra essa crescente valorização do indivíduo. Na realidade, este é um dos melhores exemplos do efeito de uma série de variáveis na gênese de fenômenos socioculturais. Weber no seu *A ética protestante e o espírito do capitalismo* mostrou como a racionalidade econômica capitalista associada ao protestantismo gerou novos tipos de ação social, com repercussões para a sociedade como um todo. Esse conjunto de práticas e valores, tendo o indivíduo como

referência central, foi determinante no desenvolvimento da sociedade moderno-contemporânea.

Simmel, por sua vez, analisou a gênese e o desenvolvimento de ideologias individualistas, mostrando sua riqueza e complexidade, tendo como foco a Europa moderna, a partir do final da Idade Média. Apontou para as vertentes igualitária e de distinção nos individualismos que surgiram e atuaram na sociedade européia em diferentes domínios (Simmel, 1971). Já Arnold Hauser mostra como no Renascimento criou-se um espaço próprio para o indivíduo artista, destacando-se das corporações tradicionais, reforçando a dimensão da singularidade da criação de autores individualizados. Sabemos como esse processo foi complexo e que a possibilidade de um discípulo-aprendiz singularizar-se diante de seu mestre e sua corporação não correspondeu a um movimento linear e automático. Pelo contrário, contradições e ambigüidades acompanham boa parte da atividade artística mesmo depois do Renascimento, em certas artes mais do que em outras. De qualquer forma, a mística do artista como indivíduo singular, já anunciando a temática da genialidade, tem paradigmas elaborados a partir de figuras emblemáticas como Miguel Ângelo, Leonardo da Vinci e Rafael (Hauser, 1951). O fato desses artistas viajarem ainda na Idade Média e durante o Renascimento, saindo de suas corporações e cidades de origem, reforça o seu processo de individualização. Artistas da Europa deslocam-se não só por ela mas chegam até à Ásia participando, por exemplo, já no século XVII, da construção do Taj Mahal na Índia. Os artistas constituem um exemplo significativo da crescente importância das ideologias individualistas.

Fica cada vez mais presente a importância da dimensão interna, da subjetividade para a construção de personagens singulares. Assim, a trajetória individual e a biografia

tornam-se cada vez mais centrais na visão de mundo moderno-ocidental. O gênero romance, cujas origens remontam ao final da Idade Média e ao Renascimento, aparece como a manifestação artística privilegiada para essa valorização. Georg Lukács, aliás aluno de Simmel, analisou as várias formas e evolução do romance, apontando para o seu quadro sócio-histórico de referência (ver Lukács, 1962; 1964; 1965). Os romances picarescos dos séculos XVI e XVII, incluindo-se o próprio *D. Quixote* e os ingleses do século XVIII, como em Sterne e Fielding, trazem elementos de valorização do personagem indivíduo que aparecerão, com plenitude, no século XIX em autores variados como Stendhal, Flaubert, Balzac, Tolstoi, Dickens, com suas diferenças e peculiaridades. A acentuação progressiva na dimensão subjetiva dos personagens delineia o *romance psicológico* que encontrará em Dostóievski um autor paradigmático. A transição do século XIX para o século XX constitui-se em período particularmente fértil na literatura, onde a temática *indivíduo e sociedade* terá tratamento privilegiado em escritores como Zola, Proust, Henry James, Machado de Assis e Eça de Queirós, por exemplo. Uns mais do que outros mergulharão na problemática da subjetividade e nas suas relações com o meio social. Em outros, a própria narrativa nos seus aspectos mais formais passa a ser prioritária na busca de novas formas de linguagem. Sem dúvida essas ênfases diferenciadas podem aparecer na obra do mesmo autor. Mas, para os nossos interesses, cabe frisar que no romance do século XIX e boa parte do XX encontramos a expressão da problemática individual, tendo como referência as emoções, crises e transformações dos personagens. É através, especificamente, do foco na dimensão emocional-sentimental que desde Goethe, pelo

menos, encontramos essa temática constitutiva do gênero romance.

No decorrer do século XX a influência da psicanálise e a divulgação da obra de Freud reforçarão essa tendência. Em geral, a psicologização da sociedade sublinhará, cada vez mais, a visão de mundo centrada no indivíduo como unidade e referências básicas. Thomas Mann, certamente, é um dos escritores desse século que, no decorrer de sua obra, mais elabora a problemática de uma *bildung* diante das transformações e crises da vida social. A experiência da mudança e a pressão e resistência do social estabelecem os limites e os constrangimentos para o indivíduo. Na *Montanha mágica*, no *Buddenbrookes* e no *Dr. Fausto*, como exemplos significativos, os personagens vivem o permanente desafio de encaminhar seus projetos diante de um mundo complexo, contraditório e muitas vezes hostil.

Uma das características, exploradas pelos romancistas, no desenvolvimento do gênero é destacar as *viagens* dos personagens. Sabemos que, desde *A odisséia*, esse é um tema-chave na literatura ocidental. Antes do romance moderno, desde a Antiguidade Clássica, atravessando a Idade Média com os romances de cavalaria, as expedições e peregrinações mais ou menos aventurescas, estão regularmente presentes com seus heróis míticos ou históricos. A busca do Santo Graal, como se sabe, foi tema básico dos romances de cavalaria. Em geral a *viagem* tenderá no romance moderno a desempenhar papel importante no desenvolvimento dos personagens principais, na sua construção e, muitas vezes, aperfeiçoamento em processos de *bildung*, onde a relação entre cultura subjetiva e cultura objetiva, nos termos de Simmel (1971), fica evidenciada.

Diferentes tipos de viagem são fundamentais na gênese

dessas vertentes individualistas. Cada vez mais, na sociedade moderno-contemporânea, a construção do indivíduo e de sua subjetividade se dá através de pertencimento e participação em múltiplos mundos sociais e níveis de realidade. Assim a *viagem* pode se dar internamente a uma sociedade específica diferenciada, não significando mais necessariamente um deslocamento geográfico, físico-espacial, mas, sobretudo, um trânsito entre subculturas, mundos sociais, tipos de *ethos* ou, mesmo, entre papéis sociais do mesmo indivíduo. Na metrópole esses processos se dão de modo mais dramático, através de múltiplas interações que podem gerar situações de fragmentação onde a unidade do *self*, nos termos de G. H. Mead (1934), é posta, constantemente, em questão. Desde, pelo menos, Simmel, passando a autores da Escola de Chicago como Thomas, Park, Blumer, A. Strauss e, posteriormente, Goffman, essas características da vida metropolitana, associadas a visões de mundo individualistas, constitutivas de conjuntos de valores e tipos de ação social, têm provocado questões e pesquisas importantes.

Entre outros pontos, destaque-se a problemática do trânsito entre mundos socioculturais. Os indivíduos, especialmente em meio metropolitano, estão potencialmente expostos a experiências muito diferenciadas, na medida em que se deslocam e têm contato com universos sociológicos, estilos de vida e modos de percepção da realidade distintos e mesmo contrastantes. Ora, certos indivíduos mais do que outros não só fazem esse trânsito mas desempenham o papel de mediadores entre diferentes mundos, estilos de vida e experiências. Pelas próprias circunstâncias da vida na sociedade contemporânea, alta proporção de indivíduos transita, inevitavelmente, por diferentes grupos e domínios sociais.

Na sociedade brasileira podemos pensar no exemplo das empregadas domésticas que, oriundas das camadas populares, trabalham em casas de camadas médias e de elites.¹ A própria existência de sua atividade pressupõe uma diferenciação sociocultural em que a situação econômica e a atitude diante do trabalho manual doméstico são elementos de demarcação de fronteiras. Tanto quanto à posição econômica, como quanto ao *status* social, há uma marcante descontinuidade entre as empregadas domésticas e seus patrões. Isto fica mais evidenciado porque, mesmo quando *dormem no emprego*, as empregadas moram em bairros mais pobres, em favelas ou em periferias urbanas. Lá estão suas famílias, pais, maridos, filhos, irmãos etc. Ou nascem nesses locais, habitados por camadas populares, ou vieram de outros estados e cidades do interior. Certamente, suas subculturas de origem são muito distintas do mundo de alta classe média da Zona Sul do Rio de Janeiro ou dos Jardins e Morumbi de São Paulo. Indo trabalhar em residência de indivíduos e famílias de camadas superiores, defrontam-se com padrões de comportamento, hábitos alimentares e de higiene, formas de interação, critérios estéticos e de gosto e, de modo mais amplo, com códigos distintos dos de seu meio de origem. Rotineiramente, muitas vezes diariamente, transitam entre esses códigos e mundos distintos. Sem dúvida, esse quadro fica mais nítido em uma sociedade não só altamente diferenciada como desigual. Além da significativa dimensão das diferenças de *ethos*, ressaltam-se os problemas e dificuldades de acesso das camadas populares a bens materiais e imateriais amplamente valorizados no âmbito da sociedade abrangente. De qualquer forma, o fato é que as empregadas têm um acesso ao mundo dos patrões que lhes faz conviver cotidianamente com a intimidade da sua

casa e de seus hábitos. O inverso não é verdadeiro, pois pouquíssimos patrões conhecem onde suas empregadas vivem. Trata-se, basicamente, de via de uma só mão. Nas suas idas e vindas, as empregadas trazem informações e experiências, mantendo um canal de comunicação interclasses e entre distintos níveis de cultura. O grau de consciência que terão desse papel, certamente, varia bastante. Cabe avaliar o quê e quanto é apreciado nesse processo de trocas socioculturais. Por mais desvalorizado que seja o seu meio de origem, a empregada traz suas crenças e costumes que, embora, não sejam de uma tribo isolada, têm sua especificidade dentro da sociedade complexa. Basta pensar em medicina caseira, preferências alimentares, gosto musical, religião, entre outros. Ou seja, embora as culturas populares não estejam insuladas, mas em permanente relação, guardam não só tradições próprias, como têm formas particulares de se apropriar e interpretar outros níveis e dimensões culturais da sociedade abrangente. Mesmo não tendo, necessariamente, um projeto claro de intermediar, efetivamente tornam-se *go-betweens*.

Outro exemplo importante é o da capoeira, estudada por Sônia Travassos (2000). Nesse caso lidamos com o fenômeno de crescente valorização de uma atividade cujas origens estão nas camadas populares, particularmente do mundo afro-brasileiro. Nas últimas décadas a capoeira tem despertado forte interesse entre jovens brancos de camadas médias superiores e elites, particularmente em centros urbanos como Rio e São Paulo, mas abarcando boa parte do território nacional. Não só isso, mas a capoeira passa, também, a ser exportada, e hoje é praticada em países como Estados Unidos, França, Holanda, Israel, Itália, entre outros. Nesse processo os mestres de capoeira, em sua grande maioria originários das citadas camadas populares, desempenham

um papel de intermediação entre seu meio de origem e outras classes sociais e níveis de cultura (Travassos, 2000). Diferentemente do caso das empregadas domésticas, esses capoeiristas expressam com clareza um *projeto de mediação* quando, por meio de seu trânsito e de suas viagens, difundem práticas e valores de uma cultura afro-brasileira. Existem discurso e retórica através dos quais é contada e divulgada uma história da capoeira em que a tradição afro-brasileira é fortemente valorizada. Assim, resistência, plasticidade, habilidade, coragem, elegância são alguns atributos realçados. Em certos casos há uma verdadeira militância na busca de novos adeptos. Portanto, encontramos essa relação em que os mestres são de categorias sociais subordinadas enquanto os discípulos provêm de níveis superiores da estratificação social. Decorre daí uma interação onde afro-brasileiros são tratados com respeito e consideração, podem ser convidados para as casas das famílias dos alunos e, com alguma frequência, namoram e casam com discipulas jovens e brancas.

Essa "inversão" pode ser encontrada em outros contextos, como na religião, no caso de pais e mães de santo negros e pobres dando consulta para pessoas de classe média, ou na escola de samba, onde indivíduos mais letrados e de renda superior têm que negociar, e, mesmo, se adequar a valores e critérios característicos de camadas populares. Na umbanda, por outro lado, como mostra Guimarães², os indivíduos não vivem isolados em seus terreiros, mas circulam em redes sociais e interagem com outros sistemas cognitivos e instituições da sociedade abrangente, sofrendo e recebendo influências (ver Maggie, 1975; Cavalcanti, 1994; Birman, 1995).

No caso do carnaval, Cavalcanti aponta com clareza a

existência de uma relação de *troca* onde o carnavalesco é um *mediador* por excelência, trazendo informações e procurando traduzir e interpretar preferências e padrões do mundo do samba tradicional e de setores das camadas *médias* que *passam a freqüentar e, também, a julgar as escolas*. Através da mediação fronteiras são cruzadas e mesmo flexibilizadas, transformando padrões tradicionais de relacionamento. Por sua vez, Hermano Vianna mostra como um artista de vanguarda branco e intelectualizado foi buscar inspiração para seu trabalho através da participação na cultura popular e convívio com moradores de favela.³ Já mostrara como o próprio samba desenvolveu-se através da interação entre níveis socioculturais distintos (Vianna, 1995).

Já Roberta Ceva analisa o fenômeno do forró apontando para a interação entre cultura popular nordestina e jovens universitários do Rio de Janeiro.⁴ Estes vêm “descobrir”, de vários modos, as culturas populares em geral. A capoeira e o forró são dois casos evidentes de encontro entre níveis socioculturais, onde indivíduos específicos tomam iniciativas, lidam com códigos diferenciados, interpretando-os e promovendo algum tipo de adaptação. Luis Gonzaga, estudado por Letícia Vianna, tornou-se um mediador, quase mítico, entre a cultura nordestina tradicional e a cultura de massa urbana.⁵ A recente *difusão do forró se dá, por outro lado, através também de viagens, pesquisas e divulgação feitas por jovens universitários de origem social mais elevada*. Nesse movimento há uma clara e consciente busca de raízes nacionais, retomando preocupações das décadas de trinta a cinquenta com o folclore e, em geral, com os modos de vida tradicionais do interior e das camadas subalternas (Vilhena, 1997 e Travassos, 2000).

Portanto, nesses exemplos, há um claro movimento de aproximação entre tradições distintas dentro da sociedade. Existem redes de relações sociais e fluxos de informações que permitem esses contatos e diálogos que não apagam, mas são paralelos à desigualdade econômica e da distribuição de poder.

Na realidade, nesses encontros são valorizados temas e conjuntos de interesses que são capazes de gerar fontes de prestígio e honra social, além de possíveis canais de mobilidade social. A possibilidade de lidar com vários códigos e viver diferentes papéis sociais, num processo de metamorfose, dá a indivíduos específicos a condição de *mediadores* quando implementam de modo sistemático essas práticas.⁶ O maior e o menor sucesso de seus desempenhos lhes dará os limites e o âmbito de sua atuação como *mediadores*. Cabe enfatizar que, assim como há sucessos, há também histórias de fracasso quando não é possível estabelecer pontes e canais de comunicação ou quando estes são frágeis e efêmeros. A crescente violência na sociedade brasileira, principalmente nos grandes centros urbanos, pode ser séria barreira na comunicação entre categorias sociais, dificultando a circulação e o trânsito entre meios sociais e regiões morais.⁷

Nas sociedades complexas moderno-contemporâneas, com sua heterogeneidade, diferenciação e desigualdade socioculturais, a esfera do poder tem papel proeminente. É fundamental a possibilidade de identificar e mobilizar recursos para a realização de projetos individuais e grupais como a garantia de sobrevivência, o atendimento a necessidades de todos os tipos, a ascensão social e também às aspirações ao bem-estar e à qualidade de vida em geral.

O Estado e o poder público em seus diversos níveis articulam boa parte dessas redes de distribuição e alocação

de recursos materiais e simbólicos, interagindo permanentemente com a chamada *sociedade civil*. Os indivíduos em geral, mais ou menos organizados, categorias, grupos comunitários e movimentos sociais participam desse complexo processo de demandas, reivindicações, pressões e contrapressões.

Trata-se do universo das relações de poder, onde os *políticos* desempenham o crucial papel de *mediadores*, como têm mostrado, entre outros, Kuschnir (1993 e 2000). Lidam com informações, acessos, prestígio, credibilidade como instrumentos fundamentais para sua atuação. Transitam entre o poder público, em seus diferentes níveis, e o universo de eleitores reais ou potenciais, clientes, amigos e conhecidos, através de redes que cortam a sociedade vertical e horizontalmente. A atividade política, por outro lado, não está limitada aos políticos profissionais, constituindo-se em campo de atuação para lideranças de bairro, locais, comunitárias, sindicais etc., como mostra, por exemplo, Alessandra Barreto.⁸

Os políticos são mediadores profissionais, vivem dessa atividade. Assim, apresentam um elevado grau de consciência e apresentam projetos claros de atuação. Suas biografias estão indissoluvelmente associadas a sua atividade de mediação (Velho e Kuschnir, 1996 e Kuschnir, 2000). Pode-se dizer que são políticos porque são mediadores e são mediadores porque são políticos.

Projetos são expressão nítida, produto e causa de uma sociedade onde os indivíduos são as unidades básicas significativas, nos termos de Louis Dumont (1966). Ao circular e transitar entre diferentes meios e mundos, é fortalecida a auto-referência e identidade singulares que alimentam visões do futuro e estratégias de ação para atingir objetivos delimitados.

Os indivíduos constituem suas identidades através da memória, retrospectivamente, e dos projetos, prospectivamente. Tudo isso envolve deliberações e escolhas a partir de um quadro sociocultural e de um campo de possibilidades cujos limites nem sempre são claros (Velho, 1981 e 1994).

Os mediadores, estabelecendo comunicação entre grupos e categorias sociais distintos, são, muitas vezes, agentes de transformação, acentuando a importância de seu estudo. A sua atuação tem o potencial de alterar fronteiras, com o seu ir e vir, transitando com informações e valores. Sem dúvida há mediações que, simplesmente, mantêm o *status quo*, num processo mesmo de controle de informações e preservação de valores. Seria uma mediação tradicional, historicamente desempenhada por certas categorias de sacerdotes, feitores, capatazes, mordomos, delegados, entre tantos possíveis exemplos. Mas nas metrópoles moderno-contemporâneas, os exemplos brasileiros citados ilustram a dimensão mais dinâmica da mediação. Esta associa-se, por outro lado, à noção de *liberdade*, na medida em que sublinha-se a possibilidade de escolha, de opção diante dos condicionamentos e determinações socioculturais mais abrangentes. Empregadas domésticas, pais e filhos-de-santo, carnavalescos, forrozeiros, líderes comunitários, artistas e políticos são diferentes tipos de intermediários, cabendo analisar, através da investigação sistemática de suas trajetórias, a construção de seus papéis de *mediadores*.

Notas

1 Ver capítulos 12 e 13 deste livro.

2 Ver capítulo 14 deste livro.

3 Ver capítulo 2 deste livro.

4 Ver capítulo 5 deste livro.

5 Ver capítulo 3 deste livro.

6 Ver Velho (1994) e Kuschnir (2000), assim como capítulo 7 deste livro.

7 Ver capítulo 11 deste livro.

8 Ver capítulo 8 deste livro.

VIANNA, Hermano. “ 'Não quero que a vida me faça de otário!': Hélio Oiticica como mediador cultural entre o asfalto e o morro”. In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). *Mediação Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 31-60.

E os museus? E a arte das galerias?

Prefiro a das galeras.

Hélio Oiticica

“**P**arangolé’ impedido no MAM”: eis como o *Diário Carioca* noticiou a inauguração da exposição coletiva *Opinião-65* no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Os leitores devem ter ficado perplexos. Aqueles mais familiarizados com as novidades da gíria carioca podem ter imediatamente pensado: “Qual é o parangolé?” Waly Salomão, poeta, conta que na época essa pergunta “significava, dentre outros sentidos mais secretos, ‘O que é que há?’, ‘O que é que está rolando?’, ‘Qual é a parada?’ ou ‘Como vão as coisas?’.” (Salomão, 1996: 28) A parada do MAM foi a seguinte: um artista carioca de 28 anos, chamado Hélio Oiticica, egresso dos embates intelectuais/estéticos do concretismo e do neoconcretismo, havia tido a petulância de trazer para o museu uma ala de passistas da favela e da escola de samba Mangueira para apresentar, em seus corpos e em estandartes, suas novas obras (de Hélio Oiticica), intituladas justamente de Parangolés.

A direção do museu não permitiu a exibição do pessoal da Mangueira dentro de suas instalações. Os únicos motivos alegados para tal veto, apurados por Claudir Chaves, do *Diário Carioca*, foram o “barulho dos pandeiros, tamborins e frigideiras”. O próprio jornalista declara não ter conseguido “entender” tal explicação. E conta que “Hélio Oiticica, revoltado com a proibição, saiu juntamente com os passistas e foram exhibir-se no lado de fora, isto é, no

"Não quero que a vida me faça de otário!"

jardim, onde foram aplaudidos pelos críticos, artistas, jornalistas e parte do público que lotavam as dependências do MAM". (*Diário Carioca*, 14/08/65)

O artista plástico Rubens Gerchman, que também tinha trabalhos expostos na Opinião-65, declarou: "Foi a primeira vez que o povo entrou no museu. Ninguém sabia se o Oiticica era gênio ou louco e, de repente, eu o vi e fiquei maravilhado" (citado em Salomão, 1996: 52). Na nota "Ainda o Parangolé", publicada em *O Globo* (16/08/65), Jean Boghici, idealizador da exposição junto com Ceres Franco, defendia o artista: "Parangolé é o que é. É o mito. Hélio Oiticica, Flash Gordon nacional, não voa nos espaços siderais. Voa através das camadas sociais."

Nessas duas declarações já é possível entrever algumas das características da atuação de Hélio Oiticica como mediador cultural¹ entre mundos sociais diversos, cujo contato uns com os outros são sempre problemáticos e provocadores das reações mais diversas. O Parangolé traz o povo, "pela primeira vez", para o ambiente "elitista" do museu. Na gíria de hoje: o morto encontrava-se com o asfalto. O trabalho de Hélio Oiticica, criando uma espécie de ficção científica brasileira (voar é um milagre), atravessa "camadas sociais". O mundo dos museus mostrava-se ao mesmo tempo despreparado e preparado para entender a importância do que estava acontecendo. De um lado, a direção proíbe a entrada do "povo". Mas nos jardins, críticos, artistas, jornalistas e "parte do público" aplaudiram a novidade. Vera Pacheco Jordão, autora de uma matéria sobre o evento publicada em *O Globo* (16/08/65), descreve a noção de "vivência-total Parangolé", advogada por Hélio Oiticica num artigo escrito para a exposição, como um "estado que esperamos atingir um dia, nesta ou em outra

encarnação". Na opinião dessa jornalista, o samba contribuiu para "o ambiente de liberdade, ineditismo e alegria". Além disso, Hélio Oiticica "mostrou que é passista pra valer".

O objetivo deste artigo é, partindo do Parangolé, tentar compreender melhor a gênese da atuação mediadora de Hélio Oiticica, principalmente concentrando as atenções na sua "descoberta" do mundo do samba, tendo como pano de fundo os diferentes modos de relações entre grupos de elite e grupos de favelados no Rio de Janeiro da década de 1960.

Esse pano de fundo não é uma superfície homogênea. Tem muitas dobras, cores, retalhos, buracos. Ele inclui a ação de grupos sociais diversos, movimentando-se em direções diversas, buscando objetivos (conscientes ou inconscientes) muitas vezes contraditórios. Algumas das linhas de força entre as quais (ou através das quais, ou sobre as quais, ou além das quais, ou contra as quais) Hélio Oiticica se movimentava: a atração crescente que a música dos morros e as escolas de samba passaram a exercer sobre a classe média carioca; as modificações pelas quais as escolas de samba estavam passando, com a cada vez mais decisiva influência de carnavalescos de "classe média"; as idéias sobre cultura popular discutidas no âmbito do Centro Popular de Cultura (CPC) da UNE, e do nascente Cinema Novo (vide *Cinco vezes favela*); as políticas oficiais para as favelas e a alternativa urbanização/remoção; a descoberta contracultural das drogas e a criação de um novo mercado para o "tráfico de entorpecentes" dos morros cariocas (e também a criação de um novo tipo de "bandidagem"); os embates entre as várias definições de brasilidade e autenticidade em vários campos artísticos do país (incluindo a invenção da Mangueira como

"Não quero que a vida me faça de otário!"

o espaço do samba mais autêntico). A trajetória de Hélio Oiticica (principalmente em seus momentos imediatamente anteriores e imediatamente posteriores ao seu encontro com a Mangueira) pode nos ajudar a entender, de maneira complexa, os aspectos mais importantes dessas "linhas de forças", aspectos esses que ainda influenciam decisivamente a maneira como percebemos a (e vivemos na) cidade do Rio de Janeiro dos dias de hoje.

O encontro de Hélio Oiticica com a Mangueira poderia ser descrito como obra do acaso. Ele foi pela primeira vez à favela no início de 1964, levado por um amigo escultor, Jackson Ribeiro, que ajudava outro escultor, Amílcar de Castro, a confeccionar alegorias para o desfile da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira do carnaval daquele ano. Ficou tão fascinado com o que viu por lá que passou a frequentar o morro quase que diariamente, fazendo amizades, fumando maconha, aprendendo a dançar samba (e aprendendo bem, tanto que tornou-se passista de uma das alas mais conceituadas da escola). Essa vivência teve conseqüências profundas no seu trabalho artístico. Tanto que quase um ano e meio depois de sua primeira visita ao morro, já estava levando os mangueirenses ao Museu de Arte Moderna para apresentar novos trabalhos, os Parangolés, cuja criação foi deflagrada por uma espécie de trabalho de campo estético (e mesmo antropológico) junto ao mundo do samba e das favelas.

É preciso desconfiar de encontros "por acaso" tão cheios de imediatas conseqüências. Era como se Hélio Oiticica estivesse preparado para o encontro (e também era, apesar da proibição da diretoria do MAM, como se o público "de vanguarda" carioca estivesse preparado para seu encontro com o Parangolé, apesar de toda sua "estonteante" novidade). Mais do que isso: era como se buscasse o

encontro, de alguma maneira, como Picasso buscava o encontro com a “arte negra” para inventar o cubismo. Em 1963, ao definir – sem citar Marcel Duchamp – os trabalhos que chamou de bólides como transobjetos (“o objeto que uso já existia enquanto tal de antemão” e são transformados em arte), Hélio Oiticica deixava claro não encontrar esses objetos por acaso. Pelo contrário: o encontro era precedido pela “obstinada procura” *daquele* objeto (Oiticica, 1986: 64).

Como disse o historiador da arte Pierre Daix, diante da platéia do colóquio “Picasso, Art Nègre et Civilisation de L’Universel”, realizado em 1972 em um Senegal presidido por Léopold Senghor:

Il me paraît essentiel de marquer que cette rencontre de Picasso avec l’art nègre n’a pas été un coup de tonnerre dans un ciel serein. Elle est intervenue à l’intérieur d’un mouvement de création révolutionnaire déjà bien engagé et s’il y a autant de discussions pour tenter d’en préciser la date, c’est que tout s’est passé comme si cette rencontre avait été appelé, presque produite, par la dynamique même de l’expérimentation de Picasso. (Daix, 1975: 8)

Foi também, de certa forma, o resultado de uma “procura obstinada”, facilitada por circunstâncias históricas, ou – como diria Gilberto Velho – por um “campo de possibilidades”. Para outro historiador da arte, Jean Laude, o encontro não produziu uma “iluminação imperativa e súbita” (Laude, 1975: 67): Picasso “s’est trouvé en quelque chose justifié” (Daix, 1975: 9) quando viu pela primeira vez as tais máscaras africanas. Estou convencido, por motivos que – espero – ficarão claros no decorrer deste artigo, que os mesmos comentários poderiam ser feitos com poucas mudanças de palavras, para descrever a maneira veloz como Hélio Oiticica

"Não quero que a vida me faça de otário!"

soube se reconhecer, e se deixar transformar (entre o passivo e o ativo), no encontro com o samba, a arquitetura e o modo de vida das favelas cariocas.

Dito isso, podemos então procurar entender o que Hélio Oiticica procurava obstinadamente no Rio de Janeiro, naquele início dos anos 60. Os Parangolés anunciavam que algo havia sido encontrado. Já em 1965, suas palavras não deixam dúvidas quanto à importância do encontro, chamado até de "descoberta": "A descoberta do que chamo de *Parangolé* marca o ponto crucial e define uma posição específica no desenvolvimento teórico de toda a minha experiência da estrutura-cor no espaço" (Oiticica, 1986: 65). Quatro anos mais tarde, reafirmaria esse "ponto crucial", relacionando-o com outras "descobertas"²: "Tudo começou com a formulação do *Parangolé* em 1964, com toda a minha experiência com o samba, com a descoberta dos morros, da arquitetura orgânica das favelas cariocas" (Oiticica, 1986: 106). Precisamos, então, descobrir que "tudo" é esse que começou com o Parangolé e com o encontro com a Mangueira, e o que esse "tudo" traz de novidade para o "desenvolvimento teórico" do seu trabalho artístico.

Hélio Oiticica, no momento em que apresentava ao público carioca seus Parangolés, estava convencido também de que o paralelo com a "descoberta" da arte negra pelos cubistas não explicava sua nova experiência, sendo até seu oposto. No Cubismo houve "a descoberta de uma totalidade cultural, de um sentido espacial definido. Era a tentativa primeira e decisiva do desmonte da figura na arte ocidental" (Oiticica, 1986: 67). Quando Hélio Oiticica faz a sua "descoberta", a "figura" já estava completamente desmontada por um outro golpe decisivo, mais decisivo até que o cubista, como afirmava a artista plástica Lygia Clark, companheira

do criador dos Parangolés em várias outras descobertas: “pela própria época a crise declanchada por Mondrian é mil vezes mais séria e maior que a declanchada por Picasso. É a crise da estrutura” (carta de 19/01/1964 para Hélio Oiticica, publicada em *Clark e Oiticica*, 1996: 18). A descoberta do samba e da favela, portanto, só ganha sentido dentro dessa nova (“mil vezes mais séria”) crise:

O *Parangolé*, porém, situa-se como que no lado oposto do Cubismo: não toma o objeto inteiro, acabado, total, mas procura a estrutura do objeto, os princípios constitutivos dessa estrutura, tenta a fundação objetiva e não a dinamização ou o desmonte do objeto. (Oiticica, 1986: 67)

Poderíamos então dizer que o *Parangolé* foi encontrado, descoberto ou formulado por um olhar ou uma procura estruturalista? É mais pertinente, para a discussão a seguir, deixar essa pergunta de lado e concentrar nossas atenções naquilo que é chamado de “fundação objetiva”, um conceito que tem claras ligações com o construtivismo, a tradição modernista à qual Hélio Oiticica tão comprometidamente se vincula, mesmo pregando sua superação. Sua visão sobre a favela e o samba está marcada pelas preocupações construtivistas, incluindo aí a crítica dos limites do construtivismo empreendida desde os tempos do neoconcretismo. Não é, de modo algum (e nisso, como veremos adiante, Hélio Oiticica se distancia radicalmente de outras tentativas de aproximação com a cultura dos morros cariocas empreendidas por outros artistas de classe média na mesma época), uma visão movida por um interesse pela “cultura popular” ou pelo “folclore”. A arquitetura da favela interessa porque ela apresenta, de uma maneira original, as mesmas questões colocadas pela crise da arte moderna pós-Mondrian.

“Não quero que a vida me faça de otário!”

Hélio Oiticica nasceu em Botafogo, bairro da Zona Sul do Rio de Janeiro. Sua família de classe média já tinha uma história de participação artística e intelectual na vida da cidade e do país. Seu avô era filólogo, e também foi líder anarquista. Seu pai era cientista, trabalhava com pesquisas de entomologia no Museu Nacional (onde conseguiu um emprego para Hélio Oiticica), mas também era fotógrafo e pintor, envolvido com o *construtivismo brasileiro*. Não foi surpresa, portanto, que Hélio Oiticica tenha iniciado suas aulas de pintura no Museu de Arte Moderna, sob a orientação do pintor Ivan Serpa, nome importante na formação do concretismo, vertente construtivista brasileira. Pouco tempo depois conheceu Mário Pedrosa, Ferreira Gullar, Lygia Clark, Lygia Pape e outros nomes que também vão participar das primeiras exposições de arte concreta e neoconcreta no Brasil, entre 1956 e 1962.

Não é possível, neste artigo, investigar – mesmo de modo bem simplificado – os vários aspectos da tradição construtivista. Citarei apenas a definição, pouco definitiva, que Naum Gabo – pioneiro do construtivismo russo do início do século XX – lançou em 1937:

The Constructive idea is not a programmatic one [...] it is a general concept of the world [...] an ideology caused by life, bound up with it and directed to influence its course. [...] it does not remain solely in the sphere of Art. This idea can be discerned in all domains of the new culture now in construction (Gabo, 1990: 210).

Para o crítico de arte Ronaldo Brito, em texto partidariamente anticonstrutivista escrito em 1975, os movimentos dessa vertente do modernismo internacional “assumiam mesmo um caráter messiânico: traziam uma nova ordem plástica adequada à nova harmonia social” (Brito, 1999: 15),

harmonia essa de caráter nitidamente racionalista, mecânico, exato, anti-sentimental, antidramático, anti-expressionista. Como decorrência desse ideário messiânico, na sua manifestação construtivista brasileira (representada principalmente pelo nosso concretismo) seria “fácil perceber”, ainda segundo o Ronaldo Brito dos anos 70, “uma ânsia de superar o atraso tecnológico e o irracionalismo decorrente do subdesenvolvimento. Daí a sua reação ao realismo regionalista, pregado sobretudo pela esquerda oficial do país” (Brito, 1999: 44).

Vários dos artistas ligados ao concretismo brasileiro também criticaram as limitações do construtivismo mais sectário, e esse foi um dos motivos principais para o lançamento – em 1959 – do manifesto neoconcreto, assinado por – entre outros – Lygia Clark, Amílcar de Castro e Ferreira Gullar, onde afirmavam ter a arte concreta sido “levada a uma perigosa exacerbação racionalista”, falando “ao olho-máquina e não ao olho-corpo” e “furtando-se à criação intuitiva” que poderia reacender a “experiência primeira – plena – do real” (Manifesto Neoconcreto, in Brito, 1999: 10-11).

Hélio Oiticica, em 1960, reafirmava as idéias do Manifesto Neoconcreto: a escola influenciada por Mondrian perdeu a espontaneidade, “tornou-se excessivamente intelectual” (Oiticica, 1986: 20). Diante desse impasse, a arte de Lygia Clark seria vista como uma saída: “nova, orgânica, retomada da força interior e da espontaneidade perdida” (Oiticica, 1986: 20). Contudo, essa retomada não significava uma negação nem da “tradição do construtivismo” nem da importância de Mondrian. Em 1966, Hélio Oiticica declarou “chegamos ao oposto do que ele [Mondrian] se propunha”, só para logo em seguida

"Não quero que a vida me faça de otário!"

acrescentar que esse oposto já estava de certa forma proposto ou era desejado por Mondrian que trabalhava tendo em vista uma "totalidade-obra" onde haveria "uma superposição da estrutura sobre o cotidiano" (Oiticica, 1896: 120), além de ter profetizado "the end of art as a thing separated of our reality" (citado em Oiticica, 1986: 17), propondo a *unificação da arquitetura, escultura e pintura*.

Então, o que Hélio Oiticica e Lygia Clark buscavam, já no final dos anos 50, era uma volta "à raiz do pensamento do Mondrian" (Oiticica, 1986, 33), uma radicalização das propostas mais radicais do abstracionismo, que não tinha nada a ver com o expressionismo abstrato. Hélio Oiticica, até o final da sua vida, continuou a usar o adjetivo "construtivo" como um julgamento de valor positivo, e sempre se manteve desconfiado, ou mesmo em oposição, diante de saídas "fáceis" como a *action painting*, o pop, a arte povera, o neo-dadá, o *happening*, o *op*, o minimalismo. Sua proposta era assumir o difícil legado de Mondrian e Malevitch. Diante da constatação "Já não tenho dúvidas que a era do fim do quadro está definitivamente inaugurada" – a alternativa é clara: o quadro tem que cair no tempo, no espaço tridimensional, no cotidiano, no corpo, na vida, mas de *maneira nenhuma perde seu rigor construtivo*:

Quando, porém, a cor não está mais submetida ao retângulo, nem a qualquer representação sobre esse retângulo, ela tende a se "corporificar"; torna-se temporal, cria sua própria estrutura, que a obra passa a ser "o corpo da cor" (Oiticica, 1986: 23).

O primeiro passo nessa direção já foi dado – não há mais como parar: "Toda minha transição do quadro para o espaço começou em 1959" (Oiticica, 1986: 50). Os Parangolés (obras da "manifestação da cor no espaço ambiental" –

Oiticica, 1986: 70), como vimos, são o “ponto crucial” dessa transição, que tem como objetivo “superar o estruturalismo criado pelas proposições da arte abstrata, fazendo-o crescer por todos os lados como uma planta” (Oiticica, 1986: 103).

Tanto para Lygia Clark, a partir de seus *Bichos*, como para Hélio Oiticica, na seqüência de seus *Núcleos*, *Penetráveis*, *Bólides e Parangolés*, a transição do quadro para o espaço implicava e exigia uma outra transição: o espectador deveria se transformar em “participador” (Oiticica, 1986: 71). As novas obras propõem “não uma contemplação transcendente, mas um ‘estar’ no mundo” (Oiticica, 1986: 74). Nesse sentido, e diante da busca de uma participação cada vez maior, a própria obra de arte pode ser pensada como um objeto mediador. Hélio Oiticica e Lygia Clark são explícitos a esse respeito. Hélio Oiticica em carta para Lygia Clark fala “desse tipo de objeto mediador ‘para a participação’ ou que se constrói por ela” (cita como exemplo: “eu com as capas” – Clark e Oiticica, 1996: 49). Lygia Clark em carta para Hélio Oiticica escreve que “Para mim o objeto, desde o *Caminhando*³, perdeu seu significado, e se ainda o utilizo é para que ele seja o mediador para a participação” (Clark e Oiticica, 1996: 61).

O grande artista torna-se também, quase que necessariamente, um mediador, quase xamã. O grande artista, por poder ocupar uma posição especial, para além dos “condicionamentos sociais”, como mediador, pode também assumir o papel de “empresário”, “educador” e “proposicionista” (Oiticica, 1986: 97), aquele que “propõe propor” (Oiticica, 1986: 120), criando “uma condição ampla de participação popular nessas proposições abertas” (Oiticica, 1986: 98), proposições “cada vez mais abertas, exercícios criativos”, nos quais o participador poderá experimentar o “dilatamento de

“Não quero que a vida me faça de otário!”

suas capacidades sensoriais habituais”: “procuro ‘abrir’ o participador para ele mesmo” (Oiticica, 1986: 104).

Para ter capacidade de fazer tais proposições, inclusive a de mediar o encontro de uma pessoa com ela própria, o artista tem que ter passado pelo mesmo processo de descondicionalização social ou “descondicionalização do cotidiano”. Aqui voltamos à importância do encontro com a Mangueira na trajetória de Hélio Oiticica. Foi, como já se frisou, um encontro procurado obstinadamente, que veio a responder – em âmbito social – questões artísticas (transformadas em existenciais) bem precisas: aquelas da crise do construtivismo, da transição do quadro para a vida. O movimento é de mão dupla: o *Parangolé* é formulado pelo artista ao mesmo tempo que o artista “acha” na paisagem “do mundo urbano, rural etc., elementos *Parangolé*” (“Na arquitetura da ‘favela’, por exemplo, está implícito um caráter do *Parangolé*, tal a organicidade estrutural entre os elementos que o constituem e a circulação interna e o desmembramento externo dessas construções” – Oiticica, 1986: 68). Porém, o artista passa a ser capaz de achar/formular o que não via/criava antes. Hélio Oiticica reconhece: ao “descobrir” a Mangueira, “o condicionamento burguês a que eu estava submetido desde que nasci desfez-se como por encanto” (Oiticica, 1986: 73). Mas o encanto é logo relativizado: “devo dizer, aliás, que o processo já se vinha formando antes, sem que eu o soubesse” (Oiticica, 1986: 73).

Sem condicionamento, Hélio Oiticica transformou-se naquele Flash Gordon nacional, sobrevoando estilos de vida, visões de mundo e barreiras de classe:

Creio que a dinâmica das estruturas sociais revelaram-se aqui

para mim na sua crudeza, na sua expressão mais imediata, advinda desse processo de descrédito nas chamadas “camadas” sociais; não que não considere eu a sua existência, mas sim que para mim se tornaram como que esquemáticas, artificiais, como se, de repente, visse eu de uma altura superior o seu mapa, o seu esquema, “fora” delas (Oiticica, 1986: 74).

Tal revelação parece ser condição para a atividade mediadora: é preciso desacreditar na realidade soberana das barreiras sociais para poder transitar através delas; é preciso “descobrir” sua natureza esquemática e artificial; em outras palavras: é preciso desnaturalizá-las: e essa desnaturalização (ou descondicionamento) foi o “encanto” que a Mangueira produziu (ao tirar outro “encanto”) em Hélio Oiticica, que escreveu ter vivido no morro e no samba “uma experiência social definitiva que nem sei que rumo tomará” (Oiticica, 1986: 73).

A Mangueira deu muitas lições a Hélio Oiticica. Vale a pena citar seus comentários sobre o que lá aprendeu:

o terreiro de ensaio da Mangueira e o seu lendário boteco “Só para quem pode” foram para mim as maiores revelações dessa comunhão entre disponibilidade e ambiente, catalisados aqui pelo samba (Oiticica, 1986: 80).

Ou:

Houve algo que, a meu ver, determinou de certo modo essa intensificação para uma proposição de uma arte coletiva total: a descoberta de manifestações populares organizadas (escolas de samba, ranchos, frevos, festas de toda ordem, futebol, feiras) (Oiticica, 1986: 96).

Todos os seus trabalhos posteriores ficaram marcados por

“Não quero que a vida me faça de otário!”

essa vivência. A sensação que seu ambiente Tropicália (constituído por *Penetráveis*, obras nas quais o “participador” pode penetrar e se mover pelo seu interior) queria transmitir era, segundo seu próprio proponente, descrita como

a sensação de que se estaria de novo pisando na terra. Esta sensação, sentia eu anteriormente ao caminhar pelos morros, pela favela, e mesmo o percurso de entrar, sair, dobrar “pelas quebradas” da Tropicália, lembra muito as caminhadas pelo morro (Oiticica, 1986: 99).

Essas sensações estão, em muitos momentos dos escritos de Hélio Oiticica, associadas a uma “necessidade vital de desintelectualização” ou à “procura do mito, uma retomada desse mito e uma nova fundação dele na minha arte” (Oiticica, 1986: 72). Porém é necessário reconhecer: esse era um mito bem diferente daquele procurado por outros artistas e intelectuais de classe média, da Zona Sul do Rio de Janeiro, que naquela época também buscavam transitar pelos mundos dos morros e das escolas de samba cariocas. Lygia Clark, que morava em Paris, ao tomar conhecimento do trabalho de Hélio Oiticica no carnaval de 1964, lhe escreveu:

Soube pelo Mário [Pedrosa] da sua participação no arranjo de Mangueira e fiquei muito contente, pois um trabalho em conjunto com Amílcar e Jackson deve ser sempre interessante principalmente levando em conta que seu trabalho saiu pela vida (Clark e Oiticica, 1996: 25).

Não há nenhuma surpresa ao receber a notícia que seu amigo de vanguarda colabora com uma escola de samba, mas (o que também se aplica às descrições e reflexões de Hélio Oiticica sobre suas andanças no morro), mais surpreenden-

temente – levando-se em consideração o “campo intelectual” da época –, não há quaisquer referências aos “encantos” da cultura popular, da autenticidade do samba, do nacionalismo, da brasilidade. O Flash Gordon nacional parecia voar em outra dimensão, totalmente invulnerável à contaminação dos modos mais difundidos de veneração ao povo. Sua viagem à favela parecia ser absolutamente pessoal e intransferível.

Hélio Oiticica encontrou na Mangueira uma espécie de segundo lar (a ponto de, em 1969 e em Londres, poder dizer: “sinto que Rio e Mangueira me foram a grande experiência” – Oiticica, 1986: 123). Não foi uma experiência fácil. Em carta para Lygia Clark, ele afirmava: “Quando me diziam – não vá à Mangueira. Pensava eu: eu não digo nada e vou, pois adorava” (Clark e Oiticica, 1996: 103). Mário Pedrosa, citado pelo crítico de arte inglês Guy Brett, dizia que o encontro de Hélio Oiticica com a favela teria sido uma “iniciação penosa” (Oiticica, 1986). Waly Salomão comenta:

Hoje em dia ir a uma Escola de Samba não constitui nenhuma aventura excepcional. É uma *safe adventure*. Um pacote convencional igual aos oferecidos por qualquer agência de turismo para a Disneyworld. [...] Repito: nenhuma pele etnocêntrica é tirada. Repito: Hélio quando foi ser passista aprendeu todos os passos básicos do samba como, nos dias de hoje, ninguém que vai por lá sente sequer a necessidade de aprender (Salomão: 1996: 46-7).

Além dos passos de samba, Hélio Oiticica afirmava ter um conhecimento completo da geografia do morro: “Cada centímetro do chão de Mangueira eu amo com a mesma intensidade com que me dedico ao meu trabalho criador” (citado por Frederico Moraes, na orelha de Oiticica, 1986).

"Não quero que a vida me faça de otário!"

É certo. No final dos anos 1950 e durante todos os 1960, muitos outros cariocas de classe média subiam o morro, mas com procuras, apesar de também obstinadas, completamente diferentes das que levaram Hélio Oiticica a se tornar passista com tal convicção e tantas conseqüências para o panorama artístico brasileiro (e hoje mundial, vide a homenagem prestada a sua obra na última *Documenta* – a exposição de maior importância no panorama mundial – do Século XX). Por exemplo: o estudante de arquitetura, e futuro antropólogo, Carlos Nelson Ferreira dos Santos, enquanto os passistas da Mangueira eram proibidos de entrar no MAM, já freqüentava a favela de Brás de Pina, como "assessor para assuntos urbanísticos e habitacionais" da FAFEG (Federação de Associações de Favela do Estado da Guanabara). A comunidade de Brás de Pina acabara de, no final de 1964, reagir à força às tentativas do governo para removê-la do local que ocupava (Santos, 1981).

Carlos Lacerda, no governo da Guanabara (Dezembro de 1960 – Janeiro de 1965), incentivou as políticas de remoção de favelados para conjuntos habitacionais recém-construídos, como a Cidade de Deus e as Vilas Kennedy, Aliança e Esperança. Até 1965, cerca de 30 mil pessoas já tinham sido removidas das favelas onde habitavam (para detalhes sobre a história das políticas públicas nas favelas do Rio de Janeiro, ver Perlman, 1977; Burgos, 1998; Zaluar e Alvito, 1998; e o já citado Santos, 1981; entre outros). Portanto, quando Hélio Oiticica pisa em Mangueira pela primeira vez, a relação entre favelados e governantes (todos provenientes do "asfalto") é de conflito aberto, e por vezes mesmo violento (em 1964, soldados armados com metralhadoras garantiram a remoção da Favela do Pasmado, por exemplo).

Com o golpe militar de 1964, as associações de favelados e os órgãos governamentais mais favoráveis a políticas de urbanização foram sendo esvaziados. A diretoria da FAFEG, federação criada em 1963 muito em consequência do movimento anti-remoção, foi cassada em 1968. Neste mesmo ano, um documento oficial definia as favelas como “espaço urbano deformado” e tinha como missão declarada “exterminar as favelas”⁴ (Burgos, 1998: 36). Resultado: entre 1968 e 1975, mais 100 mil favelados foram removidos. É um número espantoso, que caracterizaria um cataclismo social em qualquer cidade.

Isso não quer dizer que a classe média carioca tinha uma única opinião sobre como lidar com o “problema das favelas”. Os casos de Hélio Oiticica ou Carlos Nelson Ferreira dos Santos, e vários outros casos citados abaixo, provam o contrário. Em sociedades complexas, é impossível – a não ser em situações muito especiais – encontrar homogeneidade cultural em grupos de contornos tão vagos como a “classe média carioca”. É importante também não cair na tentação de simplificar a metrópole com classificações bipolares como asfalto e morro (ver Zaluar e Alvito, 1998: 20), como se fossem territórios inimigos, claramente separados e homogêneos internamente. Tudo é mais confuso, misturado, sem limites intraspontáveis. A “classe média carioca” nunca teve uma só opinião sobre a favela. Muitas das suas opiniões apresentavam profundas divergências entre si.

Essas divergências contribuíram para gerar atos violentos, de todos os tipos. Em 1955, o filme *Rio 40 graus*, de Nelson Pereira dos Santos, que retratava a vida de cinco crianças faveladas vendedoras de amendoim, foi proibido pela polícia e pelo serviço de Censura, “alegando que no Rio os termômetros não atingiam jamais 40 graus” (Paiva, 1989:

"Não quero que a vida me faça de otário!"

73). Tal atitude gerou uma grande reação de críticos e artistas que conseguiram liberar o filme, e *Rio 40 graus* tornou-se importante fonte de inspiração para os cinco cineastas que em 1962 lançaram *Cinco vezes favela*, filme produzido pelo CPC da UNE, e também um dos marcos inaugurais do Cinema Novo, movimento que redefiniu a cinematografia nacional.

O discurso do pessoal envolvido com *Cinco vezes favela* era completamente diferente daquele empregado por Hélio Oiticica ao refletir sobre seu encontro com a Mangueira. Eduardo Coutinho, gerente de produção do filme, em depoimento de 1962, afirmava "ser importante dar ou sugerir as soluções para os nossos dramas, apontar os culpados, politizar o público" (Viany, 1999: 29). Cacá Diegues, diretor de Escola de Samba Alegria de Viver, segmento de *Cinco vezes favela*, também declarou que um cinema novo "só tem sentido na medida que for crítico; daí ser eminentemente popular, como o próprio cinema o é. O que não quer dizer popularesco ou demagógico" (Viany, 1999: 27).

A definição do que é realmente popular gerou muitos debates entre os participantes do CPC. Um de seus diretores, Carlos Estevam Martins, autor da história na qual Escola de Samba – Alegria de Viver foi baseada, também em 1962, redigiu o Anteprojeto do Manifesto do CPC, que definia a "arte do povo" como "inconsciente", a "arte popular" como "escapista", e a "arte popular revolucionária" ("armas espirituais da libertação material e cultural do nosso povo" – Martins, 1979: 69) como aquela que deveria ser produzida pelos artistas brasileiros. Os verdadeiros desejos do "povo" são conhecidos pelos intelectuais e artistas do CPC: "Os membros do CPC optaram por ser povo [então não eram povo antes – o que eram?], por ser parte integrante do povo⁵,

destacamentos de seu exército no *front* cultural” (Martins, 1979: 71 – para uma análise da atuação do CPC, ver Hollanda, 1980 e Hollanda e Gonçalves, 1982).

Outro diretor do CPC, Oduvaldo Vianna Filho, foi autor (junto com Armando Costa e Paulo Pontes) do espetáculo musical *Opinião*, um grande sucesso entre o público da Zona Sul do Rio de Janeiro desde a sua estréia em dezembro de 1964 (o nome da exposição em que Hélio Oiticica apresentou seus *Parangolés*, *Opinião-65*, foi inspirado nesse espetáculo). Heloisa Buarque de Hollanda descreve em termos pessoais o que *Opinião* representava para seu público:

Lembro-me de ter assistido várias vezes ao *show*, de pé, arrepiada de emoção cívica. Era um rito coletivo, um programa festivo, uma ação entre amigos. A platéia fechava com o palco. Um encontro ritual, todos em ‘casa’, sintonizados secretamente no fracasso de 64, vivido como um incidente passageiro, um erro informulado e corrigível, uma falência ocasional cuja consciência o rito superava (Hollanda, 1980: 35).

No artigo “Opinião... Opinião... Opinião”, escrito em 1966, Mário Pedrosa, um dos melhores amigos de Hélio Oiticica e Lygia Clark, também definia o espetáculo como um “respiradouro” político (Pedrosa, 1975: 100).

Parte dessa emoção política vinha das músicas cantadas pela zona-sulista Nara Leão, o nordestino João do Vale e o “sambista de morro” Zé Ketí. No texto “As intenções do *Opinião*”, assinado pelos três autores e impresso no programa do espetáculo, está escrito:

a música popular é tanto mais expressiva quanto mais se alia ao povo na captação de novos sentimentos e valores necessários

"Não quero que a vida me faça de otário!"

para a evolução social, quando mantém vivas as tradições de unidade e integração nacionais (Vianna Filho, Pontes e Costa, 1979: 58).

Para efetivar essa aliança com o povo, na confecção do espetáculo, um dos recursos utilizados por seus autores e cantores foi o seguinte: "fomos atrás de Cartola, Heitor dos Prazeres, o pai de Cartola, dona Zica, Sérgio Cabral, Elton Medeiros para ouvir em versos de Partido Alto" (Vianna Filho, Pontes e Costa, 1979: 58). A escolha era clara. Não eram esses os sambistas amigos de Hélio Oiticica (nos seus textos já publicados, apesar de todo seu respeito pela Mangueira, não há nenhuma referência a Cartola ou Nelson Cavaquinho). O pessoal do *Opinião* procurou a "Velha Guarda", a "tradição" e a "autenticidade" do samba.

Em 1964, a classe média que lotava a platéia do *Opinião* também já tinha descoberto o Zicartola, bar localizado na Rua da Carioca, aberto por Cartola e sua mulher dona Zica no final de 1963 com a ajuda financeira de um grupo liderado pelo empresário Eugênio Augustine (para mais dados sobre o Zicartola, ver Cabral, 1979, e Vieira, 1998), onde era possível se ouvir Zé Ketí, Nelson Cavaquinho, Ismael Silva, João do Vale, Araci de Almeida, Ataulfo Alves, Clementina de Jesus, Paulinho da Viola, entre tantos outros. Antes disso, gente como Sérgio Porto, Lan e Jota Efegê já freqüentava a casa de Cartola para ouvi-lo cantar. E em 1961, foram organizados encontros – em apartamento de Copacabana – entre os sambistas Cartola, Nelson Cavaquinho e Zé Ketí com os bossa-novistas Carlos Lyra e Nelson Lins e Barros. Segundo José Ramos Tinhorão, essas reuniões "marcaram o lançamento dos humildes compositores Cartola e Nelson Cavaquinho como representantes oficiais

do samba tradicional perante a classe média" (Tinhorão, 1986: 239). Esse crescente interesse por Cartola e Nelson Cavaquinho certamente foi decisivo para se estabelecer a imagem que a Mangueira tem hoje: a da Escola que tem o samba mais autêntico e que conta com grande apoio, por isso mesmo, entre intelectuais de classe média.

Mas nem toda a classe média, nos anos 60, estava contaminada pela mesma procura obstinada da autenticidade sambista. Essa questão parecia passar longe das preocupações de Hélio Oiticica. E, por outros motivos, também estavam longe das preocupações de outros jovens da Zona Sul que já compareciam aos ensaios das escolas de samba. Para Sérgio Cabral, mais ou menos em 1957, as escolas "já haviam consolidado a sua posição de maior atração do carnaval carioca" (Cabral, 1996: 173). A *socialite* Celmar Padilha "levava todos os anos grupos da Mangueira para apresentar-se diante dos sócios dos elegantes Country Club e Sociedade Hípica Brasileira" (Cabral, 1996: 173). Mas não era só o morro que vinha para o asfalto. O asfalto também adquiria o costume de subir o morro. Nas vésperas do carnaval de 1958, o *Jornal do Brasil* publicou uma pequena nota intitulada "Mangueira pede socorro":

Rapazes e moças cheirando lança-perfume e aos abraços invadem o terreiro e instituem uma estranha maneira de deformação do samba, que, vindo do marginalismo para uma posição social simpática, volta ao passado marginal pela mão da juventude coca-cola (citado em Cabral, 1996: 173).

Em 1964 (repite: ano em que Hélio Oiticica descobriu a Mangueira), a reportagem de carnaval da revista *Visão* dizia que as escolas levavam "ondas de grã-finos aos seus ensaios" e que "a última nota bem, em sociedade, é exhibir o

“Não quero que a vida me faça de otário!”

cartão de sócio contribuinte de uma escola de samba” (citado em Cabral, 1996: 189).

Porém, a “deformação do samba” mais decisiva aconteceu não por causa da atuação de grã-finos ou jovens cheiradores de lança-perfume mas pela intervenção mais “drástica” de artistas de classe média que passaram a ser contratados pelas escolas como carnavalescos (para análise do crescimento da importância do carnavalesco ver Cavalcanti, 1994, e Cabral, 1996). O marco inicial dessa nova etapa do carnaval carioca foi o desfile da Salgueiro em 1959, para o qual o casal de artistas plásticos Dirceu e Marie Louise Neri criaram alegorias e adereços de mão que causaram enorme impacto na avenida. A partir da participação – também no Salgueiro – de Fernando Pamplona, que era cenógrafo do Teatro Municipal, como escreve Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, “a década de 1960 trouxe para o desfile um conjunto de inovações plásticas e temáticas muitas vezes denominada ‘revolução’” (Cavalcanti, 1994: 55). Entre as inovações, Fernando Pamplona – “foi também um dos grandes ativistas da União Nacional dos Estudantes” (Cabral, 1996: 179) – propôs o enredo Zumbi dos Palmares, convenceu integrantes da escola a desfilar com fantasias de escravos, e “mais: um enfeite que os sambistas adoravam usar – uma pequena lâmpada acesa como detalhe das fantasias – foi substituída por espelhos”, pois – segundo a explicação do novo carnavalesco – “o espelho fazia parte da indumentária das manifestações folclóricas brasileiras” (Cabral, 1996: 180).

No meio dessa “revolução”, onde o conhecimento do “folclore” também legitimava as novas propostas, o neoconcreto Amílcar de Castro foi convidado para colaborar com o desfile da Mangueira no carnaval de 1964, e foi

auxiliado por Hélio Oiticica, que não se transformou num carnavalesco e sim num passista. Nunca quis, por exemplo, vestir a Mangueira – no desfile – com suas obras (em depoimento sonoro reproduzido no CD-Rom *H. O Suprasensorial*, Hélio Oiticica fala:

eu também queria trazer de casa as coisas, mas não queria trazer no sentido de impor. Por exemplo: as pessoas diziam: por que você não faz uma ala vestindo as pessoas de *Parangolé*? Eu digo: não, não interessa. Agora, contactar mesmo que seja uma pessoa ou outra, botar em contato com a coisa, é uma coisa minha, porque eu também quero, não posso me *disguise*)”.

Também não compartilhava do interesse dos outros carnavalescos pelo “folclore brasileiro”. Não foi procurando folclore que chegou ao samba. Pelo contrário: definindo cultura como a “glorificação do que está fechado”, Hélio Oiticica denunciava: “toda a parafernália cultural-patriótico-folclorista-nacional é opressiva”. Então o “*Parangolé* se ergue desde 64 contra essa folclorização opressiva e usa o mesmo que seria outrora material folc-Brasil como *estrutura não-opressiva*”, é “a raiz Brasil em oposição à folclorização desse *material raiz*” (Oiticica, 1986: 116). Essas declarações são de 1969, mas cinco anos antes, no período de sua descoberta da Mangueira, já estava claro: o Parangolé não é “uma implicação da fusão do folclore à minha experiência” (Oiticica, 1986: 65), pois essa “relação das ‘aparências’ com coisas já existentes existe mas não é primordial na gênese da idéia” (Oiticica, 1986: 66).

As aparências enganam. Mas as aparências das experiências que Hélio Oiticica viveu/produziu na favela já são bem diferentes daquelas que podiam ser vividas ao ouvir o partido-alto no Teatro Opinião ou ao se tomar um porre

“Não quero que a vida me faça de otário!”

de lança-perfume no ensaio da Mangueira. Já em 1968, o criador dos Parangolés e da recente Tropicália se referia a burgueses, subintelectuais, artistas americanizados e “cretinos de toda espécie” que “estão interessados em favelas, escolas de samba, marginais anti-heróis (Cara de Cavalo virou moda) etc.” (Oiticica, 1986: 108). E aproveitava a oportunidade para se afastar do modismo: “Muito bom, mas não se esqueçam que há elementos aí que não poderão ser consumidos por esta voracidade burguesa: o elemento vivencial direto” (Oiticica, 1986: 108-9).

O “elemento vivencial direto” da passagem de Hélio Oiticica pela Mangueira foi compartilhado não com os sambistas da Velha Guarda já cultuados pelos grupos mais “progressistas” da classe média da Zona Sul. Os parceiros de Hélio Oiticica eram Jerônimo, Mosquito, Luiza, Roberto, Nildo, Nininha, Bidu, Bulau, Manga, Mirim e tantos outros que a Zona Sul nunca ouviu falar. Além disso, para quem confessa sempre ter adorado “fazer o que ninguém aprova” (Oiticica, 1986: 131) e para quem revela que, com a descoberta da Mangueira, “a marginalização, já que existe no artista naturalmente, tornou-se fundamental para mim” (Oiticica, 1986: 74), é até previsível que a aproximação com os morros cariocas possibilite aventuras ainda menos convencionais, como a amizade com o bandido Cara de Cavalo ou o consumo de drogas que o levará a declarar, em 1969, que “a maconha é meu dia-a-dia, meu estado natural” (Oiticica, 1986: 131).

A experiência de Hélio Oiticica com a maconha antecede em vários anos a maior difusão dessa droga entre certos grupos das camadas médias da Zona Sul carioca, e mesmo das idéias contraculturais que criaram uma nova maneira de interpretar seus efeitos. “A primeira vez que se registrou

a utilização de maconha pelo principal grupo de jovens de Zona Sul” (pela sua descrição, alguns deles, apesar de mais jovens, poderiam ter tido alguma relação de amizade com Hélio Oiticica), estudado por Gilberto Velho na tese *Nobres e anjos*, “foi em 1969” (Velho, 1998: 68). Para Zuenir Ventura, antes da influência *hippie*, “a classe média rejeitava a ‘erva maldita’ – maldita menos por seus efeitos e mais por ser erva, um produto rural, pobre, sem *status*” (Ventura, 1994: 29). Gilberto Velho, agora no artigo “Dimensão cultural e política no mundo das drogas”, identificou um quase-padrão de introdução da maconha e depois da cocaína nos grupos de elite por ele estudados: os primeiros baseados foram apresentados por “jovens norte-americanos” e só então “estabeleceram-se relações entre os novos consumidores e tradicionais ‘bocas-de-fumo’ dos morros cariocas” (Velho, 1994: 86). A trajetória de Hélio Oiticica, como a de outros jovens de Zona Sul (por exemplo, como aponta Gilberto Velho, aqueles que formavam as “turmas de ruas’ de Copacabana e Leme” – Velho, 1994: 86), invertia essa ordem dos fatores. O básico de sua introdução à maconha aconteceu em ambiente bem “tradicional” (já que o uso dessa droga sempre esteve integrado a determinadas tradições negras brasileiras, vide o artigo “A maconha em Pernambuco”, apresentado por Jarbas Pernambucano no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife em 1934). Só depois é que descobriu as teses psicodélicas, diante das quais permaneceu sempre crítico, incluindo uma explícita mas não explicada “diferença” com Timothy Leary (Oiticica, 1986: 109).

Essa digressão sobre a relação de Hélio Oiticica com a maconha (não tenho certeza se sua iniciação se deu na Mangueira, mas há várias referências em seus textos sobre o

"Não quero que a vida me faça de otário!"

consumo de maconha na Mangueira ou com mangueirenses) tem apenas o objetivo de ilustrar as particularidades de sua descoberta dos morros. O assunto por si só daria um outro artigo. Como também daria a relação de Hélio Oiticica com bandidos como Cara de Cavalo, além de suas idéias sobre marginalidade, arte e crime, que trazem indicações importantes para a reflexão sobre um dos argumentos de Zuenir Ventura no livro *Cidade partida*, aquele de que o Rio de Janeiro desde os anos 50 "já acumulava tensões e conflitos que iriam explodir nas décadas seguintes" (Ventura, 1994: 11), principalmente com o desenvolvimento de um tráfico de drogas de grandes proporções que modificou mais uma vez a maneira como a relação com as favelas é vista, pensada e vivida. Esse caminho é tentador mas nos afastaria bastante do objetivo imediato deste artigo, que é apenas comentar a especificidade do papel de Hélio Oiticica como mediador entre asfalto e morro, diante de outros projetos de mediação colocados em prática na mesma época (aqueles do Opinião, do CPC, dos carnavalescos etc.).

Para mapear todos os caminhos que levam a esse objetivo, e para finalizar este artigo, quero ainda retomar a crítica que Hélio Oiticica fazia da "folclorização" e sua proposta de uma "raiz Brasil", que pode ser mais bem compreendida a partir de seus escritos sobre a Tropicália (não será possível aqui fazer comentários sobre a relação dessa obra – e de outras idéias e outros trabalhos de Hélio Oiticica – com o movimento musical – nomeado exatamente Tropicália – que, sob a liderança de Caetano Veloso e Gilberto Gil, teve repercussão profunda na história recente da música brasileira e do comportamento da juventude brasileira). Como já vimos, andar pela Tropicália transmitia ao próprio Hélio Oiticica a sensação de "caminhar pelos morros, pela favela".

Além disso, era a “minha máxima experiência com as imagens, uma espécie de campo experimental de imagens” (escrito em 1968 – Oiticica, 1986: 107) e a “primeiríssima tentativa consciente, objetiva, de impor uma imagem obviamente ‘brasileira’ ao contexto atual da vanguarda” (Oiticica, 1986: 106). O “brasileiro” e a “raiz Brasil” (a raiz aberta, oposta à folclorização) se confundiam com a favela. Tropicália dava ao participante, mesmo no museu, a sensação de estar no Brasil, de estar na favela, de “voltar à terra” (Oiticica, 1986: 100), de pisar na terra novamente (Hélio Oiticica confessa: “há aqui uma nostalgia do homem primitivo” – Oiticica, 1986: 100), que possa trazer ao indivíduo “um novo sentido das coisas” e do Brasil.

A Tropicália “é o grito do Brasil para o mundo” (Oiticica, 1986: 125). Hélio Oiticica escreveu:

Se quisermos definir uma posição específica para o que chamamos de vanguarda brasileira, teremos que procurar caracterizar a mesma como fenômeno típico brasileiro, sob pena de não ser vanguarda nenhuma (Oiticica, 1986: 110).

O típico brasileiro, aqui, não se confunde com nenhum tipo óbvio de nacionalismo. A relação de Hélio Oiticica com o Brasil é a mais contraditória possível: “O Brasil é triste como a idéia de trópico, mas sou eu” (Oiticica, 1986: 124); “É um país de merda!” (Clark e Oiticica, 1996: 45); “é um inferno viver aqui, estou cheio!” (Clark e Oiticica, 1996: 50); “nunca vi tanta gente mesquinha e idiota por aqui – é merda política, artística, humana!” (Clark e Oiticica, 1996: 67); “No Brasil, livre de passados gloriosos como os europeus, ou de superproduções como os americanos, podemos com *élan* criar essa Nova Objetividade” (Oiticica, 1986: 112); “quis eu com a *Tropicália* criar o mito da

"Não quero que a vida me faça de otário!"

miscigenação – somos negros, índios, brancos, tudo ao mesmo tempo → nossa cultura nada tem a ver com a europeia" (Oiticica, 1986: 108); "o Brasil está destinado a ser uma espécie de líder do terceiro mundo" (Clark e Oiticica, 1996: 73).

O subdesenvolvimento, a favela salvam o Brasil, nos investem até de uma superioridade (e nos livram do racionalismo desenvolvimentista dos primeiros construtivistas). Lygia Clark, morando em Paris, escrevia para Hélio Oiticica: "não vi aqui nada que lembre ou se compare ao nosso trabalho" (Clark e Oiticica, 1996: 35). Em outra carta, ela lhe declarava sua convicção de que "o futuro pertence a um povo subdesenvolvido. (Clark e Oiticica, 1996: 38). Hélio Oiticica respondia: "o que você diz sobre os países subdesenvolvidos é certo" (Clark e Oiticica, 1996: 53). Já morando em Londres, Hélio Oiticica escreve para Lygia Clark: "quero que você continue cada vez mais botando pra quebrar – chega de otários nessa Europa infecta" (Clark e Oiticica, 1996: 93). Ainda de Londres, ele sonhava com a volta para o Brasil: "Realmente nada tenho a fazer aqui; sinto-me morrendo aos poucos" (Clark e Oiticica, 1996: 128). No Brasil, por ser uma "cultura em formação" (Oiticica, 1986: 116), podemos ainda criar arte "dirigida" por "uma necessidade construtiva [há aqui como uma conciliação problemática entre construtivismo e antiocidentalismo] característica nossa" (Oiticica, 1986: 112).

A mediação asfalto-morro de Hélio Oiticica é realizada então com uma missão salvacionista, em prol de uma outra modernidade construtiva – não mais europeia (pois digeriu "antropofagicamente" a cultura europeia) – interessada em "escolhas de participação" ("a participação de cada um é que dá sentido à obra, sem idéia ou moral preconcebida").

Hélio Oiticica acrescenta: “o pessoal da Mangueira está mais apto a isso [a participar e assimilar o ‘sentido real’ da proposição do artista] do que o que frequenta vernissages, suas opiniões são as mais interessantes” (Lima, 1996: 41). É a crença obstinada – mesmo que suas premissas⁶ sejam questionáveis – no interesse da opinião do Outro que possibilita as mediações mais interessantes. Os “produtos” dessa atividade mediadora, em forma de Parangolés ou *Penetráveis*, continuam a nos interessar, e a incentivar novas mediações.

Notas

1 Para não perder muito tempo com essa questão importantíssima: *mediador cultural* é um “papel desempenhado por indivíduos que são intérpretes e transitam entre diferentes segmentos e domínios sociais” (Velho, 1994: 81). É claro que uma definição como essa e as dificuldades da sua aplicação para o caso específico de Hélio Oiticica exigem muitos comentários e explicações, que ficam adiados para o “próximo” artigo.

2 Os modernistas brasileiros também relacionaram seus achados artísticos com “descobertas” semelhantes. Oswald de Andrade, por exemplo, dedicou seu livro de poemas *Pau-Brasil* “a Blaise Cendrars por ocasião da descoberta do Brasil”. O Brasil, portanto, está sempre sendo redescoberto.

3 Trabalho de 1963: o “participante” cortava com tesoura uma faixa branca (em forma de fita de Moebius) de papel.

4 O que não era nenhuma novidade: já no Código de Obras de 1937 havia ordem oficial para erradicar as favelas (Perlman, 1977: 240).

5 Mesmo assim, os membros do CPC publicavam – em sua coleção *Violão de Rua*, da série *Cadernos do povo brasileiro*, poemas como este de Fernando Mendes Vianna: “A favela é logo ali./Choro uma lágrima fácil./Sou burguês/de doirada tez/e inútil desquício./E moro aqui./Na praia florescem/moças de biquíni./No motro crescem/andrajos.” (citado em Hollanda, 1980: 24) Uma visão da favela certamente bem diferente daquela proposta por Hélio Oiticica, que nunca chorou lágrimas fáceis e encarava muitos andrajos sob outro ponto de vista, aquele do caráter do *Parangolé*.

"Não quero que a vida me faça de otário!"

6 Por exemplo: Hélio Oiticica valorizava a "marginalidade". Quando o chamamos de mediador, estamos questionando essa noção: o mediador "é o oposto sociológico do homem marginal esmagado entre dois sistemas culturais" (Velho, 1994: 81). Em sociedades complexas, há incontáveis sistemas e a mediação faz parte "da própria lógica do processo interativo" (Velho, 1994: 82). Tal visão da vida social não diminui em nada a possibilidade da contestação, muito pelo contrário. E sempre haverá maneiras diferentes para se ser otário, e outras tantas para ser malandro. Apenas fica impossível o estabelecimento de uma frente única de otários, de um lado, e de malandros, do outro. Como a própria história da recepção crítica dos Parangolés nos ensina, o mundo é bem mais interessante do que isso.

VIANNA, Letícia. "O Rei do meu baião: mediação e invenção musical". In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). Mediação Cultura e Política. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 63-87.

A música é um complexo e diversificado lugar de interação social, criação e reprodução de representações que dizem de culturas específicas; sejam elas mais locais ou globais. Este texto trata do baião – um dos gêneros referência da diversidade musical brasileira – e de seu principal divulgador, Luiz Gonzaga – um importante mediador cultural que transitou e articulou diferentes mundos, catalisando um movimento musical.

Do período que vai, mais ou menos, do final da Segunda Guerra a meados dos anos cinquenta, o baião se consolidou como uma perspectiva rítmica, melódica, harmônica, temática, performática e coreográfica que transcendeu limites geográficos, etários, de classe, de províncias culturais. Em vários lugares e através de várias mídias o baião se infiltrou, fez sucesso; sem suplantando a hegemonia do samba, música então consagrada símbolo nacional.

Naquele contexto a música era um lugar privilegiado para a construção e afirmação de identidades regionais e nacionais. E o baião apareceu como música regional que trazia um *sertão* brasileiro para o cenário da música nacional. A música caipira trazia a roça; o samba trazia o Brasil urbanizado, trabalhador e bem humorado (já que havia censura, e a cara da pobreza e malandragem não podia aparecer; mas, de qualquer jeito, aparecia através dos mecanismos não oficiais de difusão, driblando a censura e

o estigma da malandragem). Estes e outros gêneros compunham um universo musical fragmentado e dinâmico, como um caleidoscópio.

Por um lado o baião funcionou como entretenimento, novidade, para as massas consumidoras. Por outro lado, foi didático na medida em que trouxe, estilizado, a especificidade cultural de uma região para o “campo de visão” de grande parte da *nação* (até onde os meios de comunicação de massa alcançaram), contribuindo para uma reavaliação funcional da categoria *sertão*. Nesse sentido favoreceu a auto-estima do imigrante nordestino nas cidades do *sul*, que geralmente fica subordinado à condição de assalariado mal pago e perseguido pelo estigma de “nortista”, “pau-de-arara”, miserável e atrasado.¹ E abriu novos caminhos para o músico nordestino nos centros urbanos.

Embora “representante” do *sertão*, o baião era música feita na cidade, no Rio de Janeiro, por nordestinos de camadas populares e médias imigrados para o sul, que se integraram a certas redes do mundo da música, das instituições e profissionais da indústria cultural, e da política oficial. E atingiram as massas, num movimento interessante de invenção de um gênero.

E nesse processo, Luiz Gonzaga foi uma figura fundamental, um *mediador* cultural que transitou em diferentes mundos, articulou diferentes categorias profissionais, pessoas e domínios, catalisando um movimento.

É sempre um desafio pensar sobre continuidades e descontinuidades entre trajetórias individuais e contextos específicos; daí a operacionalidade de conceitos como *campo de possibilidades*, *projeto de vida* e *mediação cultural* nas reflexões sobre trajetórias individuais em sociedades complexas. Por quais redes Luiz Gonzaga circulou? Que

escolhas fez? Que papéis desempenhou? Quem foram seus cúmplices, seus críticos? Quais os meios de difusão do baião e o que representava no panorama da música ouvida e produzida no Brasil...? Questões assim puseram o pensamento em marcha para a produção deste texto, que trata da trajetória de Luiz Gonzaga e o contexto da invenção do baião como um gênero regional.²



Luiz Gonzaga é um migrante nordestino que fez da música um meio de vida, e de afirmação de um nome, numa metrópole como o Rio de Janeiro. Este movimento do *sertão* para o *sul* marcou sua imagem pública e sua obra, e encontrou eco junto a milhares de pessoas que, como ele, percorreram o mesmo caminho. Sua obra e imagem pública foram construídas ao longo de um tempo, num processo de afirmação de identidades, negociação e definição de espaços, em um meio musical promissor. O período em que o baião esteve no auge de sucesso – de 1945 a 1955 mais ou menos – foi um período em que vários outros gêneros musicais brasileiros também tinham boa visibilidade na mídia ao lado de alguns gêneros estrangeiros³. É ele se revelou dentro do gênero regional com um estilo próprio e inconfundível, e foi um dos principais responsáveis pela invenção e divulgação do baião. Ele não só ocupou um espaço, mas criou espaço para vários músicos e profissionais do mundo da música.

De maneira sistemática podemos dividir a trajetória de Luiz Gonzaga em quatro fases: a vida antes da vinda para o Rio de Janeiro; os anos de ascensão e a invenção do baião; o ostracismo nas grandes cidades; o retorno e a consagração.

Luiz Gonzaga nasceu em 1912, na Fazenda Caiçara, Chapada do Araripe – Exu – Pernambuco. Criado numa

família nuclear estável, era o segundo dos nove filhos de Januário e Santana. Santana trabalhava na roça, fiava corda e tecia rede, vendia na feira. Era ela quem cuidava da casa, dos nove filhos, com autoridade e disciplina. Januário era sanfoneiro e agricultor. Luiz Gonzaga desde muito pequeno se interessou pela música. Tinha bom ouvido e Januário foi mostrando o que sabia. O ofício de sanfoneiro era prestigiado na região e a família incentivava o gosto pela música. Dos nove filhos do casal, seis se dedicaram à sanfona. A música foi, de certa forma, um caminho “natural” – uma continuidade com a família.

Em 1930 Luiz Gonzaga saiu de casa e foi se alistar no Exército em Fortaleza. Se deu muito bem com a disciplina e hierarquia. Após um ano optou por permanecer mais tempo. Ficou nove anos e alguns meses. Saiu compulsoriamente pela “lei dos dez anos”, em 1939. No Exército viajou por muitos lugares, Juiz de Fora, São João Del Rei, Belo Horizonte... se não tocava sanfona, tocava violão... nunca deixou a música, que até então era um *hobby*.

A disciplina, humildade e determinação foram características de sua personalidade bastante ressaltadas por ele mesmo como fatores que favoreceram sua integração social e sucesso. Um dos poucos atos de insubordinação sua que aparecem para o público foi ter ido, musicalmente, além dos “oito baixos” de seu pai. E foi musicalmente que se redime disso, com a música *Respeita Januário*, composta anos depois, onde essa insubordinação parece ter divertido Januário.

Luiz Gonzaga chegou ao Rio depois de uma experiência de quase uma década de disciplina no Exército. Logo se integrou ao mercado de trabalho no mundo da música, e em muito pouco tempo foi reconhecido como artista de talento, afirmando identidade própria na história da

música popular brasileira. Começou tocando no Mangue, que ficava na Cidade Nova – berço do samba no princípio do século. O Mangue era freqüentado por beberrões, soldados, marinheiros de diferentes partes do mundo, boêmios, malandros, prostitutas, músicos... A maioria dos bares tinha seu conjunto, e o músico que não conseguia ponto num deles, tocava na calçada mesmo. Luiz Gonzaga decidiu ficar e ganhar a vida com sua sanfona Horner branca de oitenta baixos.

Começou numa esquina de calçada. E não faltou público. Ele agradava e logo foi chamado para tocar dentro dos bares. Alugou um quarto por ali, mas logo se mudou para o Morro de São Carlos. Foi morar num quarto na casa da família de um português, também músico, que lhe apresentou muita gente e abriu muitas portas de trabalho.

A cultura musical no Rio de Janeiro, naquele contexto, era cosmopolita, bastante diversificada. Vários gêneros eram cultivados. E no universo musical popular o trânsito entre gêneros é bastante freqüente. Por mais especializados que sejam, em geral, os músicos executam repertório eclético, podendo transportar elementos de gênero para gênero; em um movimento corriqueiro e criativo que, no limite, dissolve fronteiras. Naquele começo de carreira Luiz Gonzaga tocava tango, *fox trotes*, *blues*, samba, choro e os chamados regionais...

Além da diversidade de gêneros, a música era cultivada de diferentes maneiras, em diversos lugares. De tarde Luiz Gonzaga tocava nos lugares freqüentados por turistas, na hora do jantar, nos restaurantes, à noite, no Mangue, gafieiras e *taxi girls*. Era virtuoso, eclético, chamava a atenção. Juntou dinheiro e comprou uma sanfona de cento e vinte baixos, um enorme progresso para quem começou com uma “oitenta baixos”. Vez ou outra atuava nos programas de calouros das

emissoras de rádio – que era um dos meios principais para os artistas ganharem visibilidade, e uma das poucas esperanças de mobilidade social para as camadas subalternas (Pereira, 1967). Ressentia-se de que no programa *Calouros em desfile* de Ari Barroso, na Rádio Nacional – uma das rádios mais importantes do período –, nunca foi gongado mas sempre ganhava nota baixa. Entretanto Gonzaga era persistente e não demorou a ser reconhecido naquele mundo.

O momento da revelação de um destino promissor foi em um belo dia, num bar chamado Cidade Nova, no bairro de mesmo nome, onde tocou algumas músicas do “norte”, e agradou muito um grupo de cearenses que habitualmente freqüentava o lugar. Eram jovens, oriundos de camadas médias que vieram para o Rio estudar. Incluiu músicas desse tipo em seu repertório. E numa das suas apresentações no programa de Ari Barroso tocou uma música sua, *No meu pé de serra*, inspirada no folclore de sua terra, e foi ovacionado. A partir de então tomou consciência do valor de sua cultura musical naquela cidade cheia de conterrâneos, e consciência da possibilidade de afirmar sua personalidade e originalidade musical.

Como desdobramentos de algumas idéias básicas dos modernistas⁴, havia, naquele contexto, preocupação com a busca, expressão e atualização de raízes e referências culturais nacionais através da classificação de gêneros regionais singulares. E estes eram incorporados aos processos de desenvolvimento dos modernos meios de difusão cultural, sob o olhar atento e implacável da política oficial. O samba era, então, amplamente cultivado e reconhecido como a música nacional no panorama musical transnacional. E outros tipos de música nativa “não urbana” eram também cultivados: cocos, emboladas, fandangos, modas de viola... sob o rótulo

generalizante de regionais ou sertanejas. E existia uma certa alteridade constituída entre o *sertão* e a *cidade* na música e no imaginário mais geral das artes como literatura e artes plásticas... Uma alteridade que não imobilizava os artistas em um dos mundos. Patrício Teixeira gravou regionais; Pixinguinha andou pelo Grupo Caxangá – trajando chapéu de palha, e também por orquestras de *jazz*, rodas de choro e samba, alternando flautas e sax. Noel Rosa, Almirante, Braguinha começaram suas carreiras no Bando de Tangará, todos vestidos de matutos; Villa-Lobos, Francisco Mignone, Radamés Gnattali... dentre tantos, transitaram sobre as fronteiras erudito/popular, urbano/rural, nacional/regional.

Luiz Gonzaga se embrenhou pelo mundo da música sertaneja. Foi convidado por Zé do Norte (compositor do já sucesso *Mulher rendeira*) a trabalhar na Rádio Tupi e na rádio Transmissora, em programas sertanejos que privilegiavam repertório regional de cocos, emboladas, modas rurais... Luiz Gonzaga conhecia bem o repertório regional paulista, mineiro, nordestino e gaúcho. Ganhava pouco trabalhando no rádio, mas fazia um nome. Logo foi chamado para atuar, como instrumentista, em gravações de vários artistas. E não se limitou ao sertanejo. Fazia sucesso no carnaval com marchas e frevos, além de alimentar a demanda musical dos festejos juninos. Saiu do morro e foi morar no Catete.

Naquele momento já possuía maturidade técnica e estilo, e, em seu depoimento à biógrafa, disse já ter uma idéia aonde queria chegar (Dreyfus, 1996). Havia um lugar a ser ocupado naquele amálgama chamado música regional ou sertaneja, um lugar que Luiz Gonzaga se empenhou em ocupar. E os anos 40 foram anos de ascensão e afirmação para Luiz Gonzaga, e de consolidação de um veio musical do “norte” no mercado brasileiro.

Em 1941 fez suas primeiras gravações como *artista* (e não mais como *instrumentista* que acompanha os *artistas*). E inventou o rótulo de *xamego* para suas composições, que, a rigor, poderiam ser classificadas como choros, tangos... O rótulo pegou e marcou o estilo próprio de Luiz Gonzaga à sanfona, e um estilo próprio e sensual de o público dançar.

Luiz Gonzaga era reconhecido como um *instrumentista* virtuoso e tinha carisma. Gravava, tocava nos melhores clubes, cinemas, programas de rádio. Além de *instrumentista* e *artista* (*compositor* e *intérprete*), quis se lançar também como *cantor*. Encontrou muitas resistências por causa do sotaque carregado. Em geral, as músicas com letra que compunha em parceria eram dadas para outros cantores interpretarem. Acabou por vencer a resistência somente em 1945, quando conseguiu gravar como *cantor* na Victor, uma das grande multinacionais no país, o que lhe deu grande visibilidade e prestígio. Neste mesmo ano fez grande sucesso com *Dezessete e setecentos*, em parceria com Miguel Lima o "Rei da Embofada". Gonzaga passou a ser cada vez mais procurado para *parcerias*. Começava a aparecer como *cantor* e *compositor*, além de já ser consagrado como *instrumentista*.

É interessante observar os diferentes papéis que desempenhou no mundo da música. Iniciou sua carreira como *instrumentista* interpretando vários gêneros, depois passou a ser *compositor*, *parceiro*, *cantor* e *artista*. Passou a ser reconhecido como o "Rei do Baião". *Artista*, no caso, é categoria diferente de *compositor*, *parceiro* e *cantor*, e implica uma singularização dada em função da escolha do repertório e da qualidade da interpretação que dá a este, além de ter mais *glamour* e melhores cachês. Para chegar a ser um *artista* de certo prestígio no mundo da música popular brasileira, ele fez escolhas, optou por um gênero, um estilo de interpretação, uma imagem...

Um fato marcante na carreira de Luiz Gonzaga é a parceria com Humberto Teixeira, um advogado cearense, nascido em 1915, e morando no Rio desde 1930. Juntos passaram a compor explorando a temática do sertão, do retirante que quer voltar, e várias representações da vida no sertão nordestino. Humberto Teixeira e Gonzaga fizeram grande sucesso com *Baião*, uma espécie de manifesto de um novo gênero musical que acabou se consolidando e agregando gêneros-satélites.

Em 1947 lançou *Asa branca*, um dos maiores sucessos da parceria com Humberto Teixeira e de sua carreira. A música levantou polêmica em relação à legitimidade daquela autoria. Era uma elaboração a partir do folclore nordestino, sem autoria e aberta a improvisos e variações. Gonzaga não negava isso. Mas se assumia com um dos autores da música tal como apresentada para o gosto da cidade.

Asa Branca foi um grande sucesso, e levantou questões relativas à apropriação do coletivo pelo indivíduo semelhantes às levantadas pelo samba em seus primórdios.⁵ E a polêmica não ficou só em torno de *Asa branca*; durante toda sua carreira, Luiz Gonzaga reconheceu ter se inspirado no “folclore” do Nordeste aprendido com o pai na infância e em sua vida de viajante. A questão da *autoria* também foi problematizada em episódios de tensão com alguns parceiros, sobretudo Humberto Teixeira e Zé Dantas, que reivindicaram *autoria* exclusiva para músicas que Luiz Gonzaga gravou como sendo de *parceria*.

No caso do samba, era muito comum o intérprete aparecer como autor sem ter participado da composição, e também era muito comum a venda de parcerias. Mas no caso do baião, quando Luiz Gonzaga não participava efetivamente da elaboração da música, dava ao parceiro o tema, a linha

melódica e o ritmo que deveriam ser explorados; de modo que, mesmo tendo participação indireta, considerava-se autor.

De certa maneira, a postura de Gonzaga nos permite pensar que em determinados gêneros de música popular, como o samba e o baião, embora a questão seja colocada, valorizada e suscite tensões, a idéia de *autoria* parece ser formulada de maneira distinta da maneira definida em outros gêneros musicais como a *bossa nova*, o *tropicalismo*, a *MPB*, onde a *autoria* é, pelo menos em tese, bem definida, individualizada e, em geral, inquestionável.

Naquele momento, meados da década de 40, Luiz Gonzaga já estava determinado a cantar o *sertão* seguindo uma tendência de especializações na música que já vinha se desenvolvendo. Vieira (1999) observa que, até os anos 20, *sertão* era signo de algo distante, não civilizado, com índios, sertanejos e feras soltas numa vastidão inóspita e indomada natureza; diferente da roça domesticada e pacata cantada na música caipira – também regional e muitas vezes também chamada de sertaneja. A partir dos anos 20 o *sertão* passou por vários processos de novas significações, em “impulsos domesticadores” (Pimentel, 1997) ou *movimentos* na música, na literatura, ciências humanas, artes plásticas e artes cênicas (Vieira, 1999). A imagem de *sertão*, amplamente divulgada no senso comum urbano da época, era a do atraso, da miséria e desolação; da expulsão do sertanejo para a cidade que paulatinamente ficava populosa, se tornando inóspita também, devido à imigração. E a música e imagem de Luiz Gonzaga trouxeram outras cores para este quadro.

Vieira observa que nas músicas que compôs, em parcerias, ao longo de sua carreira, Luiz Gonzaga fala de um *sertão* pobre e inóspito que expulsa o homem de lá; mas também de um *sertão* que deixa saudade no migrante esperançoso

de um dia voltar. E se por um lado existiam algumas músicas formalmente dramáticas e tristes, por outro existiam aquelas que falavam de um cotidiano rico de situações sociais e tipos humanos, e da felicidade que as chuvas traziam; e da saudade. E sobressaíam as músicas alegres, com ritmos e letras sensuais que convidavam todos à dança e à festa.

O baião, nesse sentido, apareceu como um lugar de sociabilidade entre migrantes e nativos, contribuindo para que os imigrantes elevassem a auto-estima em um contexto social onde eram discriminados de várias formas, o que gerava dificuldades sérias para uma integração social satisfatória⁶. Signos estigmatizantes, então evocados, como o sotaque, a cabeça grande e redonda – em forma de lua cheia – ganhavam um valor positivo na voz e figura de Luiz Gonzaga – o carismático e alegre Lua.

O ano de 1948 foi marcante, pois, influenciado por Pedro Raimundo, um famoso acordeonista regional que se vestia como um típico gaúcho, Luiz Gonzaga resolveu se apresentar com chapéu de couro usado no sertão nordestino. Anos antes o alagoano Jararaca e o pernambucano Ratinho se apresentavam com esse tipo de chapéu, mas o substituíram pelo chapéu de palha – que, de certa maneira, tem uma conotação relacionada à roça, à música caipira do centro-sul; embora no sertão também se use chapéu de palha. Bem, o chapéu de couro usado no sertão pelo cangaceiro, boiadeiro e sanfoneiro, foi parar na cabeça de Luiz Gonzaga. E ele encontrou resistência nas casas de *shows* e estúdios de rádio, mas se impôs e se apresentava de terno, gravata e o chapéu. Em 1952 passou a se apresentar vestido de cangaceiro – um signo que ele elegeu para sua nordestinidade.

A figura do cangaceiro também era um signo reconhecido da cultura sertaneja e era divulgado através da

arte popular – como os textos e xilogravuras dos cordéis, a arte no barro de Mestre Vitalino –, e também foi um tema bem explorado pela indústria cultural: jornais, revistas; pela literatura e cinema brasileiro. O cangaço fascinava pela ambigüidade. Por um lado a dimensão da bravura e valentia, da capacidade de sobrevivência em ambiente natural inóspito; por outro a truculência, violência e marginalidade derivaram em estéticas e poéticas várias... É por algum tempo Luiz Gonzaga posou de Lampião, com chapéu de couro, gibão, cinteiro de munição e armas. Mas antes que o fascínio se desgastasse, e o lado bandido e sisudo do cangaço ofuscasse o *glamour*, Luiz Gonzaga se desarmou, abriu o sorriso (uma das suas marcas registradas), e o chapéu e o gibão ganharam ênfase como signos do vaqueiro e do sanfoneiro, também figuras típicas da cultura que pretendia representar.

No início da década de 50 houve um impulso na produção e divulgação de música regional, e novos compositores nordestinos entraram em evidência, como Jackson do Pandeiro. Luiz Gonzaga se preocupava em criar rótulos para as “novidades” que inventava, e com isso dinamizava sua carreira. Primeiro inventou o *xamego* – rótulo para suas composições e a dança sensual que sua música despertava; depois o *baião* – rótulo também para música e dança; e foi assim também com o *xaxado* – rótulo para dança inspirada na dança solitária dos cangaceiros. Ampliava o domínio do baião criando gêneros-satélites.

O baião estava definitivamente implantado como fenômeno de massa, sendo cultivado em diferentes segmentos sociais. Luiz Gonzaga conseguiu contrato com as mais importantes gravadoras e emissoras de rádio do país; viajava em caravana patrocinada pelos mais diferentes

anunciantes; aparecia constantemente nos jornais e revistas, fazia *shows* e programas de rádio patrocinados pelos mais variados produtos... Já era, então, um artista extremamente popular. É digno de nota que foi um dos músicos que participou da campanha presidencial de Getulio Vargas. Luiz Gonzaga estava no auge de sua carreira, produzia muito. Em fevereiro lançava sambas para carnaval e em julho lançava marchas, xotes, baiões e quadrilhas para as festas juninas.

O baião era tocado nos mais diferentes ambientes: no salão do Copacabana Palace, cassinos, feiras populares, teatros de revista... tocado pelos mais diferentes instrumentos em arranjos variados; e cantado pelos mais prestigiados intérpretes da época, como Emilinha, Marlene, Silvio Caldas, Francisco Alves, Nelson Gonçalves, Ivon Curi, Carmélia Alves... e ele, com arranjos para os instrumentos que julgava os mais apropriados para a expressão do gênero: zabumba, triângulo e sanfona.

Em 1952 Luiz Gonzaga foi consagrado o Rei do Baião e Embaixador do Sertão; Humberto Teixeira, o Doutor do Baião, e Carmélia Alves foi consagrada a Rainha do Baião. Neste mesmo ano saiu o último disco de parceria com Humberto Teixeira. Outro Doutor do Baião foi Zé Dantas, um médico que se tornou deputado por Pernambuco. O rei e os dois parceiros doutores formaram o triunvirato do baião – numa exemplar integração em função da música. Juntos fizeram uma verdadeira antologia do Nordeste através da música. Com seu novo parceiro, o também pernambucano Zé Dantas manteve o compromisso de retratar o Nordeste.

Tempos depois, além de Zé Dantas, firmou parceria com outro parceiro: Hervê Cordovil. Com ele compõe algumas músicas engajadas no combate à seca no Nordeste. E desde então, até 1984, fez campanha de arrecadação para

flagelados em seus *shows*. Seu engajamento tinha muito pouco de confronto com os governantes ou o *status quo*, e mais de solidariedade e compromisso com os conterrâneos do sertão.

Nessa altura Luiz Gonzaga já havia lançado e implantado com êxito uma expressão musical para o Nordeste, e fazia escola formando uma primeira geração de discípulos como Dominginhos, a Patrulha de Choque Luiz Gonzaga (formada por Marinês, Abdias e Chiquinho), entre outros músicos. E os músicos nordestinos que iam aparecendo sem reivindicar a influência direta de Luiz Gonzaga, ele fazia questão de prestigiar e apadrinhar convidando para *shows* e gravações.

O termo *forró*, que se referia à festa com dança, começava, então, a aparecer, como atualmente, designando o conjunto da música popular nordestina (*coco, xote, xaxado, maracatu, baião...*), com exceção da música baiana (timbalada, fricote, axé e outras modas para carnaval) que hoje em dia tem características próprias e constitui uma identidade musical⁷ à parte, não obstante a Bahia fazer parte da região Nordeste⁸.

Forró, hoje em dia, é um rótulo generalizante para um conjunto de músicas – cuja referência é o baião – que evocam identidade regional comum, diferente da identidade de “baiano”, “sulista”, “carioca” e “paulista”. O *forró* participa junto com outros elementos (como a comida, a literatura e a farmacopéia) do sentido de comunidade tanto para os migrados, quanto para os que permanecem na região Nordeste; e também para os “outros”, pois seus apreciadores não estão exclusiva e diretamente relacionados com a “cultura nordestina”. Nesse sentido, o *forró* é a música que representa “o Nordeste”, em contraste com outros tipos de

música de identidade regional (como a música baiana e caipira), nacional (como o samba) e transnacional (como o *rock*). Entretanto, *forró*, assim como o samba, o *rock* e o sertanejo, são músicas de massa; e nesse sentido desafiam fronteiras sociais *tradicionalmente* instituídas em função de um *locus* bem definido, podendo, em contextos específicos, adquirir significados distintos – às vezes surpreendentes.



Em meados da década de 50 a carreira de Luiz Gonzaga, que estava em ascensão nas capitais, sobretudo na capital do país, sofreu um marcante declínio. E ele se voltou para o sertão e interior do país em excursões patrocinadas por fabricantes e comerciantes interessados em divulgar seus produtos nesses mercados.

José Ramos Tinhorão (1990) e Dominique Dreyfus (1996) seguem na mesma direção para explicar o declínio das músicas regionais no gosto das camadas médias urbanas. Segundo estes autores, durante a “Era Vargas” este tipo de música foi extremamente valorizado em função de uma determinada ideologia nacionalista que orientava o projeto governista. E a eleição de Juscelino Kubitschek, em 1956, significou o fim de um projeto de Brasil iniciado com Vargas, e o início de uma “nova época” para um Brasil que deveria se urbanizar, se industrializar, se internacionalizar, crescer 50 anos em 5. Uma nova capital foi construída; a música em voga era a *bossa nova*; cresceu a produção e importação de novidades como a televisão e automóveis... E, segundo os autores, no Brasil de JK havia pouco espaço para o folclore e as culturas regionais na cultura de massa, pois contrastavam com a idéia de progresso nacional. Nesse momento Luiz Gonzaga passou a gravar pouco; o baião,

cuja cultura transcendia classes, ficou marginalizado e restrito a poucos programas de rádio, pois virou signo de um país rural que precisava se modernizar.

Mas é interessante mencionar que nesta época, no Brasil, travava-se uma grande luta institucional em defesa do folclore (Vilhena, 1997), e que as camadas médias, tanto podiam estar cultivando o gosto pela bossa nova, e música americana em geral, como podiam também estar, em parte, engajadas na preservação e difusão da música folclórica. E o baião de Luiz Gonzaga não era nem tão cosmopolita como a bossa nova, nem era propriamente folclore, como as músicas rurais de autoria coletiva ou anônima. Na perspectiva dos puristas – como a de Adorno (1980), por exemplo – o baião poderia estar sendo classificado como música *kitsch*, de gosto duvidoso, ficando, desse modo, à margem do gosto pretensamente refinado das camadas médias urbanas.

Mas não obstante o desinteresse da mídia e das camadas médias, as camadas populares, rurais e suburbanas eram indiferentes aos modernismos musicais anunciados. E assim, Luiz Gonzaga, como divulgador da música nordestina, sempre teve patrocinadores, e punha sua imagem a serviço deles: viajava pelo interior do país patrocinado por diversas marcas, gravava *jingles* utilizando as melodias de seu repertório, posava para cartazes, fazia comerciais e campanhas eleitorais e voltou a ser *músico de estúdio (instrumentista)*, acompanhando outros *artistas*. E durante alguns anos experimentou declínio de fama e dinheiro, em relação ao que já tinha experimentado nos anos 40.

Sua volta aos círculos de camadas médias urbanas foi promovida por jovens artistas interessados em descobrir e divulgar raízes culturais populares. Tanto o sertão

nordestino, quanto as favelas e subúrbios das metrópoles ganharam a atenção de jovens dramaturgos, cineastas, pintores, poetas, cantores e compositores. E houve uma revitalização do *samba* e da *música nordestina*. O *Show Opinião*, o filme *Cinco vezes favela* e o Restaurante Zicartola foram marcos da aproximação da juventude da Zona Sul carioca com a cultura do *morro*.

Em 1965 o paraibano Geraldo Vandré (célebre pela composição de *Para não dizer que não falei das flores* – um hino contra a ditadura militar em 1968) gravou *Asa branca* no LP *Hora de lutar*. Este disco marcou uma posição clara de revitalização da música *regional* no plano musical, e de oposição à ditadura militar, no plano político.

Em 1967, Gilberto Gil e Caetano Veloso – mentores do movimento tropicalista – reivindicaram a influência de Luiz Gonzaga e Beatles, dentre outros, na *nova* música que estavam criando. Em 1968, Caetano, no exílio em Londres, gravou *Asa branca*, consagrando o nome de Luiz Gonzaga para uma geração de jovens engajados e integrados aos “movimentos de contestação” que se processavam em boa parte do mundo. Sua biógrafa observa que Luiz Gonzaga passou, então, a ser reverenciado pela geração de jovens de camadas médias engajados na *vanguarda* musical e política, atuando na versão brasileira do *flower power*. Neste mesmo ano Luiz Gonzaga retomou a parceria com Humberto Teixeira e gravou novo LP com quatro músicas de Luiz Gonzaga Jr. Em 1971 recebeu o título de Imortal da Música Brasileira.

A postura política de Luiz Gonzaga ao longo de sua trajetória foi um tanto contraditória. Por um lado, afeito à disciplina e respeitador incondicional da hierarquia, fez campanhas eleitorais movido por simpatia e confiança, alheio

à ideologia, para Getúlio Vargas, Eurico Gaspar Dutra, Carlos Lacerda, e outros políticos de partidos que se opunham como o PTB, PSD e UDN. Se engajou em ações contra a seca mas não confrontou coronéis, nem o governo, nem questionou a estrutura agrária. E sua biógrafa observa que

em um repertório de centenas e centenas de músicas, apenas umas dez são real e concretamente de protesto. Na verdade, as canções de Gonzaga e seus parceiros constituíam, sobretudo, crônicas sobre o Nordeste, sua cultura, seus modos, suas falas. Ele possuía sensibilidade e inteligência para perceber os problemas, mas ao mesmo tempo ele era fruto da civilização dos coronéis, dos fazendeiros: filho de humildes moradores, nasceu e foi educado na submissão, no respeito à hierarquia, na obediência àqueles que eram indicados como superiores, o que permitia aos governos utilizarem a toada do sanfoneiro com paternalista sabedoria (Dreyfus, 1996: 190).

Foi simpático ao golpe militar de 1964; e algumas de suas músicas foram utilizadas em propaganda referente ao Nordeste de governos da ditadura. Mas por outro lado, se aproximou de jovens músicos que faziam música politicamente engajada contra a ditadura no Brasil, e integrada ao movimento transnacional de contestação juvenil, como Caetano Veloso, Gilberto Gil, Geraldo Vandré e seu filho Luiz Gonzaga Júnior – com quem várias vezes se dispôs publicamente por causa de política, algum tempo antes.

Na década de 70 a música nordestina foi atualizada no mercado brasileiro. Vários artistas nordestinos apareciam em destaque no cenário musical carioca: Geraldo Vandré, Hermeto Pascoal, Jackson do Pandeiro e o sambista Bezerra da Silva, que aparecia como o Rei do Coco... para citar alguns que desenvolveram estilo próprio e, assim como Gonzaga, também contribuíram para a valorização da

criação a partir das músicas cultivadas na região Nordeste.

Luiz Gonzaga foi novamente consagrado no círculo das camadas médias urbanas. E apareceu como influência direta de, então, jovens artistas que sua biógrafa chamou de “segunda geração de seguidores”: Alceu Valença, Moraes Moreira, Geraldo Azevedo, Elba Ramalho, Zé Ramalho, Raimundo Fagner... nomes que hoje em dia são reconhecidos representantes da música nordestina.

Em 1979 gravou disco homenageando Januário, então falecido. Neste mesmo ano comprou terras em Exu, e lá construiu o Parque Aza Branca⁹ (onde criou o Museu Luiz Gonzaga) e a Fundação Vovô Januário (de ajuda a crianças carentes). Começou também a organizar a Ação Contra a Seca – de ajuda aos flagelados –, atividade que realizou até 1984 por conta própria, e que consistia na produção de grandes *shows* com astros da música, cujo ingresso era convertido em alimento a ser distribuído. Em 1984 e 1987 apresentou-se em Paris, no Bobino e Grande Hall de la Villet. Em 1987 seu LP *Forró de cabo a rabo* ganhou dois discos de ouro e um de platina – um grande feito para a época. No dia dois de agosto de 1989, aos 75 anos, faleceu. Faleceu mas não morreu! E o baião segue seu caminho, sendo reinventado e redescoberto por novas gerações.



É interessante observar a mobilidade espacial na trajetória de Gonzaga. Ele saiu do sertão de Pernambuco viajando como cabo no Exército. A opção em ficar no Rio de Janeiro foi diretamente relacionada à opção pela música. No Rio morou no morro, na zona central e zona norte. Através da música viajou por todo o país e foi a Paris. Mas voltou para

Exu, onde fundou instituições, foi mediador de conflitos e construiu um museu para si, eternizando-se ali.

A mobilidade entre as várias posições que o artista ocupou, e ocupa, no universo da música; os papéis que desempenhou; os mundos por onde transitou; como tomou consciência da singularidade e do lugar a ocupar no universo da música popular brasileira. Luiz Gonzaga teve sua iniciação musical muito cedo e estimulada pelo pai e toda a família. Quando menino tocava nas festas do sertão do Araripe. No Exército viajou muito e sempre procurava participar de grupos de músicos amadores. No Rio se iniciou como profissional no mercado da música popular, atuando como *instrumentista*, acompanhando e solando, interpretando e compondo. Depois de alguma resistência foi aceito como *cantor*. Num dado momento percebeu um público disposto a apreciar as adaptações que fazia do folclore nordestino. A partir de então tomou consciência de uma possibilidade de afirmação de seu nome, e “inventou” um gênero para preencher um vácuo no mercado. Foi consagrado Rei e reconhecido como referência na história da música popular brasileira.

Trajetórias como a de Gonzaga, com momentos de ascensão, queda e retorno, não são raras no mundo da música e das artes em geral. É a singularidade de cada trajetória é dada pelo contexto, pelos tipos e graus de crises e dramas existenciais e profissionais pelos quais os indivíduos passam. Em comparação com trajetórias de outros músicos brasileiros, a trajetória de Luiz Gonzaga pode até ser considerada próxima ao ideal esperado, sem muitos atropelos ou dramas existenciais que alterassem o curso da carreira, que seguiu na direção do sucesso e realização. O período de crise, quando caiu no esquecimento

das camadas médias urbanas após grande sucesso nacional, foi um momento dramático, mas não o bastante para tirar Luiz Gonzaga de circulação. E ele se manteve na ativa, firme, junto ao público interiorano e suburbano; sempre popular, mas com público mais restrito a certos segmentos. Quando retornou ao gosto das camadas médias, voltou como referência da cultura brasileira e foi apropriado em diferentes movimentos musicais como o instrumental brasileiro, o tropicalismo, a MPB, o *rock* nacional e o forró.

A trajetória de Luiz Gonzaga permite uma reflexão sobre a noção de *projeto* a partir do que é colocado por Gilberto Velho (1981):

Projeto é a tentativa consciente de dar sentido ou coerência à experiência da fragmentação de papéis e heterogeneidade de mundos na complexidade social. Em outros termos, é a organização da conduta no sentido de atingir fins específicos. O projeto é consciente, envolve algum tipo de cálculo e planejamento; deve fazer sentido, mesmo que rejeitado, na relação com os contemporâneos; e pressupõe uma margem de escolha que indivíduos e grupos têm em um *campo de possibilidades* histórica e culturalmente circunscrito.

Nesse sentido Gilberto Velho observa que um projeto não é realizado única e exclusivamente em função da vontade individual de um sujeito, mas é produto da interação entre vários sujeitos com projetos específicos (coincidentes ou conflitantes), num processo de permanente “negociação da realidade”. Os projetos são, assim, essencialmente dinâmicos, mudam, são substituídos, transformados, esquecidos ou mantidos. A construção de identidades e elaboração de projetos individuais não exclui a possibilidade de engajamento em projetos coletivos ou sociais – baseados

em interesses comuns ou em afinidades fundadas na classe, etnia, *ethos*, vizinhança, família, religião, política...

O título de Rei do Baião evoca sua centralidade em um mundo musical. Mas o baião não pode ser compreendido como produto exclusivo do gênio de Luiz Gonzaga. Se a invenção e o sucesso do baião tiveram muito de um projeto pessoal, um rei não reina sozinho. O baião é criação coletiva, produto da interação de diferentes categorias funcionais, e talentos pessoais, em ambiente propício à concretização e legitimação das criações, em termos materiais, técnicos e simbólicos.

De acordo com ele próprio, e com contemporâneos, Luiz Gonzaga parece ter tido clara consciência de seu projeto; entretanto este projeto não faria sentido, nem poderia ser levado a diante, sem respaldo em seu meio social. Ele não é o tipo de artista voltado para seu universo subjetivo – um ideal de gênio encerrado em torre de marfim, sob inspiração divina e longe do mundo –, nem está preso às convenções sociais, ao ponto de ficar limitado em seu potencial criativo. Carisma, sim. Estratégia também. Além de um contexto propício (e uma pitada de acaso, quem sabe?), muito de seu sucesso se deve à qualidade de sua música (que poderia ter ficado desconhecida) e de um contexto favorável (e tudo poderia não ter passado de um grande modismo de época); mas muito também se deve à sua habilidade em expandir o domínio semântico do baião para além de um único segmento social (de classe, de localidade ou geracional), para além de uma representação unívoca. Nesse sentido é interessante pensar Luiz Gonzaga como um *mediador cultural* por excelência, que transitou por diferentes mundos, articulou diferentes segmentos sociais e domínios

culturais da sociedade brasileira, em um movimento de afirmação de um gênero musical.

Gilberto Velho (1994) tem chamado a atenção para a dinâmica de desempenho de papéis nas sociedades moderno-contemporâneas, as quais se caracterizam, entre outras coisas, pela diversidade de contextos, multiplicidade e descontinuidade entre domínios e províncias de significados. Nesse contexto existem pessoas com experiências sociais bastante homogêneas e redundantes; e pessoas cuja existência se caracteriza por forte mobilidade entre domínios, com experiências variadas e contraditórias. E a capacidade de transitar por diferentes mundos dá a alguns indivíduos a possibilidade de desempenhar o papel de mediador cultural. O mediador é central em ampla e diferenciada rede de relações constituídas por diferentes grupos e indivíduos. Tem a capacidade de falar várias línguas e habilidade para manipular diferentes códigos.

Trata-se do papel desempenhado por indivíduos que são intérpretes e transitam entre diferentes segmentos e domínios sociais. (...)Esses brokers, mediadores, tornam-se especialistas na interação entre diferentes estilos de vida e visões de mundo. Embora, na origem, pertençam a um grupo, bairro, ou região moral específicos, desenvolvem o talento e a capacidade de intermediarem mundos diferentes. (Velho, 1994: 81)

Existem vários tipos de mediadores: artistas, políticos, juízes, advogados, jornalistas, publicitários, diplomatas, sacerdotes... Indivíduos em inúmeras funções intermediárias nos processos mais gerais de produção cultural são potenciais mediadores. Os mediadores podem funcionar tanto como intérpretes, porta-vozes, embaixadores, como mediadores de conflitos ou empreendedores que “a partir

do cotidiano, de decisões e ações localizadas, de alteração e invenção de papéis sociais, desenvolvem projetos, criam novos espaços, inovam e redefinem situações. (Velho e Kuschnir, 1996: 105).

No caso dos artistas, músicos em especial, nem todos têm tanta relevância como mediadores. E no caso em questão, Gonzaga foi central para a consolidação e difusão do baião. E se por um lado seu projeto de vida surgiu e fez sentido em um contexto, por outro lado Gonzaga inovou, criou novo espaço, redefiniu rumos e forneceu subsídios para várias invenções musicais subseqüentes. Ele recriou, a partir do folclore, a vida no *sertão*. Revelou o cotidiano no *sertão*, o drama da seca e a aflição do migrante nas grandes cidades, atingindo diferentes públicos. Contribuiu para o desenvolvimento de diferentes instâncias da indústria cultural brasileira, como o rádio, revistas e discos... Abriu novos caminhos para músicos no mercado de trabalho; consolidou um gênero musical que tem significativa importância nos movimentos de renovação musical como o tropicalismo, a MPB, o instrumental brasileiro, o *forró*...

Notas

1 Sobre classificações estigmatizantes relacionadas aos migrantes nordestinos no Rio ver Morales (1993).

2 Este texto é derivado de pesquisa subseqüente à pesquisa sobre Luiz Gonzaga feita para tese de doutorado, cujo tema é o sambista Bezerra da Silva (Vianna, L. 1999). Aqui agradeço a interlocução de Guacira Waldeck e o estímulo do professor Gilberto Velho.

3 A trajetória de Luiz Gonzaga e a história da invenção do baião, aqui apresentada, tem como base pesquisas mais gerais sobre a história da música popular brasileira, um livro com depoimentos de e sobre Luiz Gonzaga organizado por Luiz Chagas (1990); o livro de Ferretti, (1988), a monografia de Vieira (1999) e a biografia do artista escrita por Dominique Dreyfus (1996).

4 Elizabeth Travassos (2000) menciona cronologia na qual o movimento modernista vai de 22 a 45 dos anos noventa; sendo que a primeira fase – de demolição e crítica ao romantismo – vai de 22 até o princípio da década de 30. E a segunda de 30 até 45 – fase na qual se daria a consolidação e integração de algumas idéias aos cânones da arte brasileira.

5 Como na polêmica sobre a autoria de *Pelo telefone*, por exemplo.

6 Sobre integração e identidade do nordestino no Rio de Janeiro ver Morales (1993) e Pacheco (1986).

7 Sobre a construção da diferença entre as identidades de Baiano e Nordestino, ver Morales (1993).

8 Até 1970 a Bahia fazia parte da região Leste, da qual faziam parte também o Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo.

9 A grafia é Aza, e não Asa – como o nome da música, e conforme o português correto.

FACINA, Adriana. "A cidade de Nelson Rodrigues: observações sobre a relação entre experiência urbana e criação artística". In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). Mediação Cultura e Política. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 91-105.

Desde a metade do século XIX, momento de expansão do capitalismo, a cidade contemporânea surge como um dos temas centrais do pensamento ocidental. Literatos, artistas, filósofos e cientistas sociais tomaram a cidade não somente como meio ambiente, como entorno, mas também como algo que se internaliza nos indivíduos, constituindo estilos de vida específicos do mundo urbano moderno. Nestas reflexões a temática do urbano aparece vinculada à idéia de modernidade, fazendo das cidades, especialmente as grandes cidades, o *locus* do cruzamento entre uma forma específica de organizar o espaço e uma temporalidade característica do período histórico que se inaugura com o que Karl Polany denominou a "grande transformação" (Polany, 1980). Esta tradição de reflexão sobre a cidade tem na literatura ao mesmo tempo fonte e meio de expressão.

Um aspecto fundamental da vida nas grandes cidades contemporâneas é a heterogeneidade entre estilos de vida e visões de mundo que convivem e se inter cruzam. A cidade é o lugar da multidão onde é possível estar em contato permanente com inúmeros indivíduos e, ao mesmo tempo, desconhecer a maior parte deles. Um poema de Baudelaire traduz este sentimento da proximidade distante produzido pelo mundo urbano:

A UNE PASSANTE

La rue assourdissante autour de moi hurlait.
Longue, mince, en grand deuil, douleur majestueuse,
Une femme passa, d'une main fastueuse
Soulevant, balançant le feston e l'ourlet;

Agile et noble, avec sa jambe de statue.
Moi, je buvais, crispé comme un extravagant,
Dans son oeil, ciel livide où germe l'ouragan,
La douceur qui fascine et le plaisir qui tue.

Un éclair... puis la nuit! - Fugitive beauté
Dont le regard m'a fait soudainement renaître,
Ne te verrai-je plus que dans l'éternité?

Ailleurs, bien loin d'ici! trop tard! jamais peut-être!
Car j'ignore où tu fuis, tu ne sais où je vais,
O toi que j'eusse aimée, ô toi qui le savais!

(Baudelaire, 1985)

De alguma maneira, esse tipo de experiência marca as percepções do mundo urbano e o modo pelo qual os indivíduos interagem entre si na cidade. A cidade produz os seus tipos sociais que são espécies de porta-vozes dessas experiências: o *flâneur*, o cronista, o indivíduo de atitude *blasé* traduzem formas diferentes de sentir a cidade. Benjamin, em seus trabalhos sobre Baudelaire, identifica no *flâneur* aquele que por não ter um lugar específico, por transitar por vários mundos, tem uma percepção privilegiada e, ao mesmo tempo, distanciada, da cidade (Benjamin, 1991). Simmel também nos fala de uma atitude típica da vida das

grandes metrópoles, a atitude *blasé*, que, ao gerar distanciamento e certa indiferença, protege os indivíduos de “um estado psíquico inimaginável” que resultaria do estabelecimento de “relações positivas” com um número excessivo de pessoas e da exposição exagerada aos estímulos psico-físicos desse ambiente (Simmel, 1967: 18-19).

A preocupação com os estilos de vida produzidos nas cidades é central também para os autores da Escola de Chicago. Num artigo programático, Robert E. Park esclarece a sua perspectiva:

Segundo o ponto de vista deste artigo, a cidade é algo mais do que um amontoado de homens individuais e de conveniências sociais, ruas, edifícios, luz elétrica, linhas de bonde, telefones etc.; algo mais também do que uma mera constelação de instituições e dispositivos administrativos – tribunais, hospitais, escolas, polícia e funcionários civis de vários tipos. Antes, a cidade é um estado de espírito, um corpo de costumes e tradições e dos sentimentos e atitudes organizados, inerentes a esses costumes e transmitidos por essa tradição. Em outras palavras, a cidade não é meramente um mecanismo físico e uma construção artificial. Está envolvida nos processos vitais das pessoas que a compõem; é um produto da natureza, e particularmente da natureza humana (Park, 1967: 29).

Do mesmo modo, Louis Wirth define o urbanismo como um modo de vida que resulta na complexidade das sociedades contemporâneas:

A interação social entre uma tamanha variedade de tipos de personalidades num ambiente urbano tende a quebrar a rigidez das castas e a complicar a estrutura das classes e portanto induz a um arcabouço mais ramificado e diferenciado de estratificação

social do que em sociedades mais integradas. A crescente mobilidade do indivíduo, que o coloca dentro do campo de estímulos recebidos de um grande número de indivíduos diferentes e o sujeita a um *status* flutuante no seio de grupos sociais diferenciados que compõem a estrutura social da cidade, tende para a aceitação da instabilidade e insegurança no mundo como norma geral. Esse fato contribui, também, para a sofisticação e o cosmopolitismo do habitante da cidade. Nenhum grupo isolado é possuidor da fidelidade exclusiva do indivíduo. Os grupos aos quais ele se acha filiado não se prestam rapidamente a um simples arranjo hierárquico (Wirth, 1967: 113).

Em “Estilo de vida urbano e modernidade”, Gilberto Velho analisa e atualiza a questão presente nesses autores:

O ponto fundamental da minha análise é que, paralelamente a uma reorganização do espaço, às transformações na economia e na vida política, a metrópole contemporânea, na sua constituição e natureza, está indissolivelmente associada a modos específicos de recortar e construir a realidade. Ela é consequência e, simultaneamente, causa de novas visões de mundo, com concepções particulares de tempo, espaço e indivíduo (Velho, 1995: 227-8).

Em sua obra como um todo, Gilberto Velho chama a atenção para a diversidade de mundos e estilos de vida presente nas grandes cidades, apontando para o fato de que o indivíduo pode transitar por eles sem que isso necessariamente signifique um comportamento incoerente ou contraditório. Faz parte dos estilos de vida das grandes cidades essa possibilidade de assumir vários papéis e dos indivíduos interagirem em múltiplos níveis da realidade. Isto também resulta num conjunto infinito de maneiras de se apreender e expressar a experiência urbana contemporânea.

A literatura é uma fonte importante para a percepção dessas várias formas de apreender a cidade. No caso do Rio de Janeiro, autores como Manuel Antônio de Almeida, Machado de Assis, João do Rio, Lima Barreto produziram, em épocas distintas, uma experiência literária onde a cidade não aparece como mero pano de fundo, mas sim como uma construção simbólica a partir de seus tipos sociais, de seus lugares, de suas instituições. O Rio aparece na obra desses autores como um *mundo em si mesmo*, como centro articulador de uma visão mais ampla sobre a sociedade e a natureza dos homens. Nelson Rodrigues também toma o Rio de Janeiro como o próprio mundo, como um laboratório onde são produzidos e testados sua visão de mundo, sua concepção acerca da natureza humana, seus preceitos ético-morais, ou seja, tudo aquilo que informa sua dramaturgia e que pretende ser universal. Nesse sentido, há uma grande semelhança com os escritores russos do século XIX, especialmente Dostoiévski, que também propõem temas universais elaborados a partir da experiência urbana de cidades contemporâneas e “periféricas”.

Em Nelson Rodrigues existe uma sensibilidade específica para perceber a cidade, diferente da do *flâneur* e da do cronista num sentido estrito de alguém que retrata a realidade (ou pretende retratá-la). Como disse Claudio Mello e Souza em entrevista a mim concedida em 28 de outubro de 1999, ele tinha o seu próprio mundo. Não se trata de um realismo descritivo, mas sim da criação de tipos a partir de elementos observados isoladamente. A idéia aqui é investigar que tipo de sensibilidade é esta, como ela se constrói e se expressa, tomando por base o conjunto de peças que Sábado Magaldi agrupou como “tragédias cariocas”, onde as referências ao espaço urbano do Rio de

Janeiro são mais explícitas e se tornam elementos centrais na elaboração das tramas.¹ A partir desses textos pode-se ver como Nelson constrói o mapa simbólico da cidade do Rio de Janeiro e os tipos que a habitam.

Hermano Vianna contrasta a atitude *blasé* proposta por Simmel como característica do tipo social que habita as metrópoles com a ternura que marca o mergulho de Fernando Pessoa na Lisboa do início do século XX. Seu artigo aponta para a pluralidade de maneiras através das quais se pode experimentar a cidade e expressar esta experiência. Ao contrário da antipatia e da reserva que Simmel supõe como necessárias para a sobrevivência da integridade psíquica do indivíduo em meio à multidão metropolitana, a ternura que pauta a relação de Pessoa com a cidade implica na opção de correr riscos, de se deixar levar pelo turbilhão de sensações. Outros autores também construíram de outros modos os seus mundos urbanos:

Clarice Lispector, por exemplo, era uma adepta de experiências emocionais/poéticas/antropológicas – como o “estado de graça”, detonado sobretudo por situações banais do cotidiano urbano – que beiravam os “estados psíquicos inimagináveis” de Simmel. Seria bastante enriquecedor estabelecer uma comparação entre Fernando Pessoa e Clarice Lispector, entre a Lisboa do *Livro do desassossego*, vista principalmente de dentro dos “elétricos”, com o Rio de Janeiro de *A descoberta do mundo*, visto principalmente de dentro de um táxi. Como também seria certamente interessante pensar a Sevilha (e o Recife) de João Cabral de Melo Neto, ou a Viena de Robert Musil, entre muitas outras cidades “literárias”, como mundos etnográficos “paralelos” que podem complexificar, geralmente com uma “ternura” imprudente (não prevista nas cartilhas sobre o “trabalho de campo”), o olhar

antropológico que tenta decifrar os enigmas da metrópole e de suas vidas mentais (Vianna, H. 1999: 19).

Na antropologia rodriguiana, tomada mais no sentido de investigação sobre a natureza humana do que como etnografia, o mapa simbólico da cidade aparece dividido em três grandes áreas: Centro, Zona Sul e Zona Norte (subúrbio). As duas primeiras áreas são as da multidão e do anonimato, onde se pode contar com a vantagem de não ser conhecido para exercer papéis sociais distintos e, muitas vezes, transgressores. A última é a da personalidade, das relações pessoais que definem e classificam os tipos que nela residem. O trânsito dos personagens rodriguanos por esses diferentes mundos urbanos sugere a questão do anonimato relativo como característica das grandes cidades.

Essa coexistência de estilos de vida, visões de mundo e práticas sociais na cidade gera a possibilidade de um anonimato relativo. Nas palavras de Gilberto Velho e Luiz Antônio Machado:

O que seria característico, então, da grande metrópole é a possibilidade de desempenhar papéis diferentes em meios sociais distintos, não coincidentes e, até certo ponto, estanques. Isto é o que seria o anonimato *relativo*. Não seria absoluto, exatamente porque a própria mobilidade que, de um lado, favorece o deslocamento do indivíduo entre diferentes meios sociais, dificulta a existência de áreas exclusivas. O estudo do chamado comportamento desviante mostra essa ambigüidade de identidade que faz com que a pessoa na grande metrópole assuma papéis que podem ser alvo de violenta discriminação em certos domínios, mas que encontrem situações e lugares onde possam ser desempenhados com relativa segurança. Mas a possibilidade de ser “descoberto” ou “desmascarado” existe mesmo nos locais mais

fechados ou exclusivos. É o caso de bares e clubes de homossexuais, alvo da curiosidade dos "normais" que podem surpreender amigos, conhecidos e parentes em situações consideradas *desabonadoras*. Trata-se, portanto, de uma situação tensa mas que permite maior margem de manobra para as pessoas. Esta é a "liberdade" que aparece, por exemplo, no discurso das pessoas que querem deslocar-se para a Zona Sul do Rio de Janeiro, contrapondo-se a ambientes mais fechados de cidades do interior ou da Zona Norte. Ou então no discurso dos referidos desviantes que vêem na grande metrópole a possibilidade de não serem tão discriminados (Velho e Machado, 1977: 81).

O tema do anonimato relativo, presente nas tragédias cariocas de Nelson Rodrigues, se relaciona com a questão do segredo.² Como é impossível, no ambiente da grande cidade, se ter o controle total da vida dos indivíduos, há sempre a possibilidade de existirem segredos que sejam revelados a qualquer momento. Em geral, a revelação destes segredos desencadeia as crises que dão desenvolvimento aos dramas. Em três peças o tema do segredo é especialmente significativo: *Perdoa-me por me traíres*, *Os sete gatinhos* e *O beijo no asfalto*.

A história de *Perdoa-me por me traíres* se concentra na revelação de segredos do tio paterno para a sobrinha órfã que ele criou a partir do momento em que ele descobre que ela esteve num bordel com uma amiga. A história da família da menina é contada pelo tio, onde se sabe que a mãe dela era adúltera e que foi assassinada por esse mesmo tio, irmão do esposo traído, que amava a cunhada e tinha ciúmes dela.

Em *Os sete gatinhos*, a revelação sucessiva de segredos vai tornando a trama cada vez mais tensa. Descobre-se a gravidez da filha mais nova que todos da família imaginavam

virgem e inocente. Torna-se público que as irmãs da menina se prostituíam para ajudar na compra do enxoval dela e, o que é mais trágico, com a conivência do pai, que enviava clientes às filhas.

Já em *O beijo no asfalto*, o personagem principal é acusado de homossexualismo por ter beijado na boca um homem que havia sido atropelado e estava morrendo. A imprensa busca revelar um segredo que, na verdade, é inventado para vender jornais e fazer a fama do delegado responsável pelo caso. Um dos principais insufladores da falsa história é o sogro do acusado. Pensa-se, a princípio, que o sogro tinha ciúmes da filha, mas, ao final, revela-se que o verdadeiro alvo do amor e do ciúme do personagem era o seu genro, injustamente acusado de ter um caso e de ter empurrado o homem atropelado.

No que diz respeito às referências à cidade nas peças, percebe-se a ambientação no Rio de Janeiro através de menções a bairros e localidades (como a praia ou o Maracanã), a eventos como jogos de futebol e carnaval, e também por meio dos tipos como o bicheiro, o jornalista, o funcionário público etc. Em *A falecida*, por exemplo, o elemento que serve para caracterizar o ambiente carioca é o futebol. A expectativa em torno do jogo de domingo no Maracanã, Vasco versus Fluminense, organiza a temporalidade da peça. O botequim também aparece como cenário importante da história, assim como a Aldeia Campista. Mas é em *Boca de Ouro* que a distinção entre subúrbio e Zona Sul aparece mais demarcada, sendo o primeiro o local do típico, onde habitam os tipos urbanos que caracterizam a identidade carioca por excelência.

Boca de Ouro é um banqueiro de bicho de Madureira descrito por Nelson Rodrigues como um personagem típico

da mitologia suburbana (Rodrigues, 1994: 881). Dona Guigui, ex-mulher de Boca de Ouro e narradora dos episódios sobre a vida do bicheiro, é descrita como dona de um “sorriso áspero e suburbano” (Rodrigues, 1994: 885). Do mesmo modo, a casa de Celeste e Leleco é caracterizada como “lar suburbano” (Rodrigues, 1994: 888). As referências se multiplicam: a reação de dona Guigui quando sabe da morte de Boca de Ouro é exagerada, ela “tem essa dor dos subúrbios – dor quase cômica pelo exagero” (Rodrigues, 1994: 902). O subúrbio é o lugar onde todos se conhecem e Boca de Ouro, o “drácula de Madureira”, afirma: “Aqui em Madureira não há quem eu não conheça!” (Rodrigues, 1994: 892). O contraste com a Zona Sul é demarcado na relação do bicheiro com as grã-finhas, especialmente no episódio do concurso de seios, onde Celeste, moça suburbana, acaba vencendo. Na construção de sua personagem, Nelson Rodrigues observa que Boca de Ouro pertence muito mais a uma mitologia suburbana do que à realidade normal da Zona Norte (Rodrigues, 1994: 919), assumindo que a sua perspectiva não é a de um cronista que simplesmente relata fatos e acontecimentos do cotidiano da cidade.

A divisão da cidade em dois mundos distintos, Zona Sul/Centro e Zona Norte, não significa a inexistência de comunicação entre eles. Assim como a possibilidade do anonimato relativo aponta para a circulação dos indivíduos entre as diferentes regiões morais da cidade, a importância dos personagens mediadores reforça a imagem do ambiente urbano como uma rede de relações complexas.

Um tipo de personagem mediador que aparece em mais de uma peça é o repórter. Em *Boca de Ouro* é o repórter que estimula a produção de versões, por parte de dona

Guigui, sobre a vida do bicheiro e que vão, por meio da imprensa, ajudar a elaborar junto ao grande público uma imagem mítica do subúrbio que é constitutiva da própria identidade carioca. Já em *O beijo no asfalto*, o repórter Amado Ribeiro inventa uma história sensacionalista que aponta ao mesmo tempo para a possibilidade de trânsito que qualquer indivíduo que habite uma grande cidade possui e para os limites desse transitar, já que a transgressão praticada anonimamente pode ser descoberta a qualquer momento e divulgada pelos jornais.

Outro tipo de personagem mediador é o homem dos subúrbios que mantém contato com o mundo dos “grã-finos”. Este é o caso, por exemplo, do Edgard de *Otto Lara Resende ou Bonitinha, mas ordinária*, que recebe uma proposta milionária para se casar com a filha de um grã-fino que foi, aparentemente, *currada por cinco “crioulões”*. Do mesmo modo, Boca de Ouro tem contato com as grã-finas e, ao mesmo tempo em que se sente lisonjeado com a “corte” que elas lhe fazem, traduz para elas de modo brutal o mundo dos subúrbios sob os seus desígnios de bicheiro e líder local.

Assim, a cidade de Nelson Rodrigues é dividida entre Zona Norte e Zona Sul, entre suburbanos e grã-finos, mas não é exatamente uma cidade partida. Não há nas suas descrições uma visão idílica da cidade nos “anos dourados”, mas existe a demarcação de uma sociabilidade específica do Rio de Janeiro caracterizada por um transitar entre mundos, o que faz do conceito de mediação algo fundamental para o entendimento da identidade carioca. Hermano Vianna chega a sugerir em *O mistério do samba* que esse contato entre mundos e classes distintos tendeu historicamente a produzir o que há de mais significativo na cultura carioca (Vianna, 1985).

Pode-se assim compreender por que o Rio de Janeiro que emerge das peças de Nelson Rodrigues é construído a partir de tipos, muito mais do que pela referência aos cenários urbanos. Os modos de falar, pensar, agir, as características de seus personagens e suas interações no e com o espaço urbano é que fabricam o mapa simbólico de sua cidade.

O material a partir do qual Nelson Rodrigues cria esse mapa simbólico do Rio de Janeiro que impregna sua obra tem uma conexão importante com a sua experiência de infância de morador da Aldeia Campista, subúrbio do Rio de Janeiro. Para relacionar a criação artística com a história de vida de nosso autor é importante uma referência aqui às considerações de Pierre Bourdieu sobre a ilusão biográfica.

Este autor define a biografia como um relato construído como um todo com sentido. Esta construção, assim como a narrativa histórica, envolve uma seleção mais ou menos consciente dos eventos que devem constar do relato, de modo que este tenha coerência e unidade. A coerência e a unidade do eu são vistas como correlatas à unidade do todo social, expressando assim a valorização do indivíduo nas sociedades ocidentais. Mas biografia deve também ter um sentido que, assim como a coerência, é também uma construção *a posteriori* e que torna possível a identificação de um projeto que norteia as trajetórias individuais. A ilusão que se produz é a de que a história de vida do indivíduo aponta para um determinado sentido, e também para uma determinada significação, desenvolvendo-se linearmente para uma direção. Mas, na verdade, a relação é inversa, pois, sendo o relato biográfico uma construção, é ele que organiza a história de vida e busca dar-lhe significado. Trata-se, portanto, de uma criação artificial de sentido. Nas palavras do autor:

On est sans doute en droit de supposer que le récit autobiographique s'inspire toujours, au moins pour une part, du souci de donner sens, de rendre raison, de dégager une logique à la fois rétrospective et prospective, une consistance et une constance, en établissant des relations intelligibles, comme celle de l'effet à la cause efficiente ou finale, entre les états successifs, ainsi constitués en étapes d'un développement nécessaire (Bourdieu, 1986:69).

Sendo assim, o discurso sobre si e a narrativa de vida que dele deriva variam de acordo com os diferentes momentos da vida do indivíduo e com o contexto histórico-social no qual ele se insere. Do mesmo modo que os indivíduos e a sociedade mudam, a produção de si também sofre transformações produzidas por censuras ou constrangimentos específicos, por variações de posição dos indivíduos no seu campo de ação e uma série de outros fatores.

Em Nelson Rodrigues, as suas memórias de infância serão sempre acionadas como o que dá sentido à sua obra teatral e à sua própria cosmovisão. Para ele, ter passado parte de sua infância no subúrbio carioca foi uma experiência fundamental, que marca profundamente a sua ilusão biográfica, o seu discurso, abundante, diga-se de passagem, sobre si. Não é por acaso que está presente em sua dramaturgia um certo olhar infantil, muitas vezes ligado à idéia de que algo está escondido, do segredo, das revelações que podem surgir a cada instante.

Ao valorizar a experiência da infância, Nelson Rodrigues demonstra que a história de vida e a percepção da cidade se misturam. Perceber a cidade é também construir a sua própria história de vida e, no caso de nosso autor, encontrar a fonte da criação artística, o laboratório que permite a criação de tipos, a elaboração de temas que são recorrentes,

assim como a demarcação dos cenários onde as peças se desenvolvem.

Um exemplo importante da forma como Nelson Rodrigues relacionava a sua experiência urbana da infância de morador da Zona Norte com a sua trajetória artística é o do episódio, contado nas Memórias publicadas em 1967 no *Correio da Manhã* e nas crônicas, da vizinha casada que no carnaval sai de odalisca, de umbigo de fora, na praça Saens Peña, em cima de um carro. Suspeita de traição pela vizinhança, casada com um gordo ourives, a moça se mata tomando veneno e diz-se que foi o próprio marido que a obrigou a se matar. O enterro foi pomposo e o marido se autoflagelou, chamando a si próprio de canalha. Nelson Rodrigues comenta a relação deste episódio com a sua obra teatral e também com a sua formação moral:

Vem assim dos meus sete anos casimirianos toda a minha compaixão pela infiel. É um sentimento que sobe, que se irradia de não sei que profundezas. Muito mais tarde, já homem feito, escrevi um drama cujas raízes estão cravadas na rua Alegre: *Perdoame por me traíres*. Um dos personagens da peça, num arranco de staretz Zózimo, cai aos pés de uma adúltera e beija-lhe os sapatos. Eis o que aprendi em Aldeia Campista: não se chama uma adúltera de adúltera, jamais (Rodrigues, 1993: 44).

O olhar rodriguiano sobre a sua cidade não é nem o do *flâneur*, nem o da atitude *blasé* e nem o da ternura de Fernando Pessoa. A cidade de Nelson Rodrigues é o seu pequeno mundo moral de onde saem seus tipos cariocas que fundam uma antropologia, no sentido de uma concepção sobre a humanidade, e expressam temas que se pretendem universais. A partir da reflexão sobre a identidade carioca, sobre o que é ser morador do Rio de Janeiro, nosso

autor produz uma teoria sobre a natureza das interações humanas no ambiente urbano moderno.

Notas

1 São as seguintes as tragédias cariocas: *A falecida* (1953), *Perdoa-me por me traíres* (1957), *Os sete gatinhos* (1958), *Boca de Ouro* (1959), *O beijo no asfalto* (1961), *Otto Lara Resende, ou Bonitinha, mas ordinária* (1962), *Toda a nudez será castigada* (1956), *A serpente* (1978). (Magaldi, 1987).

2 Sobre o tema do segredo em Nelson Rodrigues, ver Velho, 1994.

CEVA, Roberta. "Forró e mediação cultural na cidade do Rio de Janeiro". In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). *Mediação Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 109-125.

O forró ensina através da música
as raízes históricas de nosso país

Forró Total

O que aqui se segue é uma tentativa de sistematização de algumas reflexões preliminares que vêm se colocando ao longo da pesquisa atualmente em curso para minha dissertação de mestrado.

A pesquisa em questão centra-se no surgimento recente na cena cultural carioca do "movimento de forró universitário" (definição nativa)¹ integrado sobretudo por jovens universitários das camadas médias que preconizam o resgate e a revalorização da "autêntica" cultura nacional. No Rio de Janeiro, especificamente, há cerca de três anos, alguns destes jovens passaram a promover festas e *shows* em casas noturnas da Zona Sul da cidade nos quais o "forró de raiz"² passou a ser uma das principais atrações.

Quase simultaneamente, foram formados grupos musicais ("bandas") exclusivamente dedicados ao ritmo, também integrados por jovens de mesmo perfil – universitários das camadas médias –, executando canções de compositores consagrados como Luiz Gonzaga, Jackson do Pandeiro e João do Valle, *mas também suas próprias composições*. Alguns dos grupos em questão, como o Forróçacana, Forró Total, Saísse e os Bois, entre outros, estão neste momento em fase de lançamento de seus primeiros CD's. Atualmente, o "movimento de forró universitário" tem espaço garantido de segunda a segunda em diferentes casas noturnas da Zona Sul carioca e se faz presente também em diversos *sites* na Internet.

O interesse por parte de jovens das camadas médias pelo “fórró de raiz” parece, nesta década,³ se inserir em um fenômeno mais amplo vivenciado como uma espécie de “descoberta da autêntica cultura nacional”, não restrito apenas à cidade do Rio de Janeiro nem tampouco ao fórró. A enorme difusão da capoeira entre as camadas médias de todo país seria um dos exemplos mais flagrantes desta situação (Travassos, 2000).

Outro exemplo, no tocante à música, seria o interesse da juventude universitária também pelo “samba de raiz” como atestado em reportagem recente da *Revista de Domingo* do *Jornal do Brasil*, intitulada “Juventude Enraizada”.⁴ Na reportagem em questão, relata-se não apenas a presença constante destes jovens nas rodas de samba, inclusive nos redutos mais tradicionais da cidade como Madureira, Oswaldo Cruz, Quintino etc., mas sua participação crescente também como instrumentistas.

Lena Frias, uma das jornalistas que assina a matéria acima citada, mostra-se uma entusiasta deste fenômeno que denomina de “saudável onda musical de raiz” e aproveita para criticar a falta de espaço para este tipo de música na mídia em geral:

É cada vez maior o número de jovens que se arrisca a formar conjuntos e a aprender a tocar violão, cavaquinho, pandeiro e um bom tamborim. Curioso é, portanto, o abismo entre os produtos musicalmente pobres que a mídia radiofônica e televisiva massifica e impõe, e a música brasileira de qualidade, que a cada dia agrada mais a juventude (...) e não fica só no samba, o fórró continua na moda e o choro ocupa cada vez mais espaço (...).⁵

O entusiasmo da juventude universitária pelo “fórró de raiz” já vem ocorrendo há alguns anos também em São Paulo

e Belo Horizonte, sendo, nestas cidades, até mesmo anterior ao surgimento do fenômeno no Rio de Janeiro. Em São Paulo, inclusive, há casas noturnas inteiramente dedicadas ao ritmo, como a KVA, a Remelexo e a Equilíbrio e, nos últimos dois anos, assiste-se a uma proliferação significativa de bandas de forró integradas por jovens das camadas médias. Atualmente, o “movimento de forró universitário” se espalha pelo Centro-Sul do país atingindo outras capitais como Vitória e Curitiba e possibilitando a emergência de “redes de cooperação”,⁶ semelhantes às *networks* a que Becker (1982) se refere, entre os jovens “forrozeiros”⁷ da região Sudeste.

Seria interessante observar que este movimento reivindica para si a “redescoberta” do “forró de raiz” e sua total independência com relação à expansão nacional da *oxente music*,⁸ considerada “pouco autêntica e excessivamente comercial”. No entanto, esta “demanda por autenticidade”, utilizada para condenar um determinado gênero musical, e marcar sua identidade por oposição a ele, não impede a existência de inovações e que se assumam abertamente as influências de outros ritmos tais como o *rock*, o *jazz*, a *salsa* etc.⁹ Exemplo flagrante disto seria a utilização da bateria, da percussão, da guitarra, do baixo elétrico, do violão, do violino junto com os instrumentos típicos do forró: o triângulo, a zabumba e a sanfona.

Além disso, se a *oxente music* é, por um lado, condenada pelos jovens universitários como pouco “genuína” e de má qualidade, por outro, ela é extremamente apreciada pelas camadas populares, contando com um público cada vez maior, como atestam os altos números de vendagem de discos. O “forró de raiz”, por sua vez, que reivindica uma maior ligação com a tradição “autêntica” do forró, não é

acessível a todas as classes sociais. Nem todo mundo pode pagar 10 reais em média por uma noite de forró...

Um dos objetivos centrais desta pesquisa é tentar perceber os processos de interação e as redes de relações que se estabelecem entre os próprios integrantes do “movimento de forró universitário”, mediadores por excelência, transitando entre universos simbólicos distintos e efetivando pontes entre eles. Pretende-se mapear as interações em diferentes domínios socioespaciais da cidade, investigar os diferentes padrões culturais e visões de mundo em jogo, seus prováveis pontos de aproximação/distanciamento e eventuais situações de conflito.

Neste artigo em particular, o foco recairá sobre a análise da história de vida de um músico nordestino participante do “movimento de forró universitário”: Sebastião Brilhante Ferreira, conhecido como Bastos, paraibano, vocalista e líder do Trio Forrozão. O exame da *carreira* deste indivíduo permitirá evidenciar não apenas sua centralidade na construção da identidade pessoal (Becker e Strauss, 1970) e na expansão do *campo de possibilidades* individual (Velho, 1994) – a partir do trânsito junto às camadas médias –, mas a possibilidade da troca e da experimentação de novos códigos culturais trazidas pela atuação deste indivíduo como *mediador* (Velho e Kuschmir, 1996) entre universos simbólicos distintos.



Bastos, 42 anos, nasceu em Pombal, Paraíba, filho de lavradores pobres. Veio para o Rio de Janeiro com 12 anos de idade. O relato de sua história de vida concentra-se sobretudo no período passado nesta cidade e na carreira de músico. Pouca fala da infância, mencionando apenas o

fascínio pela música; a “paixão” por cantar desde menino, apesar da ausência de músicos na família.

A vinda para o Rio de Janeiro tinha sido inicialmente planejada como uma viagem para conhecer a cidade e visitar os tios que já moravam por aqui. Bastos, no entanto, ficou tão encantado com a cidade que resolveu não mais voltar. Seu primeiro emprego foi numa lanchonete, ajudando o tio. Depois disso percorreu as mais variadas ocupações:

Já fiz muita coisa aqui no Rio de Janeiro. Trabalhei em muita coisa. Meu primeiro emprego foi em bar, lanchonete; depois passei a trabalhar em edifício. Fui faxineiro, porteiro, vigia, garagista, só não fui síndico...(risos) Fui taxista, trabalhei como pintor de parede, fui camelô... Tudo com muito orgulho, graças a Deus. E hoje tô aí, tentando enganar como músico... (risos).

A carreira de músico começou meio por acaso. Bastos costumava freqüentar a Feira de São Cristóvão e lá tinha alguns amigos que tocavam em conjuntos de forró. Gostava de acompanhá-los quando iam tocar em cidades do interior. Numa dessas viagens, o público que assistia à festa começou a pedir músicas de Luiz Gonzaga. Bastos, que conhecia bem esse repertório, foi convidado a cantar. Dois meses depois passou a integrar o conjunto.

Na Feira de São Cristóvão, Bastos trabalhou em diferentes grupos durante aproximadamente doze anos, conciliando suas diferentes ocupações com a carreira de músico:

Quantas vezes fui mandado embora porque me botavam pra trabalhar de vigia e eu faltava no sábado pra tocar forró... Várias vezes eu perdi o emprego por causa disso. O pessoal: “Pô, tu é um idiota, perder o emprego por causa de música; tá se achando

o máximo?” Eu dizia, não, é disso que eu gosto. Eu ganhava dois salários mínimos, três, no emprego, mas sempre tive convicção que a música um dia ia dar certo...

Em 1990, Bastos resolveu formar a sua própria banda de forró, batizada por sua esposa de Trio Forrozão. A saída definitiva da Feira só se deu há três anos aproximadamente, após o convite da Natasha Records para a gravação do primeiro CD.¹⁰ Em vários momentos da entrevista, enfatiza seu compromisso e sua dívida de gratidão com a Feira de São Cristóvão. Ressalta que sempre que pode aparece por lá para rever os amigos e que faz questão de lançar todos os seus discos também na Feira.

Ao tentar reconstruir os primórdios de sua aproximação com o público jovem das camadas médias, Bastos menciona o convite de estudantes da PUC, que freqüentavam a Feira de São Cristóvão, para que seu trio fosse animar a Festa Junina promovida anualmente naquela instituição. Segundo ele, isso teria ocorrido há aproximadamente dez anos (nesta passagem, ele não consegue precisar a data; outras informações de que disponho mencionam esse fato como tendo ocorrido há seis ou sete anos aproximadamente). Após este evento, tomado por Bastos como uma espécie de marco inicial do “movimento de forró universitário” no Rio de Janeiro,¹¹ os jovens de Zona Sul teriam passado a freqüentar a Feira e a partir daí a organizar as primeiras festas e eventos nos quais o forró passou a ser uma das principais atrações.

Ao ser indagado sobre os possíveis motivos pelos quais o forró agradaria à juventude das camadas médias, sua resposta é enfática:

Porque é uma dança sensual, uma coisa gostosa. Aproxima as pessoas cada vez mais. É uma cultura que é nossa, que era restrita ao Nordeste, que só tocava em época de Festa Junina... Foi redescoberta e veio com força total e os jovens inventaram seu próprio estilo de dançar. E isso é legal. Cada um dança do seu jeito...

Grande ênfase é dada também ao *ethos* relativamente pacífico do forró: “dificilmente você vê violência no forró, briga; geralmente as pessoas vão lá pra brincar, pra se divertir” e ao fato do público do movimento ter se tornado “uma grande família”.

Bastos define a música que faz como sendo o “forró pé-de-serra”,¹² segundo ele, um “forró sem maquiagem, uma coisa original, nossas raízes nordestinas”. Afirmar admirar e torcer pelas bandas de forró cariocas e considerá-las criativas:

Acho os caras superinteligentes porque o cara forma uma banda e com uma semana já tá tocando no Ballroom. Eu passei vinte anos pra conseguir... E tocam bem! Admiro muito o trabalho deles e torço por eles.

Também diz não ter nada contra a *oxente music*. Para ele, há espaço no mercado para todo mundo. No entanto, ao reconhecer a preferência do público nordestino por esse último estilo, ele comenta: “Eles esqueceram as nossas raízes, o nosso estilo pé-de-serra, para se modernizar. Já eu acho que você não pode esquecer das suas origens.”

Ao ser indagado sobre a existência (ou não) de preconceito contra os nordestinos no Rio de Janeiro e sobre o provável papel – apontado pela mídia – que o “movimento de forró universitário” estaria desempenhando na diluição dessas barreiras, Bastos assume um tom conciliatório. Afirmar ter

havido até então mais uma falta de conhecimento do forró - do que propriamente um preconceito contra o ritmo. Além disso, cita o fato de antigos patrões e suas famílias irem prestigiar os seus *shows* e serem seus fãs como exemplo dessa pretensa ausência de preconceito.

Ao reconhecer a ausência de nordestinos nos eventos organizados pelo “movimento de forró universitário” na Zona Sul, Bastos inverte o raciocínio, afirmando a existência de “preconceito” por parte dos próprios nordestinos:

Aí já parte de um preconceito por parte do nordestino. Ele pensa que vai chegar lá no Ballroom e que vai lhe chamar pra dançar e você não vai. Porque é um clube de jovem, faixa etária de 20 anos. Aí chega um paraíba igual a mim com 40, nordestino, baixinho, cabeçudo, barrigudo, e vai te chamar pra dançar... (risos) Não, é sério! Parece brincadeira, mas não é. No Nordeste não existe isso, você chama a velhinha pra dançar, chama a jovem pra dançar... Todo mundo dança com todo mundo. Eles têm medo de chegar na Zona Sul, porque sempre tem essa coisa: “Pô, é o Ballroom!” Não, é uma casa de forró como outra qualquer. A cultura é a mesma, o forró é o nosso forró.

Neste aspecto, Bastos ressalta que o convívio entre nordestinos e cariocas seria interessante até mesmo para uma “troca de conhecimentos” no tocante à dança. Os jovens aprenderiam com os nordestinos a “dançar o pé-de-serra como se dançava antigamente” e eles aprenderiam com os cariocas “a dança do jovem atual”.

No tocante às mudanças em seu padrão de vida, a partir de sua “descoberta” pelo “movimento de forró universitário”, Bastos prefere não falar muito. Diz apenas que a vida de fato melhorou bastante: hoje ele tem sua casa própria (no Rio Comprido), “fruto do que plantou a vida inteira”, e

está construindo outra nos arredores de Niterói. Diz que só tem a agradecer e que “o pouco que tem já está bom demais”. Faz questão de ressaltar que nunca passou fome, mas já passou necessidade e, por isso, dá muito valor à preservação da humildade. Comenta o fato de estar com agenda cheia até dezembro e o convite que recebeu para tocar em vários países: França, Estados Unidos e Portugal. Disse preferir não abandonar o público cativo que conquistou no Brasil em vez de se “deslumbrar” com os convites para as apresentações no exterior.¹³



O “movimento de forró universitário”, tomado como “área de produção cultural onde se projectam determinadas representações do social”, assim como proposto por Fradique (1998: 38) para o estudo do *rap* em Portugal, evoca, a meu ver, uma série de representações peculiares, afirmativas de uma forma específica de se pensar a nação e a identidade nacional. Tanto no discurso dos participantes (como vimos no caso de Bastos) quanto nos *sites* na Internet e cartazes dos eventos observa-se uma associação da “cultura popular” nordestina com nossas “raízes”, com aquilo que seria mais representativo de nossa “brasilidade”. Os folhetos de divulgação do movimento misturam de forma bastante significativa mapas e bandeiras do Brasil a carros de boi, chapéus de couro, caatingas, pés descalços etc.

A demanda por uma música pretensamente mais “autêntica”, mais expressiva de nossa “cultura genuína”, remete à representação da cultura popular como verdadeiro bastião da nacionalidade e faz lembrar o que Peter Burke (1998: 36-40) escreveu sobre a “descoberta” do povo e da

cultura popular pelos intelectuais, na Europa do final do século XVIII:

A maioria deles (dos intelectuais) provinha das classes superiores, para as quais o povo era um misterioso Eles, descrito em termos de tudo o que os seus descobridores não eram (ou pensavam que não eram): o povo era natural, simples, analfabeto, instintivo, irracional, enraizado na tradição (...) expressando o espírito de uma nação (...) o entusiasmo pelas canções populares fazia parte de um movimento de autodefinição, estando intimamente associado à ascensão do nacionalismo.

Neste sentido, a centralidade conferida pelo “movimento de forró universitário” ao termo “raízes” parece remeter a uma busca por nossas origens, por uma cultura realmente representativa da nacionalidade.

Para além da discussão sobre a pretensa “autenticidade” da cultura popular, pois como já nos mostrou Burke (1998), não há nem nunca houve uma “cultura popular pura ou autêntica”, o interessante seria pensar por que o forró, num dado momento e num contexto específico, é apropriado como símbolo máximo da nacionalidade. Por que jovens cariocas das camadas médias sem necessariamente uma ligação imediata com o Nordeste *resolvem tomar um elemento da cultura nordestina como signo mais representativo de nossa identidade?* Por que não o “legítimo samba carioca”, há tempos transformado em ritmo nacional, em “elemento central para a definição da ‘brasilidade?’” (Vianna, 1995: 28)

Para tentar lançar alguma luz sobre esta questão, dois elementos presentes na narrativa de Bastos parecem fornecer pistas interessantes. O primeiro elemento a ser considerado seria o relativo à ênfase atribuída à “redescoberta” do forró

pelos jovens universitários. Ainda que esta “descoberta” precise ser relativizada – pois como já havia sido mencionado anteriormente, o interesse das camadas médias pelo forró no Rio de Janeiro não é propriamente uma novidade –, ela figura reiteradas vezes nos discursos dos participantes do “movimento de forró universitário” e parece ser um fator importante para explicar o entusiasmo que desperta entre o público jovem. Este segmento em particular parece atribuir especial valor ao “desconhecido”, à “novidade”. Um trecho de outra entrevista que realizei com um jovem músico de forró, membro das camadas médias, ilustra bem essa questão:

De certo modo, o samba já vem atravessando um grande período de triunfo; era totalmente dispensável você buscar uma novidade através do samba. O samba vem se renovando naturalmente. O forró apareceu como um elemento totalmente novo pra região Sudeste, pra essa juventude, sendo que é um ritmo jovem, um ritmo animado, suíngado, e trouxe a possibilidade de uma maior aproximação entre os casais jovens, desde a lambada. A possibilidade de dançar junto fortaleceu sem dúvida a opção pelo forró. No samba você não dança junto, não necessariamente. O forró só tem sentido se for o casal dançando junto...¹⁴

O comentário de Eduardo remete a outro elemento presente também na narrativa de Bastos, apontado por ambos como um dos fatores cruciais para se explicar o sucesso do forró junto aos jovens universitários: a sensualidade da dança, o “dançar junto” possibilitando uma maior aproximação entre os gêneros. De fato, esta parece ser uma questão interessante a ser explorada, uma vez que se faz presente não apenas no discurso dos participantes do movimento mas em sua

iconografia também. Muitas ilustrações dos cartazes que anunciam os eventos de forró exploram de forma jocosa, lúdica, o erotismo, a sensualidade da dança.

Sendo o “uso fortemente expressivo do corpo” uma característica marcante nas formas de aproximação entre os sexos no Rio de Janeiro (por contraste ao privilégio concedido às trocas verbais entre os parisienses), a possibilidade de “dançar junto”, instaurada pelo forró, parece desempenhar um papel significativo na sociabilidade com fins de interação amorosa entre jovens universitários das camadas médias cariocas (Heilborn, 1999).

A proximidade física permitida pela dança passa a ser utilizada em certos casos como um recurso que facilita a abordagem no intuito de se estabelecer uma forma de relação amorosa denominada “ficar”:

Um encontro que se estabelece geralmente em um espaço público (festa, boate) no qual a atração entre dois sujeitos pode dar lugar a um contato corporal imediato, com beijos e carícias (até mesmo mais), sem que isso implique o menor compromisso entre os parceiros (Schuch *apud* Heilborn, 1999: 103).

Outra questão que mereceria destaque no relato de Bastos seria aquela relativa ao provável “congraçamento” que estaria sendo viabilizado pelo “movimento de forró universitário” entre alguns segmentos das classes médias cariocas e nordestinos das classes populares. De forma geral, este é o aspecto focado nas reportagens que surgiram acerca do assunto, apesar de merecer críticas de integrantes do próprio movimento.¹⁵

O “movimento de forró universitário” só começa a aparecer de forma mais sistemática na mídia a partir de 1998, o que revela um certo descompasso entre a produção

e o consumo culturais e sua visibilidade nos meios de comunicação (uma vez que, ao que sabemos, este movimento teria se iniciado ao menos um ano antes). Provavelmente, o forró só passou a ser “assunto” quando atingiu maiores proporções, ocupando espaço em vários ambientes da cidade e atraindo um público cada vez maior.

De forma geral, o tom das reportagens revela uma certa surpresa com a “descoberta” do ritmo nordestino pelos jovens da classe média, com frases do tipo “o forró anda fazendo a cabeça da garotada”¹⁶ ou “é surpreendente constatar que estes mesmos jovens (da classe média) estão ultrapassando barreiras geográficas para descobrir o subúrbio (no caso São Cristóvão) e se atirar nos braços de *uma das mais brasileiras das músicas: o forró*”.¹⁷

Além da surpresa, a evidenciação de um suposto rompimento das “fronteiras sociais e geográficas” é reveladora de uma representação um tanto apressada que privilegia a dimensão “democrática” do forró; segundo a reportagem mencionada acima, o forró estaria misturando no mesmo espaço “empregado com patrão, patricinha com desempregado, cabeludo com doméstica etc”. Como já mencionado anteriormente, a história parece não ser bem essa...

Eduardo Krieger, que se mostra bastante crítico a essa visão de uma suposta “confraternização” irrestrita entre classes, diz que isso na verdade não passa de “discurso”. Teoricamente, o forró trouxe a possibilidade da “menininha trocar idéia com seu porteiro”, mas na prática, ele aponta a continuidade de fronteiras bem definidas entre as classes populares e a juventude de classe média. Segundo seu relato, a tentativa de utilizar o Asa Branca (reduito tradicional de forró na Lapa, freqüentado sobretudo por membros das classes populares) como local para realização de eventos

ligados ao “movimento de forró universitário” não teve êxito porque o público de classe média não compareceu: “Eu ouvi muita menininha dizendo: ‘Ah, eu não vou não porque imagina se eu encontro o meu porteiro?’.” Minhas observações preliminares também indicam haver uma segmentação dentro da própria Feira de São Cristóvão. As barracas freqüentadas pela juventude das camadas médias (onde se toca o *pé-de-serra*) parecem não ser as mesmas daquelas freqüentadas pela juventude das classes populares (que parece preferir a *oxente music*).

Para além da questão da permanência ou não de fronteiras (reais ou simbólicas) entre os nordestinos das classes populares e os jovens das camadas médias, não se poderia minimizar a possibilidade de interpenetração entre esses mundos e a habilidade de determinados indivíduos de transitar entre eles, partilhar simultaneamente de universos simbólicos distintos e construir para si uma identidade multifacetada (Velho, 1994). O caso de Bastos me parece exemplar.

A carreira de músico está de tal forma vinculada à sua afirmação identitária, que ele a percebe não tanto como uma escolha, mas como uma vocação (Becker e Strauss, 1970). Cantar é um dom que lhe foi dado, e não construído. É assim que ele explica sua “paixão” pela música desde menino, apesar da ausência de músicos na família. Ao mesmo tempo, esta identidade de músico lhe permite expandir seu *campo de possibilidades* individual (Velho, 1994). O partilhar de uma mesma *taste culture* (Gans, 1975) com jovens universitários das camadas médias abre um canal de ascensão social por intermédio da música.

Para além de tudo isso, o relato de Bastos me parece paradigmático da possibilidade efetiva do indivíduo lidar

com províncias de significado distintas simultaneamente (Schutz, 1979). Sua atuação como mediador o habilitaria a permitir às camadas médias experimentar códigos e valores tidos como mais típicos das “classes populares” (se é que essa já não poderia ser tomada como uma grosseira generalização), assim como partilhar e difundir valores de certa forma mais característicos das camadas médias. Um trecho de seu relato me parece particularmente ilustrativo de sua “incorporação” destes valores, e é com ele que eu finalizo este ensaio: “Na planta, a raiz é a razão de tudo. Se você corta a raiz, você morre. Então a gente tem que manter as nossas tradições, para que elas sejam eternas.”

Notas

1 Esta designação aparece em *sites* do próprio movimento na Internet: www.forrório.com.br; www.forrodesanta.com.br; www.forroçacana.com.br, entre outros.

2 Denominação utilizada para designar o forró “tradicional”, encarnado nas pessoas de Luiz Gonzaga e Jackson do Pandeiro, e diferenciá-lo da *oxente music*, que reprocessa o ritmo de forma estilizada, inserindo teclados, sintetizadores, bateria etc., sendo considerada pelos jovens universitários uma música “pouco autêntica”, de baixa qualidade e excessivamente comercial.

3 Apesar da ênfase em uma suposta “descoberta” do forró de raiz pelo movimento de forró universitário, o interesse dos jovens das camadas médias por este ritmo não é propriamente uma novidade. Na década de 60, a geração dos tropicalistas, radicados no Rio de Janeiro, retirou Luiz Gonzaga do ostracismo (Dreyfus, 1996). Nos anos 80, outro momento de grande sucesso do forró, o ritmo era moda entre alguns segmentos jovens das camadas médias que freqüentavam o Forró do Catete.

4 Matéria publicada na edição n. 1.241, de 13 de fevereiro de 2000, da *Revista de Domingo*.

5 Idem, p.14.

6 Em conversa preliminar com um “forrozeiro” me foi revelada a

existência desta “rede de cooperação” entre os participantes mais ativos do movimento. A inserção na rede depende do grau de interação do indivíduo com os outros membros do grupo e pressupõe uma série de obrigações mútuas como, por exemplo, o comprometimento em hospedar participantes de outras cidades em viagens para participar de eventos ligados ao forró. Sônia Travassos, em comunicação pessoal, narrou o mesmo tipo de prática entre os capoeiristas.

7 Forrozeiro é um termo nativo usado para designar os participantes assíduos do movimento, aqueles com maior grau de adesão, *commitment*, nos termos de Becker (1982).

8 A *oxente music* conta com aproximadamente 150 bandas atuando no Nordeste – dentre elas Mastruz com Leite, Os Magníficos, Limão com Mel, só para citar algumas –, todas no topo do sucesso, ocupando largas faixas na programação das rádios FM. O sucesso é tanto que o empresário do Mastruz com Leite, administrador de outras sete bandas de forró, fundou uma empresa, a Somzoom, que usa uma rede de 70 emissoras FM para divulgar seus discos. O programa de forró, produzido em Fortaleza, atinge outros sete estados. Só o CD *Ao vivo* do Mastruz com Leite vendeu 1,2 milhão de cópias.

9 Em seu *site* na Internet (www.forroçacana.com.br), a banda carioca Forróçacana admite abertamente a influência destes ritmos em seu trabalho.

10 Recentemente o Trio Forrozão lançou seu terceiro CD: *Na batida da zabumba*.

11 Interessante ressaltar a circulação de diferentes versões sobre as origens do “movimento de forró universitário” no Rio de Janeiro. Cada grupo procura afirmar sua própria versão sobre a história e estabelecer um marco inicial para a suposta origem do movimento, num processo semelhante àquele descrito por Hobsbawm e Ranger em *A invenção das tradições* (1984).

12 Forró pé-de-serra e forró de raiz são utilizados como sinônimos.

13 Atualmente o Trio Forrozão tem uma agenda semanal lotada que inclui viagens para diversas cidades de São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Bahia.

14 Entrevista com Eduardo Krieger, 26 anos, baixista do Forró Paratodos.

15 Eduardo Krieger chega a utilizar a expressão *apartheid* para designar

a permanência de fronteiras bem delimitadas entre os espaços de forró freqüentados pelas classes médias e aqueles freqüentados pelas classes populares.

16 *Revista Programa*, do *Jornal do Brasil*, de 20 de março de 1998.

17 *Jornal Nacional*, da Rede Globo de Televisão, em 21 de maio de 1999.

DUARTE, Luiz Fernando. "Comentários". In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). *Mediação Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 129-136.

O tema da mediação é, certamente, um dos mais críticos da antropologia e das ciências sociais em geral, na medida em que mediação é relação, conexão, vínculo – seja no sentido cultural, seja no social. Como Gilberto Velho enfatizou na sua apresentação, trata-se da comunicação entre os diferentes planos e atores da vida social.

Minha primeira observação é sobre como fica bem ressaltado, nesse conjunto de apresentações, algo que nós sabemos a respeito das nossas sociedades modernas, ligadas à cultura ocidental moderna – mas a que não damos freqüentemente uma atenção analítica firme –, que é a presença marcante de um “grande divisor” (não um grande divisor externo, mas um grande divisor interno, intra-ocidente), que perpassa diferentes categorias: erudito e popular, individualista e hierárquico, Zona Sul e Zona Norte, grande tradição e pequena tradição, cidade e sertão, asfalto e morro. É impressionante como se reconstrói permanentemente o estatuto societário dessa divisão em metades, o que faz com que ela seja um desafio extremamente instigante para a antropologia. Para além das formas reais, concretas, realmente existentes na mediação, reponta esse desafio extremamente curioso da reconstituição permanente dessa “grande divisão” interna, apesar da continuada capilaridade entre as duas dimensões (em todos os níveis) desde, pelo menos, o começo da modernidade.

O segundo ponto mais substantivo por trás das formas que assumem essas mediações concretas entre os pares da “grande divisão”, etnografadas pelos quatro autores, é o modo como elas se apresentam através de diferentes formas de expressão artística. Esses trabalhos evocam o que nós poderíamos chamar de “o grande horizonte romântico”, o aporte constitutivo que ele trouxe para dentro da dinâmica das sociedades ocidentais: a expectativa da alteridade, a busca da diferença e a ânsia pelo fluxo e pela totalidade. O romantismo se constituiu, como ideologia, como cosmovisão alternativa, ao longo do séc. XIX, em função dos paradigmas que o universalismo racionalista nos tinha apresentado no começo da modernidade. A partir daí, vemos reiteradamente, em diferentes momentos, membros dos segmentos “de cima” das diferentes atualizações do grande divisor tentando buscar de alguma maneira, seja nas fronteiras externas da cultura ocidental moderna, seja nas internas, algum tipo de nutriente para a reconstituição do sentido da vida cultural, através justamente dessa ênfase na “diferença”, na “totalidade” e no “fluxo”.

Podemos ver assim, em cada um dos trabalhos, como vai se construir, no baião, no forró ou na favela – do caso do Nelson Rodrigues eu vou tratar mais adiante –, essa inquieta busca da “diferença” como uma fonte genuína da vida social. É interessante aqui enfatizar como isso se repete de maneira tão sistemática, e há tanto tempo – pelo menos há duzentos anos, desde os irmãos Grimm, e antes ainda, com Goethe, que vai, em sua cidade natal, Frankfurt, começar a coletar a poesia ídiche popular. Pelo menos desde esse momento temos a expectativa da construção dessa curiosa pulsão cultural, que muito freqüentemente se vaza através de discursos que tentam superar a “grande divisão”, mas que, no entanto, é de algum modo sempre retomada na própria

reprodução da “grande divisão”. Não pretendo, de modo algum, com essas observações, aplastar todas as especificidades apresentadas nesses textos, remetendo-as apenas para os grandes marcos da cultura. Os autores fizeram apresentações extremamente pontuais, bem demonstradas, dos modos como se refazem esses valores, esses movimentos que me parecem cruciais para a compreensão da dinâmica da nossa cultura – e é isso que traz a qualidade de seus textos. Acho que eles ganham, porém, em abrangência, ao serem vistos como partes de um processo cultural mais amplo, de longa duração, e fortemente estruturante.

Uma questão de outra ordem, que está imediatamente ligada às qualidades da mediação, me ocorre da seguinte forma: como se dá, porém, essa capilaridade, essa mediação entre os dois pólos da “grande divisão”? Em mão única, ou em mão dupla? Ela funciona sempre nos dois sentidos? Isso é, sobretudo, importante se nós pensarmos no fato de que a relação entre as duas metades do “grande divisor” é sempre hierárquica, uma superior em relação à outra. Elas nunca têm uma relação de igualdade, em nenhuma circunstância das situações históricas da nossa cultura. Os exemplos aqui apresentados nos dão sinais de que essa capilaridade, essa mediação, parece operar trazendo alguma coisa de baixo para cima – ou, pelo menos, ela é assim mais frequentemente descrita. Há uma busca, uma espécie de viagem sempre meio xamânica – acho o caso do Oiticica bem significativo disso – de uma ida ao antro externo, de onde, de alguma maneira, se trazem os sinais de vida renovados. É a busca de um fogo revitalizador. É interessante observar que Hélio Oiticica, inclusive, é explícito no sentido de não querer levar nada para lá, pois justamente isso iria viciar a qualidade autêntica desse outro mundo de onde se quer justamente retirar, trazer.

É claro, porém, que esses mediadores, e os processos sociais aqui descritos, têm implicações para o mundo “de lá”. Mas esses efeitos parecem operar de um modo que não é simétrico em relação aos efeitos que são trazidos “para cima”. Eu me pergunto sobre como o fato de o baião ter sido tomado como um sinal da nacionalidade, como algo consumido no meio urbano, entre as elites, terá repercutido para a fruição da cultura e da própria experiência do baião nas classes de onde ele tinha sido supostamente oriundo, ou de onde pelo menos o seu autor principal era oriundo. Parece que, em cada caso, terá havido efeitos diferenciais. O mundo popular, esse “outro lado”, não permanece estático, imóvel, secretando os seus sinais idênticos de autenticidade permanentemente para o consumo das elites e dos segmentos dominantes. Seria interessante investigar o outro processo: de que modo há mediações capilares que vão, de alguma forma, também influenciar a experiência do outro lado do muro, do outro lado da cidade dividida, da cidade partida.

Em alguns casos, trabalhei com situações sociais em que processos de ascensão social – que estão mais ou menos implicados sempre que o mediador é trazido para dentro do segmento dominante, e a sua mediação dá certo – são vistos como uma experiência de “traição” –, seja ela veiculada pelo próprio mediador, que se vê como alguém que se afastou das suas raízes, seja do ponto de vista daqueles que permaneceram no seu meio social de origem. Isso se dava frequentemente, no meu trabalho de campo, no caso de mediadores políticos, gente que vinha da experiência popular, de operário, e que se tornava, de algum modo, erudito pela via do treinamento, como liderança política, em partidos, por exemplo. Embora ele pretendesse, na sua

trajetória, ser o veículo de expressão das necessidades mais profundas do seu meio de origem, ele de algum modo passava a ser também um “traidor”, porque passava a usar de um jargão, portar uma visão de mundo que era completamente oposta àquela do mundo de onde ele partira.

Outro tópico que me pareceu brotar dos textos – e mais particularmente da exposição sobre Nelson Rodrigues – é o tema da “implicação”. Nelson Rodrigues não faz uma mediação no mesmo sentido que os atores das outras apresentações fazem; ele produz, na verdade, a teatralização de uma mediação. Essa produção dramática poderia ser vista como encenação de um mundo em que a mediação prevalece, de um mundo em que a relação prevalece sobre a individualização e sobre a racionalização implicada num modelo “Zona Sul”, modernizante. Creio que é nesse sentido que se pode chamar esse material do Nelson Rodrigues de uma “tragédia humana”, porque efetivamente ele põe em cena coisas como o segredo, a vergonha, a culpa, a própria sexualidade, o desejo, como recursos *mana* de circulação social. É de uma circulação dramática, de uma circulação que não é mais a circulação regular da sociedade, não é a mera reprodução de um mundo tradicional pacífico; é o mundo tradicional atravessado por tensões que são impostas justamente pela sua contraposição a um mundo que se diferencia, representado pela Zona Sul. Há uma tensão das mudanças urbanas tão acentuadas, tão violentas no Brasil, nesse período do surgimento do personagem social Nelson Rodrigues, que parece impor essa teatralização de uma nostalgia; mas uma nostalgia não-linear, extremamente dramática, da possibilidade da mediação.

Talvez seja importante distinguir entre mediações que se dão entre esses dois segmentos, entre as tais duas partes

desse mundo dividido, do grande divisor interno, e mediações que se dão dentro de mundos mais fechados. É possível que, no modelo paradigmático da nossa idéia de uma sociedade mais fechada, que é a sociedade tribal, também possamos designar uma série de mediações, mas acho que esse tipo de mediação vai operar de forma diferente daqueles que se dão entre os segmentos do nosso universo fragmentado, dividido, separado pela modernização. Minha avaliação a respeito da leitura que Adriana Facina faz de Nelson Rodrigues é o de uma teatralização, exatamente nessa perda do modo das mediações tradicionais, ameaçadas pelas novas formas de mediação. É interessante, no caso do *Beijo no asfalto*, que seja a imprensa que vai produzir a zona dramática das ameaças que estavam latentes, dos segredos que circulavam nesse mundo visto como tradicional pelo dramaturgo. Por que eu chamei de “implicação”? Implicação no sentido de senso de pertencimento, de senso da relação tradicional, que é o que me parece ameaçado na visão de mundo do Nelson Rodrigues e re-transposto sob a forma dramática que lhe é tão própria.

Gostaria de mencionar dois últimos pontos que me pareceram também extremamente interessantes, dignos de nota e de pesquisa regular, e que repontam do material apresentado. Um, é o da “representação”. Em diversos momentos os autores falam de como alguns desses microprocessos de deslocamentos de valores vão servir à reconstituição de representações da coletividade. São exemplares, ou são desejados como exemplares. Há uma nomeação, uma ênfase, um sublinhar desses deslocamentos como alguma coisa que vai passar a representar efetivamente uma nova dimensão da sociedade. Pode ser a sociedade nacional, como foi evidentemente, no caso brasileiro, nessas

recuperações do popular a que Hermano Vianna trouxe tantas luzes, mas isso pode se dar em outros níveis. Pode representar a modernidade ou a autenticidade da cultura nacional, por oposição a outras culturas nacionais presentes no planeta. Esse traço da representação e da exemplaridade é apenas uma dimensão das outras coisas já aqui discutidas, mas que eu creio que mereceria por si só uma ênfase maior.

Finalmente, quando eu estava lendo o material sobre Luís Gonzaga, me chamou a atenção a periodização apresentada, pois ela era extremamente semelhante à que eu fui levado a manipular num texto recente, a respeito de coisas muito diferentes, como as relações entre antropologia e psicanálise no meio intelectual brasileiro. Eu descrevia um determinado tipo de convivência entre os saberes psicológicos e os saberes sociais no Brasil até 1950; depois, o que eu chamei de latência, nos anos 60 e 70, e depois uma retomada desse processo, no final dos anos 70, através de Gilberto Velho, num outro registro, com novas características e condições. Efetivamente, os anos 50 a 70 estavam marcados pelo deslocamento de uma ênfase culturalista para uma ênfase desenvolvimentista, economicista. Há, inclusive, vários marcos institucionais na história brasileira que apontam para isso.

É extremamente interessante que, num outro tipo de material, numa outra área – mais *soft*, digamos assim – desse esquema de organização nacional, vá se encontrar essa mesma periodização, que tem um certo interesse em si, mas principalmente nos permite refletir sobre a questão teórica ou abstrata mais abrangente dos graus e ritmos diferenciados em que as sociedades nacionais modernas podem se abrir para uma maior ou menor capilaridade ou mediação, e para certos tipos de mediação. Pode-se imaginar que a sociedade nacional brasileira tivesse sido obsessivamente comprometida

com a capilaridade para baixo, interna, a partir dos anos 1920 e até o final dos anos 40, quando os símbolos nacionais eram retirados supostamente das camadas populares, reconstruídos a partir da cultura popular, e que, nos anos 50 e 60, se tenha voltado para um discurso de capilaridade externa, em que ela se vê de alguma maneira legitimada pelo tipo de “vampirização” anterior que fez das culturas populares e do modo como ela se travestiu, se reinvestiu de cultura nacional, de uma certa culturalidade nacional, e que ela possa então, nesse momento, dialogar com o mundo externo em outras condições – ao se criar, por exemplo, a Bossa Nova, propondo um diálogo em pé de igualdade entre o samba e o *jazz*.

KUSCHNIR, Karina. "Trajetória, projeto e mediação na política". In: _____ & VELHO, Gilberto (org). *Mediação Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p.139-164.

Político, descendente de imigrantes árabes, com cerca de cinqüenta anos, Ricardo Alves tem uma trajetória marcada por processos de mediação.² De engenheiro, sindicalista, a deputado federal, exerceu diversas atividades, conviveu com inúmeras pessoas e transitou por vários *mundos*, ajustando e conciliando suas múltiplas identidades segundo contextos e situações.

A família Alves imigrou no início do século para o interior de São Paulo.³ A mãe descende de portugueses e é dona-de-casa. O pai, nascido no Brasil, mas de origem árabe, trabalhou como mascate, feirante e mais tarde estabeleceu uma loja de calçados no litoral paulista. Depois de casado, formou-se em economia e chegou a ser presidente do Sindicato dos Lojistas de sua cidade. Foi filiado ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), tendo exercido a função de tesoureiro durante alguns anos.

Segundo filho de uma família de quatro irmãos (todos com diploma universitário), Ricardo começou a vida escolar em uma escola pública de sua cidade. O ginásio e o segundo grau foram no Colégio Marista, instituição privada que acabou influenciando sua opção pelo catolicismo (apostólico romano), religião de sua mãe. Seu pai era cristão ortodoxo, como os avós.

Ainda na década de 1960, Ricardo passou no vestibular

de engenharia do Instituto Tecnológico da Aeronáutica (ITA), umas das instituições públicas de ensino superior de maior prestígio na época. Optou por ser aluno civil e não militar.⁴ Durante a graduação, interessou-se muito por cinema e teatro, freqüentando cineclubes e eventos considerados de vanguarda. Antes de entrar na universidade, conviveu com alguns amigos que participavam do movimento estudantil na capital, São Paulo.

Logo que se formou, Ricardo veio para o Rio de Janeiro, convidado pela Petrobras para trabalhar como engenheiro de testes. Chegou a se inscrever em um mestrado na Coordenação dos Programas de Pós-Graduação em Engenharia (COPPE), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mas acabou desistindo do curso e dedicando-se apenas ao trabalho na empresa. Após um ano no mesmo cargo, tornou-se projetista de equipamentos, trabalhando em um laboratório de pesquisas por vários anos.

No Rio, Ricardo reencontrou uma conterrânea, que lhe apresentou vários amigos. Eram militantes políticos que atuavam no movimento de resistência ao governo militar. Em sua maioria, integravam uma dissidência do Partido Comunista do Brasil (PCB) chamada Ala Vermelha. A partir do contato com o mundo político da esquerda, Ricardo passou a freqüentar reuniões e a abrigar pessoas em situação de clandestinidade. Nessa época, já estava casado e morava em Santa Teresa, bairro do Rio de Janeiro conhecido por seu estilo de vida considerado alternativo aos padrões de classe média mais tradicional da Zona Sul da cidade.

Estimulado pelas reuniões, Ricardo decidiu participar da campanha do candidato a deputado federal pelo MDB "autêntico", Lisâneas Maciel, em 1974. Pouco depois, filiou-se ao MDB, e passou a integrar um grupo, ligado ao ex-

governador do Rio de Janeiro, Amaral Peixoto, baseado em Niterói.⁵ Naquela época, o MDB era um “espaço da esquerda” que valorizava o “trabalho de base” e os movimentos associativos.

Em 1978, o engenheiro Raimundo de Oliveira candidatou-se a deputado estadual pelo MDB. Ricardo participou da campanha e começou a ter contato com as entidades representativas de classe. Foi eleito conselheiro do Clube de Engenharia e, junto com outras pessoas, começou a visitar empresas privadas e estatais com o objetivo de aumentar o número de filiados ao Sindicato. Após alguns meses, presidiu a chapa que venceu as eleições do Sindicato. Seu grupo estava alinhado com o chamado “novo sindicalismo” que havia começado a surgir no Rio de Janeiro seguindo o caminho dos sindicatos de São Paulo. A “novidade” era a independência em relação ao antigo sistema sindical que, para Ricardo, tinha sido sempre “uma combinação entre pelegos e Partidão [PCB]”.

O conflito entre essas duas vertentes do sindicalismo atingiu seu ápice no processo de formação da Central Única dos Trabalhadores (CUT), durante a Conferência Nacional das Classes Trabalhadoras (CONCLAT), em 1981. Ricardo presidiu a plenária onde foi decidida a formação de uma Comissão Nacional Pró-CUT. Formada por integrantes das duas vertentes, a Comissão acabou se dividindo dois anos mais tarde. Ricardo preferia a unidade do movimento sindical, mas terminou aceitando a ruptura.

Por volta dessa época, Ricardo foi reeleito para a presidência do Sindicato. Seu objetivo era tornar a entidade um “centro de articulação” do novo sindicalismo. Durante os seis anos que ocupou a presidência, fez várias viagens pelo Brasil e pela Europa, principalmente para pedir apoio

à criação da CUT. Esteve na França, na Itália e na Espanha fazendo contatos com centrais sindicais e conseguindo dinheiro para “organizar o sindicalismo de base no Brasil”.

Segundo Ricardo, a atração pela política o mantinha afastado tanto das atividades técnicas (de engenheiro), quanto da vida familiar. Casado desde o início da década de 1970, teve três filhos com a primeira mulher. Se separou após quase 15 anos de casamento, em parte pelo pouco tempo que dedicava aos filhos e à esposa, que o acusavam de estar sempre “pensando em política”. Estava tão “absorvido” pelo mundo político e sindical que passou “anos sem ir ao cinema”. Não tinha tempo para ler, ver televisão, ir a peças de teatro ou *shows*.

A fundação do Partido dos Trabalhadores (PT) foi um dos momentos decisivos do *engajamento* de Ricardo Alves na atividade política. Ele fazia parte do grupo que assinou o manifesto pela criação do PT, em 1979.⁶ Na época, sentiu-se “muito dividido” por ter que sair do MDB, por este partido representar uma “frente” mais ampla. No entanto, pesava a seu favor o fato de o PT ser “aquela coisa extremamente atraente de um partido de operários, de assalariados, [...] um partido democrático, feito pela base, que não tinha caciques...”

Em 1986, por sua atuação sindical e militância, saiu candidato a deputado federal pelo Rio. A campanha coincidiu com o término de seu mandato no Sindicato dos Engenheiros. Não se elegeu, mas desde então passou a participar mais ativamente do PT. Foi diversas vezes candidato em eleições majoritárias, além de ocupar cargos na direção do partido. Em 1988, presidiu o PT no estado do Rio de Janeiro e, na eleição para presidência da República em 1989, foi coordenador estadual da campanha de Lula.

Como membro da direção nacional do partido, foi nomeado secretário de assuntos institucionais, passando a viajar por todo o Brasil para fazer um levantamento das experiências administrativas das prefeituras do partido. No início dos anos 1990, pediu transferência da Petrobras para tornar-se assessor da bancada do PT na Câmara Federal.

Em 1992, Ricardo Alves elegeu-se pela primeira vez, sendo o vereador mais votado do Rio de Janeiro. Na época, demitiu-se da Petrobras definitivamente, embora pudesse continuar licenciado. Na Câmara Municipal, foi presidente da Comissão de Orçamento, Finanças e Fiscalização Financeira por dois anos. Em 1994, candidatou-se novamente a governador (sendo derrotado), mas nas eleições seguintes, de 1996, reelegeu-se vereador. Em 1998, tornou-se deputado federal.

Ricardo casou pela segunda vez no início dos anos 1990, passando a residir em outro bairro, próximo de sua antiga residência. Deixou o apartamento com a ex-mulher e os filhos, mas ainda é proprietário de um carro usado.



Ao longo de sua trajetória, Ricardo passou por diferentes *mundos*, com valores e estilos de vida nem sempre coincidentes. A origem numa família de imigrantes, a formação em engenharia, o trabalho como sindicalista e a atividade partidária-parlamentar constituem os principais universos de referência de sua carreira. Mesmo que, hoje, a vida de Ricardo esteja centrada na política, todas essas experiências marcam profundamente sua identidade.

Em sua atuação como político, Ricardo Alves irá acionar seu acesso a esses diferentes mundos segundo contextos e situações apropriados. A capacidade de circular e compreender

diferentes códigos e valores, adaptando-os e traduzindo-os para promover a comunicação entre grupos, é uma das características de políticos bem-sucedidos, como Ricardo. Inclusive, esse é um dos principais critérios para avaliar o grau de sucesso nesse tipo de carreira. A excelência como mediador reflete-se nas qualidades mais diretamente relacionadas à política, como obtenção de votos, participação legislativa, boa articulação oral, influência junto à mídia e aos pares (Kuschnir, 1993, Velho e Kuschnir, 1996).

Ricardo vai encontrar uma fórmula própria para lidar com a heterogeneidade de sua trajetória. Em alguns momentos, aciona fatos, memórias e opiniões a partir do que acredita ser o interesse de seus interlocutores, procurando conferir coerência às suas atitudes. Em outros casos, evidencia diferenças e rupturas, ainda que marcando a lógica de suas opções.

A origem familiar traz algumas marcas: imigração, comércio, cristianismo/catolicismo, escola pública/privada, pai feirante/economista/militante, mãe dona-de-casa. Esses traços são interpretados de várias maneiras. Um dos principais dilemas de Ricardo, no dia-a-dia de sua atuação política, é lidar com sua imagem de “engenheiro”. A profissão está associada a classes mais favorecidas, a uma elite distante da população mais pobre e dos interesses dos trabalhadores, contrastando, portanto, com o perfil do Partido dos Trabalhadores. Por outro lado, o *status* de engenheiro lhe garante credibilidade junto àquelas parcelas da população que acham boa a idéia de eleger um “técnico”, que “descontamine” a política. A combinação das identidades de engenheiro e político-do-PT apresenta, assim, alguns problemas de contradição e dilema de *status*, tal como definidos por Hughes, onde o indivíduo nunca está inteiramente englobado por uma única identidade (Hughes, 1993).

Ricardo lida com isso fazendo certas combinações e escolhas. Alguns elementos de sua história familiar permitem que ele reforce a idéia de uma "origem humilde". Embora nunca tenha sido "pobre mesmo", diz que era "classe média baixa", lembrando que seu pai foi feirante. Às vezes, esse passado transforma-se em presente. Por exemplo, às vésperas da eleição, durante uma reunião de campanha com moradores de origem social modesta, explicou: "Sou engenheiro e meu pai é feirante!" O discurso tinha claramente o sentido de provocar a simpatia da platéia.⁷

Essa mesma postura pode ser adotada em relação à experiência escolar ou à profissão de engenheiro. O ginásio e o segundo grau foram cursados em estabelecimento privado, mas, em suas palavras, "meio decadente", de "classe média". Ricardo prefere lembrar que também estudou em escola pública e, em algumas situações, explica que começou a carreira "por baixo", como "engenheiro peão". Quando começou a fazer campanhas, era apenas "base", "massa".

Ao selecionar palavras e fatos, Ricardo constrói uma trajetória familiar e pessoal ascendente, mas pautada por sacrifícios e obstáculos. O mundo familiar é reconstruído de várias formas, podendo ser uma fonte de valores positivos para sua atual identidade política. No lugar de feirante, seu pai surge como uma pessoa com uma "cultura acima da média", bem relacionada politicamente (convivendo com prefeitos, vereadores e "autoridades"). É apresentado como um *self made man*, formado em economia e eleito presidente de um sindicato de comerciantes.

A habilidade de conversar com as pessoas também vai ser uma característica, pelo menos em parte, atribuída à origem familiar. Ricardo lembra que ajudava o pai na loja. Frequentemente brinca que herdou o traquejo, o gosto e a

paciência de falar com as pessoas típicos dos comerciantes árabes. Por isso, tem mais talento para campanhas do tipo corpo-a-corpo, sem comícios. Essa preferência, inclusive, motiva brincadeiras por parte de pessoas que convivem com ele. Companheiros de partido, assessores e amigos fazem piadas sobre o tempo que Ricardo despende em conversas na rua, apelidando-o de “mascate” e “vendedor de enxugador de gelo para esquimó”.

As diferentes ênfases na construção da imagem do pai e da família – ora classe média “lá embaixo”, ora bem-sucedida – têm a ver com a valorização desses aspectos em contextos distintos. Ricardo Alves tenta controlar a impressão de sua platéia, procurando construir uma “apresentação de si” adequada à situação em curso (Goffman, 1975). Assim como falou do pai feirante para um grupo de classe média baixa da Zona Oeste, pôde falar das qualidades herdadas do pai-comerciante em uma reunião de lojistas do Leblon, por exemplo. Em todas essas reconstruções, existe um aspecto simbólico mais geral e que dá sentido a lapsos, lembranças e nuances. Valoriza-se uma trajetória complexa, variada e ascendente, onde o protagonista é alguém que conhece vários *mundos*, contextos e situações. Torna-se, assim, alguém com legitimidade para se comunicar (e representar politicamente) pessoas cuja experiência está relacionada a um ou vários desses *mundos*.

Outro desdobramento do dilema da identidade de engenheiro de Ricardo Alves refere-se à sua formação no ITA. Enquanto o movimento estudantil avançava em direção à luta armada, Ricardo estudava em uma instituição militar de elite. Embora tenha optado por ser aluno civil, essa é uma marca vista com desconfiança em certos setores de esquerda.

Assim, Ricardo reforça o fato de ter tido contato com “idéias socialistas”, através de amigos do movimento estudantil, desde a adolescência. Não tinha qualquer ligação com a militância política no Instituto, mas sofreu com o fechamento de seu Centro Acadêmico ligado a “grupos de esquerda”. Compartilhava o sentimento de insubordinação frente ao regime através de atividades culturais. Assistia a filmes de arte, de diretores europeus como Buñuel e Godard, e os filmes “engajados” do Cinema Novo brasileiro, de Glauber Rocha e outros. Gosta de afirmar que, embora distante, também viveu a “efervescência” cultural dos anos 1960, tão valorizada no ambiente que hoje constitui o seu espaço de atuação.

As redes de relações formadas por dirigentes, militantes e simpatizantes do PT é em grande parte amalgamada pela existência de um sentimento de memória coletivo, repleto de lembranças de participação em importantes eventos políticos da história recente do país. Ricardo se ressentido do fato de ter estado distante simbólica e fisicamente do centro dos acontecimentos, onde se encontravam diversas pessoas que hoje se destacam dentro do partido, como José Genoíno, Wladimir Palmeira, Lula, José Dirceu, entre outros.⁸

Por tudo isso, Ricardo resgata em sua trajetória elementos que lhe fazem sentir parte dessa memória política coletiva. Toda memória é socialmente construída e elaborada ao longo do tempo. Ao falar de suas lembranças, Ricardo também recorda elementos de uma memória social, compartilhada.⁹ Para ele, é fundamental marcar a passagem por diversos tipos de socialização no *mundo político*, com suas discussões “ideológicas”, participantes da vida política institucional, movimentos de oposição, reuniões “revolucionárias” e amigos na clandestinidade.

Paralelamente, a experiência no ITA pode ser altamente valorizada quando está em jogo a excelência acadêmica e as qualidades socialmente positivas do engenheiro. A profissão aparece com destaque em praticamente todas as notas publicadas a respeito de Ricardo, seja na imprensa, seja no material de campanha ou divulgação de suas atividades políticas. Ele próprio, em uma única entrevista comigo, citou o nome do Instituto mais de dez vezes.¹⁰ Lembrando da época de sua graduação, reforçou sua excelência como aluno, o desafio de passar no vestibular e, principalmente, o “orgulho imenso” do pai e de toda a família. Todos tinham consciência de que Ricardo era o primeiro, em várias gerações, a entrar para uma “escola de elite”. A rapidez com que conseguiu o emprego foi uma boa demonstração do que significava essa conquista.¹¹

Ricardo Alves fala de elite em um sentido positivo apenas quando se refere ao ITA. A expressão contrasta com a noção de elite associada à faculdade Mackenzie de São Paulo, por exemplo, sobre a qual Ricardo diz ser “da elite, dos barões de café”, por contraste com o “pessoal de esquerda” da faculdade de filosofia da Universidade de São Paulo. Para o ITA, o termo elite designa “o que há de melhor em uma sociedade ou grupo; nata, fina flor”.¹² Em relação ao Mackenzie, porém, refere-se à minoria privilegiada econômica e politicamente.

Assim, Ricardo vive uma permanente tensão entre ser parte dessa “elite”, ter presidido um sindicato de uma categoria “meio elitista” (segundo suas próprias palavras), e abraçar os ideais de “todo o cara de esquerda”, isto é, fazer “trabalho de base”, ter contato direto com operários, com os “pobres”, camponeses etc. No *mundo político* do qual Ricardo faz parte, a palavra “elite” tem um sentido pejorativo, geralmente em contraposição a “base”, “massa”, “povo”.

Elitista é um adjetivo frequentemente atribuído aos adversários. Em 1996, por exemplo, Ricardo classificava dessa forma as atitudes do então prefeito Cesar Maia (na época no PFL) e de seu principal secretário e futuro sucessor, Luís Paulo Conde: “O governo Cesar Maia é um governo arrogante, autoritário e *elitista*”; ou “Com o Conde eu tive a pior relação possível: ele é autoritário, excludente, *elitista*”; ou “[O Conde] é *elitista* e autoritário – mais até do que o Cesar Maia”; ou “[O governo Cesar Maia] privilegia alguns bairros, por conta da visão *elitista* do prefeito e auxiliares”; ou “O povo lá passando necessidade e o governo [Cesar Maia] é das elites.”

O adjetivo *elitista* pode adquirir um forte caráter pejorativo. Aparece associado a “autoritário”, “arrogante” e “excludente”. Na última frase, a noção de *elite*, contrastada com a de “povo”, assume também o valor de categoria delimitadora de fronteiras sociais.¹³ *Autoritário*, quando aplicado a sistemas de governo, sinaliza estados fortes que, em geral, concentram muito poder nas mãos do líder do Executivo. Ao chamar o governo (Maia/Conde) de *elitista*, Ricardo está no fundo acusando-o de favorecer a existência de uma sociedade dividida.¹⁴

No entanto, o próprio Ricardo define os engenheiros como uma classe *elitista*. Embora se orgulhe da profissão, e de ter cursado uma escola *de elite*, se considera também um “autêntico” representante da *esquerda*. Como essa combinação é possível? Em sua trajetória, Ricardo passa por vários “*turning points*” – momentos decisivos de mudança em uma carreira, nos termos de Becker e Strauss (1970) – onde, através do progressivo *engajamento*, adquire uma identidade como participante do “mundo político da esquerda”. Esta combina-se, sem anular completamente, a

marca de engenheiro. Pelos menos três desses *turning points* merecem destaque: o engajamento no trabalho político “de base”, através do MDB em Niterói; o desligamento paulatino das atividades técnicas de engenheiro, em prol da atividade sindical; e a participação na fundação do PT e todos os desdobramentos dessa escolha, como, por exemplo, suas várias candidaturas.

A opção pelo “trabalho de base” tinha uma importância enorme numa época em que a esquerda também estava dividida entre várias inspirações ideológicas (trotskistas, maoístas etc.). Para Ricardo, ir à base era “altamente revolucionário”, porque promovia a organização de movimentos associativos, núcleos, sindicatos e outras atividades que motivavam a “conscientização” popular. Frequentemente, Ricardo se refere às “comunidades de base” como sinônimo de moradores de favelas, operários e integrantes das classes menos favorecidas em geral.¹⁵ Esse é um vocabulário típico da esquerda da época, que acreditava que os movimentos “de base” seriam mais importantes do que os de “classe média” por levarem à transformação radical da sociedade. Ricardo não apenas defendeu com entusiasmo o *trabalho de base*, como partiu para a ação, dando aulas em cursos supletivos, editando um jornal de “incentivo político”, visitando fábricas e promovendo a criação de “embriões de organização popular”.¹⁶

Foi justamente por causa dessa crença na eficácia do *trabalho de base* como meio de conscientização que Ricardo começa pouco a pouco a se desligar do exercício da profissão. Através do sindicato, converte sua relação com a engenharia em uma relação via “interesses de classe”. A revolução (marxista) dependia da conscientização da classe trabalhadora de sua condição subordinada no processo de

produção. Os movimentos sociais precisavam tornar seus agentes conscientes de seu papel histórico de transformar a sociedade. Assim, Ricardo se dedicava mais ao sindicalismo do que à atividade técnica porque, como ele próprio explica, era um “sujeito consciente, imbuído de um ideal revolucionário, [...] fortemente motivado pela idéia da transformação da sociedade, pela luta democrática.”¹⁷

Para prosseguir com a motivação política, foi preciso fazer uma opção pela atividade sindical – marca de outro *turning point* na carreira de Ricardo. Embora a passagem tenha sido gradual, houve um momento em que não havia mais condições de manter uma participação equilibrada entre as duas atividades. Como engenheiro, ocupava um cargo relativamente modesto, sem prestígio. Quando passou a se dedicar à atividade sindical, começou a ter problemas na Petrobras que, sendo estatal, “sempre foi muito influenciada por militares”. Não falava abertamente de política, nem tinha facilidades de horário para participar de reuniões e viagens, tão importantes para sua atuação como sindicalista. Sofreu cortes de salário e ameaça de demissão.

A eleição para a presidência do sindicato não estava nos seus planos, mas acabou acontecendo porque “pessoas indicaram seu nome” e o “convenceram” de que ele era “uma pessoa capaz de unificar um grupo grande”.¹⁸ Isso levou a um engajamento cada vez maior, culminando com sua participação decisiva na reunião da primeira CONCLAT, da qual foi um dos diretores. Não era ainda uma “estrela” do sindicalismo, mas já estava no “centro” dos acontecimentos: “Sem nenhuma falsa modéstia, eu me tornei um *líder* do Sindicato dos Engenheiros. Me tornei uma referência muito *forte*, muito importante, porque trabalhei *muito* também.”

Do espaço restrito do laboratório da empresa, Ricardo rumava para Brasília, São Paulo e diversos países da Europa, negociando com outras centrais sindicais, levantando recursos e discutindo questões de âmbito nacional. Suas ações agora podiam afetar o destino de uma “categoria profissional”, da “crise no emprego”, do sindicalismo, do Rio de Janeiro, da sociedade e do Brasil. Em prol do sindicalismo ia deixando de lado a engenharia, assumindo cada vez mais compromissos: “Não tem noite, não tem sábado, não tem domingo. Você é totalmente absorvido por esse tipo de coisa.”

O movimento pela criação do PT deixa Ricardo “profundamente dividido”. Foi a mesma sensação que teve quando percebeu que não podia conciliar os trabalhos técnico e sindical. A dúvida, seguida da opção de assinar o manifesto de fundação do PT, evidencia que essa foi mais uma passagem crucial em sua trajetória política.

O PT foi formado a partir de uma composição entre sindicalistas, intelectuais, políticos, membros de grupos de esquerda e militantes de movimentos sociais. Entre os políticos, a maioria vinha do chamado grupo “autêntico” do MDB.¹⁹ Ricardo era filiado, além de ser um dos líderes do novo sindicalismo e simpatizante da Ala Vermelha. As divergências de concepção das centrais sindicais – expressas pelas vertentes do Novo Sindicalismo (ligada ao PT) e da Unidade Sindical (ligada ao PMDB) – acirravam ainda mais os ânimos na disputa entre membros dos partidos.²⁰

A dúvida de Ricardo tem que ser compreendida nesse contexto. Era também agravada devido ao seu perfil profissional, conflitante com a proposta do partido. No anteprojeto de sua fundação, está explícita a crítica aos membros das “classes exploradoras”: “O PT é um partido

sem patrões!" (Meneguello, 1989: 107). Nas eleições de 1982, o partido utilizou *slogans* como: "Trabalhador vota em trabalhador" e "Vote 3. O resto é burguês." Na campanha, um boletim criticava o discurso da "competência", dizendo que os governos anteriores de São Paulo tinham sido desastrosos apesar de terem sido ocupados por "homens de diploma universitário" (Meneguello, 1989: 117-118).

Havia, porém, uma certa contradição entre esse tipo de discurso e o perfil dos candidatos apresentados pelo partido, pois a maioria deles tinha freqüentado a universidade e exercia profissões liberais. A grande diferença dos candidatos do PT em relação aos dos outros partidos era a juventude e a inexperiência no exercício de cargos públicos ou mandatos representativos (Keck, 1991: 158). Além disso, a grande maioria havia participado da luta contra o regime militar e militava em algum tipo de movimento social. O perfil "classe média" contrastava também com a imagem dos candidatos veiculada durante o Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral. Os candidatos que apareciam na televisão eram operários, profissionais não-qualificados, com baixa escolaridade, de origem camponesa, favelada etc. Essa era a imagem que o partido queria transmitir ao eleitor (Meneguello, 1989: 119).

A contradição entre o discurso do "trabalhador vota em trabalhador" e a origem social dos militantes, já presente em 1982, reforçou-se na eleição seguinte. Leôncio Martins Rodrigues provocou polêmica ao dizer, no final da década de 1980, que o PT era um "partido de classe média assalariada, notadamente de profissionais liberais e outras profissões intelectuais, sendo minoritária tanto a proporção de trabalhadores manuais como a de membros das classes altas, e praticamente inexistente a de proprietários."²¹

Esses dados mostram que havia espaço para a atuação de pessoas com o perfil de Ricardo Alves dentro do PT. Em 1983, a vitória da “tendência” Articulação (da qual Ricardo fazia parte) na direção nacional deu uma coloração mais moderada ao partido, tornando os discursos mais inclusivos. A categoria “trabalhadores” passou a se referir a todos os assalariados (direta ou indiretamente) e a “democracia” passava a ser defendida como valor inquestionável (Meneguello, 1989: 200). No Boletim Nacional de 1988, o partido reconhecia que precisava ser mais aberto, fazer mais alianças e falar para bases mais amplas do que a dos pobres e excluídos. Em vez da “luta direta pelo socialismo” e da “tomada de poder”, o PT pretendia ser uma “alternativa democrática popular”.²²



As múltiplas identidades de Ricardo Alves, construídas a partir da origem familiar, da associação engenharia/elite, do sindicalismo e da atividade partidária, permitem que ele circule com alguma desenvoltura por diferentes universos, com valores e visões de mundo mais ou menos distintos. No exercício da política, especificamente, isso significa uma maior habilidade para atuar como *mediador* entre o poder público e diferentes segmentos da população.

Duas situações, a que presenciei, ocorridas em 1996, quando Ricardo era vereador, podem ser citadas como casos exemplares de *mediação*, onde são incorporadas as várias dimensões de sua trajetória. A primeira envolve uma associação de moradores de favela. Seu presidente, José, foi até o gabinete de Ricardo buscar soluções para vários problemas da comunidade. Sabia que o vereador mantinha relações com as associações, tendo inclusive um assessor

ocupando um cargo importante na federação nacional. Mas, logo de início, começou o encontro *insinuando* que a ajuda de Ricardo poderia significar mais de 4 mil votos (dos moradores da sua área). Gentilmente, o vereador contornou o assunto, explicando que não é do tipo “que dá ambulância”. Seu objetivo é “abrir portas”, “ajudar”, “brigar para que o poder público faça o seu dever”. Percebendo a “gafe”, José se corrigiu, disse que estava “entendendo” perfeitamente, também não gostava de “político que dá tijolo” e reformulou o diálogo: “O que eu quero é buscar um apoio para a minha comunidade.” A conversa seguiu amena, com Ricardo explicando a importância de se “fortalecer a liderança comunitária” etc.

Um dos problemas relatados por José era a ausência de telefones comunitários na favela. Na época, Ricardo estava justamente ajudando um grupo grande de pessoas a conseguir maiores investimentos na área da telefonia popular (colocação de “orelhões”, disponibilidade de linhas coletivas para conjuntos habitacionais com menor custo etc.). Por ser engenheiro e ter muitos contatos com funcionários de empresas estatais (antes da privatização desses serviços) devido à sua atuação sindical, o vereador conhecia o sistema “por dentro” – tanto a parte técnica, quanto a “política”. Em pouco tempo, organizou com José uma lista de problemas (telefonia, abastecimento de água, saúde, habitação) e um cronograma de ação. Reafirmou que estava pronto para “comprar a briga” dos moradores. Ambos falaram mal do governo municipal, e José perguntou se não seria possível “marcar uma reunião com o Secretário” (de obras) a respeito de outro problema. Ricardo já havia tentado e explicou o andamento das negociações com a Secretaria. Combinaram de ir “juntos” à próxima reunião na Prefeitura.

Na despedida, Ricardo lembrou: “A casa está sempre aberta. O gabinete está à disposição para o que for preciso.” Agradecendo, José avisou que agora retornaria “toda semana”. Os contatos prosseguiram e alguns dos problemas dos moradores foram solucionados.

O segundo episódio, ocorrido pouco tempo depois, envolveu diversos comerciantes do Leblon (bairro da Zona Sul do Rio), descontentes com o projeto do prefeito de mandar fechar o acesso de veículos à sua rua. Fizeram contato com Ricardo Alves através de um de seus assessores que mora na região e da associação de moradores do bairro, conseguindo cancelar a reforma. Na reunião, organizada para comemorar o resultado das negociações, discutiram-se os principais problemas e inquietações dos participantes: baixo movimento no comércio, ameaça de “pivetes”, falta de segurança em geral, transtornos causados pelas obras da Prefeitura, “cafonice” dos projetos arquitetônicos do bairro, dificuldades no metrô, tráfico de drogas, além de assuntos variados como a beleza de Nova York e o custo de empregadas e faxineiras.

Indagado reservadamente por mim sobre o caso da rua, um dos participantes explicou que tinha muita “simpatia” por Ricardo, embora não fosse “do PT”. Achou que a atuação do vereador foi muito “sensata” e “sensibilizou a todos”, principalmente quando falou da administração pública e do Orçamento. Ricardo explicou: “Quem não gostaria de ter sua casa arrumada? Todos nós! A cidade é como a nossa casa: primeiro gasta-se com as necessidades básicas, depois com a ‘capa do sofá’...” Como resultado do processo, os comerciantes doaram camisetas para a campanha (para felicidade geral dos assessores). Ricardo, como de praxe, fechou a conversa reafirmando: “Podem

contar comigo. Vocês podem ter absoluta certeza da minha solidariedade, do meu trabalho.”

Nas duas situações, Ricardo atuou como *mediador* entre o poder público e a população. Apesar das diferenças no teor dos problemas, na cultura e nos valores envolvidos, existe uma mesma estrutura nos dois eventos: obstáculo-mediação-solução. O vereador é a peça-central do esquema. Nos dois casos, o contato inicial com o político é feito através de assessores ligados ao universo das pessoas que têm o problema.

A conversa com Ricardo flui porque ele próprio tem experiências de vida que permitem estabelecer um diálogo de compreensão com os moradores. De um lado, passou anos fazendo “trabalho de base” em “comunidades carentes”, como a de José. De outro, pela origem familiar e moradia na Zona Sul, faz parte do universo dos comerciantes. Cada situação exige uma dinâmica e uma linguagem diferente. Na primeira, é o morador que vai ao seu gabinete, enquanto a segunda é realizada em um restaurante. Embora essa não seja a regra, é significativo que a diferença de “cenários” esteja associada, respectivamente, a um favelado e um grupo de “elite”.

Com José, Ricardo precisou explicar (com outras palavras) a diferença entre um vereador ideológico e um do tipo assistencialista. No Leblon, descreveu os processos de tramitação da proposta orçamentária do município. No primeiro caso, os problemas eram vários e envolveram também os conhecimentos técnicos de Ricardo como engenheiro. No segundo, a profissão foi lida como sinal de credibilidade. Falou sobre a “casa arrumada” para uma platéia que não sofre com a escassez de água encanada ou linhas de telefone.

Os exemplos servem para mostrar a relação entre trajetória e mediação política. Ambas as situações foram resolvidas. O desfecho foi o mesmo, mas no percurso, no processo de negociação, os interlocutores recorreram a repertórios e valores culturais diferentes. Ricardo foi capaz de dialogar e compreender o ponto de vista desses dois universos. Foi além disso, pois atuou também como seu representante junto a um outro *mundo*, complexo e heterogêneo, da administração pública, com seus vários níveis. Para tanto, recorreu à sua própria biografia e às suas múltiplas identidades e experiências.

Além de demonstrar bom trânsito, Ricardo foi capaz de encontrar pontos de *contato e comunicação* entre diferentes *mundos*, produzindo novos resultados a partir desse processo. Essa é a tarefa básica do *mediador*. Sua atuação é mais ampla do que a de um intermediário, que apenas transporta informações de um lado para o outro. A interferência do *mediador é criativa*, gerando novos valores e condutas.²³

No campo da arte e da cultura, essa característica tem sido ressaltada com bastante ênfase, seja em trabalhos clássicos, como o de Bakhtin (1987) sobre Rabelais, seja em investigações recentes do cenário brasileiro, como as de Cavalcanti (1994), H. Vianna (1995) e L. Vianna (1999). Nas relações de trabalho, o *mediador* também aparece como um personagem importante em negociações entre patrões e empregados, articulando categorias e códigos que afetam o destino e a percepção da realidade dos envolvidos.²⁴

Na política, muitos tipos de mediadores têm sido identificados. Há, por exemplo, os *political middlemen* ou os ocupantes dos *inter-hierarchical roles* do sistema colonial inglês na África, identificados por Gluckman (1968) e Friedrich (1968), respectivamente. No contexto latino-

americano, a ação de *brokers* e outros tipos de agentes “especiais” é chave para entendermos as relações hierárquicas entre membros das mesmas redes sociais, como têm demonstrado diversos autores (Schmidt et alii, 1977).

Qual a motivação desses mediadores ao promover entendimento e comunicação entre diferentes grupos e reduzir distâncias (*gaps*) culturais? No caso de Ricardo Alves, assim como nos dos diversos exemplos citados, fica claro que o *mediador* usufrui uma inserção social privilegiada. Seu papel é estratégico, na medida em que suas decisões podem interferir e influenciar a vida e o prestígio daqueles que estão em seu campo de ação, seus contemporâneos.

Circular entre mundos e níveis de cultura é uma possibilidade mais ou menos aberta a todos os habitantes da metrópole (Simmel, 1967). O *mediador*, porém, não apenas se move, mas estabelece pontes e comunicação entre os universos pelos quais transita. Em sociedades com predomínio de ideologias individualistas, onde os atores têm possibilidade de exercer escolhas, a ação do *mediador* deve ser entendida como um *projeto*, mais ou menos consciente. Embora restrito às possibilidades do quadro social e histórico em que está situado, o *projeto* põe em evidência a capacidade dos indivíduos de planejar seu futuro e, com isso, contribuir para dar sentido à sua experiência fragmentada (Velho, 1981). É a partir desse *projeto*, ou “plano de vida”, que o *mediador* organiza seus interesses e estrutura seu estoque de conhecimento para interagir com os outros (Schutz, 1979).

Nem todos os políticos são mediadores. A trajetória de Ricardo Alves como mediador está relacionada a um *projeto* específico. Ao optar pela carreira na política, Ricardo foi ao encontro de seu desejo de “transformar a sociedade” e “participar da vida pública”. À medida que ganhou

experiência no “mundo da política”, percebeu que uma das estratégias para se tornar um político bem-sucedido era ampliar ao máximo sua esfera de relações. Assim, procurou sempre acrescentar novas redes sociais ao seu círculo de contatos, sem anular aquelas já consolidadas por experiências anteriores.

A aproximação com universos de camadas populares foi uma atitude deliberada, visando aproximar o mandato de vereador do “movimento comunitário”. Sua assessora mais próxima acha que Ricardo poderia facilmente se eleger apenas através da mídia. No entanto, devido a sua história como militante de esquerda, havia da parte dele (e de sua equipe) um desejo explícito de não restringir sua atuação às camadas médias. Investindo em seu papel como *mediador*, tornou seu mandato político um espaço de convergência, estabelecendo pontes e conexões entre pessoas, instituições e saberes oriundos de diversos universos culturais. Com esse *projeto*, e recorrendo à identidade de engenheiro/técnico, superou, inclusive, alguns dos limites impostos aos políticos de oposição, conquistando alianças entre setores do poder público essenciais para o atendimento das demandas de seus eleitores. Assim, trajetória, projeto e mediação entrelaçam-se na atividade política de Ricardo Alves que, um dia, sonha ser prefeito ou governador do Rio de Janeiro.

Notas

1 Agradeço a Celso Castro pelas sugestões feitas a partir da leitura da primeira versão deste texto.

2 Os dados a respeito da biografia de Ricardo Alves foram levantados durante pesquisa realizada entre 1994 e 1997, com parlamentares do Rio de Janeiro. Parte desse material, apurado através de observação participante e entrevistas gravadas, deu origem à minha tese de

doutoramento e ao livro *O cotidiano da política* (Kuschnir, 2000). As informações e reflexões sobre Ricardo Alves aqui apresentadas são inéditas. Seu nome, assim como alguns dados biográficos, foram alterados a fim de preservar sua identidade.

3 Vários autores atestam a grande afluência de imigrantes árabes, turcos, sírios e libaneses para o interior de São Paulo nessa época. Sua atividade principal era quase sempre ligada ao comércio de tecidos, produtos importados ou, em alguns casos, agrícolas. Ver, por exemplo, a autobiografia familiar de Fausto (1997).

4 Na época, os alunos podiam optar entre ser civis ou militares. Os últimos, além de receber um soldo de acordo com a patente, seguiam carreira de oficiais da Aeronáutica. Hoje, não é mais possível ser um aluno civil nos Institutos Tecnológicos das Forças Armadas (ITA ou IME). Ambos são gratuitos e seus cursos estão entre os mais conceituados do país.

5 Ver depoimento de Amaral Peixoto (Camargo et alii, 1986). Com a fusão, em 1975, Amaral Peixoto perdeu a disputa pelo controle do MDB local para o então governador da Guanabara, Chagas Freitas, passando a centralizar suas atividades na cidade vizinha, Niterói. Ricardo Alves acompanhou o deslocamento desse setor do partido, participando de reuniões, dando aulas para pessoas carentes, ajudando a editar um jornal e trabalhando em sucessivas campanhas políticas.

6 Durante o governo Figueiredo foi promulgada a Lei da Reforma Partidária (nº. 6767, de 20/12/79) que permitiu o ressurgimento e a criação de diversos partidos. O MDB passou a se chamar PMDB, a Arena transformou-se em PDS e foram criados o PP, o PTB, o PDT e o PT.

7 Chaves (1996) também ressalta a importância dos vários tipos de reconstrução das origens em campanhas eleitorais.

8 Desde o *impeachment* de Collor, mas especialmente no final dos anos 1990, acentuou-se ainda mais o processo de revalorização das pessoas que atuaram nas décadas de 1960 e 1970 contra o regime militar. Entre os inúmeros exemplos dessa revalorização, destaco o fato de o governo ter pago indenizações para as famílias de desaparecidos; as inúmeras homenagens a Zuzu Angel, mãe de Stuart Angel, morto sob tortura durante o regime, e ela própria, segundo se suspeita, assassinada por militares; a exibição da série *Anos rebeldes*, de Gilberto Braga, na Rede Globo de televisão, onde os heróis eram militantes das organizações de esquerda, que obteve enorme sucesso de público e crítica; a filmagem

do livro *O que é isso companheiro?* de Fernando Gabeira, que conta a história da luta armada do ponto de vista de um militante. Essas manifestações culturais e políticas refletem a “redescoberta” dos anos 1960 e 1970 e dos protagonistas políticos que atuavam na oposição ao regime militar. Isso reforçou a auto-imagem daqueles que de fato participaram e daqueles que hoje fazem parte das organizações de esquerda institucionalizadas, de alguma forma herdeiras dos grupos clandestinos de 30 anos atrás.

9 Sobre as relações entre memória coletiva e individual, ver Portelli (1996).

10 A comparação com outros políticos é interessante. Quando têm, muitos mencionam a diplomação, mas raramente o nome da universidade.

11 Ricardo lembra que grandes empresas, estatais e multinacionais, motivadas pelo “milagre econômico” da época, iam à faculdade recrutar alunos, oferecendo empregos.

12 Dicionário *Aurélio*.

13 O uso de *elite* como antônimo de povo (ou massa) é um dos elementos centrais da definição sociológica de *elite*. O conceito, elaborado nas Ciências Sociais por Pareto e desenvolvido por diversos autores, define a classe que ocupa posição superior em uma sociedade. A *elite* é uma minoria privilegiada, detentora do poder político e econômico. A *solidariedade* é uma característica marcante entre os seus membros. Com objetivo de conservar o poder que detém, a *elite* tende a se reproduzir dentro de um pequeno círculo social, mantendo, assim, a posição de dominação. Ver Pareto (1984).

14 No anteprojeto da fundação do PT, de 29/1/80, aparecem acusações muito semelhantes. A desigualdade social é vista como fruto da política “elitista” e “autoritária” exercida por governos “dos patrões” e das “elites políticas” (Meneguello, 1989: 107).

15 Cardoso, por exemplo, define precisamente “organizações de base” como representantes dos “interesses das classes populares” (1983: 235). Boschi apresenta o item 3.3 de seu livro sob o título: “Novas formas de associativismo urbano: comunidades de base e participação das favelas”, denominando em seguida que tratará do movimento de associações de moradores em “áreas carentes” (1987: 45). Os movimentos associativos de classe média são tratados em outra seção do livro.

16 Todas essas idéias, expressas por Ricardo Alves, fazem parte, com

maior ou menor ênfase, do vocabulário dos participantes dos chamados "movimentos sociais" que emergiram no final da década de 70 no Brasil. O início da atividade sindical de Ricardo Alves coincide com um período (localizado por alguns autores entre 1975 e 1990) de grande aumento no número de movimentos associativos de várias origens sociais. O período 1975-1990 é identificado por Doimo (1995) que estudou o fenômeno já com algum distanciamento temporal. Tanto Boschi (1987) quanto Cardoso (1983) apontam o final da década de 70 como um marco no crescimento dos movimentos associativos no país. Alguns autores apontam o fato de que o início do processo de abertura do regime militar, na segunda metade da década de 70, foi um dos fatores que estimulou a criação de movimentos associativos pela população (Cf. Boschi, 1987). A conexão entre *trabalho de base* e a criação de movimentos associativos é uma idéia fundamental dessa época, presente em documentos emitidos por diversas entidades, assim como em entrevistas com líderes dessas organizações a pesquisadores. Doimo (1995), por exemplo, faz um extenso levantamento dos ideais desses grupos, mostrando, entre outras coisas, a conexão entre o discurso "basista/autonomista" e o pensamento de esquerda, filiado ao marxismo. Muitos desses movimentos sociais defendiam a "democracia de base", através da "ação-direta", rompendo com a estrutura capitalista da sociedade (Doimo, 1995: 48).

17 A menção à "luta democrática", ao final, dá ao seu discurso um tom diferente de muitos textos de organizações clandestinas da época que pregavam a luta armada. Ricardo não tinha atração por esse tipo de projeto. A recusa da clandestinidade (onde estavam seus amigos da Ala Vermelha), assim como a filiação ao MDB, mostram que ele acreditava na vias institucionalizadas como o melhor caminho para a realização dos seus ideais.

18 Esse tipo de argumento a respeito da origem das candidaturas é encontrado no depoimento de inúmeros políticos (Kuschnir, 1996).

19 O novo partido estava voltado sobretudo para as questões que mobilizavam os líderes sindicais, como a organização de base e as lutas sociais dos trabalhadores. O movimento sindical, através da figura de Lula, reconhecia a necessidade de rever o seu "purismo". O PT deveria ser uma organização partidária, mas sensível aos problemas dos trabalhadores. Os dados sobre a história do PT foram retirados sobretudo de Meneguello (1989), Keck (1991) e Braga (1997).

20 O fato de ter sido a principal referência política das oposições durante

o regime militar fez do MDB um partido muito importante na formação do PT. Muitos ficaram divididos entre as propostas do MDB (depois PMDB) e do PT que, embora pudessem ter pontos em comum, eram muito diferentes. Diversos autores citam, por exemplo, a participação de Fernando Henrique Cardoso e Almino Afonso em reuniões em que se discutiu a formação do PT. Os dois acabaram se filiando ao PMDB (Keck, 1991: 85 e Meneguello, 1989: 62-63).

21 Rodrigues (1990), citado por Keck (1991: 219).

22 Citado por Keck (1991: 260).

23 Para o conceito de *mediador*, ver Velho (1994) e Velho e Kuschnir (1996).

24 Ver, por exemplo, Sigaud (1978) e Lopes (1978).

BARRETO, Alessandra. "O paraíso efêmero: trajetória e mediação no Leblon". In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). Mediação Cultural e Política. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p.167-184.

No ano de 1999, o bairro do Leblon fez 80 anos, e, para comemorar, houve festa, bolo, banda e a criação de uma revista e um vídeo comemorativos, tudo organizado pela Associação de Moradores e Amigos do Leblon – Amaleblon.

Toda essa comemoração foi feita durante uma disputa gerada pela possível construção de um túnel urbano que ligaria o bairro ao seu vizinho São Conrado através do Morro Dois Irmãos. Esse projeto, da Secretaria Especial de Transportes da Prefeitura do Rio de Janeiro, provocou uma situação de *drama social* (Turner, 1974), ocasionando uma articulação da Amaleblon, principalmente através da figura de seu presidente João Fontes.

O Leblon – que aparece sempre como uma espécie de metáfora de um subúrbio à beira-mar nos discursos de muitos moradores – sempre foi alvo das políticas públicas de urbanização; desde a construção da Avenida Niemeyer até projetos recentes e polêmicos, como o Rio Cidade em 1995, no governo do então prefeito Cesar Maia.

Sua história data do final século XIX, início do século XX¹. Era uma região atenuada composta por cem lotes de chácaras de tamanhos variados vendidos a particulares². Essa ocupação tardia se deu principalmente devido às precárias condições de salubridade do local, além dos problemas de comunicação com as demais áreas da cidade. Foi somente a partir de 1914, com a chegada do bonde, e em 1918,

com o início da construção da Av. Delfim Moreira, que o atual bairro do Leblon teve seu impulso de crescimento. No entanto, foi a partir da década de 30, com o governo do prefeito Henrique Dodsworth, que houve um grande surto urbanizador. Desde então, nota-se a intensificação da corrida imobiliária. Um dos marcos fundamentais foi a erradicação da favela da Praia do Pinto (principal favela do bairro) na década de 60 com a remoção de seus moradores, possibilitando a construção da chamada Selva de Pedra – conjunto de apartamentos habitado por camadas médias. Estima-se que a remoção nas décadas de 40, 50 e 60 tenha atingido uma população de aproximadamente 18.000 habitantes distribuídos em cinco favelas.³

O bairro – que conta com uma população de cerca de 50.000 habitantes segundo o Censo de 1996⁴ – pertence à Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro (VI Região Administrativa⁵) e faz fronteira com os bairros de Ipanema, Lagoa, Gávea e Vidigal. O Leblon pode parecer homogêneo quando visto de fora, mas quando visto de seu interior deixa transparecer seus matizes, e as Associações que aí existem dão conta dessa diversidade.⁶

Apesar da aparente homogeneidade, verificaremos que o bairro apresenta significativas variações socioculturais. O estudo da vida associativa pode nos ajudar a entender suas peculiaridades e características. Escolhi a Amaleblon porque pareceu-me ser a que apresenta uma proposta de tratar o Leblon como um todo, enquanto as outras estariam ligadas à representação de setores e áreas específicos.

A Amaleblon foi constituída em 28 de setembro de 1981, mas é a partir de 1982 que inicia efetivamente suas atividades como parte de um grande processo de criação de associações de moradores em todo o estado, estimulado principalmente

pela FAMERJ (Federação de Associação de Moradores e Entidades Afins do Rio de Janeiro – órgão criado em 5 de janeiro de 1978 como uma sociedade civil sem fins lucrativos, isenta de vinculações político-partidárias e religiosas), em um período de abertura política muito significativo para todo o país⁷. O seu primeiro presidente eleito, Luis Blanco, de família de comerciantes do bairro, ficou 11 anos no cargo, saindo por motivo de viagem. O vice, João Fontes, ocupou seu lugar e, ao vencer a eleição seguinte, cumpriu um mandato de 2 anos. Depois foi eleito Nilton Cunha como o novo presidente, tendo como vice João Fontes, que mais uma vez se tornou o presidente devido à saída do primeiro por motivos pessoais. Portanto, João Fontes está ligado à Associação desde sua fundação, ocupando a presidência há sete anos e sendo uma liderança reconhecida pelos moradores.⁸

Sua família veio da região de Campos, estabelecendo-se no bairro no final da década de 30, onde ele nasceu, em 1941. João Fontes só saiu do bairro durante cerca de três anos: em 1979, quando mudou-se para a Barra da Tijuca e em seguida para São Paulo. Formado em Direito, tem um escritório de advocacia no Centro da cidade onde trabalha quase todos os dias; também é membro da Associação Comercial do Leblon e assessor parlamentar do deputado estadual Jamil Hadad, do PSB.⁹

Menino, criado pelas ruas do bairro, costumava jogar futebol com os amigos nos arredores da Praça Antero de Quental “quando não havia ainda tantos automóveis”, segundo seu depoimento. O espaço de sociabilidade favorito era a praia, que “ainda não era poluída e a areia era clara e fina”, e o Clube Leblon que ficava à beira-mar. Frequentava também o cinema Leblon, ponto de encontro da garotada da época “que resiste até hoje”.

Na narrativa de João Fontes, o bairro apresenta dois momentos bem demarcados. O primeiro está ligado ao saudosismo do tempo em que o bairro era repleto de pitangueiras, goiabeiras, um dos motivos pelo qual sua família teria optado por morar no Leblon, que era visto como um “paraíso”, um “cantinho privilegiado”, “um subúrbio à beira-mar” com “ares de cidade pequena”; um lugar onde se tinha conta no armazém, as pessoas se conheciam e se tratavam pelos nomes, onde as crianças brincavam nas ruas. Esta imagem de “cantinho” ainda persiste; o bairro ainda é visto como um lugar privilegiado, só que este adjetivo adaptou-se e representa hoje a escolha por um estilo de vida “da classe média que deu certo”. Sua visibilidade não consiste somente na beleza do lugar mas sim nesse “*non sense* que o Leblon se tornou, principalmente ao ser freqüentado por artistas e intelectuais nas décadas de 60 e 70”. Estes, ao se deslocarem para o bairro, reconfiguraram sua imagem e transformaram seu estilo.

O segundo momento de sua narrativa retrata as transformações sucessivas por que o bairro passou: o crescimento desordenado que burla a lei dos 25 metros de altura dos prédios¹⁰, o fluxo crescente de veículos automotores que contribui muito para o aumento da poluição, além da “tristeza” de ter que se privar do uso da praia devido ao elevado nível que a poluição, tanto da água do mar quanto da areia, atingiu. João Fontes desempenhava com sucesso o papel de mediador entre a associação e as diversas instâncias do poder público.

“O presidente de Associação é sempre um solitário.” Segundo João Fontes, o trabalho da Associação restringia-se a três ou quatro pessoas interessadas nos problemas do bairro. A procura pela Amaleblon se dá principalmente

ligada à busca por resolução de problemas individuais, o que acaba por entrar em conflito com as proposições da própria Associação e com a marca imposta pelo seu presidente.

Ligado ao bairro como uma liderança política, preocupase também com a vida social comunitária, sendo um dos fundadores da Banda do Leblon e estando sempre preocupado em promover atividades sociais e culturais que visam fortalecer os laços entre seus moradores e estabelecer um maior contato entre estes e a Associação – que pode ser percebido pelo destaque dado à criação e manutenção de uma revista que divulgue não somente a história como também os problemas mais comuns e questões do cotidiano do bairro.

A atividade de João como presidente acaba passando também pela resolução de conflitos entre moradores e problemas individuais, uma vez que é advogado e, desse modo, há uma associação entre seu papel profissional e a sua liderança no bairro. Mas, em nossas conversas, sua atuação aparece sempre relacionada à resolução de questões sociais pertinentes ao Leblon visto como uma totalidade.

Nesse caso, além da preocupação constante com o Plano de Estruturação Urbana do bairro que faz com que fique sempre atento à altura dos prédios e à implantação de áreas comerciais, encontramos atitudes que, corroborando com seu ideário, visam preservar o bairro e estão ligadas às mobilizações pela despoluição das praias – neste caso não apenas do Leblon como de Ipanema e da Lagoa Rodrigo de Freitas – e à sua atenção permanente na questão da violência representada pela 14ª Delegacia de Polícia Civil que podia ser vista como “um minipresídio”, assim como à sua insistência em implantar no bairro o projeto Curso para

Porteiros/Agenda Comunitária que prepararia esses profissionais para uma atuação mais segura e responsável, na tentativa de se evitar, ou pelo menos controlar, o número de assaltos a apartamentos no bairro, aumento este que também se encontra na cidade como um todo.

É importante perceber que além de lidar com problemas bem específicos, como por exemplo a mudança da feira da rua General Urquiza – que implicava um grande congestionamento e transtorno à população das imediações –, há uma atuação no sentido de não isolar a Associação das outras formas de organização presentes no bairro, enxergando os problemas relativos, por exemplo, à Cruzada São Sebastião como também pertinentes à Amaleblon. Desse modo, procurou auxiliar no processo de negociação que conseguiu não só a cobertura para a quadra esportiva da Igreja Santos Anjos, como também manter o tipo de sistema de cobrança de água para a Cruzada, já que a mudança implicaria um grande ônus para sua população¹¹. Há também uma tentativa de interlocução com a Associação de Moradores do Jardim Pernambuco, área notoriamente elitizada do bairro, principalmente no que diz respeito às discussões relativas ao projeto do Túnel do Morro Dois Irmãos, ainda que esse ainda seja um processo lento e gradual.

A Amaleblon, através de João Fontes, também foi fundamental no apoio à constituição de novas associações, como, por exemplo, a do Jardim de Alah – na tentativa de se brigar por um maior espaço de discussão para os projetos que pretendem ser implantados pela Prefeitura no local – e da Taquara, no bairro de Jacarepaguá.

A Associação não está portanto isolada do panorama da cidade, mesmo que não tenha contato mais estreito com a FAMERJ, mas faz parte de um outro grupo de discussões

sobre os problemas coletivos dos bairros cariocas: a Regional da Zona Sul, que congregaria todas as associações de moradores da Zona Sul e que conta com reuniões mensais. É por isso que o presidente da Amaleblon acredita ser mais útil a participação na regional do que na FAMERJ, pois ele crê que os problemas têm que ser discutidos entre quem os vive. Portanto “só pode falar dos problemas de Bangu quem vive lá e conhece o bairro”. Fica claro que há uma divergência entre o presidente da FAMERJ e o da Amaleblon, que implica, além de visões de mundo diferentes e por vezes até conflitivas, posturas diferenciadas frente à administração do poder executivo municipal.

O fato do Leblon ser um bairro que combina características residenciais com uma dimensão turística de lazer e boêmia produz constantemente situações de impasse e potencial conflito. Portanto, como dirigente da Associação, João Fontes atuava permanentemente procurando estabelecer comunicação entre os diferentes atores envolvidos. Logo, seu papel de mediação se faz principalmente entre os moradores e instituições do bairro e entre aqueles e o poder público.

Toda a indignação frente a esses problemas, que o levou a tomar a frente da Associação de Moradores, parece que agora o fazem desistir, levando-o inclusive a pensar em sair do bairro. No seu depoimento, João Fontes se emociona ao admitir que a mudança poderá acontecer, já que o “lugar onde planejou passar sua vida” distanciou-se tanto de seus planos que praticamente impossibilita sua permanência.

Como ressalta Gilberto Velho, os projetos individuais não são definitivos e rígidos, na medida em que se desenvolvem dentro de um sistema de relações sociais. Assim, a trajetória individual tende a se adaptar e buscar novas alternativas, determinadas em última instância pelo

seu *campo de possibilidades* (Velho, 1994) onde a dinâmica do cotidiano pode esvaziar algumas alternativas e criar outras.

A mudança de projeto, no caso de João Fontes, pode ser vista como um drama individual inserido num quadro socio-histórico maior. A urbanização do bairro da forma como vem sendo executada pelo poder público seria, neste caso, a grande desagregadora de seu projeto de preservar o Leblon como um lugar aprazível e tranqüilo. Além disso, o projeto do túnel gerou uma situação de conflito de opiniões dentro da Associação, afetando a sua posição de líder.

Esse projeto foi inicialmente apresentado em janeiro de 1998 pela Secretaria Especial de Transporte, órgão da Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro. O projeto foi alvo de muitas críticas, não apenas de ambientalistas como da própria Associação de Moradores do Leblon, sendo então remodelado e reapresentado em 16 de julho de 1998. Esta segunda proposta consistiria na construção de um túnel urbano, plano, com duas pistas de rolamento e com uma extensão de 2,5 km que ligaria a Av. Delfim Moreira, no Leblon, à Av. Prefeito Mendes de Moraes, em São Conrado, e estaria orçado em 60 milhões de reais.

Além do recolhimento de assinaturas para um abaixo-assinado, foram realizadas algumas manifestações no bairro contra a construção do túnel no Morro Dois Irmãos, organizadas não apenas pela Associação como pela Associação Comercial do bairro e o PV (Partido Verde), através do parlamentar Alfredo Sirkis. Concomitante a isso, a Amaleblon conseguiu apoio de alguns setores privados, como os comerciantes do bairro – representados pela Associação Comercial do Leblon e de Ipanema – e, através da ALERJ (Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro), pediu

uma audiência pública para que a população pudesse tomar conhecimento do projeto e levar sua opinião e críticas. As audiências acabaram se tornando grandes palcos eleitorais, o que revoltou a população que participava, visto que não conseguia espaço para se pronunciar. Após três audiências a CECA (Comissão Estadual de Controle Ambiental) prometeu levar em consideração todas as questões levantadas e dar seu parecer o mais rápido possível.

João Fontes era o mediador legitimado por sua *comunidade organizada* e, desse modo, detinha o direito de falar por ela, mas os conflitos em torno do túnel podem estar abalando a sua liderança. Até o projeto do túnel, havia uma relativa unidade dentro da Associação. Efetivamente, ela defendia um projeto maior, congregando os diversos indivíduos e grupos. No entanto, o projeto do túnel do Morro Dois Irmãos gerou uma situação de conflito de opiniões, afetando a posição do líder. Surgiu claramente uma cisão, pois, como vimos, dentro da própria Associação apareceram posições favoráveis à construção, contrariando as posições de oposição à obra. A posição de apoio ao túnel faz parte de um conjunto maior que vê como positivas a construção de um grande shopping junto ao Clube de Regatas do Flamengo e de um Museu Olímpico no Jardim de Alah, além da implantação de um parque na encosta do morro Dois Irmãos. Tais iniciativas são encaradas por esses atores como positivas, na medida em que modernizam o bairro, oferecendo novas oportunidades para o seu desenvolvimento, assim como o da cidade como um todo. A partir daí, João Fontes sentiu-se ameaçado e prejudicado na sua legitimidade, o que afetou o seu papel de mediador na Associação e no bairro. No seu depoimento, ele afirma que está pensando em deixar de ser o presidente e de fazer

parte da diretoria, pois “há gente muito poderosa, interesses muito grandes atrás disso tudo”, “já fui até ameaçado de morte”. Ele pensa até em sair do bairro; seu papel de mediador parece estar sendo criticado, já que os interesses de parte importante da *comunidade* parecem agora diferentes dos seus. De algum modo, a Associação está ameaçada de esvaziamento.

Podemos perceber que a reviravolta que aconteceu com o projeto da Prefeitura para a construção do túnel – que até então era visto como uma vitória certa da Amaleblon, dado que os pareceres técnicos referentes às questões ambientais, inclusive da FEEMA (Fundação Estadual de Engenharia e Meio Ambiente), apontavam para isso – acabou provocando essa situação. Logo, a visão do Leblon como devendo se manter um bairro calmo e aprazível não é compartilhada por todos os moradores participantes da Associação. Existem aqueles que participam do *ideário modernizante*, representado pelo projeto da Prefeitura. Fica evidente a tensão entre permanecer e mudar. João Fontes representa, de modo nítido, a vertente *preservacionista* de valorização das tradições do bairro, ameaçado pelas novas obras viárias que tornariam o Leblon um bairro de passagem, afetando seu modo de vida.

Essa crise envolve uma dimensão político-partidária, já que a disputa pela construção do túnel é política, entre partidos, em ano eleitoral. Portanto, as manobras e todo o arsenal, simbólico ou não, foram e são usados para angariar apoio. Os partidos que apóiam a Prefeitura estão favoráveis à construção do túnel, tendo como opositores o PT (Partido dos Trabalhadores), o PSB (Partido Socialista Brasileiro), o PV (Partido Verde), o PC do B (Partido Comunista do Brasil), entre outros. A possível antecipação da saída de João

Fontes – franco opositor – e com ele de outros membros da Associação que compartilham sua visão de mundo e que teriam um consenso a respeito de um projeto coletivo para o bairro é um indicativo das mudanças pela qual a Amaleblon deverá passar.

Segundo João Fontes, as pressões políticas do governo municipal para essa construção, ao encontrar eco em grupos de moradores, põem em xeque todo o projeto da Amaleblon. Assim, ele crê que se o parecer da CECA (Comissão Estadual de Controle Ambiental) for favorável ao túnel ele pode pôr a perder todas as conquistas anteriores, prejudicando gravemente o seu trabalho e o da Associação. Trata-se de um caso interessante para avaliar os limites de atuação de uma associação de moradores diante de uma política do executivo municipal, mesmo se tratando de um universo de camadas médias e até superiores. Por outro lado, pode-se acompanhar também a trajetória de um mediador bastante bem sucedido até o momento em que, não obtendo o consenso na Associação, se enfraquece diante do poder público.

A trajetória de João Fontes relaciona-se com seus valores e ideais políticos, ainda que, em alguns momentos, ele pareça encarar seu projeto individual como *missão*, que estaria ligada a uma concepção de cidadania e de participação popular que o prendeu tanto tempo à Associação e que lhe imprimiu um certo caráter personalista, como se a Amaleblon fosse quase que sinônimo de João Fontes. Percebíamos isto quando conversávamos com moradores a respeito da Associação, pois o nome do presidente era imediatamente mencionado, mesmo que nenhuma ligação houvesse entre o locutor/morador e aquela; mesmo se o morador não soubesse muito sobre a Associação, ele quase sempre conhecia João. A sua presença é uma constante no

bairro, quer na praia, nos quiosques, quer nos bares e botecos, quer pelas ruas vagando. João Fontes já é conhecido e reconhecido como um personagem do bairro: o lutador. Não é uma autodenominação e sim uma representação que pude perceber quando indaguei algumas pessoas do bairro, com e sem ligações com a Amaleblon, sobre ele; dos porteiros aos jornalistas, dos comerciantes às donas-de-casa, João Fontes já pode ser considerado uma celebridade local.

Gostaria de deixar claro que não estou trabalhando com história de vida – como fez Pollak, que trabalha com o que é verbalizado e com o não dito, ou com a sua problemática da memória – nem com a reconstrução histórica sobre um tipo de cultura através da vida de um personagem, como fez Ginzburg (Pollak, 1989 e Ginzburg, 1987). Estou trabalhando mais no sentido de traçar, através da trajetória de um líder de bairro, de um presidente de associação de moradores, o perfil de um *mediador* da problemática urbana, mostrando que especificidades e que semelhanças podemos perceber ao lidarmos com este tipo de *mediação*, além de como esse líder pensa a questão da cidadania dentro do projeto coletivo para o bairro.

A *mediação política* à qual vou me referir aqui está de certa maneira relacionada à *mediação cultural*, representada pela figura do político profissional, já que o tipo de mediação que encontramos quando lidamos com líderes comunitários é não somente política como também cultural, nos moldes abordados por Karina Kuschnir em sua dissertação de mestrado (Kuschnir, 1993). Fundamentalmente, pelo fato do bairro ser bastante heterogêneo em sua composição sociocultural – visto que podemos encontrar não apenas população de camadas médias e altas, como por exemplo um conjunto de prédios habitados predominantemente por

militares, mas há também a presença de estudantes e jovens em geral que moram sozinhos ou dividindo com amigos, além de uma população mais carente que reside na Cruzada, na área da Chácara do Céu e no vizinho morro do Vidigal. O trabalho de mediação implica, assim, a negociação entre diferentes interesses e códigos. Isto se dá, por exemplo, quando há questões que envolvem os moradores da Cruzada de São Sebastião e moradores de camadas médias altas do bairro, seus vizinhos.

Será importante investigar a relação entre Associação de bairro e movimento social, para melhor entender a questão da cidadania no meio urbano. É dentro da discussão sobre o surgimento de *novos atores sociais* que gostaria de inserir esta análise. Toda a discussão que circunda a problemática dos movimentos sociais urbanos relaciona-se à sua especificidade: o surgimento dos chamados novos atores, que diz respeito à criação de um novo espaço de discussão sobre o social, espaço este que não está circunscrito aos sindicatos ou partidos políticos, mesmo que reconheçamos que estão dentro da esfera de influência e muitas vezes ligados diretamente a *esses grupos de solidariedade* ou *comunidades organizadas* (Cardoso, 1991).

A noção de coletividade e a negação de uma hierarquização entre líderes e liderados imprime uma marca a esses movimentos, onde as definições são tomadas pelo grupo através do consenso e suas representações estão ligadas, no caso estudado, a um espaço físico determinado e viabilizado através da construção de uma identidade comum, mais do que a grupos de interesses. A construção de *mecanismos de solidariedade* está inserida na discussão da importância da identidade como fator aglutinador e diferenciador, já que se constituir implica necessariamente definir os iguais e os diferentes, e mais, definir os aliados e os rivais. As reivindicações

podem ser diferentes, mas há nesse sentido a necessidade de imprimir um caráter de universalidade para o discurso da Associação que deve, portanto, apoiar-se em algo que seja não só comum a essa coletividade como também necessário (Pechman, 1983).

É na interação da associação com as instituições que percebemos a importância do seu mediador, o quanto é fundamental seu *potencial de metamorfose* (Velho, 1994) ao lidar com mundos sociais distintos – ora a Igreja, ora o poder público, ora os moradores. A reivindicação pela cidadania é talvez o que une esses movimentos aos do passado (Santos, 1991); seria uma reivindicação não local, dentro das questões locais, sempre colocadas por organizações desse tipo. As relações sociais auxiliam a definir o processo da ação coletiva, da participação cotidiana e até de sua auto-reprodução. Nesse sentido, é o papel do mediador evitar o isolamento da Associação, tanto das demais formas de organização quanto da sociedade civil como um todo.

A Amaleblon, através da figura de seu presidente, mantém uma relação bem estreita com a imprensa. A maioria das matérias relacionadas ao bairro contém entrevistas e depoimentos de João, além de haver um canal permanentemente aberto entre ambos, sendo a imprensa, para ele, parte integrante de seu grupo de aliados. Analisando as matérias referentes ao caso do túnel durante aproximadamente seis meses, pude perceber que a imprensa – neste caso os jornais analisados foram *O Globo* e *Jornal do Brasil* – adotou uma posição de narradora dos fatos e não de crítica dos mesmos. Portanto, o “favor” que fez à Associação diz respeito mais a não deixar esfriar o assunto do que a propriamente se posicionar. A imprensa não pode ser vista como um veículo

neutro, já que tem interesses ligados a grupos diversos e deve atendê-los; o que a Associação fez foi atuar de forma a tirar proveito disso, já que a regularidade das matérias propiciou um maior número de pessoas falando do assunto e com isso o *locus* de debate se ampliou e todos. Conhecemos o poder da visibilidade e seu campo de influência – a imprensa pode pertencer a algum lado e fazer a diferença, mas quando não se posiciona pode ser usada por um dos lados e ser a diferença.

A construção da identidade de João Fontes passa pela construção de uma identidade leblonina¹². As transformações ocorridas no bairro neste período – segundo ele, uma deteriorização da qualidade de vida – o teriam motivado, através de sua ação na Associação, a tentar reverter esse processo. João Fontes acompanhou todas essas transformações e mesmo apresentando, como qualquer indivíduo, formas de identidades específicas que se referem à realidade multidimensional de que fazem parte, seu universo simbólico também foi (re)configurado a partir desses fenômenos e, como foi dito, seu *projeto político* foi tendo que se adequar às mudanças do bairro e da cidade.

Isso que se convencionou chamar de identidade é responsável por fazer com que pessoas que aparentemente não se conhecem tenham um sentimento em comum: o de pertencimento. É ele que faz com que elas se reconheçam como membros de uma coletividade, como lebloninos. Neste caso, o sentimento tem relação com um espaço fisicamente constituído, apesar de sabermos que a *noção* de espaço é relativa quando falamos em identidades, já que muitas vezes limites administrativos e simbólicos podem divergir sobre um mesmo assunto, um mesmo lugar.

O bairro é um limite administrativo que não está livre

de representações simbólicas e reconstruções (Cordeiro, 1997). Os moradores da Cruzada de São Sebastião nos dão um depoimento vivo desse fato, pois às vezes não se incluem como moradores do bairro. A categoria morador, apesar de ser utilizada muitas vezes como algo inquestionável, também deve ser relativizada, já que pode ser categoria tanto nativa quanto analítica, e pode muitas vezes ser utilizada como margem de manobra de forma consciente (Santos, 1981).

A bandeira da Associação de Moradores e Amigos do Leblon, liderada por João Fontes, vincula-se à idéia de cidadania, da busca da participação popular nas decisões políticas relacionadas aos seus problemas, da ação politizada. A articulação política através de seu presidente sempre foi seu mecanismo mais comum, mas as passeatas e abaixo-assinados também têm seu espaço na luta urbana: "o protesto é sempre bem-vindo". A capacidade de articulação com uma gama bem diversificada de atores possibilitou uma grande margem de manobra a seu mediador. Sua percepção, sua consciência a respeito das vantagens e desvantagens desses tipos de vínculos, a confiança adquirida e o "passe livre" no sistema político oficial fizeram de João Fontes o porta-voz autorizado dos moradores do bairro.

No momento, a sua liderança está em crise diante da crescente dificuldade de obter um apoio unânime frente ao projeto do túnel e das outras obras mencionadas, desafiando justamente a sua capacidade de articulação e de mediação.

Notas

1 De acordo com dados retirados do Histórico de Bairros da VI Região Administrativa, até final do século XIX, início do século XX, o bairro era praticamente inexistente. Os cem lotes que constituíram o bairro são referentes à planta da Fazenda Nacional datada de 1844 relativa à

área da Lagoa que foi alterada em 1868. A história local anterior ao século XX diz respeito basicamente às chácaras e principalmente ao setor anti-escravista representado pelo proprietário do chamado "Quilombo do Leblon", o industrial português José de Seixas Magalhães.

2 Estes dados são provenientes de documentos da VI Região Administrativa.

3 Estes dados foram fornecidos pelo Histórico de Bairros da VI RA.

4 Dados coletados através da Contagem da População de 1996 feita pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

5 A VI Região Administrativa é um órgão ligado à administração municipal e composta pelos seguintes bairros: Gávea, Jardim Botânico, Ipanema, Lagoa, Leblon e Vidigal.

6 As Associações são as seguintes: Amaleblon; ADESPE – Associação de Moradores da Selva de Pedra; CAL – Comunidade do Alto Leblon; Associação de Moradores e Amigos da Cruzada de São Sebastião; Associação de Moradores e Amigos do Jardim Pernambuco e Adjacências. As quatro últimas correspondem a demarcações territoriais específicas dentro do bairro.

7 A Amaleblon é uma organização composta por 30 membros, em sua maioria profissionais liberais e comerciantes, que elege seu presidente em eleições diretas com mandatos de 2 anos, podendo haver reeleições sucessivas. Somente os membros permanentes e que contribuem semestralmente é que têm direito ao voto.

8 João Fontes está há sete anos na presidência mas há apenas cinco anos como presidente eleito.

9 Jamil Haddad – socialista histórico –, atualmente deputado estadual pelo PSB, foi deputado federal e Ministro da Saúde durante o governo de Itamar Franco.

10 A chamada lei do gabarito é viabilizada através do PEU (Projetos de Estruturação Urbana). Cada uma das áreas de planejamento da cidade tem o seu próprio PEU, que é responsável por detalhar e viabilizar as prioridades da área e traçar diretrizes sobre questões relativas ao meio ambiente, habitação, valorização do patrimônio cultural, desenvolvimento e administração urbanos. É responsável pelo desenvolvimento microurbano de um modo geral. (Dados retirados do Plano Diretor da cidade do Rio de Janeiro de 1992.)

11 A Cruzada de São Sebastião é um conjunto habitacional com cerca

de 910 apartamentos, de tamanhos variando de conjugados a apartamentos de cinco cômodos, que foi fundado em janeiro de 1957 em um terreno doado pela Marinha à Cúria Metropolitana e teve sua construção financiada pelo Banco da Providência, na época dirigido por Dom Hélder Câmara. Sua população residente é originária da Favela da Praia do Pinto e outras áreas carentes. Este empreendimento tinha por objetivo fornecer condições de moradia e também de educação religiosa aos moradores do conjunto. A Cruzada situa-se à margem do Jardim de Alah, na Av. Borges de Medeiros.

12 Este termo poderia ser visto como categoria nativa, já que é utilizado de maneira corrente nos artigos da Revista Comemorativa dos 80 anos do bairro e pelo próprio João Fontes.

MOURA, Cristina Patriota de. "Pedro Ludovico: indivíduo, mudança e mediação no Goiás da Era Vargas". In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). *Mediação Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 187-204.

A cidade e, principalmente, a grande metrópole moderna aparecem como unidades de análise privilegiadas nas ciências sociais desde os estudos de Weber (1966) e Simmel (1967). São autores como Park, Burgess e Mckenzie (1925) que, a partir de Chicago, postulam o estatuto de "laboratório social" das grandes metrópoles do século XX. Atualmente, diversos estudos de antropologia urbana procuram mapear a complexidade sociocultural encontrada nas grandes cidades brasileiras e estrangeiras.

Espaço por excelência da convivência de vários "mundos" (Velho, 1994 e 1999), a cidade se apresenta como um *locus* privilegiado para o desenvolvimento dos individualismos modernos (Simmel, 1971; Velho, 1981). Os indivíduos transitam entre os "mundos" existentes na cidade, apresentando *potenciais de metamorfose* (Velho, 1994) diferenciados. Aqueles que apresentam potenciais de metamorfose altamente desenvolvidos muitas vezes atuam como *mediadores* entre os mundos possivelmente conflitantes que coexistem nas metrópoles (Velho, 1994; Velho e Kuschmir, 1996).

O fenômeno da mediação, entretanto, não se restringe à vida nas metrópoles. Mediadores, ou *brokers*, são muitas vezes aqueles que atuam como intermediários entre grupos "locais" e "nacionais" (Wolf, 1956), mas também entre "patrões" e "clientes" (Velho e Kuschmir, 1996). No meio

rural, o mediador é muitas vezes aquele que, tendo vivido na cidade, conhece diversas linguagens. A mediação, portanto, não é um fenômeno restrito às grandes cidades, apesar de se tornar mais explícito e mais necessário nessas, pela própria complexidade sociocultural nelas existente. Não obstante, mesmo as “comunidades” mais isoladas estão inseridas em sociedades nacionais complexas e necessitam interagir com instâncias das mais diversas dessas sociedades. Os indivíduos que atuam como mediadores são muitas vezes pessoas que adquirem proeminência justamente por estarem ocupando tal posição.

O projeto de pesquisa mais amplo do qual este artigo faz parte diz respeito a estilos de vida e visões de mundo em uma “cidade grande” no “interior” do Brasil. Trata-se de Goiânia, capital do estado de Goiás, que hoje conta com mais de dois milhões de habitantes em sua área metropolitana. Como qualquer cidade, ela apresenta complexidades e mediações, assim como a coexistência de vários “mundos”. Não obstante, veremos que ela é também representada como produto de uma grande mediação, entre a “metrópole” e o “sertão”, mediação esta retratada como obra e intervenção de um indivíduo.

O que pretendo analisar neste trabalho é justamente um caso privilegiado de mediação a partir da trajetória desse indivíduo que, por circunstâncias específicas, acaba exercendo um certo “monopólio da mediação” em uma época e um lugar. A época enfocada é, principalmente, a década de 1930. O lugar, o estado de Goiás. O indivíduo, Pedro Ludovico Teixeira. Tendo como foco principal de interesse a fundação da cidade de Goiânia, procurei mapear parte da produção historiográfica/sociológica a respeito do estado de Goiás nos decênios de 1930 e 1940. Se, no cenário

nacional, tivemos a chamada “era Vargas”, em Goiás esta coincidiu com a “era Pedro Ludovico” que foi, respectivamente, interventor federal e governador nos períodos de 1930 a 1945, Senador pelo Estado de Goiás de 1946 a 1950 e, novamente, governador de 1951 a 1954, quando interrompeu seu mandato para novamente concorrer ao Senado Federal. Foi também presidente do PSD¹ goiano durante toda a existência desse partido, de 1946 a 1964.



Para pensar a trajetória de Pedro Ludovico tenho três fontes principais: o livro da socióloga M. Cristina Machado (Machado, 1990), o livro de memórias escrito pelo próprio personagem (Teixeira, 1973) e uma entrevista feita por Aspásia Camargo para o CPDOC (Teixeira, 1979). É a partir dessas três fontes que me proponho a analisar a concepção de pessoa envolvida na construção do personagem Pedro Ludovico.

No material consultado, não é possível saber quase nada a respeito da ascendência e da infância de Pedro Ludovico. Sabemos simplesmente que este foi criado pela mãe, Josefina Ludovico, na casa dos avós maternos, na cidade de Goiás, e que seu pai, João Teixeira Álvares, um médico mineiro radicado em Uberaba, era ausente. Sobre sua infância, Pedro Ludovico nos diz apenas “na velha Goiás minha meninice decorreu naturalmente, normalmente”. Quando cita nomes de pessoas significativas em suas memórias, essas são sempre velhos amigos, colegas da Escola de Mestra Nhola, onde estudou dos seis aos dez anos, do Liceu de Goiás, onde fez o curso ginásial ou da Faculdade de Medicina da Praia de Santa Luzia, no Rio de Janeiro, onde esteve entre 1910 e 1916. Todos os amigos que cita da época em que viveu no

Rio de Janeiro são outros goianos que também lá faziam seus estudos. Chegou a morar por alguns dias com um irmão que residia no Rio mas sequer cita seu nome.

Sua estada no Rio de Janeiro, dos dezenove aos vinte e cinco anos, parece tê-lo influenciado profundamente, não só no que se refere ao estabelecimento de relações de amizade duradouras com filhos de goianos abastados mas também no que se refere à sua relação com a “modernidade” e a “civilização”. É interessante como, ao narrar suas primeiras impressões sobre o Rio, Ludovico contrapõe a “natureza” de Copacabana à “modernidade” da avenida Rio Branco.

Chegando ao Rio, fiquei embevecido com os novos horizontes que se me deparavam. A cidade possuía, apenas, cerca de um milhão de habitantes. Copacabana consistia em umas casas velhas e uma praia inteiramente primitiva, sem o mínimo trato.

Mesmo assim, era interessante assistir ao espetáculo do mar, muitas vezes revoltado, quebrar-se ou estirar-se sobre as praias. Mas, acabava de ser construída a avenida Rio Branco, realizando-se o desejo inquebrantável do Prefeito Passos, que tudo arrostou para modernizar a sua cidade (Teixeira, 1973: 13).

Além de sua admiração pelas obras urbanísticas de Pereira Passos, ele cita o ambiente intelectual da Confeitaria Colombo, onde se reunia com seus amigos para discutir Balzac, Zola, Schopenhauer, Hegel e Marx. Ao concluir sua estada no Rio volta para Goiás, onde, segundo seu depoimento ao CPDOC, teria melhores oportunidades de emprego. Passa um ano em Bela Vista e segue então para Rio Verde, onde, sendo o único médico da região, casa-se com Gercina Borges, filha de um ilustre fazendeiro e político, o Senador Antonio Martins Borges. É a partir de então que começa a se interessar pela política, sempre contra

a família Caiado, que comandava a política do estado de Goiás desde 1909. Durante toda a década de 1920 envolve-se em questões de política local, combatendo a oligarquia dos Caiado principalmente através do jornal *O Sudoeste*.

Ludovico, portanto, se encontra em posição privilegiada. Se sua oposição aos Caiado o põe em situação de perigo, ele conta com a proteção política de seu sogro, a amizade dos poucos membros de uma “classe média” que editam o jornal oposicionista e o contato com o “povo”, como médico que atende a todos mas só cobra dos ricos.

Em Goiás, a classe média – a urbana – teve um papel de forte influência junto aos grupos em ascensão. Ainda que a industrialização do Estado e as classes que acompanham tal processo inexistissem em Goiás na década de 1930, o papel e a relevância histórica das classes médias no desenvolvimento do processo não encontram grande notoriedade, uma vez que afinavam com o projeto de desenvolvimento dos grupos em ascensão, quase todos ligados aos interesses agrários, embora distantes da visão político-econômica dos grupos depostos. (...)

Síntese de fazendeiro e profissional liberal, Pedro Ludovico Teixeira era o representante adequado às necessidades de maior expansão econômica do Estado, com o fito de inscrever, cada vez mais, Goiás no mercado nacional, bem como o de dinamizar seu processo de acumulação de capitais. (...)

Assim, 1930 em Goiás foi muito mais do que uma simples “alternância de oligarquias no poder”. Significou a construção de um projeto político baseado na idealização da modernidade, com a participação relativa das camadas médias urbanas (Chaul, 1997: 176-177).

Ludovico é, portanto, um sujeito que, ao mesmo tempo, é casado com a filha de um dos principais fazendeiros e

políticos do sudoeste goiano, é o único médico de uma cidade no interior de Goiás, gosta de discutir Balzac, Schopenhauer e Hegel, escreve para o único jornal oposicionista de Goiás e pega em armas, quando necessário, para lutar contra a oligarquia dos Caiado. A conjugação desses fatores lhe rendeu a indicação para Interventor no estado de Goiás em 1930, quando Getúlio Vargas assume a presidência. A partir de então temos o “período de influência” de Pedro Ludovico sobre o estado de Goiás.

Toda a narrativa a respeito da vida de nosso personagem o retrata como um líder empreendedor, que soube fazer sua vontade se materializar e, assim, mudar os rumos da história. A concepção de pessoa que encontramos é aquela do indivíduo empreendedor que se faz pelos próprios méritos, através de seus feitos e de sua vontade, independentemente de sua ascendência. Ainda que a vida do nosso personagem ateste para a importância de ligações familiares em suas realizações, temos a valorização do indivíduo autônomo que, por suas qualidades específicas, chega a um lugar de liderança. Lembremos, ademais, que o nosso personagem é um profissional, um técnico que invoca a ciência e a racionalidade como valores máximos.

Em outra ocasião (Moura, 1999), tive a oportunidade de fazer uma análise das biografias consagradas de um grande nome da história nacional, o Barão do Rio Branco. Pedro Ludovico, ao contrário desse personagem da transição Império/República, é uma figura cuja projeção nacional é quase nula. Não obstante, é a figura central através da qual a historiografia a respeito do estado de Goiás pensa a inserção desse na nação brasileira. É um personagem que faz a *mediação entre o nacional e o regional* em uma época de nacionalização da política e da economia, que foi a era Vargas.

Não obstante o papel central deste indivíduo na formação de uma historiografia goiana, não pude encontrar nenhuma biografia consagrada, escrita por outrem, deste indivíduo².

Apesar das óbvias diferenças entre os dois personagens e na natureza das fontes bibliográficas, acredito que uma comparação possa ser bastante frutífera. No trabalho a respeito do personagem Rio Branco, pude demonstrar como concepções de herança e metamorfose (Velho, 1994) se combinam para plasmar um personagem formado por dois indivíduos biológicos, pai e filho, em uma concepção onde se procura forjar qualidades dinásticas que produzam a nobreza dos personagens. Se o personagem Rio Branco é uma combinação de atributos adquiridos das famílias Barreiros, Paranhos e Rio Branco³, Pedro Ludovico é, acima de tudo, retratado na historiografia goiana como um indivíduo único, independente, cujas ligações de parentesco são irrelevantes. Nas palavras de Machado:

Não se pode falar em *ludoviquismo* em contraposição ao caiadismo, uma vez que foi a figura de um homem – Pedro Ludovico – que caracterizou a ação político/administrativa no Estado e não uma família (Machado, 1990: 124).

O que está em jogo aqui não é estabelecer a “estirpe” ou o “bom nascimento” de um personagem, mas sim construir um indivíduo heróico e empreendedor, que se distingue dos “coronéis” da “velha república”. Assim, nos diz o próprio Pedro Ludovico:

Basta lembrar que Antônio Ramos Caiado era Senador da República, Brasil Caiado, irmão deste, Presidente do estado, Joviano Alves de Castro e Lincoln Caiado de Castro, Deputados Federais, respectivamente, cunhado e sobrinho-genro do Senador.

Naquele tempo, Goiás só tinha quatro Deputados Federais.

Durante o meu período de influência, de mais de trinta anos, na política de Goiás, tendo quatro filhos homens, só um deles foi Deputado Federal. E, depois, Governador. Mauro Borges⁴ foi Governador porque tinha capacidade, cultura e energia para exercer tal cargo, como demonstrou no seu exercício (Teixeira, 1973: 27).

Acredito ser necessário um certo cuidado ao nos depararmos com o “individualismo” do discurso de Pedro Ludovico. Seria interessante, por exemplo, vermos o motivo pelo qual seu filho adotou o nome de Mauro Borges, usando o sobrenome da família da mãe, composta de fazendeiros e políticos “tradicionais” do estado de Goiás e não o nome do pai, que invocaria seu carisma individual. A utilização do nome Borges, ao mesmo tempo que diferencia pai e filho, liga o filho à “elite antiga” do estado de Goiás.

Voltando, portanto, à nossa comparação inicial, temos que os personagens Rio Branco e Pedro Ludovico são construídos de forma bastante diferente. Enquanto um representa a continuidade dos valores dinásticos imperiais já no período republicano, o segundo representa o novo, o profissional autônomo que vem para “modernizar”, efetuando a ruptura entre a “Velha República” e o “Estado Novo” ou, em termos regionais, a “Goiás Velha” e a nova “Capital do Sertão”, pioneira na “Marcha para Oeste”⁵.



Ao examinar a bibliografia sobre a época aqui enfocada e, principalmente, sobre o personagem central da política goiana da *mesma*, uma palavra salta aos olhos como praticamente onipresente: mudança. Em primeiro lugar, porque a política goiana nas décadas de 30 e 40 parece ter se dividido entre o que se usou chamar de *mudancistas* e

antimudancistas, designando aqueles que eram a favor e contra a mudança da capital goiana da cidade de Goiás e a construção da nova capital.

No plano interno, a identidade dos goianos se definia entre mudancistas e antimudancistas, *rótulos classificatórios* significando, respectivamente, progressistas e retrógrados (Vidal, 1994: 8-9).

Os rótulos surgiram, principalmente, durante a campanha para a eleição a governador de 1934. Curiosamente, os mudancistas eram aqueles que queriam a continuidade de Pedro Ludovico no governo do estado, já que este era o interventor desde 1930. Ao se candidatar em 34, Pedro Ludovico afirma ter condicionado sua candidatura à mudança da capital. É o que relata em suas memórias:

A Constituição votada permitia que as Assembléias Constituintes dos Estados elessem os Governadores e os Senadores.

Antes da reunião dos Deputados, para o desempenho do preceito constitucional, reuni os do PSR⁶, meus correligionários, e lhes falei com franqueza, sabendo que dentre eles alguns eram contra a mudança da Capital, pois estavam ligados, economicamente e por laços afetivos, à Vila Boa.⁷ Disse-lhes que, se assim procedia, era para o bem do Estado. Considerava a mudança uma salvação, uma ressurreição para o seu desenvolvimento, estando imbuído das melhores intenções. A minha atitude nesse tentame era do mais puro idealismo. Não estava nele a minha pessoa, não vissem nele os interesses políticos, pois era tão grande a tarefa que se apresentava, nesse particular, que poderia não ser vitorioso, vendo todas as dificuldades que encontraria no meu caminho, máxime as de ordem financeira.

Dizem que não são os homens normais que mudaram o curso da história.

Talvez eu seja um deles, metendo-me em uma missão desse quilate. Afinal, terminada a minha exposição, verifiquei que nenhum dos Deputados duvidava da minha decisão inabalável de realizar o meu desejo.

“Malgré tout”, fui eleito Governador por unanimidade dos meus correligionários (Teixeira, 1973: 50-51).

Temos, no relato de Pedro Ludovico, uma acepção de mudança que vai além da simples mudança da capital de uma cidade para outra. Como ele mesmo diz, mudança significava, salvação, ressurreição. Mas para além da mudança da capital, há a mudança do curso da história, que este estaria prestes a efetuar, através da “decisão inabalável de realizar o meu desejo”. Assim, o tema da mudança da capital acaba por ser o pivô de toda a atuação do interventor/governador que, trazendo a modernidade urbana, deixa para trás a estagnação, identificada com a capital anterior, doravante denominada “Goiás Velha”, controlada pela “velha oligarquia”, na “república velha”.

É essa mudança do velho para o novo que se identifica na produção historiográfica sobre o estado de Goiás na primeira metade do século XX. E é interessante como essa produção coincide com o discurso de Pedro Ludovico a respeito do estado. Francisco Itami Campos, por exemplo, em seu livro intitulado *Coronelismo em Goiás*, trata do período da República Velha e pára na Revolução de 1930, como se o mandonismo⁸ no estado tivesse desaparecido a partir da interventoria de Pedro Ludovico. Mais que isso, no entanto, ele relaciona o “antigo sistema” ao “atraso” do estado, atraso este que seria mantido conscientemente por

uma velha elite coronelista a quem interessaria manter o estado economicamente isolado do resto do país.

E assim, não somente pela natural falta de recursos para financiar o desenvolvimento, mas, principalmente, pela consciente barreira ao progresso que os principais chefes políticos estaduais formaram é que Goiás se manteve pobre, isolado e atrasado durante todo o período, situação essa que era garantia da manutenção do mando e do domínio imposto ao Estado e sustentado graças ao controle de toda a engrenagem política (Campos, 1987: 65).

Maria Cristina Machado, em livro intitulado *Pedro Ludovico: um tempo, um carisma, uma história*, parece concordar com a tese de Campos, situando P. Ludovico como o efetuator da mudança. Utilizando o instrumental teórico weberiano, ela defende a tese de que um líder carismático seria o catalisador de uma mudança na configuração social.

De um lado estavam as forças que representavam a modernização, o progresso, a economia de mercado, a eficiência das atividades produtivas. Do outro, estavam as forças que representavam a tradição, a perpetuação dos privilégios, a economia do excedente, a baixa rentabilidade das atividades produtivas (Machado, 1990: 80).

Pedro Ludovico aparece então como o grande líder que efetua a mudança do velho para o novo, do atraso para o progresso, da oligarquia para o estado progressista. A construção de Goiânia, por sua vez, passa a ser o símbolo de toda essa mudança que é principalmente uma mudança de *status* do estado de Goiás. O problema, nos dois trechos

citados, é que a mudança ocorrida em Goiás na época da intervenção de Pedro Ludovico é retratada como uma mudança não só em termos econômicos e urbanísticos mas também como, em certo sentido, o fim do “mando” e dos “privilégios” existentes na “era coronelista” dos Caiado. Nesse sentido, os relatos dos dois autores coincidem com o relato do próprio Pedro Ludovico em suas memórias: ele aparece como o grande herói “democrático”, numa operação que liga a idéia de modernidade simbolizada na construção da cidade de Goiânia à noção de modernidade política, que se opõe aos “coronéis” e à “oligarquia”.



A mudança da capital do estado da cidade de Goiás e a construção da cidade de Goiânia são os principais acontecimentos em torno dos quais o nosso personagem se constrói. Para se ter uma idéia do lugar que a construção da nova capital ocupa na elaboração que Pedro Ludovico faz a respeito de sua trajetória é só lermos seu livro de memórias. Das 313 páginas do livro, mais de 200 são dedicadas à construção de Goiânia. Como ele mesmo nos diz:

Eu mesmo não tinha tempo para me ocupar com a política, pois estava completamente dedicado à edificação de Goiânia. O meu ideal era este e as outras preocupações ficavam em segundo plano (Teixeira, 1973: 64).

A construção da cidade de Goiânia passa a ser o principal foco de atenção de Pedro Ludovico, que se dedica, a partir da década de 1930, mas principalmente após sua eleição em 1934, ao projeto mudancista. Como já vimos, a mudança da capital passa a simbolizar uma mudança maior, que transformaria o estado de Goiás, tirando-o do “atraso” e inserindo-o na

“modernidade”. O mesmo Pedro Ludovico que se entusiasmara com as reformas de Pereira Passos na cidade do Rio de Janeiro, agora, como interventor/governador, planejava a sua própria grande obra: uma metrópole no meio do sertão.

O projeto da mudança da capital já existia, em Goiás, praticamente desde a fundação de sua antiga capital, no século XVIII. Nascida em função da mineração aurífera, a cidade se encontrava distante dos principais centros econômicos do estado e era controlada, no início do século XX, por uma *antiga elite ligada à pecuária que não coincidia com a principal elite econômica do estado, ligada principalmente à agricultura do sul e sudoeste do estado*. É a esta segunda elite rural que Pedro Ludovico se alia, elite essa que está ligada aos mercados consumidores de Minas e São Paulo. A idéia de construir a nova capital justamente no centro da área mais produtiva do estado é um reflexo da luta entre essas duas elites rurais, mas, como já vimos, com a participação de membros de camadas médias urbanas e profissionais liberais. O motivo mais comumente dado para a *emergência da mudança da capital* era a insalubridade da cidade de Goiás. Não obstante, nas palavras do interventor:

Confesso, fazendo justiça à velha Goiás, que não foram motivos de ordem sanitária que pesaram no meu espírito para retirar-lhe a primazia de ser a metrópole goiana.

É um centro urbano relativamente saudável, apenas com uma endemia de paratifo, como se dá em inúmeras cidades e capitais do Brasil.

Causas de origem econômica, política e social influíram poderosamente para que lhe cerceassem o privilégio de que usufruía. (...)

Só o raciocínio de que uma capital com dois séculos de vida

nunca possuía mais de dez mil habitantes e, pelo contrário, a sua população tendia a decrescer (...) bastava para condená-la como sede do governo. (...)

Penso que era dever precípua de um administrador cômico e zeloso da sua missão amputar esse mal, que vinha, há muitas décadas, concorrendo para a ruína do Estado, entavando-lhe francamente o progresso (Teixeira, 1973: 192-193).

Apesar, portanto, de reconhecer que a cidade de Goiás era “relativamente saudável”, o médico/interventor/governador se refere à “velha Goiás” como a uma doença incurável, um mal que precisa ser “amputado”. A respeito da possibilidade de reformar a velha Goiás, em vez de construir uma nova cidade, Ludovico continua:

Refletindo intensamente sobre o magno problema, concluí: será conveniente transferir a sede da administração para alguma cidade do interior goiano, transformando-a em Capital, ainda que tenha de dar-lhe nova fisionomia, urbanizando-a com os preceitos modernos? Respondeu-me o conhecimento profundo que eu tinha dos aglomerados humanos da minha terra, que seria uma solução errada, como errado seria o melhoramento urbanístico da velha Goiás. Analisando, como caboclo, pensei: seria botar sal em carne podre (Teixeira, 1973: 193).

Na verdade, o que estava em jogo era a mudança do centro de poder em um estado onde as elites estavam intimamente ligadas ao solo e a suas regiões geográficas. Não obstante essa importância dos interesses de uma elite agrária ligada ao cultivo de gêneros alimentícios destinados à exportação para outras regiões do país, há o próprio discurso da modernidade como força propulsora. Não esqueçamos que estamos tratando de um Interventor de

Vargas, em uma época onde o papel do Estado como realizador de grandes obras e modernizador do país passa a ser uma das questões centrais (Skidmore, 1992; Pandolfi, 1999). Além da modernização e do progresso como valores essenciais da época, temos o projeto de ocupação e nacionalização do interior do país.⁹ A construção de uma cidade moderna no interior do país encontra apoio nesse projeto de nacionalização patrocinado pelo Estado Novo.

A imagem do interventor servia como símbolo capaz de veicular com rapidez o discurso político que se queria transmitir. Unindo Pedro Ludovico Teixeira, Vargas e a Marcha para Oeste, a propaganda estadonovista criava uma mensagem de fácil absorção pelo povo, mesclando a figura do Estado à do Interventor. (...)

Desta forma, a Marcha para Oeste constituiria o fruto momentâneo de uma prática sem precedentes no Brasil, ou seja, a da interiorização do país, ou em outras palavras, a da construção da “modernidade na selva”. Essas imagens justificavam plenamente Goiânia como capital do sertão (Chaul, 1997: 222).

É nesse contexto, portanto, que se torna possível a construção de Goiânia. A pedra fundamental é lançada em 24 de outubro de 1933, em comemoração à data da Revolução de 30. Não obstante ser essa a data que se comemora como aniversário da cidade, a capital só é definitivamente transferida em 1937, ano do Golpe do Estado Novo, que dá mais força ao governo de Pedro Ludovico. Em 1940, o próprio Getúlio Vargas visita a cidade de Goiânia, em evento inédito, pois até então nenhum Presidente da República havia visitado o estado. A inauguração oficial da cidade, no entanto, só se dá em 1942, em grande ritual contando com a presença de representantes

de todos os estados da União, denominado, sugestivamente, o Batismo Cultural da Cidade.



Tendo em vista os temas tratados neste trabalho, podemos ter um quadro geral da situação envolvendo o personagem Pedro Ludovico e sua época. Já citamos trechos da historiografia goiana que dizem que Ludovico era um misto de “fazendeiro e profissional liberal”. Mas sua posição social o faz um sujeito com um “potencial de metamorfose” (Velho e Kuschnir, 1996) bem maior do que a média de seus contemporâneos e conterrâneos. Em seus depoimentos podemos ver como ele transita entre situações típicas de um “sertão coronelista” ao mesmo tempo que tem acesso a figuras de projeção nacional.

A sua posição como médico o faz um mediador por excelência, que traz a técnica da “civilização” para intervir sobre o homem do sertão. É esse ofício que o permite transitar entre os camponeses e conhecer o “povo”. Assim, ele fala de sua “medicina socialista”:

Eu tive um prestígio muito grande em Rio Verde, justamente porque atendia a todo o mundo, conversava com os camponeses, conversava com o operariado, conversava com todo o mundo e tratava todo o mundo bem. Eu sempre tive essa inclinação socialista, mesmo na medicina. Eu cobrava dos ricos, mas não cobrava dos pobres (Teixeira, 1979: 23, 24).

Ele fala dos homens que trabalharam na construção de Goiânia da mesma forma que dos “operários” e “camponeses” de Rio Verde. Ao mesmo tempo, nosso personagem freqüentava também as casas dos mais abastados fazendeiros de Goiás e os corredores do Palácio do Catete.

Se, antes da construção de Goiânia, os diversos mundos dos quais Pedro Ludovico participava estavam relativamente separados uns dos outros, a construção de Goiânia faz justamente essa junção entre o urbano e o rural, o moderno e o tradicional, o regional e o nacional. Como um mediador que intervém para mudar, Ludovico acaba sendo o agente catalisador da junção de seus diversos mundos, hoje todos presentes na cidade de Goiânia.

O papel de Ludovico como principal mediador entre uma instância “regional” e “nacional” não se limita, no entanto, ao período de Vargas ou mesmo ao período de construção de Goiânia. Sendo o presidente estadual do principal partido do regime da constituição de 1946 – o PSD –, Ludovico concentra em suas mãos um enorme capital político. Ludovico é, portanto, não só o “interventor” que constrói Goiânia mas o intermediário político por excelência no momento da construção de Brasília. É através dele que Juscelino encabeçará a construção da nova capital nacional no coração do estado de Goiás. E não é sem motivos que JK, outro membro do PSD, se elege Senador pelo estado de Goiás após seu mandato presidencial. Nas palavras de Lucia Hippolito:

Controlando o governo do estado desde 1950, o PSD de Goiás – presidido pelo ex-interventor e ex-governador Pedro Ludovico – tem motivos de sobra para ser grato a Juscelino. Afinal, a transferência da capital federal para Goiás significa enorme incremento ao desenvolvimento do estado, beneficiado por novas estradas, valorização econômica de suas terras, aumento do comércio etc. Assim, o PSD goiano é um poderoso aliado de Juscelino para conseguir a aprovação da mudança da capital. (Hippolito, 1985: 203)

Mais uma vez, portanto, temos o “Dr. Pedro” exercendo sua influência “mudancista”. Através de sua mobilidade e de uma conjunção de fatores nacionais e locais, Pedro Ludovico consegue exercer com êxito essa grande mediação que, se não se limita ao espaço da cidade, ajuda a criar a própria metrópole, como espaço por excelência de convivência entre vários mundos.

Notas

1 Partido Social Democrático.

2 O livro de Maria Cristina Machado não cita nenhuma biografia além das memórias escritas pelo próprio Pedro Ludovico.

3 Barreiros: sobrenome da família da avó paterna do Barão do Rio Branco. Paranhos: sobrenome do avô paterno do Barão do Rio Branco, herdado por ele em linha paterna. Rio Branco: nome ligado ao título recebido por José Maria da Silva Paranhos (Visconde do Rio Branco) e, posteriormente, por José Maria da Silva Paranhos Júnior (Barão do Rio Branco).

4 Eleito governador pelo PSD, em 1960.

5 Termos empregados por Pedro Ludovico em seu depoimento ao CPDOC (Teixeira, 1979).

6 Partido Social Republicano, fundado em 1933.

7 Antigo nome da cidade de Goiás, então capital do estado de Goiás.

8 A respeito dos conceitos de coronelismo e mandonismo, ver os trabalhos de Leal (1949) e Carvalho (1997).

9 A esse respeito ver, por exemplo, o trabalho de Giralda Seyferth (1999).

Começo meus comentários pelos aspectos que vejo como comuns aos três trabalhos, e que, a meu ver, facilitam o estabelecimento de um *diálogo* entre essas diferentes experiências.

Em primeiro lugar, os três estão, em alguma medida, envolvidos com questões relativas à *organização social do espaço urbano*. Nos casos de Cristina e de Alessandra, isso é óbvio, e ocupa uma posição central. Cristina estuda a transferência espacial da capital política de Goiás, com a construção de uma "nova" capital. O fato de ser "nova" não quer dizer apenas que é "outra", mas também que envolve uma série de oposições simbólicas entre a "velha" cidade, vista com uma série de atributos negativos, e a "nova", vista como moderna, construída a partir do zero, sem os vícios da cidade "velha": como disse Pedro Ludovico, não se iria "botar sal em carne podre".

No texto de Alessandra, a discussão a respeito do túnel para São Conrado e outras obras desejadas pela prefeitura envolve também o conflito entre uma vertente "modernizante" e outra "preservacionista" em relação ao bairro do Leblon. Para além de questões meramente ecológicas ou técnicas, está em jogo uma disputa entre categorias acionadas pelos diferentes atores sociais, como "tradição" *versus* "modernidade", "preservação de uma vida de subúrbio à beira-mar" *versus* "desenvolvimento".

No texto de Karina a importância das questões relativas à organização social do espaço urbano não são tão evidentes, mas estão, a meu ver, presentes. O político que ela estuda conhece e lida com uma *geografia política* da cidade, ao transitar entre o bairro “classe média-alternativa” de Santa Teresa, onde morava, e a Zona Sul, onde recebia a maior parte de seus votos, e em seu novo investimento político em favelas e bairros populares.

Temos, então, nos três casos, como pano de fundo, o espaço urbano. Não se trata, como chama a atenção Cristina, de pensar que o fenômeno da mediação ocorre apenas nas metrópoles – ele também ocorre no meio rural e em pequenas cidades do interior. Mas talvez seja lícito pensar que a existência do tipo social do *mediador* fica potencializada devido ao complexo mapa de diferentes regiões culturais que, no meio urbano, muitas vezes, se sobrepõem, numa geometria variável.

Os três trabalhos também têm, como pano de fundo, situações de *intensa mudança social e política*. No caso de Cristina, temos, no plano regional, a disputa entre uma elite decadente, ligada à pecuária, e uma elite em ascensão, ligada à agricultura; no plano nacional, a Revolução de 30 e a organização do país em “novas” bases que, supunham seus arquitetos, em tudo deveriam ser diferentes da República “Velha”. No trabalho de Karina, seu personagem ascende politicamente em meio à longa transição de uma ditadura militar para um período democrático, durante o qual surgem novos atores sociais que respondem, em grande medida, a novas condições socioeconômicas – neste caso particular, o “novo” sindicalismo e a “novidade” política representada pelo PT. O caso estudado por Alessandra também teve como pano de fundo este mesmo processo

político. As associações de moradores surgem justamente no período de transição política que vai do final da década de 1970 a meados da década de 1980.

Minha questão mais geral – não apenas às três autoras, mas aos participantes do seminário em geral – é se não devemos pensar que o tipo social do *mediador* também surge com maior facilidade em situações de *mudança*. No caso desses três trabalhos, mudanças sociais e políticas; no de outros, mudanças culturais. Diferentemente do aspecto comum aos três trabalhos que apontei inicialmente – situações conflitivas de organização social do meio urbano –, agora a cidade aparece não mais em seu aspecto de *urbe*, mas no de *polis*.

Por outro lado, tentando fazer uma ponte com uma observação que Luiz Fernando fez em seus comentários, fica óbvia a importância de se considerar não apenas a *natureza da mediação*, mas também do campo político mais geral no qual ela se desenvolve. Na história do Brasil, por exemplo, temos a alternância entre períodos mais autoritários ou mais democráticos: será que nos períodos autoritários, quando os mecanismos de resolução de conflitos são menos tolerantes com as diferenças (com o conseqüente aumento da *repressão*), o papel do *indivíduo* mediador político ganha em importância? Nesses contextos, ele não seria em boa medida “outorgado” de cima para baixo a indivíduos mais ou menos “selecionados”? Já em um regime politicamente mais aberto, com mecanismos de representação e resolução de conflitos funcionando melhor, não ficaria mais enfatizado o pertencimento do indivíduo-mediador a grupos e categorias sociais da qual é visto como “legítimo representante”?

Chego, assim, a um terceiro ponto comum entre os três trabalhos, e o mais importante deles: os três tratam de *mediadores políticos*. Há diferenças, é claro, entre os personagens

Pedro Ludovico, que ocupou cargos principalmente no Executivo (durante muito tempo, como um monopólio, em um regime autoritário), Ricardo Alves, presidente de sindicato e vereador democraticamente eleito, e João Fontes, presidente de associação de moradores. Mas todos estão lidando com a *política* – ação social com o objetivo de influenciar as ações dos outros, e que se desenvolve em uma arena pública.

Acho importante uma observação que Karina faz: “Nem todos os políticos são mediadores.” Eu acrescentaria: há também diferentes *graus* em que se é mediador e, certamente, com resultados variáveis. Além disso, o fenômeno da mediação deve ser sempre posto em uma perspectiva temporal, histórica. Um exemplo particularmente interessante é o de João Fontes, estudado por Alessandra: o personagem vive um momento de crise política que pode significar o esgotamento de sua capacidade de atuar como *mediador* (ou não: trata-se de um drama social e político ainda não encerrado).

Esses três casos de mediadores políticos me fizeram pensar sobre uma característica que deve ser analisada com maior atenção (e que, talvez, seja importante para uma maior precisão conceitual da noção de *mediação*): *o mediador tem um projeto pessoal de se tornar mediador*. Não sei se as autoras e os outros participantes concordam com essa idéia, que me surge *a partir* da leitura dos textos, mas que não está necessariamente *explícita* nos três textos, à exceção do de Karina, que tem como título justamente “Trajetória, projeto e mediação na política”.

Não estou, aqui, advogando uma perspectiva puramente “voluntarista” da ação individual; mas estou, sim, advogando uma posição *em parte* “voluntarista”, no sentido de que a

vontade individual tem um peso considerável. Que peso é esse? Na falta de uma resposta melhor, fico com a de Maquiavel: metade de nossa existência é determinada pela *fortuna*, por aquilo que não controlamos; a outra metade, pela *virtú*, a responsabilidade inalienável que nos cabe por nossas ações. Não sei se Gilberto concordaria com a tradução desses termos usados por Maquiavel, agora em uma forma mais sociológica, como “campo de possibilidades”, no caso da *fortuna*, e “projeto”, no caso da *virtú*. Também seriam evidentes, em relação a esse ponto, as proximidades com o pensamento existencialista de Sartre.

O que quero dizer com isso? Em primeiro lugar, que o fenômeno da mediação não deve ser visto como uma qualidade “natural” de certos indivíduos. Nem eles estão “predestinados” a exercerem esse papel (numa dimensão individual/psicológica), nem eles estão “determinados”, em primeira ou mesmo em última instância, a exercerem esse papel, por forças socioeconômicas. Ou seja, em alguma medida, esses indivíduos *querem agir como mediadores*, e seguem um *projeto* individual em parte. É claro que, em muitos casos, faz parte da construção do próprio papel do mediador colocar em segundo plano ou mesmo negar essa dimensão de desejo, de vontade. O mais comum é, como nos casos estudados, afirmações de que a “coletividade”, a “comunidade”, o “partido”, as “bases” assim o quiseram: muitas vezes, idealmente, “contra” a própria vontade do personagem...

Me parece também evidente que existe uma formidável dose de *crença no próprio sucesso como político e como mediador*. Às vezes, trata-se de uma convicção aparentemente sem chances de ser bem-sucedida. Pedro Ludovico toma a “decisão inabalável” de investir todo seu capital político na

construção de uma nova capital. João Fontes acredita por muitos anos no poder da coletividade de moradores organizada no enfrentamento com o poder econômico e, muitas vezes, também com o poder público (e a perda dessa crença talvez signifique o fim do papel que tem exercido). Ricardo Alves, em diversos momentos, toma a decisão de enfrentar situações imprevisíveis, de risco: trocar a carreira de engenheiro pela de dirigente sindical; a de funcionário público pela militância em um partido político ainda pequeno; e as sucessivas campanhas em que concorre.

Todos, em alguma medida, lidamos, na sociedade moderno-contemporânea, com o trânsito – às vezes confortador, às vezes aflitivo –, entre diferentes círculos sociais, e é nesse percurso que desenvolvemos nossa individualidade (estou aqui, obviamente, seguindo as idéias de Simmel). Eu diria, para encerrar meus comentários, feitos a partir da leitura desses três textos tão interessantes, que o *mediador* é alguém que se *especializa* na articulação e na negociação dos conflitos que surgem dessa justaposição de círculos sociais. Mais que isso, que é alguém que *gosta* imensamente desse papel, condição necessária para que possa ser bem-sucedido nos processos de mediação.

MORAES, Andréa. "Velhice, mudança social e percepção do risco". In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). Mediação Cultura e Política. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 215-236.

O estudo do envelhecimento pelas ciências sociais no Brasil conta com pesquisas e elaborações teóricas bastante ricas. Não é o objetivo desse artigo fazer um inventário dessas contribuições. Mas, tomando algumas autoras como referência, apresentar uma hipótese que relaciona processos de envelhecimento e percepções de risco.

Antes de desenvolver os argumentos que sustentam a hipótese, é preciso esclarecer os termos da equação: em primeiro lugar, o que aqui chama-se de processos de envelhecimento traduz o que é um consenso na bibliografia sobre o tema; a velhice é uma construção social e histórica. Esse aspecto é tratado por Debert (1998), utilizando-se da distinção de Meyer Fortes entre *idade cronológica* e *idade geracional*.

Fortes afirma que a idade cronológica funciona como um critério de atribuição de *status* nas sociedades ocidentais, onde o Estado burocrático classifica a pauta de direitos e deveres a partir de um sistema generalizante, baseado na ordem de nascimento dos indivíduos. Em outras formas de sociedade, Fortes defende que há uma prevalência do princípio geracional na atribuição de *status*. Esse princípio estaria ligado à estrutura familiar e ao parentesco. Idade cronológica e idade geracional são, portanto, mecanismos distintos de organização do curso da vida, tendo o primeiro alcançado posição central na sociedade moderna. Nessa

sociedade, verifica-se uma criação de fronteiras e uma padronização da infância, da adolescência, da idade adulta e da velhice. O curso da vida individual estaria marcado por passagens rituais de uma etapa para outra, e cada uma dessas etapas comportaria expectativas e papéis sociais apropriados aos indivíduos nelas inseridos.¹

A idade cronológica ainda é um elemento fundamental no estabelecimento de posições de *status* em nossas sociedades, assim como a ocorrência de rituais que marcam a passagem de uma etapa da vida para outra. No entanto, podemos verificar igualmente um movimento das fronteiras entre as etapas do curso da vida, movimento esse que é capaz de configurar novas expectativas e papéis sociais para os indivíduos em cada momento de sua trajetória ou, até mesmo, criar novas etapas, redefinindo direitos e obrigações (Debert, 1999).

Nos dias de hoje estamos assistindo a uma maior flexibilização das fronteiras relativas ao significado social da velhice. A perseguição de um ideal de juventude, através da adoção de um estilo de vida ativo e dinâmico, está conformando um novo tipo de padrão de envelhecimento próprio de camadas médias da população – mas não exclusivo delas –, a chamada “terceira idade”. Uma característica fundamental desse novo tipo de envelhecimento é que, através da ideologia da “juventude de espírito”, o aspecto propriamente cronológico do envelhecimento perde terreno, sendo substituído pela crença na possibilidade de ganhar idade sem ficar “velho”, adjetivo pleno de conotações depreciativas e rótulo para identificar aqueles que, por um motivo ou outro, não participam de uma velhice saudável. Inúmeros são os trabalhos que lidam com essa temática (Motta, 1997, Barros, 1997, Peixoto, 1997 e Cabral, 1997).

Tratemos agora do segundo termo da equação: as percepções de risco. Abordar o risco como uma categoria de análise exige primeiro que se estabeleçam duas questões básicas de entendimento: 1) o risco é uma interpretação subjetiva realizada em contextos diferenciados; 2) o risco pode ser compreendido de uma forma ampla como aquilo que ameaça a integridade física e moral do indivíduo.² Essas condições podem ser observadas em outros trabalhos sobre o tema da ameaça e da segurança.

Pollak (1990) estuda, através de histórias de vida, a experiência de manutenção e reconstrução da identidade em situações extremas, como as de ex-presos de campos de concentração. Esse caso limite oferece um precioso material de reflexão para a questão das estratégias de distanciamento da realidade e de preservação da auto-estima que o indivíduo tem que desenvolver para se manter vivo num ambiente de constante ameaça. Essa habilidade em manter-se vivo é explicada por variáveis culturais e sociais. Além disso, aborda a dificuldade enorme dos sobreviventes em refazer sua ligação com o mundo social e reconstituir seu eu após a libertação.

Goffman (1987) é outro autor fundamental nessa discussão. Através de sua etnografia em hospital psiquiátrico, outro caso limite, esse autor aponta para o que chama de “fadiga moral” ou “relaxamento” do interno em relação às condições a que está submetido pela equipe dirigente da instituição como uma forma de manutenção de sua sobrevivência. Diante de um contexto onde as regras da ação social estão obscurecidas e onde sua individualidade é constantemente negada – processo de desmoralização, o interno perde os parâmetros de julgamento sobre seu próprio comportamento e sobre o comportamento do outro. Essa

perda de referências caracteriza um momento, segundo Goffman, em que o indivíduo

ao ter suas vestes arrancadas – (...) pode não sentir a necessidade de uma nova roupa e uma nova audiência diante da qual se vista. Ao contrário, pode aprender, pelo menos durante certo tempo, a apresentar, diante de todos os grupos, as artes amorais do despudor³ (Goffman, 1987: 143).

ou seja, por um certo período de tempo, o indivíduo encontra-se num estado de flutuação onde seus referentes do que é certo ou errado se confundem e ele não sabe o que ser nem como agir diante dos outros.

Guardadas as devidas proporções, o sentido do risco que quero examinar nesse trabalho refere-se também às escolhas e interpretações que os indivíduos fazem no cotidiano para se protegerem de possíveis ameaças ao seu bem-estar físico e moral.

O material de entrevista que utilizo nesse artigo está ainda em fase de elaboração. No entanto, já tem indicado algumas pistas interessantes para pensar sobre a percepção do risco. Foram realizadas até agora 11 (onze) entrevistas com mulheres participantes de grupos de convivência para idosos – a Universidade Aberta da Terceira Idade (UNATI/UERJ) e o Programa de Valorização do Envelhecimento (PROVE/UFRJ). Esse universo feminino e circunscrito a pessoas que se encaixam no perfil “terceira idade”, do qual falamos mais acima, já traz para a pesquisa um viés. A avaliação de risco e a sensação de insegurança da qual podemos falar aqui, mesmo assim de forma ainda preliminar, têm como base um recorte de gênero e um tipo específico de estilo de vida ao qual correspondem. É preciso deixar claro que falamos de mulheres idosas que procuram um padrão de vida ativo e negam em

seus discursos e práticas o envelhecimento. Esses fatores já condicionam um modo próprio de percepção do risco.

As entrevistas foram realizadas individualmente e a conversa girava em torno da história de vida da entrevistada. Através desse recurso, extraíam-se memórias sobre os bairros do Rio de Janeiro, além de visões sobre as mudanças ocorridas na cidade. As entrevistadas freqüentemente elaboravam teorias próprias sobre as mudanças e seus efeitos e, nessas ocasiões, apareciam as visões sobre o perigo e o medo na cidade.

As entrevistadas estão na faixa dos 70 anos, com exceção de duas, uma com 64 e outra com 87 anos. Três são solteiras, cinco viúvas, uma divorciada e duas casadas. Quanto ao nível de escolaridade, seis possuem o ensino médio completo, três têm curso superior, uma com primeiro grau completo e outra com apenas o ensino primário. Duas ainda estão no mercado de trabalho, as demais são aposentadas. Quatro residem na zona sul da cidade, seis na zona norte e uma no centro. Quanto ao tempo de residência no bairro, com exceção de uma, as outras estão, em média, há 35 anos morando no mesmo local. Nove residem em casa própria, cinco moram sozinhas, uma com marido e filhos, uma só com o marido e as demais com filhos e/ou netos. No caso de residência partilhada com outros, as entrevistadas costumam contribuir com as despesas da casa. Podemos classificá-las como pertencentes ao universo de camadas médias. Embora o nível de renda seja diferenciado entre elas, comungam de um estilo de vida bastante próximo: todas afirmam ter entrado para os grupos de convivência para “preencher o tempo”, “conhecer coisas novas” e “fazer amizades”. Todas enxergam a velhice como uma fase boa de suas vidas onde estão descobrindo novas possibilidades

e exercendo uma maior liberdade pessoal. Além dos cursos que freqüentam, são mulheres que costumam, dentro de suas possibilidades financeiras, viajar e ter atividades de lazer.



Analisando os discursos das entrevistadas, observam-se alguns aspectos recorrentes que, reunidos, constituem material para a formulação da seguinte hipótese: As “mulheres de terceira idade” percebem a ameaça em locais que estão distantes de seus locais normais de trânsito e em pessoas que não fazem parte de suas relações sociais cotidianas. Essa ameaça é de ordem moral, referindo-se à ausência de regras de civilidade. Esse risco moral é explicado pelas próprias entrevistadas como produto de transformações ocorridas na sociedade que envolvem três aspectos: a educação atual dos jovens, as alterações na composição física e populacional dos bairros e a mudança nas expectativas de mobilidade social.

Pesquisas sobre o tema da violência urbana têm ressaltado fatores que puderam ser também verificados nas entrevistas com as “mulheres de terceira idade”. Myriam Lins de Barros (1995), através de material colhido em entrevistas, indica o estranhamento provocado nos velhos pelas mudanças ocorridas no espaço urbano do Rio de Janeiro. “Nos discursos, as categorias da violência, da pobreza e da decadência estão associadas. A violência também está referida à desorganização da sociedade que se apresenta, para o universo entrevistado, como um sintoma da ausência de autoridade nas esferas pública e privada.” (Barros, 1995: 104)

O estudo de Teresa Caldeira (1992) sobre as imagens que membros das camadas médias e populares de São Paulo constroem em relação ao crime e ao criminoso aponta que

os relatos sobre esses eventos oferecem um código simplificado para lidar com outras mudanças sociais, decorrentes de crises socioeconômicas, transformações nos padrões de mobilidade social e no espaço público. As narrativas sobre o crime são modelos explicativos reducionistas do por que as mudanças acontecem e quem é responsável por elas; é uma maneira de manipular estereótipos sobre o outro e de definir a esfera pública de forma excludente. Em sua pesquisa, Caldeira mostra como o medo da presença de nordestinos num bairro de classe média paulistana e a experiência de mobilidade social descendente aparecem ligados no discurso dos seus moradores.

Luis Eduardo Soares (1996) também aponta nessa mesma direção ao indicar que o medo constitui-se atualmente, na cidade do Rio de Janeiro, como uma chave de leitura para os fenômenos e relações sociais.

O medo feito chave de leitura abate-se sobre a cidade como um núcleo de gravitação poderoso, capaz de dissolver e devorar toda imensa diversidade de acontecimentos, processos e lógicas sociais, anulando sua complexidade, neutralizando diferenças empíricas e culturais, até o extremo de subordinar o conjunto da experiência social a um modelo hermenêutico unívoco. (Soares, 1996: 257).

Esse modelo classifica a cidade como imagem da desordem.

Em depoimentos colhidos para o projeto *Estudo comparativo de estilos de vida metropolitanos*, realizado no Rio de Janeiro, Velho (1994) relata que o tema da violência na cidade aparece constantemente relacionado à idéia de crise. Essa idéia de crise ganha diversas conotações, entre elas: problemas decorrentes da desigualdade social, crise moral ou, até mesmo, fatores étnicos.

Os planos de realidade e províncias de significado em que a crise será sublinhada variarão relacionados a diversos fatores como origem e trajetória social, crença religiosa, idade, bairro etc. Assim os aspectos que serão sublinhados poderão ser econômicos, políticos, morais (Velho, 1994: 128).

A partir do material trabalhado aqui, relativo a “mulheres de terceira idade”, podemos sugerir que alguns fatores marcam a percepção dessas mulheres sobre o risco na cidade. A seguir apresentam-se esses fatores.



Um dos aspectos que marcam a avaliação do perigo entre as entrevistadas é o tempo de permanência num mesmo bairro. Esse fator é de grande importância para a interpretação que elas fazem da mudança social e dos riscos que ela pode acarretar. Pelo fato de serem senhoras idosas que permaneceram por bastante tempo residindo num mesmo local, elas tiveram a oportunidade de presenciar mudanças nos aspectos físicos, sociais e populacionais dos bairros onde moram e de também construir uma identidade de moradora antiga do bairro, alcançando, através disso, visibilidade e reconhecimento. Essa estabilidade gera uma sensação de proteção que é capaz de construir uma percepção do bairro como um local seguro e “bom para se viver” a despeito das mudanças.⁴

Aqui eu sou conhecida, sou considerada, sou respeitada, aqui eu sou alguém. Se acontece alguma coisa comigo na rua, imediatamente vêm avisar aqui (referindo-se ao seu local de trabalho). Não gostaria de morar em Copacabana, ninguém me conhece lá (V., 87 anos, mora e trabalha no Méier).

Por outro lado, a essa sensação de segurança no bairro contrapõe-se uma percepção de que outros locais podem não oferecer as mesmas condições de proteção.

Minha rua é tranqüila, não é uma rua perto de morro, não passa aquele pessoal de aparência suspeita, não tem muita bagunça (comparando com o Rio Comprido onde residiu). O ambiente lá está cada vez pior, é assustador, ambiente de gente de favela, gente de mau aspecto. Não que não tenha gente boa... (E., 73 anos, moradora da Tijuca).

A avaliação negativa de um local é feita a partir de um elemento que é socialmente distante do universo das entrevistadas – a favela –, e também a partir da experiência de não ter sua posição de *status* reconhecida num lugar. O medo do outro e o medo de estar oculto na multidão são as informações básicas que transformam um local num local arriscado para essas mulheres. Podemos sugerir que essa percepção talvez se dê pela dificuldade que elas têm em lidar com a quebra de fronteiras e hierarquias sociais numa sociedade complexa e individualista. Dificuldade que não é exclusiva desse grupo social (Simmel, 1967), mas que nele assim se manifesta.

Muitas vezes, a identificação de elementos nocivos dentro do bairro de residência da entrevistada serve para mostrar como o risco potencial está em todo lugar, embora nesse caso haja a premissa de que, mesmo com essas ameaças, ainda é possível gostar do lugar onde se vive. Alguns depoimentos de moradoras que se dizem muito satisfeitas com seus bairros são ilustrativos disso:

Eu acho lá (Rua do Riachuelo) mais perigoso de transitar à noite, apesar de que eu não vejo nada demais. Mas eu tenho

medo porque lá durante a noite fica muita gente, as pessoas fazendo churrasquinho na rua, eu passo ali e acho muito feio. Hoje em dia, eu penso até que estou em outro mundo. Eu estava acostumada com a calma do lugar, a gente não via quase ninguém. Por outro lado, o fato de ter muita gente em parte é bom, porque se acontece alguma coisa tem muita gente pra socorrer e que conhece a gente. Mas, por outro lado, parece um lugar horrível, sabe? Parece que eu estou em outro mundo, parece o Paraguai, as pessoas vendendo coisas na rua, aquelas barracas. Eu acho aquilo tão feio! (Z., 72 anos)

Os vizinhos são bons. As pessoas ali do bairro moram ali há muito tempo. Então, é feito cidade do interior. As pessoas ainda se comunicam, mantêm a amizade. Meu prédio também é muito bom, o comércio, tem shopping perto. O ruim é o tiroteio. Os tiros vêm dos morros em volta, sempre de madrugada, parece que é dentro da sua casa. Às vezes, eu até estranho quando não tem tiroteio. Da minha varanda dá pra ver bem o morro, tanto que eu nem vou muito à varanda porque dizem que eles ficam vigiando a gente de binóculo. Mas esse morro perto nem é tão ruim, é o Morro dos Macacos. Inclusive, eu conheço algumas pessoas que moram ali, a caixa do mercado, o menino da padaria. De manhã eu vejo as mães levando seus filhos para a escola. Os outros morros sim, esses são piores. Os tiros vêm de lá. Mas esses eu não vejo da minha casa. (E., 64 anos, moradora do Grajaú.)

A percepção de decadência do próprio bairro não implica diretamente uma avaliação negativa do mesmo ou um sentimento de insegurança no local. Minha hipótese é de que o fato de ter conquistado uma posição social de moradora antiga do bairro e de ser reconhecida por isso ou de conseguir relativizar o potencial de ameaça do outro, enquadrando-o num sistema de relações ao qual o indivíduo

está habituado, gera uma maior confiança (Elias, 1994).

Um outro aspecto interessante a ser ressaltado nesses discursos sobre o perigo dentro do próprio bairro ou em outros locais diz respeito à explicação recorrente que se contrói sobre a causa da deterioração desses lugares, geralmente atribuída ao aumento e à heterogeneidade populacional. Essa explicação é encontrada, ainda que de forma mais sofisticada, em autores clássicos da sociologia urbana, como Louis Wirth (1967). Uma das entrevistadas assim se refere à mudança das favelas:

A favela não é um ambiente sadio. Antigamente não era assim, se podia visitar. Hoje em dia há muita infiltração. As pessoas vêm do interior, dos outros estados, sem trabalho, sem planejamento de vida, tudo vai se infiltrando... Se tem um mau elemento, é mais fácil você oferecer qualquer coisa pra fazer o mal, do que ficar sem nada. Aqueles que fazem o mal têm o domínio territorial. As pessoas que não participam daquele grupo são marginalizadas e são até obrigadas a sair dali. (R., 78 anos, moradora de Inhaúma.)



O medo do outro, do anonimato e da quebra de padrões tradicionais de mobilidade social são temas que se entrelaçam quando as entrevistadas falam de suas concepções sobre a segurança na cidade, tomando como contexto as trajetórias de vida nos bairros. O outro que surge como potencial agressor, na maioria das entrevistas, é sempre jovem.⁵ Oito das onze entrevistadas referiram-se explicitamente aos jovens e ao *ethos* do “jovem moderno”, tomado como resultado da quebra de valores tradicionais, tais como: o sucesso através do trabalho, a civilidade nas relações sociais, a solidariedade e as relações familiares.

Outro dia eu ouvi uma senhora aconselhando um menino pobre que estava usando um tênis muito caro. Ela dizia a ele que aquilo não era vida, que ele ia ter uma vida curta. Ele disse que preferia ter uma vida curta com luxo, do que uma vida longa passando fome, então você vê como as pessoas se deixam corromper.⁶ (R., 78 anos, moradora de Inhaúma.)

Ali é ruim (colégio tradicional de Botafogo), muito (faz gesto de quem está “puxando fumo”). Quem está ali são meninos irresponsáveis, pra eles tudo é divertimento, não há respeito entre uma criança, um velho e um adulto. O que eles querem é se distrair, satisfazer as vontades deles, evitá-los, então, é melhor. Pra mim, esses jovens representam um distúrbio no caminho da gente. (O., 78 anos, moradora de Botafogo.)

Esse comportamento é explicado pela ruptura dos laços familiares, mudando o padrão de educação dos filhos; por uma valorização, considerada excessiva, do consumo na sociedade moderna e por um individualismo exacerbado que desconhece limites e hierarquias sociais.

Eu acho que a educação atual não é ruim, mas eu acho que tem que ter um limite, por exemplo, sai e não avisa a mãe aonde é que vai, chega em casa tarde, discute com a mãe. A liberdade é muita. (Z., 72 anos, moradora da Tijuca.)

Eu estudei, fiz concurso público, fui progredindo. Eu não quis ver meus filhos sendo o que eu era, assim como minha mãe não quis que eu fosse lavadeira, como ela. Então, eu eduquei meus filhos muito bem, com muito esforço, meu e de meu marido. Hoje, as próprias mães não querem fazer nada e botam os filhos para pedir esmola. É o que a gente mais vê nos sinais de trânsito: elas sentadas – quando, meu Deus, eu tinha tempo de sentar! – e os filhos pedindo esmola, crianças de dois, três anos, eu fico

nervosa, mas elas não se incomodam, não. (H., 72 anos, moradora de Copacabana.)



Diante dessa nova ordem das coisas, as “mulheres de terceira idade” criam alguns padrões de proteção e mecanismos que permitem dar sentido à vida cotidiana na cidade. Elas constroem mapas de trânsito e regras de comportamento que identificam possíveis ameaças e agressores e como lidar com eles. Goffman (1975) utiliza o conceito de “definição de situação” para tratar desse tema. Segundo ele, vivemos de inferências sobre o mundo e sobre as pessoas. As informações, sempre parciais, que temos sobre o outro moldam nossa forma de definir a interação, de negociar o que se entende por realidade. Essa negociação é um processo permanente porque estamos continuamente recebendo informações sobre o outro, informações que são, por vezes, *contraditórias*. Todo nosso esforço é de tentar organizá-las para que a interação social seja possível. Através das entrevistas é possível detectar alguns fatores comuns que compõem um ambiente ameaçador e formas de controlar esse potencial de perigo.

Antes de começar a pesquisa, eu imaginava encontrar vários relatos sobre assaltos e roubos, pessoas em pânico, medo de sair às ruas. *De fato, encontrei um quadro diferente: quando perguntadas sobre sua trajetória de vida e onde haviam morado, os discursos evocavam lembranças de tempos mais “tranquilos” em oposição à vida “agitada e atribulada” dos tempos modernos.*⁷ As mudanças não eram necessariamente vistas de maneira saudosista: há o consenso de que ser velho hoje é bem melhor do que no passado e de que, apesar do crescimento e da transformação da cidade,

seus problemas não tornam a vida insustentável.⁸ O discurso de que a violência está em toda parte e de que não adianta ter medo e deixar de viver por isso foi ouvido em todas as entrevistas. Mesmo na única entrevista onde foram relatados dois casos de assalto e agressão considerados graves pela entrevistada e por ela sofridos, esta se disse muito mais chocada com a falta de solidariedade das testemunhas do que com o evento propriamente dito.

Apesar do sentimento de segurança nos bairros onde residem ser forte, os locais freqüentados com menos intensidade – ou aqueles de onde as entrevistadas já se afastaram – e as pessoas que se encontram socialmente distantes do seu círculo de relações ganham uma dimensão de ameaça maior.⁹ Nesse sentido, algumas estratégias de sobrevivência e mecanismos de definição de uma situação como ameaçadora são acionados. Essas estratégias e mecanismos compõem um arsenal de segurança compartilhado entre as “mulheres de terceira idade”.

A definição de uma situação como ameaçadora está composta de três elementos: hora do dia, pessoas envolvidas, local. Esses elementos se reúnem para configurar diversas situações, desde a diferenciação entre “assaltozinho” – assalto onde pouca coisa é tomada e não há agressão – e “assalto brabo” – onde há prejuízo financeiro significativo, agressão ou momentos de muita tensão – até a identificação das imediações de um tradicional colégio de elite de Botafogo e seus alunos como perigosos porque não distinguem a diferença entre eles e uma “senhora de idade”, tratando todo mundo como “igual”.¹⁰

A hora considerada como mais perigosa pela maioria das entrevistadas é a noite. Apesar da maioria afirmar que evita sair a essa hora e de nunca ter pessoalmente sofrido qualquer

perigo nessa hora do dia, o imaginário de que a noite guarda ameaças é bastante forte.

Eu evito sair à noite, a gente não pode observar direito. (E., 73 anos, moradora da Tijuca.)

Quando meu filho sai para buscar as meninas de madrugada nas festas, eu fico muito preocupada com eles. (M.E., 76 anos, moradora de Botafogo.)

À noite só saio acompanhada e tem que me deixar na porta de casa. (A., 75 anos, moradora de Copacabana.)

O dia, ao contrário, seria mais seguro justamente por ser mais claro, facilitando a observação, e por contar com um número maior de pessoas circulando, o que aumentaria a probabilidade de socorro. Contraditoriamente, o grande número de pessoas também pode significar uma ameaça, na medida em que o indivíduo perde a visibilidade e se confunde na multidão. Nesse sentido, locais onde se aglomeram muitas pessoas podem conter potenciais agressores, mas também aumentar as chances de ajuda caso seja necessário.

Se as aglomerações podem conter proteção e ameaça ao mesmo tempo, os locais mais "isolados", onde pouca gente circula, são evitados por serem imediatamente identificados com o risco. Esses locais não fazem parte do roteiro de circulação das entrevistadas. O itinerário cotidiano delas inclui ruas específicas dos bairros onde moram, que utilizam com frequência para compras e serviços, e o ônibus ou metrô para ir a bairros próximos ao seu local de residência ou para bairros mais distantes, mas para onde estão acostumadas a ir. Os deslocamentos para lugares mais distantes e não

habituais costuma ser feito durante o dia, algumas afirmam utilizar o táxi ou irem acompanhadas, com grupos de idosos ou com familiares.¹¹ O ônibus é um lugar considerado arriscado, muitos relatos de assaltos têm esse veículo como contexto. Os locais de uso cotidiano do grupo de entrevistadas são circunscritos às áreas próximas da residência, somente duas tem por hábito o deslocamento para regiões mais afastadas de seu bairro de origem. As mulheres entrevistadas possuem um campo de circulação pela cidade bastante delimitado. Mas, minha hipótese é de que a distância percorrida não importa tanto, o que mais pesa na expectativa do risco é como e com quem o trânsito entre os espaços da cidade é feito e também em que grau de familiaridade as pessoas estão com os lugares para onde se deslocam, aí incluído o trajeto.

Um contraponto à circulação em espaços familiares é a interpretação apresentada pelas entrevistadas dos locais que lhes são socialmente distantes. Esses locais contêm um potencial de ameaça para elas, como é o caso da favela e do prédio de conjugados. Alba Zaluar escreve que “a importância da favela no imaginário da violência no Rio de Janeiro decorre menos do fato de ela ser um local definido por uma certa territorialidade na ecologia urbana, do que por ser uma *imago* em torno da qual se condensam imagens sobre o ‘crime’, ‘violência’, ‘problemas sociais’, ‘povo’, cujo denominador comum é a favela-símbolo-da-violência-da-cidade e, de uma certa forma, símbolo da cidade” (Zaluar, 1985b: 111).

Em relação às pessoas envolvidas na definição de uma situação como perigosa, duas instâncias devem ser consideradas: a representação da imagem do possível agressor e suas

atitudes. O agressor é definido como “jovem” e/ou de “má aparência”. As ações consideradas agressivas, além dos assaltos, são aquelas que quebram o código de civilidade e mostram a inexistência ou o obscurecimento das fronteiras sociais.

Os jovens podem ser os “molecotes”, “molequinhos”, “pivetes em bando”, “garotinhos” ou os “meninos da zona sul”. A aparência de um possível agressor contém elementos como a “sujeira”, no caso dos mendigos, ou é definida pelo seu oposto: uma boa aparência é aquela de “alguém que se dirige ao trabalho ou ao estudo”. Em um depoimento transcrito anteriormente, a entrevistada utiliza como sinônimos as expressões “gente de mau aspecto” e “gente de favela”. As narrativas de assaltos contadas durante as entrevistas envolviam invariavelmente jovens, como atores ou espectadores. Uma delas é especialmente ilustrativa porque envolve uma série de elementos considerados arriscados e que, juntos, produziram uma situação de perigo:

A., 75 anos, moradora em Copacabana, relata que saiu num dia de semana, muito cedo, “quando a rua ainda está bem vazia”, para fazer sua yoga em Botafogo. Naquele dia perdeu seu ônibus no horário habitual e pegou outro um pouco mais tarde. Saltou num lugar diferente, perto do viaduto.

Tem uma cabine de polícia perto, mas estava vazia. O rapaz estava deitado e se levantou com os olhos vermelhos. Eu tenho a impressão que ele estava drogado. Ele pediu o dinheiro, eu disse que não tinha. Ele puxou minha bolsa e me bateu. Me deu uma chave de braço, me encostou no orelhão e me deu cada patada! Era um rapaz bem jovem, de uns 14 ou 15 anos, alto. Eu gritei “socorro!”. Eu estava pertinho do ponto de ônibus, cheio de gente, muitos estudantes do Colégio Militar e ninguém me socorreu.

Nessa situação temos o jovem agressor de má aparência (que dorme na rua, drogado) e os jovens do Colégio Militar que não oferecem socorro; o local ermo onde ela salta, o horário diferente do horário habitual. Portanto, uma mistura de fatores que produz a agressão não só física, mas também moral, posto que não houve solidariedade das testemunhas.

A dimensão moral da agressão é um tema constante para as entrevistadas. Quando se reportam aos comportamentos atuais, identificam uma perda de padrões éticos de conduta e uma ruptura dos valores que, para elas, organizam a vida em comunidade.

Até cuspir na rua pra mim é violência. Cada coisa tem seu lugar, passou daí pra mim é violência. (78 anos, moradora de Botafogo.)

Hoje em dia as pessoas têm raiva de você porque você tem uma coisa e elas não têm, está arrumada e eles não estão. (H., 72 anos, moradora de Copacabana.)

Bater com a bolsa sem querer em alguém e não pedir desculpas é violência. (E., 64 anos, moradora do Grajaú.)

Toda situação de risco aciona estratégias de defesa. Nas entrevistas surgiram algumas delas que são praticadas pelas entrevistadas: evitar alguns horários para sair, como a noite; mudar de horário se algo suspeito ou alguma agressão ocorrer; segurar a bolsa de forma a protegê-la de ataques; evitar lugares muito tumultuados ou muito vazios; deixar o local assim que perceber a possibilidade de ameaça, percepção essa orientada principalmente pela chegada de pessoas que se encaixam no estereótipo de agressor descrito anteriormente; evitar locais onde costumam ocorrer assaltos, como caixas eletrônicos; essa informação é proveniente dos

meios de comunicação. Essas estratégias implicam o *desenvolvimento de uma habilidade específica*: a da observação. Estar alerta é a primeira condição para poder ler os sinais do perigo. Duas questões de pesquisa interessantes são: 1) verificar como essas estratégias e a classificação de uma situação como situação de risco se *manifesta em outros grupos sociais* e 2) compreender como se dá o aprendizado dessas estratégias e definições.

No banco, quando eu vou receber o meu dinheiro, eu fico só de olho...Você tem que estar sempre prevenida. (Z., 72anos, moradora da Tijuca.)

Eu nunca fui assaltada. Mas, a gente tem que sempre ter muito cuidado com a bolsa. Minha bolsa está sempre na frente (mostra como segura a bolsa). Se eu vejo que vem aquele monte de pivete, aí eu procuro mudar de calçada. Eu presto muita atenção. (H., 72 anos, moradora de Copacabana.)

Além de se estar sempre de prontidão, decodificando os signos do risco, uma outra característica surge como elemento de proteção: a confiança no destino, na sorte e no sobrenatural. Esse aspecto aparece nos discursos das entrevistadas e também na pesquisa de Gilberto Velho, já citada, com camadas médias cariocas. Nesse trabalho, Velho encontrou algumas referências ao destino e à fatalidade como explicações dos acontecimentos. Nas entrevistas com as "mulheres de terceira idade", esse mesmo discurso aparece:

Eu confio muito em Deus, rezo todas as noites antes de dormir, porque hoje em dia nem em casa você está seguro. (V., 87 anos, moradora do Méier.)

Eu não sou de ter medo, antes de sair de casa eu rezo. (L., 72 anos, moradora do Eng. Novo.)

Se você tiver que ser assaltada, você é. (Z., 72 anos, moradora da Tijuca.)

Perigo tem em todo lado; tem que contar com a sorte. (E., 73 anos, moradora da Tijuca.)

O uso desses mecanismos de proteção baseados na proteção divina ou no acaso operam indistintamente entre aquelas que afirmam praticar uma religião e aquelas que não praticam.



Este artigo não é só um estudo exploratório sobre o universo das “mulheres de terceira idade” no que diz respeito à sua visão sobre o perigo na cidade. Com isso, busca-se tratar de questões teóricas que refletem sobre a mobilidade social nas sociedades complexas, a transformação dos padrões de relações sociais e a construção de identidades. Uma chave de leitura para essas questões está no conceito de mediação e sua relação com a percepção do risco.

A idéia de mediação tomada como a possibilidade de articulação entre as diferenças sociais pode ser interpretada, através da dimensão do risco, como um fator negativo da vida social porque traz a ameaça, contida na interação com o outro, como elemento principal de definição das relações sociais. Nesse sentido, para as “mulheres de terceira idade” entrevistadas o seu oposto, cristalizado nas imagens da juventude, da favela, do prédio de conjugados, da pobreza urbana, da sujeira, surgem como marcadores dos limites da interação social na cidade, são como sinais de alerta, placas de orientação que indicam o

perigo de se atravessar as *fronteiras*. A possibilidade, sempre aberta na vida urbana contemporânea, de encontro com mundos e estilos de vida diferentes toma um sentido de ameaça à integridade moral e física do indivíduo. Essa noção de risco aparece como uma gramática da vida social, classificando sujeitos, ações e contexto.¹²

Notas

1 A essas expectativas e papéis Fortes chama de "nível de maturidade".

2 Mary Douglas (1992) tem um interessante estudo sobre o conceito de *risco nas sociedades ocidentais modernas* no qual ela lembra que a construção dessa noção como um perigo que ameaça o indivíduo é fruto do desenvolvimento da idéia de individualismo nessas sociedades.

3 Curiosamente, é justamente nesse momento, quando o indivíduo está no auge do processo de desmoralização, que sua condição de doente mental fica comprovada definitivamente pela equipe do hospital e pelas pessoas mais próximas. Nessa fase ele encaixa-se perfeitamente no diagnóstico de doente e tem justificada sua internação. Nesse sentido, pode-se concordar com a afirmação de que as instituições totais são produtoras das próprias "patologias" que *querem tratar*.

4 Em matéria publicada no *Jornal do Brasil* de 19 de abril de 2000, comerciantes revelam que em algumas ruas do Rio de Janeiro não existe mais o serviço de entrega domiciliar porque não há segurança. Os moradores desses locais sentem-se estigmatizados e dizem não compreender a fama de perigo que ronda seus locais de residência. Curiosamente, os moradores entrevistados residiam nas ruas há longo tempo: uma há 13 anos, outra há 20 e outra há 40 anos.

5 Cabe lembrar que a ameaça aqui é tomada num sentido amplo, não se trata exclusivamente de agressão física, mas também moral. Esse aspecto inclusive é ressaltado em cinco das oito entrevistas que citam os jovens como ameaçadores.

6 Outro estudo antropológico que já revelou as bases desse tipo de pensamento é o de Alba Zaluar, *A máquina e a revolta* (1985a).

7 É importante ter em mente que esse quadro diferente ao qual me refiro não implica dizer que não há violência na cidade; as estatísticas de mortalidade do Ministério da Saúde, por mais precárias que sejam,

estão indicando um aumento significativo do número de mortos por armas de fogo, por exemplo. O que estou tratando nesse artigo é de como as pessoas experimentam o fenômeno e incorporam-no em seu cotidiano.

8 Em nenhum momento foi perguntado diretamente às entrevistadas se elas haviam sofrido, assistido ou ouvido falar de casos de violência na cidade. O assunto deveria ser trazido por elas mesmas. O tema da violência ganhou assim várias dimensões e não somente o significado clássico do assalto, roubo, agressão, homicídio.

9 Todas as entrevistadas narram trajetórias de ascensão social. Minha hipótese é que a identificação de risco nos bairros onde já moraram no passado seria uma forma de reforçar a imagem de mobilidade ascendente que têm de suas vidas. Assim, o bairro atual é mais seguro e melhor porque a percepção que têm de seu *status* atual é também de ser mais estável e melhor.

10 Essa distinção foi feita por uma entrevistada e observada em outros depoimentos que, apesar de não operarem explicitamente com a distinção, referiam-se às suas experiências com roubos e assaltos como algo que não havia sido “tão grave” porque não houve muita perda nem agressão. Em um dos depoimentos, a entrevistada afirmou já ter tido sua bolsa rasgada no ônibus sem que ela percebesse, assim ela concluiu a história: “Assim é bom, a gente não sente, não vê.”

11 O que pode ser uma interessante questão de pesquisa a ser aprofundada é saber em que medida o pertencimento a um grupo e a realização de atividades sociais com ele em lugares determinados da cidade – as regiões morais de Park (1967) – interfere na percepção do risco.

12 Essa visão negativa da mediação não esgota o sentido do termo. Outros trabalhos desenvolvidos nesse livro apontam para sua dimensão positiva. A mediação envolve dinamismo, podendo existir de diversas formas e em vários contextos. Até mesmo entre minhas entrevistadas acredito ser possível observar momentos e situações onde a mediação se coloca, mas isso é tema para outro artigo.

REZENDE, Claudia Barcellos. "Entre mundos: sobre amizade, igualdade e diferença". In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). *Mediação Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 239-264.

Quando comecei a estudar o tema da amizade para o meu doutorado na Inglaterra, estranhei um dos traços do discurso dos londrinos pesquisados, que era ao mesmo tempo um dado reiterado na pequena literatura sociológica existente sobre o assunto. Para aqueles ingleses de classe média, a amizade raramente era construída no meio de trabalho, fazendo parte de um mundo separado, o das relações pessoais. Esta visão era condizente com a discussão teórica que colocava a amizade como relação voluntária e afetiva, não motivada por interesses materiais, e portanto situada na esfera privada (Allan, 1989; Paine, 1974; Suttles, 1970). Meu estranhamento vinha da lembrança de parentes e conhecidos brasileiros que tinham amizades próximas constituídas no espaço de trabalho. De volta ao Brasil, este questionamento tornou-se ainda mais forte ao me dar conta da enorme circulação do termo "amigo" no espaço público – entre motoristas e flanelinhas, entre garçons e seus clientes, para mencionar alguns exemplos vivenciados no Rio de Janeiro.

Neste artigo, parto deste estranhamento para repensar algumas questões teóricas sobre a amizade. Através de duas situações etnográficas distintas, uma em Londres e outra no Rio de Janeiro, comparo duas narrativas sobre a relação entre amizade e trabalho para discutir uma proposição recorrente na literatura: a de que a amizade precisa de simetria e

igualdade para se estabelecer como relação. Até que ponto é esta uma condição geral da amizade ou, ao contrário, algo historicamente e culturalmente situado? Como esta idéia está associada a uma visão de sociedade repartida em mundos público e privado, que por sua vez aloca lugares particulares à amizade? Em última instância, a questão de fundo da qual trato neste artigo refere-se ao modo como a amizade lida com distâncias culturais e sociais em contextos distintos, podendo incorporá-las, mediá-las ou rechaçá-las.

Na literatura sociológica, a amizade surge como uma relação pessoal e privada, caracterizada pela autonomia dos indivíduos que podem entrar e sair da relação conforme seus desejos.² Nela, as regras do que é relevante e permitido na relação são criadas e negociadas entre amigos e não impostas de fora, denotando mais uma vez o caráter pessoal e privado destas negociações. A base afetiva da relação reforça este aspecto pessoal, deixando a (possível) instrumentalidade da amizade em segundo plano e diferenciando-a portanto de relações mais comerciais onde esta dimensão prepondera. Associado a isto está a preocupação em afirmar a equivalência ou mutualidade, como diz Paine (1974), entre amigos para distingui-la da assimetria de uma relação clientelista, onde uma das partes deve aceitar os valores da outra ou esperar mais da outra.

Por isso, a amizade seria essencialmente uma relação de igualdade. Neste sentido, a amizade diferiria fundamentalmente das relações de parentesco que, além de serem assimétricas e muitas vezes instrumentais, não são voluntárias. Mais ainda, como afirma Allan, é esperado que a maioria das amizades se estabeleça entre pessoas ocupando posições sociais semelhantes, com circunstâncias domésticas parecidas, do mesmo gênero, origem étnica e religião, pois assim a simetria

e equivalência das trocas seriam mais garantidas na relação (Allan, 1989: 21-23). Esta semelhança de posição social entre amigos seria mais provável também, pois pessoas com a mesma origem social convivem mais nos mesmos contextos (tipo de escola ou universidade, tipo de trabalho etc.) e compartilham mais interesses, tendo mais chances portanto de tornarem-se amigas.

Esta discussão sobre as condições da amizade traz alguns pressupostos importantes, que a situam histórica e culturalmente. Primeiramente, temos uma concepção de indivíduo autônomo, que escolhe suas amizades e cria também as regras da relação (daí o aspecto privado da amizade). Não haveria assim determinações externas à relação, mas somente o que as duas partes em interação negociam. Aqui temos também a visão romântica de indivíduo, cuja interioridade passa a ser a fonte da identidade, precisando ser então expressa nas relações (Taylor, 1989). A ênfase no caráter expressivo da amizade estaria portanto associado a uma concepção de pessoa ocidental moderna.

Encontramos também a noção de que a desigualdade, entendida aqui como diferenças de condições materiais e de *status* social, ameaça fundamentalmente uma relação voluntária baseada na expressividade afetiva e na mutualidade. Esta idéia, por sua vez, tem dois corolários importantes. O primeiro é que relações afetivas e íntimas devem ser mantidas à parte de relações guiadas por interesse material, pois do contrário relações que devem ser expressivas podem tornar-se prioritariamente instrumentais. O segundo é que tais interesses materiais são (aqui) negativamente valorizados porque estão associados a trocas comerciais, marcadas pela impessoalidade em uma economia monetária.³ É também ao buscá-los que indivíduos considerados essencialmente iguais se diferen-

ciam. Este último ponto revela uma das *contradições* angustiantes do *individualismo* ocidental: a reconciliação de diferenças sociais existentes entre grupos com a idéia de que por “natureza” todos são iguais. Portanto, há uma genealogia de idéias por trás da associação entre amizade e igualdade que também a localiza inequivocamente no pensamento ocidental moderno.

É pertinente então questionar, como o faz Silver, “se a igualdade é uma condição da amizade” (1989: 279; minha tradução). Segundo ele, no passado algumas formas de amizade eram construídas justamente com base na desigualdade de *status*, de forma que os amigos poderiam providenciar um ao outro com recursos substancialmente distintos. Na Renascença, patrões e clientes, senhores e vassallos ofereciam uns aos outros serviços que não eram idênticos mas sim equivalentes em valor prático e moral. Ele conclui que a preocupação com o instrumentalismo na amizade está vinculada a uma visão moderna da amizade como uma relação que tem valor em si mesma e para a qual a igualdade seria condição universal.

Neste sentido, há que se levar em conta os riscos de aplicar noções que têm um desenvolvimento histórico e cultural particular – como igualdade, amizade e indivíduo – em estudos comparativos. Mais até, é preciso estar atento também ao modo como teorias mostram-se muitas vezes estreitamente associadas a *folk sociologies* que, como o próprio termo sugere, são nativas de um determinado lugar e não de outras.⁴ Proponho então que, em vez de tratarmos de igualdade, a amizade seja pensada em relação à afinidade, entendida aqui como semelhanças no sentido mais amplo. De maneira parecida a sua utilização nas análises sobre parentesco, afinidade, remeteria a semelhanças que

aproximam, mediando diferenças e criando laços (no caso, de amizade) entre pessoas. O que constitui afinidade vai variar de grupo para grupo, de forma que para alguns a equivalência de *status* e situação econômica seja necessária enquanto que para outros baste compartilhar a condição de "gente". Afinidade pode assim ser referida a uma noção de indivíduos iguais por princípio mas não necessariamente, podendo aplicar-se a outras concepções de pessoa.⁵

Para demonstrar este argumento, recorro a dois conjuntos de dados etnográficos. No primeiro caso, analiso as representações sobre amizade no meio de trabalho apresentadas por um grupo de ingleses brancos, residentes em Londres. O segundo é baseado em uma pesquisa sobre as relações entre patroas de camadas médias, todas mulheres brancas, e empregadas domésticas, em sua maioria não-brancas, no Rio de Janeiro. Estes exemplos procedem de projetos de pesquisa distintos: os grupos sociais estudados não eram equivalentes e os focos temáticos eram também diferentes. Em meu trabalho de campo em Londres, base de minha tese de doutorado, examinei o discurso e a prática da amizade entre pessoas relacionadas entre si como amigas, procurando também construir uma etnografia da vida deste grupo em uma grande metrópole. Acompanhei então durante mais de um ano uma rede de dezessete pessoas, homens e mulheres brancos com idades entre 25 e 30 anos. No Rio, voltei-me especificamente ao modo como dois grupos distintos de mulheres falavam sobre suas relações de trabalho em situações de entrevistas. Junto com dois bolsistas, obtivemos depoimentos de dez patroas e quinze empregadas, algumas delas entrevistadas mais de uma vez, material que foi complementado com observações de conhecidas e suas empregadas.

A comparação de dois conjuntos de dados referentes a grupos tão distintos busca antes de mais nada iluminar formas mais amplas através das quais a amizade pode estar relacionada à igualdade e à diferença. Ambos os materiais etnográficos foram analisados como narrativas sobre amizade, ou seja, formas retóricas nas quais os significados culturais sobre a amizade criam ou contestam certas realidades sociais (Lutz e Abu-Lughod, 1990). Nos dois estudos, as pessoas apresentaram mais de uma narrativa sobre amizade, discutindo de forma diversa suas relações com pessoas semelhantes e diferentes.⁶ Neste sentido, estas narrativas sobre a amizade são também narrativas implícitas sobre o processo de fazer e lidar com distinções sociais. Há contradições entre elas, refletindo deste modo ambigüidades na forma de construir identidades e alteridades. Neste artigo, examino especificamente as visões sobre as relações de trabalho e as narrativas sobre amizade nelas contidas para repensar a relação entre amizade e igualdade.



É tão frustrante às vezes porque eu me aproximo deles [colegas de trabalho], e eles são todos novos para mim, alguns mais do que outros, e eu me aproximo deles, tento puxar uma conversa e estabelecer uma amizade ou qualquer coisa... e você recebe uma resposta tão insignificante e você pensa "Ah, para que tanto esforço?" (...) É engraçado porque bem devagar as coisas começam a aparecer. Eu acho que é um tipo de reserva.

Anne foi uma das poucas pessoas dentre os ingleses que estudei que repetidamente trazia à tona a questão da amizade no meio de trabalho. Enquanto ela oscilava entre tentar se aproximar ou não de seus colegas, a maioria dos outros afirmava ter poucos amigos no trabalho. Estas relações não

eram consideradas amizades próximas pois não havia entre os amigos do trabalho a intimidade e a revelação pessoal que caracterizavam os mais próximos. Aliás, algumas pessoas nem se referiam a estas relações como amizade.

Todos me explicavam que as amizades do trabalho eram mais frágeis e em geral duravam pouco tempo porque as pessoas mudavam de emprego com grande frequência (em média a cada dois anos). Para ingleses com ocupações de classe média⁷ como eles, este era o padrão de ascensão profissional: ter experiências em vários empregos.⁸ Esta mobilidade ocupacional, talvez mais acentuada em uma fase em que todos estavam em pleno processo de estabelecer suas carreiras profissionais e não tinham famílias para sustentar, revelava também um *ethos* de busca de satisfação pessoal acima de tudo. Neste sentido, as relações de amizade estabelecidas em um emprego pareciam ficar em uma posição sempre circunstancial, como algo secundário que não influenciaria em uma decisão de buscar um outro trabalho mais satisfatório.

Entretanto, se a permanência em um emprego não durava muito mais que dois anos, por outro lado, era verdade que os colegas de trabalho, principalmente aqueles que trabalhavam em tempo integral, passavam muito tempo juntos. Mas de alguma forma este tempo era desqualificado para as amizades. O que surgia como negativo neste tempo era a série de constrangimentos à autonomia individual. Primeiramente, o trabalho possuía um caráter obrigatório – todos precisavam trabalhar para sobreviver, apesar das pessoas desafiarem esta injunção ao passar períodos de tempo desempregadas. Em segundo lugar, para eles, havia uma associação estreita e percebida como negativa entre a atividade de trabalho e certas características do ambiente

de trabalho, como a formalidade e a hierarquia funcional. No trabalho, todos deveriam se comportar com polidez, autocontrole e eficiência em suas funções específicas. Ora, este padrão de comportamento entrava em conflito com o valor dado à possibilidade de “ser você mesmo” – ser espontâneo, emotivo, não controlado – com as pessoas, valor este que refletia mais uma vez a crença no indivíduo autônomo.

Se ter autocontrole era apropriado no meio de trabalho, entre amigos este comportamento era extremamente malvisto. De fato, o que as pessoas buscavam na amizade era justamente o oposto: “ser você mesmo”. “Ser você mesmo” com amigos significava comunicar-se de modo honesto e sincero, sendo acima de tudo espontâneo. Referia-se principalmente à revelação de todos os estados de espírito – da alegria à depressão – bem como de informações consideradas pessoais. “Ser você mesmo” implicava também a criação de uma intimidade corporal – tocar-se, falar sobre o corpo etc. Por tudo isto, “ser você mesmo” exigia tempo para estabelecer confiança sobre a aceitação mútua destas revelações pessoais.

Entretanto, esta definição de amizade era vista com freqüência como um ideal difícil de realizar na prática. Esta exposição sem reservas, que revelaria um *self* “verdadeiro” em contraste com seus lados mais polidos e contidos, trazia consigo o potencial de chocar-se com um outro valor muito prezado pelas pessoas: a preservação de seus espaços pessoais (tanto no sentido físico como emotivo). Apesar de acreditarem que os amigos deveriam dar apoio uns aos outros, havia sempre uma certa preocupação que, ao ser “verdadeiro”, as pessoas poderiam tornar-se invasivas e “impor” sentimentos indesejados aos outros (e vice-versa, é

claro). Assim, ser polido era algo ao mesmo tempo desejável e indesejável uma vez que um comportamento mais contido respeitava mais o espaço pessoal das outras pessoas. Ser você mesmo era igualmente desejável e indesejável pois um comportamento mais espontâneo e sem controle poderia faltar com consideração pelas pessoas.

Este ideal de amizade torna-se ainda mais complexo quando se introduz a questão das diferenças de classe social. Para estes ingleses, a polidez e a preocupação correlata com a preservação do espaço pessoal eram vistos como valores associados à classe média. As pessoas da classe trabalhadora eram representadas como sendo mais honestas, espontâneas e expansivas do que aquelas de classe média. Por outro lado, elas teriam, segundo as pessoas de classe média, uma maior dificuldade de dominar a arte da polidez em eventos sociais e seriam também menos autoconfiantes, uma qualidade mais típica da educação das famílias de classe média.

Esta ambivalência a respeito da polidez e da autoconfiança refletia-se, por sua vez, nos sentimentos a respeito dos valores associados a cada classe. Com a melhoria de vida da classe trabalhadora inglesa após a Segunda Guerra Mundial, as distinções materiais que a haviam separado da classe média perderam seu significado, de forma que as diferenças sociais passaram a ser mantidas a partir de critérios mais subjetivos e sutis, como gosto e “habilidade para a sociabilidade”. Entretanto, a maioria das pessoas estudadas, quase todas de famílias de classe média, relutavam em aceitar a influência da origem de classe no comportamento das pessoas, pois isto contradizia a idéia de autonomia da pessoa.⁹ Por outro lado, havia uma preocupação geral com a preservação do espaço pessoal, e portanto com a polidez, que seria uma valor de classe e uma forma de distinguir a classe média da

classe trabalhadora. Do mesmo modo, os poucos que vinham de famílias de classe trabalhadora rejeitavam muitos dos valores de classe média, apesar de interagirem basicamente em círculos de classe média. A maioria de seus amigos mais próximos tinha uma trajetória semelhante, já que eram pessoas de classe trabalhadora que haviam se distanciado de suas origens socioeconômicas.

Apesar da crença na livre escolha dos indivíduos, o impacto da origem de classe na vida das pessoas era maior do que elas gostariam de admitir. A preocupação com a manutenção de seus espaços pessoais, noção adquirida através da socialização familiar, era um valor fundamental que guiava todos os comportamentos, até mesmo aqueles entre amigos próximos.¹⁰ Todo o processo de estabelecer confiança e revelação entre amigos era baseado no pressuposto de que amigos compartilhavam uma mesma visão (e consideração) de espaço pessoal. Não era à toa então que, em uma cidade tão cosmopolita como Londres, todos os amigos mais próximos tinham uma mesma origem de classe e uma história de vida semelhantes. Muitos se conheciam desde a escola primária e foram juntos viver em Londres no final de suas adolescências.

Com tudo isso, podemos redimensionar as dificuldades de estabelecer laços de amizade no meio de trabalho. Se a manutenção do autocontrole atendia às exigências de um *ethos* de eficiência e produtividade significativo naquele espaço, era também uma forma de se relacionar com as pessoas em um ambiente socialmente heterogêneo. Esta diversidade resultava, por um lado, das diferenciações funcionais estruturadas hierarquicamente, o que parecia ser uma dificuldade para pessoas que acreditavam fortemente na igualdade básica de todos os indivíduos. Esta hierarquia

funcional refletia formações profissionais distintas, que por sua vez podiam demonstrar trajetórias educacionais e origens de classe diferentes entre os empregados. Neste sentido, manter-se reservado era também uma medida de preservação do espaço pessoal, e de certos padrões de distinção social, em um contexto onde as pessoas tinham posições sociais distintas e, com elas, noções diferentes do que significava ser pessoal.

Dois conjuntos de valores e padrões de comportamento, amizade e trabalho eram construídos como pertencendo a esferas distintas da vida social, uma mais privada e outra mais pública. Esta última era marcada pela heterogeneidade social e relações muitas vezes hierarquizadas, que exigiam uma apresentação do *self* mais controlada. Seja pelo *ethos* da impessoalidade eficiente ou pela preservação do espaço pessoal, o “verdadeiro” *self* ficava protegido por um outro *self* mais polido e autoconfiante, mas menos “verdadeiro”. A amizade, por outro lado, implicava justamente no oposto: na apresentação espontânea do *self* que podia acontecer entre pessoas com origens de classe semelhantes e, portanto, com uma mesma compreensão do que era seus espaços pessoais. Os amigos então buscavam, através de práticas de sociabilidade¹¹, deliberadamente inverter os valores e comportamentos associados ao trabalho. Mais do que isso, a própria definição da amizade era uma oposição ao *ethos* do trabalho.



Patroa ideal seria aquela que podia ser minha amiga, porque eu tenho certeza que se eu precisar dela, eu tenho certeza que ela vai me ajudar. Elas têm esse defeito. Enquanto você está boa para lavar prato para ela, está tudo bem. Mas depois se você precisar, esquecem de você, entendeu? (Lúcia, 28 anos, paraibana.)

Muitas vezes ouvi de parentes, conhecidos e das pessoas entrevistadas pelo meu grupo de pesquisa¹², a qualificação da relação entre empregadas e patroas em termos de amizade. Esta referência à amizade aparecia também em muitos outros estudos sobre empregadas domésticas¹³, sendo entretanto interpretada como uma ilusão criada por elas ou então como um modo de aumentar sua auto-estima. Ao meu ver, estas explicações soavam muito simplistas e até mesmo etnocêntricas, pois atribuíam muita importância a patroas e passividade às empregadas. Como as entrevistadas nos disseram, a relação de amizade que pode se desenvolver entre patroas e empregadas seria sempre diferente de outros tipos de laços entre amigos com a mesma situação socioeconômica. Muitas empregadas e patroas nem se tornavam amigas. Entretanto, o ideal de patroa para muitas empregadas era a patroa amiga (ver também Oliveira, 1995). Os valores da amizade pareciam, portanto, guiar uma relação de trabalho hierárquica entre mulheres que se pensavam em geral como tendo diferenças insuplantáveis.

Como entender estas referências à amizade se estas mulheres, por se verem tão diferentes, nem afirmavam uma identidade comum de gênero? Havia, é claro, um reconhecimento mútuo por serem mulheres, já que o eixo de sua relação era o cuidado do espaço doméstico, tarefa esta tradicionalmente feminina. Assim é que, normalmente, todas as negociações de trabalho eram feitas entre empregada e patroa, ficando o patrão encarregado principalmente da administração financeira da casa. Entretanto, ser mulher não era algo que, nos depoimentos, as unisse. Mesmo quando se tratava de problemas que podem ser comuns a patroas e empregadas – cuidado dos filhos, realização de tarefas domésticas, entre outros –, havia quase sempre uma

preocupação em apontar as diferenças na forma de lidar com estas questões.

Do ponto de vista das patroas, estas diferenças eram atribuídas, em um primeiro momento, à origem socioeconômica das empregadas – são mulheres pobres, em grande parte não-brancas, com poucos anos de escolaridade e muitas vezes migrantes do nordeste, onde as pessoas seriam “miseráveis”. Em virtude desta situação, as empregadas seriam pessoas que se submeteriam a qualquer coisa, aludindo de certa forma às relações da sociedade escravocrata.¹⁴ Apesar de uma maior formalização e regulamentação do emprego doméstico nas últimas décadas, na prática as negociações sobre o que fazer no trabalho ainda ficam nas mãos de cada patrão e empregada. Com frequência, os patrões acrescentam tarefas ao que já foi tratado e o poder de negociação das empregadas é em geral pequeno.

Havia também uma visão mais implícita nos depoimentos das patroas de que estas mulheres são em muitos sentidos inferiores, às vezes nem humanas, o que torna aceitável que elas sejam empregadas.¹⁵ Esta suposta inferioridade seria demonstrada, por exemplo, no trabalho doméstico “malfeito”, apesar de todas as instruções fornecidas pelas patroas. Isto seria explicado, segundo as patroas, pela “ignorância” das empregadas, consequência de sua pouca escolaridade e também pelo que seria uma incapacidade inata de ser “lógica”. Empregadas seriam então mulheres simplórias – ignorantes, supersticiosas e ingênuas, o que exigiria o aconselhamento das patroas. Quando elas não eram vistas assim, eram prontamente descritas, de um modo um tanto especial, como “muito espertas”. Juntamente com a “ignorância”, as empregadas teriam um apetite voraz que deveria ser satisfeito com certos tipos de alimentos. Elas prefeririam

comer arroz, feijão e farinha – uma refeição mais “pesada” (e barata) – do que, por exemplo, queijo, iogurte e peixe, todos produtos mais “leves” (e mais caros). Assim pensavam muitas patroas que controlavam o quê e quanto as empregadas deveriam comer. De fato, o ideal de patroa, na visão das mulheres entrevistadas, é aquela que não faz restrição ao que a empregada pode comer, deixando de criar diferenças que as separem.

Estas diferenças não foram expressas apenas nos depoimentos das patroas. As entrevistadas que trabalhavam como empregadas domésticas não só tinham consciência disso como também devolviam as acusações. Por um lado, elas se sentiam tratadas como “dementes” ou “débeis mentais”, quando as patroas explicavam várias vezes como fazer certa tarefa, e mesmo como “cachorro”, quando o que elas comiam era controlado. Por outro lado, as patroas eram freqüentemente caracterizadas como “neuróticas” ou “doentes”, por se preocuparem demais com a limpeza, assim como eram “desmoralizadas” por gritarem e até despedirem as empregadas e depois voltarem atrás em suas decisões. O atributo de “ignorante” também foi aplicado às patroas mas com outro sentido, como falta de boas maneiras, uma vez que os muitos anos de escolaridade delas não compensaria a “grossura” com a qual elas tratavam as empregadas. Por fim, as entrevistadas freqüentemente referiam-se a algumas patroas como “madames” com um tom sempre irônico, desdenhando o ar de superioridade de mulheres que, em virtude de sua situação socioeconômica vantajosa, lidavam com suas empregadas como se estas não fossem “gente”. Mas se elas se achavam superior, afirmavam algumas entrevistadas, elas não deixavam de sentir uma certa insegurança com o controle das empregadas sobre a casa e filhos e até mesmo

com a atração sexual exercida sobre alguns maridos.

Neste jogo de diferenciação entre patroas e empregadas, havia uma dimensão que reunia e essencializava todos os atributos distintivos: a noção de cor. Como em outros estudos sobre o uso dos termos de cor (Maggie, 1991; Pacheco, 1986), aqui também a utilização das categorias preto, branco, moreno etc. variava de acordo com a relação entre as pessoas em cada situação e extrapolava a referência a características fenotípicas para incluir outras de caráter moral. Assim é que algumas das mulheres-patroas entrevistadas enfatizavam como requisito básico para contratação de uma empregada sua "boa aparência", que significava explicitamente ser arrumada e limpa (cabelos, unhas, dentes e roupas limpas) e implicitamente não ser negra. Embora a grande parte das mulheres que trabalham como empregadas domésticas não sejam brancas, no momento de contratar uma mulher negra era necessário afirmar que havia compensações, tais como ela "é preta mas limpa" ou "é preta mas muito esperta". A limpeza tão enfatizada aqui referia-se tanto aos cuidados de *higiene corporal* quanto a uma correção moral que inclui comportamento sexual recatado, honestidade e até crenças religiosas que não sejam tidas como supersticiosas nem fanáticas.¹⁶ A cor preta parece então sintetizar muitas das características tipicamente atribuídas às empregadas, particularmente uma "ignorância" que seria inata, exigindo portanto um progresso através da educação e de aconselhamentos.

As empregadas estudadas, por sua vez, subvertiam este discurso dominante ao associarem qualidades negativas à brancura. Em muitos relatos sobre patroas de quem elas não gostavam, as entrevistadas falavam em patroas "branca e feia", "branquela e magra", "branca e ruim". Do mesmo

modo que a cor preta, a brancura descrevia uma feiúra e magreza que não era apenas física mas também moral, mostrando a falta de respeito e de “sentimento humano” que levaria à exploração e ao “abuso”. Entretanto, se as patroas entrevistadas constantemente apontavam para a cor de suas empregadas, nos depoimentos das empregadas a cor só aparecia ao discutirem relações problemáticas. Em outras palavras, enquanto as primeiras enfatizavam um aspecto percebido como essencialmente diferenciador entre dois grupos de mulheres, as segundas sequer mencionavam estas diferenças corporificadas em relações não problemáticas com patroas. Para estas, as diferenças permaneciam, aquelas de condições sociais e econômicas, condições que, ao contrário daquelas naturalizadas, poderiam ser modificadas.

Portanto, havia por um lado negociações e acusações constantes entre patroas e empregadas, revelando um processo contínuo de reafirmação das distinções sociais existentes entre elas. As diferenças entre as condições de existência destas mulheres eram percebidas não apenas como questões de educação ou mesmo gosto e estilo de vida, mas principalmente como distinções *incorporadas*, marcadas no corpo – na cor da pele, nos cabelos, nos sistemas digestivo e nervoso. Se a escravidão foi abolida há mais de cem anos, sua lógica de naturalização de diferenças sociais e culturais permanecia pouco alterada.

Por outro lado, tanto patroas quanto empregadas compartilhavam uma mesma valorização da amizade, ainda que com sentidos um pouco distintos. De um modo geral, ambas compreendiam a amizade como envolvendo afeto, cuidado e consideração mútuos. Para as empregadas, consideração implicava apoio material e financeiro bem como conversar nos momentos de crise. Para as patroas,

consideração significava lealdade e confiança, uma vez que as empregadas trabalhavam em suas casas e cuidavam de seus filhos, presenciando assim o lado privado de suas vidas. "Ser de confiança" significava que as empregadas não roubariam nem faltariam com respeito (através de fofocas, por exemplo) em relação à intimidade de suas patroas. Tanto empregadas quanto patroas reconheciam a qualidade peculiar desta amizade, muitas vezes apenas idealizada e certamente distinta das relações com amigos de situação socioeconômica semelhante.

Estas referências constantes à amizade, presentes em outros estudos sobre empregadas domésticas e suas relações com patroas, já foram interpretadas como traços reminiscentes de uma época anterior, mais paternalista. Outros como Freyre (1936) e Hollanda (1982), e mais recentemente Matta (1979), discutiram o que seria uma tendência cultural na sociedade brasileira, tanto no passado escravista como no presente: a personalização das relações de trabalho e da esfera pública em geral. Este ímpeto de personalizar sempre seria um modo de compensar e complementar uma estrutura social extremamente hierárquica. Se padrões podem ser opostos aos empregados em um nível, em outros, como por exemplo o da correção moral, eles podem ser aproximados. Há, portanto, uma articulação complexa de contextos e relações que separam e excluem com aqueles que promovem integração e "mistura", mas que não anulam o reconhecimento de diferenças.

Esta articulação complexa reflete-se nas narrativas sobre amizade de certos segmentos médios do Rio de Janeiro, nos quais estariam incluídas as patroas estudadas aqui, que elaboram de duas formas distintas as diferenças sociais.¹⁷ A primeira fala de uma amizade ampla que permeia todas

as esferas, evocando o que já foi considerado o caráter nacional brasileiro (Hollanda, 1982): a habilidade de estabelecer relações e se misturar com pessoas de idades, classes, raças e religiões distintas. Aqui, estamos no terreno de uma narrativa explícita sobre como *deve* ser a amizade. Esta seria a idéia subjacente ao discurso tão propagado e também muito criticado da “democracia racial”, onde as pessoas de cores diferentes viveriam em harmonia. Nesta narrativa ampla e inclusiva, haveria algo mais forte que as diferenças sociais para unir as pessoas: uma humanidade comum (ver também Pacheco, 1986, que fala do sangue que iguala a todos). Neste sentido, o sentimento de amizade pode existir em relações dos mais variados tipos, tanto entre iguais como entre diferentes.

A segunda narrativa, entretanto, remete a um outro nível de relações, onde os valores da confiança e da intimidade restringem os amigos a um grupo pequeno, quase familiar, que tende a ser, mas não é necessariamente, homogêneo socialmente. Esta narrativa exclusiva constrói-se de modo mais implícito, a partir das histórias das amizades e de discussões mais amplas sobre uma variedade de outras relações. Nela há o sentido de que, fora deste círculo mais íntimo, as pessoas não devem merecer confiança, pois elas podem ser competitivas e desleais. Aqui não é só a idéia do anonimato do mundo da rua discutida por Marta (1985) que se apresenta, mas principalmente de uma desconfiança ampla que afeta mesmo aqueles conhecidos que, entretanto, ainda não se “provaram amigos”. Pessoas em posições sociais iguais podem prejudicar uns aos outros na tentativa de ascender, bem como tratar seus inferiores sociais como meros serviçais dos seus desejos e não como seres humanos com direitos iguais. Nesta narrativa, o sentimento de amizade

não é suficiente para atestar que em tempos de crise as pessoas apoiarão umas às outras. É preciso que elas se “provem” como “amigos mesmo”, ou seja, que o sentimento dê origem de fato a uma relação de amizade.

Nos depoimentos das empregadas e patroas analisados aqui, encontramos visões que se situam em um ponto intermediário entre as duas narrativas sobre amizade. Dificilmente a relação entre elas chega ao nível do círculo íntimo desenhado na narrativa mais exclusiva. Ser amiga, para elas, é mais um adjetivo – a patroa amiga ou a empregada amiga – que uma forma substantiva de relação. Mas, de um modo geral, patroas e empregadas desejavam que a amizade fosse capaz de se estabelecer acima das diferenças e aqui elas parecem ir além do desejo esboçado na narrativa mais inclusiva. Ambas buscavam de fato desenvolver uma confiança mútua em uma relação potencialmente *conflitiva*, onde as distâncias sociais existentes, simbolicamente enfatizadas por cada uma, eram vistas como apresentando sérios riscos para uma interação próxima. Para as patroas, a amizade seria uma forma de assegurar que a empregada, considerada uma estranha em termos tanto socioculturais quanto biológicos, não seria ameaçadora mas sim confiável e leal. Para as empregadas, a amizade significaria que elas não sofreriam abusos nem seriam tratadas como animais por serem pobres e trabalharem como domésticas. Em ambos os casos, a amizade enfatizaria aquilo que, apesar de suas posições sociais distintas, pode aproximá-las: uma mesma identidade de gênero e, principalmente, a condição comum de serem “gente”.



As narrativas sobre amizade são freqüentemente diferentes

das práticas de relações entre amigos, mas elas expressam ou mesmo afirmam valores e ideais que não apenas guiam comportamentos mas que são também negociados e contestados (Lutz e Abu-Lughod, 1990). Como discursos, elas são acionadas em determinados contextos, para atingir certos efeitos. Voltando então à questão da relação entre amizade e igualdade, a partir dos dois exemplos etnográficos analisados, podemos perguntar se ela é de fato um elemento presente nas relações entre amigos ou se é basicamente um aspecto discursivo? Se a relação entre amizade e igualdade fica apenas no plano da narrativa, em que contextos sociais ela é enfatizada? Com quais fins?

No estudo brasileiro, lidei fundamentalmente com uma relação de trabalho entre pessoas de segmentos sociais distintos. Em algumas situações, empregadas e patroas desenvolviam uma relação de amizade mas, com mais freqüência, tê-la era apenas um desejo presente em suas narrativas. Neste sentido, amizade referia-se ao afeto, carinho e consideração que ambas as mulheres gostariam de ter em suas relações de trabalho. A amizade aparecia sempre na discussão sobre relações ideais ou passadas, contrastando assim com as experiências mais comuns de desonestidade e maus tratos. O valor conferido à amizade não obscurecia a percepção de que cada mulher era muito diferente da outra. As distinções hierárquicas entre elas – tanto no sentido funcional quanto em termos de suas diferenças socioeconômicas – não eram questionadas em si mesmas, mas apenas quando elas prejudicavam um reconhecimento e uma atribuição mútua de uma dignidade humana compartilhada. Em outras palavras, se a amizade implicava de alguma forma em igualdade, era na igualdade como mulheres e seres humanos, embora diferentes em termos

de sua cor, educação, situação financeira ou gostos, que a ênfase recaía.

Para os ingleses estudados, estas diferenças tornavam-se grandes dificuldades para a formação de amizades. Uma vez que a amizade era concebida como uma relação na qual as pessoas podiam ser “elas mesmas”, o processo de estabelecer revelações pessoais exigia noções compartilhadas sobre como, quando e com quem mostrar o “verdadeiro *self*”, noções estas que eram, por sua vez, adquiridas pela socialização familiar. Assim, a diversidade social encontrada no meio de trabalho, juntamente com sua estrutura hierarquizada e formalizada de funções e seu *ethos* de autocontrole, contrastava tanto com a narrativa quanto com a prática da amizade. Mesmo quando os colegas buscavam uma aproximação, era importante deixar de lado o comportamento estreitamente associado ao trabalho em prol de uma sociabilidade e revelação pessoal muito valorizadas na amizade.

Em cada situação, a amizade como elemento narrativo produzia efeitos distintos. Para as empregadas e patroas brasileiras apresentadas aqui, a amizade seria o mecanismo de mediação através do qual poder-se-ia estabelecer confiança entre pessoas consideradas muito diferentes. Estas mulheres não apenas se percebiam como diferentes mas também eram classificadas pela sociedade mais ampla como pertencentes a segmentos sociais distintos, com visões de mundo muito diferenciadas. Nesta relação marcada por várias tensões – dadas não somente pela dinâmica trabalhista entre empregador e empregado como também pela visão hierárquica que os separa em dois mundos diferentes – havia graus variados de trocas afetivas, recebendo muitas vezes a denominação de amizade. Mesmo havendo com freqüência um deslocamento entre narrativa e prática, as menções

freqüentes à amizade apontavam para um desejo de conectar pessoas que pertenciam a lugares sociais distintos e hierarquizados, cujas diferenças pareciam estar enraizadas nos corpos de cada uma.

Para os homens e mulheres ingleses estudados, a amizade separava pessoas diferentes ao estabelecer confiança entre iguais. Entre estas pessoas, que não apenas se viam como diferentes mas eram classificadas como pertencendo a classes sociais distintas – média x trabalhadora –, era difícil estabelecer um tipo de troca mediadora que pudesse ser visto como amizade. Apesar de na prática haver tentativas de se aproximar destes outros diferentes, como no meio de trabalho, a amizade era continuamente reafirmada como pertencendo ao domínio relativamente homogêneo do privado, onde noções fundamentais sobre a pessoa seriam compartilhadas entre amigos de origens de classe semelhantes.

Por outro lado, ambos os exemplos revelam que a amizade *como relação enfatiza afinidades, sejam de um tipo particular – ter uma mesma origem de classe – ou de um modo mais geral, como seres humanos. Seja como elemento narrativo ou como prática, a amizade é acionada contra aquilo que diferencia e separa. Nos dois casos analisados aqui, vimos que as narrativas sobre amizade evocam visões mais ou menos explícitas sobre as diferenças de classe e como estas distinções sociais são simbolicamente criadas e reafirmadas. A ênfase na afinidade não anula a percepção de diferenças existentes entre amigos mas mostra que o valor recai sobre aquilo que os torna semelhantes. Esta valorização da semelhança pode caracterizar todo um conjunto de relações por oposição a outros, como por exemplo na separação entre amigos e colegas de trabalho, ou então pode destacar certos aspectos e não outros de uma relação, como o tratamento*

afetuoso entre pessoas em uma relação hierárquica.

Assim, em vez de falarmos em *igualdade*, idéia que está estreitamente associada a uma visão ocidental moderna da pessoa que tem direitos iguais a todos, a amizade deveria ser vista como um idioma de afinidade, mediação e proximidade. Colocada desta forma, é possível então trabalhar com significados distintos do que seja afinidade para grupos diversos, bem como analisar as formas variadas através das quais ela é construída nas relações. Podemos então entender as referências a experiências de amizade em domínios sociais variados, deixando de lado portanto sua vinculação exclusiva com a esfera privada na sociedade ocidental. Se um dos pilares desta divisão entre público e privado é a separação entre as relações impessoais e contratuais e aquelas baseadas na intimidade e na confiança – confirmada pelo material inglês discutido –, a presença da amizade nas relações de trabalho, tal como no caso brasileiro analisado aqui, vem justamente questionar esta concepção particular de público e privado e apontar para sua localização sociocultural específica.

Se a amizade pode ser vista como um idioma de afinidade, podemos também abrir espaço para entendê-la no contexto de outras concepções de pessoa, distintas da idéia de indivíduo como agente autônomo, igual a todos por princípio. Torna-se possível, por exemplo, compreender como a amizade promove afinidade entre grupos sociais diferenciados hierarquicamente no sentido discutido por Dumont (1966). Nestes grupos, as pessoas são muitas vezes concebidas como sendo “naturalmente” diferentes, ocupando por isso lugares sociais distintos e compartilhando apenas uma igualdade moral (cristã) entre seres humanos. A amizade entre elas não afirmaria a autonomia da pessoa diante de

“barreiras” sociais, já que estas não deixam de ser constantemente reafirmadas. Seja na prática ou apenas nas narrativas, a amizade operaria uma mediação, destacando as afinidades que unem as pessoas, partes de um mesmo mundo. Ainda que permaneça um ideal, a amizade remete a um valor mais básico: estar em relação com o outro.

Notas

1 Este artigo é uma versão modificada do trabalho “Building Affinity through Friendship”, publicado no livro *The Anthropology of Friendship*, organizado por Sandra Bell e Simon Coleman (Oxford, Berg, 1999). Agradeço a João Trajano Sento-Sé, Marcos Lanna e Maria Claudia Coelho pela leitura crítica de versões preliminares. Os comentários de Myriam Lins de Barros e Gilberto Velho durante o seminário “Mediação e Cidadania na Sociedade Brasileira” (Museu Nacional, maio de 2000), onde apresentei este artigo, foram valiosos e incorporados na presente versão. Sou grata também às sugestões de Ricardo Benzaquem, por ocasião da discussão deste trabalho com seus alunos no IUPERJ.

2 Desenvolvo mais extensamente esta discussão na minha tese de doutorado (Rezende, 1993).

3 Simmel (1990), em seu trabalho clássico sobre a filosofia do dinheiro, discute como a economia monetária nivela os indivíduos e afeta relações próximas.

4 Uma ótima discussão deste problema é feita por Moore (1994) com relação às teorias sobre gênero e pessoa. Ver também Appadurai (1992) para um exercício minucioso de localização da idéia de hierarquia trabalhada por Dumont.

5 Neste artigo, trabalho com a categoria de pessoa como o conceito mais geral (de inspiração do inglês *personhood*), que vai adquirir significados distintos em sociedades diversas, sendo o termo indivíduo utilizado para distinguir sua variante nas sociedades ocidentais modernas.

6 É preciso lembrar que cada narrativa foi produzida em contextos de pesquisa distintos, onde minha posição de pesquisadora influenciou de forma diferente. Se em Londres o fato de ser mulher brasileira provocava discursos sobre modos de ser ingleses, no Rio fui identificada como patroa branca, afetando relatos de ambos os grupos de mulheres entrevistadas.

7 Mais da metade tinha empregos de tempo integral no setor de serviços: gerentes em organizações voluntárias ou então pequenas empresas do setor público, secretárias administrativas ou assistentes sociais. Havia também alguns artistas e músicos e duas pessoas estavam fazendo pós-graduação, todos nas áreas das ciências humanas. Apesar da diversidade de situações ocupacionais no momento da pesquisa, todo mundo tinha experiência, passada ou presente, de trabalhar em empregos com estrutura formal e diferenciada de funções.

8 Este padrão não era típico apenas do grupo estudado mas revelava-se como uma tendência mais ampla e recente do mercado de trabalho inglês (Savage, Dickens e Fielding, 1988). Ela caracterizava uma parte específica do setor de serviços – a chamada classe gerencial – fortemente associada a estilos de vida de classe média e bastante distinta dos empregos clericais ocupados predominantemente por pessoas ascendendo das classes trabalhadoras após a Segunda Guerra Mundial (Abercrombie et alii 1988).

9 A expressão corriqueira “origem de classe” (*class background*) já revela uma representação sobre classe social que privilegia origem – tanto em termos da situação econômica dos pais quanto da educação que eles deram aos filhos –, em vez da situação socioeconômica presente. Apesar das crenças sobre a autonomia da pessoa, havia dúvida sobre a possibilidade real de mobilidade social de pessoas oriundas da classe trabalhadora para a classe média.

10 A preocupação com o espaço pessoal, discutido tanto na minha tese (1993) quanto no estudo de Finch (1989), é particularmente aguda nas relações entre pais e filhos adultos. Mesmo no caso de pais idosos que precisam de apoio dos filhos, há um cuidado enorme em não “se impor” aos filhos.

11 A ida ao *pub* era um modo de colocar uma reciprocidade generalizada (Sahlins, 1972) típica da amizade acima de trocas equilibradas, comuns na esfera pública e no trabalho. Cada pessoa pagava uma rodada de bebidas para todo o grupo e nem sempre todos tinham os mesmos gastos. Eventuais débitos ficavam para uma oportunidade futura, sem que fossem registrados ou cobrados explicitamente.

12 Esta pesquisa foi realizada com apoio do CNPq, através de uma bolsa recém-doutor e com o auxílio de dois assistentes de pesquisa, Denise Namburetto e Paulo Martinho.

13 Ver, por exemplo, Motta, 1986, Oliveira, 1995 e Saffioti, 1978.

14 Não é à toa que o termo “empregadinha” é sempre usado de forma negativa, quando as pessoas querem afirmar que não se pode mandá-las fazer qualquer coisa, como se fossem empregadas...

15 Esta parece ser a idéia subjacente ao uso constante do termo empregada para se referir às mulheres que são trabalhadoras domésticas, como se suas vidas se resumissem apenas aos seus empregos.

16 Hoje em dia, com o crescimento das religiões pentecostais no Brasil, a preocupação de algumas patroas com a empregada “crente” parece ter superado o antigo desagrado com empregadas “macumbeiras”, praticantes de cultos afro-brasileiros, principalmente quando elas também cuidam dos filhos.

17 Esta é uma análise preliminar dos dados de minha pesquisa, “Amizade e hierarquia: Princípios conflitantes?”, ainda em andamento. Este projeto vem sendo apoiado pelo CNPq e pelo Programa Pró-Ciência da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

COELHO, Maria Cláudia. "Sobre agradecimentos e desagradados: trocas materiais, relações hierárquicas e sentimentos". In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). *Mediação Cultural e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 267-291.

A troca de presentes ocupa, desde o "Ensaio sobre a Dádiva", um lugar central na literatura antropológica. Caminho para a análise de diversos aspectos da vida social, o problema da natureza obrigatória da reciprocidade – sua representação e sua experiência – suscita debates cruciais para a teoria antropológica.

Estabelecida inicialmente em torno da etnografia de sociedades tribais – o *kula* e o *potlatch* sendo exemplos-chave da discussão –, a análise dos sistemas de troca acompanha o percurso da disciplina antropológica de voltar-se para o estudo das sociedades complexas contemporâneas. É assim que as sociedades complexas do Ocidente e do Oriente passam a ter também seus sistemas de troca escrutinados pelo olhar antropológico.¹ Neste movimento, duas questões impõem-se como centrais: a visão das regras que orientam a conduta individual nas trocas como uma *linguagem* (Miller, 1993; Hendry, 1995) e a capacidade dos objetos trocados de dramatizarem a relação entre doador e receptor. Conforme já afirmava Mauss,

No fundo, são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca (Mauss, 1974: 71).

O objetivo deste trabalho é examinar uma forma específica de troca material recorrente na sociedade brasileira: a troca de presentes entre patroas e empregadas domésticas. São três os pontos abordados: a - a maneira como o modelo da troca, tal como esboçado no discurso das entrevistadas, dramatiza o tipo de vínculo que as une; b - o modo como os indivíduos utilizam-se de um conjunto de regras compartilhadas para expressar-se através das trocas materiais; c - a forma como os sentimentos engendrados (ou não) por estas trocas – em particular a gratidão – permitem compreender aspectos da cultura brasileira.

O material analisado consiste em um conjunto de seis entrevistas realizadas com mulheres pertencentes a um mesmo grupo ocupacional das camadas médias da Zona Sul do Rio de Janeiro (professoras de um tradicional curso de línguas) – as “patroas” – e de uma entrevista realizada com uma acompanhante que trabalha para um casal idoso, residente também na Zona Sul do Rio de Janeiro. Além destes dados obtidos em situações formais de entrevista, foram utilizados também diversos relatos de episódios envolvendo troca de presentes entre patroas e empregadas, obtidos em conversa informal por uma babá junto a suas colegas e a mim relatados.²

A natureza desequilibrada deste material exige uma explicação. Realizei diversas tentativas de obter um número maior de entrevistas com empregadas domésticas, babás ou acompanhantes; todas elas, contudo, foram frustradas pela recusa, mais ou menos direta, das pessoas contactadas em serem entrevistadas. A principal razão alegada (quando havia alguma) era o embaraço de conversar comigo – uma “patroa”. Devido à exigüidade do material obtido, as hipóteses aqui levantadas acerca da visão das empregadas

sobre estas trocas não têm mais do que um caráter tentativo.³ Entretanto, acredito ser importante sua inclusão, em particular devido à proposta deste texto de tomar como uma de suas questões norteadoras a visão das regras do presentear como uma linguagem. Esta visão exige a incorporação dos pontos de vista tanto do doador quanto do receptor, pois, como lembra Cheal,

entre os muitos problemas da teoria da troca está sua desatenção para com o fato de que um presente (ou qualquer outro tipo de transação) só produzirá o efeito desejado se seu significado, tal como definido pelo doador, for mantido inalterado (Cheal, 1988: 54, tradução minha).



Todas as patroas entrevistadas disseram dar presentes para suas empregadas. Entretanto, ao contrário de outras relações – em que a oferta de um presente é representada como espontânea e desinteressada –, no discurso das patroas acerca de suas motivações para presentear uma empregada surge explicitamente um senso de coerção. Assim, duas entrevistadas incluem, entre suas razões para presentear suas empregadas, a expectativa destas de ganhar presentes. Uma terceira admite, um tanto a contragosto, presentear empregados “por interesse”:

Às vezes eu faço por obrigação, até. Mas eu gosto de dar também. Minha mãe tem acompanhante (...), então, eu trago, pra agradar, também, no sentido, aí no caso é mais pra agradar a pessoa, pra ela tratar bem a minha mãe. E são pessoas também que eu gosto, são pessoas boas, mas também tem essa, talvez seja um pouquinho de interesse.

Entretanto, embora as patroas admitam explicitamente um traço coercitivo em sua motivação para presentear as empregadas, quando esta obrigação é assinalada pelas empregadas sua reação é de forte desgosto. Os depoimentos abaixo ilustram bem esta reação:

E então... tem umas que você dá e parece que... era sua obrigação. Aí você fica com vontade até de nem dar mais, né?

E outra coisa, deixa eu falar uma coisa que me lembrei agora, que me aborrece muito, é que certas pessoas não sabem receber presente. E aí você... eu tinha uma faxineira que ela não sabia. Isso me desgosta muito, porque você dá, ela tá com você no Natal, e tal, mas você vê que a pessoa sempre recebe mal, eu acho que sempre acha que aquilo não é bom...

O que é que você chama de não saber receber?

Eu acho que algumas pessoas são amargas, e... seja porque elas se supervalorizam ou ao contrário, mas se acham sempre mais merecedoras de uma coisa maior, entendeu, e não compreendem...

O que ela faz?

Ela mostrava um desgosto, então eu me lembro que uma vez eu procurei, comprei um negócio pra mim e pra ela, igual, era um descascador de abacaxi que eu acho chatíssimo descascar abacaxi... então você vê quando a pessoa, sabe, relega aquilo ali, acha aquilo... e não foi só uma vez não, foi mais de uma, e é uma pessoa até de quem eu gosto. Mas ela, eu não sei se ela tem, se isso é um complexo, porque eu vejo muito isso nas camadas inferiores.

Por outro lado, as demonstrações de agradecimento são uma motivação a mais encontrada pelas patroas para presentear suas empregadas:

Eu gosto de dar pelo menos pra minha empregada porque eu sei que ela precisa... sei que ela... sabe... primeiro que ela espera ganhar, segundo que ela dá valor, sempre agradece numa notinha, ela não é de muito falar, não, mas aí ela escreve alguma coisa agradecendo... É bilhetezinho, aí no dia seguinte tem um bilhetezinho no meu banheiro, no meu quarto, na minha mesinha de cabeceira...

Me conta uma história de um presente que você gostou especialmente de dar.

Por incrível que pareça, pra essa faxineira que já tá aqui há mais de vinte anos. Ela fica tão agradecida com as coisas que a gente dá. Eu me lembro que, acho que foi há dois anos atrás, no Natal, ela tinha pouco antes comprado um microondas (...) aí, na época não era muito fácil achar uma tampa pra colocar em cima de um prato, aquelas coisas, tampa que a gente bota em cima. E eu achei naquela loja de plástico, eu sei que ela já tinha procurado e não tinha achado. E eu me lembro que foi assim bem caro pro que é. Aí quando eu dei no Natal, eu sempre dou várias coisinhas pra ela, foi uma das coisas que eu dei. Ela ficou numa alegria tão grande com aquele prato, sabe, pra mim valeu, besteira, mas que teve assim um impacto muito grande.

Surge assim um modelo de relação em que a troca de presentes, conforme já assinalado, é explicitamente representada por um dos lados envolvidos como obrigatória e (eventualmente) interessada. Mas esta não é a única originalidade deste tipo de troca. Além de obrigatória e interessada, esta dádiva é unilateral, não exigindo e, no limite, não admitindo reciprocidade (ao menos em termos estritamente materiais). Nos depoimentos das patroas, as trocas de presentes com as empregadas têm um caráter essencialmente assimétrico. A própria expressão "troca de

presentes” chega a soar inadequada, a não ser que tomemos “presente” em um sentido bastante elástico, incluindo aí formas imateriais de dádiva, tais como favores, serviços e mesmo sentimentos. Nos depoimentos das patroas, são raros os presentes recebidos das empregadas⁴. Quando isto ocorre, o sentimento predominante é de surpresa: “quase caí dura pra trás, coitadinha”, ou então, “até achei estranho, né. Eu fiquei surpresa, porque nunca nenhuma empregada me deu nada”.

Além da surpresa inicial, as entrevistadas registram também outros sentimentos diante desta situação: pena (“coitadinha”), felicidade (“porque é um sacrifício”), constrangimento. Uma delas, que afirmou nunca ter ganhado um presente de uma empregada, respondeu assim à pergunta quanto a como se sentia em relação a isso:

Não me incomoda a mínima. Porque eu acho que o pouco que ganham não tem que gastar em presente pra mim. Não me incomoda absolutamente nada. Acho que eu ficaria constrangida se recebesse.

O constrangimento eventual diante da hipótese de ganhar um presente de um empregado fornece uma pista para compreendermos a natureza destas trocas. Para isso, pode ser útil pensarmos nos sentidos possíveis de “constrangimento”. O dicionário *Aurélio* registra, entre outros: “violência, coação; insatisfação, desagrado, descontentamento; acanhamento, timidez, embaraço”. Embora o sentido predominante do termo “constrangimento” seja, no uso corrente, “embaraço”, sua associação neste contexto com a idéia de “coação” aponta para um traço marcante da relação patroa-empregada: a hierarquia.

Na literatura acerca da troca de presentes, são recorrentes as discussões sobre sentimentos negativos provocados por

determinadas dádivas. Hobbes (citado por Miller, 1993), afirma:

Receber de alguém, a quem nos consideramos iguais, benefícios maiores do que poderíamos esperar retribuir, dispõe a um amor contrafeito, que em verdade é ódio secreto. Isto coloca um homem no estado de um devedor desesperado, que, ao evitar ver seu credor, silenciosamente deseja que ele esteja onde nunca mais possa vê-lo. Porque os benefícios criam obrigações, e as obrigações são uma servidão, e as obrigações que não podemos quitar, estas são uma servidão perpétua, o que, para um igual, é odioso.⁵

Esta passagem do *Leviatã* condensa os principais aspectos das trocas materiais. A dádiva, entre pessoas de igual *status*, exige retribuições equivalentes, sua impossibilidade gerando intenso desconforto emocional da parte de quem se vê impedido de retribuir. O ponto-chave aqui está na capacidade da troca material de dramatizar a natureza do vínculo entre doador e receptor. A dádiva que excede a capacidade de retribuição do receptor tem o efeito de demarcar sua inferioridade, estabelecendo/expressando uma hierarquia. Mas Hobbes vai além de assinalar esta capacidade da dádiva de falar da relação doador-receptor: ele discute também a dimensão subjetiva das trocas materiais, ao apontar para os sentimentos suscitados no receptor pela “dádiva irretribuível”. *Status* social e sentimento entrelaçam-se assim, as trocas materiais atuando como uma “ponte” entre estas duas dimensões da experiência individual.⁶

Mas Hobbes falou de uma relação entre iguais. O que ocorre no caso de uma relação de natureza hierárquica, como a existente entre patroa e empregada?

Vimos que a troca de presentes tem aí um caráter acentuadamente assimétrico, sendo raras as ocasiões em que

as patroas recebem um presente de suas empregadas. Uma retribuição, quando ocorre, provoca surpresa, pena, constrangimento. Por outro lado, os presentes dados pelas patroas às empregadas são muitas vezes motivados por um sentimento de obrigação, o qual, embora admitido pelas patroas, suscita nelas um forte desagrado se explicitado pela reação da empregada. A reação esperada e valorizada é o agradecimento efusivo.

Temos então uma forma de dádiva em que o doador possui *status* superior ao receptor, e dá um presente esperando em troca não um outro objeto, mas um sentimento: a gratidão. Qual a lógica desta troca?

Em sua análise da gratidão, Simmel afirma ser este sentimento uma espécie de “suplemento” emocional da obrigação de retribuir: “(a gratidão) estabelece o laço da interação, da reciprocidade de serviço e contra-serviço, mesmo quando estes não são garantidos por uma coerção externa”. Além disso, a gratidão seria

não a retribuição de um presente, mas a consciência de que ele não pode ser retribuído, de que há algo que coloca o receptor em uma determinada posição permanente em relação ao doador, e o faz entrever uma infinitude inerente de uma relação que não pode ser esgotada nem plenamente realizada por qualquer contra-presente ou atividade finitos (Simmel, 1964: 392).

A gratidão, assim, teria um “gosto de servidão”, ainda mais acentuado por sua natureza “irredutível” (Simmel, 1964: 393). A expectativa das patroas de suscitar uma reação agradecida em suas empregadas – reforçada por sua irritação quando a reação é de menosprezo pelo presente – ganha então sentido pleno. Estabelecendo uma equivalência entre um objeto e um sentimento, esta troca realizada por patroas

e empregadas evidencia um aspecto essencial da natureza da dádiva: a expressão, por meio de coisas, da relação entre pessoas. É por isso que, em uma relação tão fortemente hierarquizada, a retribuição esperada não é material, mas emocional: a expressão de um sentimento que demarcaria a “posição permanente” da empregada em relação à patroa – ou seja, sua “servidão”. É através de sua reação que a empregada exerce seu efeito sobre a patroa (“aceitando ou recusando o presente, o receptor tem um efeito altamente específico sobre o doador”, afirma Simmel [1964: 389, tradução minha]). Mostrando-se grata, a empregada confirma a existência de uma hierarquia e conforma-se a seu *status* inferior, aceitando aquele estado de “servidão perpétua” tão odioso aos iguais. Sua gratidão cumpre também uma segunda função: sugerir a possibilidade daquela “fidelidade” tão valorizada pelas patroas como um traço da “boa empregada” (Rezende, 1995), pois, ainda segundo Simmel, a gratidão seria a “continuidade ideal de uma relação que pode ter terminado há muito tempo” (Simmel, 1964: 388, tradução minha).

O tom desta troca fica especialmente nítido em uma história narrada por uma entrevistada, que trabalha como acompanhante de um senhor idoso. Segundo ela, sua colega (com quem se reveza em cuidar do senhor) deu à patroa, em seu aniversário, uma cafeteira, presente caro que comprou a prestações. A patroa não gostou do presente: não o usou e sequer colocou-o na cama, junto aos demais presentes. E mais: em conversa com a cozinheira, referiu-se à moça como “uma metida”, por dar um presente daquele valor.

Esta reação – apesar de sua tonalidade cruel, ausente nos demais depoimentos – ilustra excepcionalmente bem o modelo esboçado aqui destas trocas: dar objetos é uma

prerrogativa de quem ocupa a posição de maior *status*, cabendo àquele de menor *status* retribuir com um sentimento em que assinala o reconhecimento de sua posição na hierarquia – a gratidão.

Patroas e empregadas parecem então estar entabulando uma conversa sobre sua relação. Através dos objetos dados e das reações suscitadas, afirmam e reivindicam *status*. Cabe então perguntar que objetos são esses cujo recebimento deveria, segundo a ótica das patroas, suscitar gratidão.

Entre os critérios mencionados pelas entrevistadas para escolher que objetos dar a suas empregadas, está a noção de “supérfluo”. Várias patroas afirmam preferir dar a suas empregadas “o que elas não teriam dinheiro para comprar”. Com base neste critério, as empregadas recebem muitas vezes objetos escolhidos no universo de consumo da patroa, como por exemplo “um sapato da Mr. Cat” (mencionado por uma entrevistada).⁷

Este critério parece estar norteado pela lógica delineada acima para esta forma da dádiva – a expressão de uma relação hierárquica. A patroa dá, como presente, aquilo que nega como salário. O acesso a este universo de consumo por meios próprios, como consumidora em uma lógica impessoal de mercado, produziria uma igualdade de *status* social; o acesso sob a forma de um presente funciona como manutenção da relação hierárquica.

Neste sentido, a ingratidão assume sua forma suprema quando o objeto menosprezado é algo idêntico àquele consumido pela patroa, como na história narrada acima sobre a faxineira que “não sabia receber presentes”:

Ela mostrava um desagrado, então eu me lembro que uma vez eu procurei, comprei um negócio pra mim e pra ela, igual, era

um descascador de abacaxi que eu acho *charíssimo* descascar abacaxi...

Pois trata-se aqui de oferecer uma espécie de "igualdade", já que possuidoras do mesmo bem, caso em que a indiferença produz um efeito ainda pior: a faxineira, recusando-se a ficar grata, recusa-se não só a confirmar a desigualdade que a inferioriza como não aceita também esta "igualdade" parcial e provisória, oferecida pela patroa à sua imagem e semelhança.

Esta interpretação desta forma de dádiva, como dramatização de uma relação hierárquica, pode ser ainda reforçada pelo exame de um segundo critério utilizado pelas patroas para a escolha dos objetos. A maioria das entrevistadas preocupa-se, no caso de amigos e parentes, em adequar o presente ao "gosto" ou à "personalidade" de cada um. Algumas dizem também ser fundamental conciliar as preferências do receptor com o próprio gosto, afirmando não se sentirem bem dando algo de que não gostam. A mesma lógica, contudo, não vale para as empregadas. Esta diferença é explicitada por uma entrevistada ao comentar o destino que dá aos presentes que ganha e de que não gosta:

Quem recebe são as empregadas. (*Passa adiante?*) Não vou dar pra quem... tem em geral a ver com gosto. Então se não é do meu gosto acho que em geral também não é do gosto das minhas amigas. Mas as empregadas sempre gostam.

Este desinteresse pelo gosto pessoal das empregadas aparece também em dois outros depoimentos. Em um deles, comentando sobre os presentes de viagem que traz, uma entrevistada conta:

Presente pra empregada eu faço questão de trazer, porque ela ficou em casa e eu que saí, então tenho de trazer uma lembrança, um perfume... já trouxe um perfume da Torre Eiffel, aquelas coisas horrorosas, mas aí tem de comprar, porque não vai entender se você não comprar.

No segundo depoimento, a irrelevância do gosto pessoal da empregada fica ainda mais clara:

... na faixa de cinco reais, sete... por aí, o que eu achar nessa faixa. É, pode ser camiseta, geralmente é mais fácil de encontrar, né, porque tem umas gordas, grandes, aí você fica dando tratos à bola, é muito mais fácil comprar uma camiseta que sempre usa e o tamanho serve. É mais fácil também porque você sabe que pode usar, né, você tentar escolher uma coisa mais pessoal, que envolva mais gosto e aí ela pode não se agradar daquilo. Uma camiseta bem básica, bem simples, todo mundo usa.

A desatenção dada em geral ao gosto pessoal da empregada viria então reforçar a interpretação aqui proposta de que nestas dádivas as patroas estariam expressando o modo como vivenciam a relação com as empregadas, marcada por um viés fortemente hierárquico em que as trocas são realizadas muito mais entre pessoas – no sentido de ocupantes de papéis sociais – do que entre indivíduos – no sentido de seres dotados de singularidade. Trata-se, acima de tudo, de um presente que uma *patroa* dá a uma *empregada*.⁸



Tudo o que vimos até agora foi o discurso das patroas acerca destas dádivas. Um exame do que pensam as empregadas a este respeito pode, contudo, sugerir outros aspectos destas trocas.

Em uma das minhas diversas tentativas frustradas de obter depoimentos de empregadas domésticas, fui até uma praça localizada próximo à minha casa, onde, pela manhã, há uma grande concentração de crianças brincando e idosos tomando sol, em companhia de suas babás e acompanhantes. Por intermédio da babá de minha filha, havia agendado duas entrevistas com duas babás, as quais, a exemplo do que já havia ocorrido antes em outra ocasião, não compareceram. Enquanto esperávamos, a babá da minha filha esforçou-se por conseguir alguém que aceitasse ser entrevistado, e, conhecendo meu tema, iniciou por conta própria, na minha presença, uma entrevista com uma babá que passava. Logo, contudo, que mencionou o objetivo da conversa, a moça retraiu-se, passando a dar respostas evasivas e lacônicas. No exato momento em que minha improvisada assistente lhe perguntava se costumava dar presentes à seus patrões, uma babá que chegava, ouvindo a pergunta – e inocente de seus objetivos⁹ –, respondeu enfaticamente: “eu, hein, presente pra patrão? Ela não me dá nem papel higiênico e eu vou dar presente pra ela?”.

Esta intervenção sugere que a assimetria encontrada nos depoimentos das patroas encontra seu correspondente lógico no discurso das empregadas. De um lado, uma patroa constrangida diante da hipótese de algum dia ganhar um presente de uma empregada; de outro, uma empregada que sequer admite a hipótese de dar um presente para sua patroa.

Entretanto, este “encaixe” perfeito dos depoimentos parece restringir-se a este traço mais geral destas trocas. Um exame de algumas histórias narradas pela minha única entrevistada – somadas às histórias recolhidas na praça informalmente por minha assistente improvisada – monta um quadro mais nuançado destas dádivas.

Os critérios utilizados pelas patroas para escolher os objetos a serem dados às empregadas como presentes parecem nem sempre surtir o efeito desejado. Uma empregada contou que havia ganhado da patroa uma pulseira, acompanhada da informação de que era “folheada a ouro”. A pulseira, contudo, arrebentou dias depois, suscitando a irritação da empregada, que afirmou ser aquela pulseira uma bijuteria comum, “de camelô”, mostrando-se indignada com o fato da patroa supô-la “ignorante”: “então ela acha que eu não sei a diferença?”. O mesmo tema está presente em outra história, desta vez acerca de uma camiseta entregue em uma embalagem exageradamente grande. Segundo a empregada, a camiseta não havia sido comprada naquela loja, sendo o embrulho um engodo para valorizar o presente. Este engodo, contudo, não fazia muito sentido a seus olhos, porque a camiseta era de uma marca conhecida. Assim, a oferta de presentes supostamente pertencentes ao universo de consumo da patroa tem um efeito paradoxal, uma vez que gera, nas empregadas, um desconforto diante da suposição de que as patroas não as julgam capazes de “decodificá-los” corretamente – podendo ser enganadas com informações falsas (a pulseira folheada a ouro) ou com valorizações ilusórias (o embrulho grande demais) –, deste modo assinalando seu não-pertencimento a um universo de consumo acessível a pessoas de renda mais elevada.

Estas situações evidenciam justamente a adequação da visão das regras que orientam a troca de presentes como uma linguagem, cujo emprego – como em qualquer código linguístico *stricto sensu* – é passível de gerar toda sorte de mal-entendidos. Em particular, mostram o potencial de

insulto que, conforme assinalou Miller (1993), está contido em todo presente.

O critério do “supérfluo” pode também exercer um efeito paradoxal, chegando, em algumas situações-limite, a gerar situações cruéis. Uma empregada conta que, em um final de ano, sua patroa perguntou-lhe o que gostaria de ganhar. Estando em uma situação financeira particularmente difícil, respondeu que gostaria de ganhar dinheiro, não importando o valor: “qualquer coisa que a senhora vá comprar pra mim, mesmo que seja cinco reais, me dá o dinheiro em vez do presente”. A patroa, contudo, não concordou, e presenteou-a com dois cds. Após o Natal, a patroa perguntou-lhe como havia sido sua ceia, e ouviu perplexa a resposta: “horrível, porque eu não tinha dinheiro nem para comprar um frango”. Segundo a empregada, a patroa ficou “cheia de lágrimas” com a resposta. O comentário de minha babá-assistente: “ela ali, sem dinheiro pra comprar comida, e com dois cds de trinta reais na mão”.¹⁰

O episódio é narrado como um exemplo do contraste entre a situação de ambas, atestando assim o efeito fortemente paradoxal que a oferta de um objeto “supérfluo” pode ter: em vez de facultar à empregada o acesso ao universo de consumo da patroa, os “supérfluos”, ao serem dados em vez do “essencial”, assinalam sua exclusão até mesmo do provimento independente da própria subsistência.¹¹ Assim, longe de agradar e de suspender, ainda que temporariamente, a hierarquia, os “supérfluos” podem acabar por acentuá-la.

Um último episódio, narrado pela acompanhante entrevistada, permite fecharmos o quadro destas trocas. Indagada quanto a um presente marcante, a entrevistada falou-me a respeito de uma lata de biscoitos que havia ganho

de sua patroa como presente de Natal, destacando-a como um presente que havia detestado. Suas razões para isto eram duas. Em primeiro lugar, em seu caso o presente era particularmente inadequado, porque não come biscoitos: “então ela não sabe que eu não como biscoito, não vê que eu vivo de dieta?”. Em segundo lugar, o presente era *ínfimo* diante do que esperava ou julgava merecer: “ah, a gente trabalha o ano inteiro pra no final ganhar uma lata de biscoitos?”

Sua primeira reclamação constitui uma espécie de “resposta” a um traço apontado como recorrente no discurso das patroas ao exporem seus critérios para escolher os objetos com que presenteiam suas empregadas: o desinteresse em relação às preferências pessoais. A entrevistada aponta justamente a desatenção da patroa para com seu modo de ser como uma razão para não apreciar o presente ganho, sugerindo ser esta mais uma fonte de *insatisfação possível* das empregadas com os presentes ganhos das patroas.

Sua segunda reclamação – o caráter irrisório da lata de biscoitos diante do seu trabalho de um ano inteiro – acrescenta um *último elemento* à caracterização destas trocas. Aqui, a própria condição de dádiva é negada ao objeto ofertado, a lata de biscoitos sendo reduzida a uma forma de “remuneração” por seu trabalho, remuneração essa considerada *ínfima*. A resposta a esta “mesquinharia” da patroa vem sob a forma da escolha dos objetos a ela presenteados: “meias de três reais”, único presente dado pela acompanhante à patroa, em todas as ocasiões. Estas “meias de três reais”, cuja oferta é relatada em um tom ao mesmo tempo irritado e ressentido, respondem simultaneamente à lata de biscoitos e à cafeteira. *Ínfimos* quanto ao valor – como a lata de biscoitos –, são contudo por isso mesmo aceitos pela patroa

como presentes – ao contrário da cafeteira –, encontrando seu lugar na cama da patroa, “junto com os outros presentes”.

Esta estratégia encontrada pela acompanhante realiza uma dupla função: ao mesmo tempo em que presenteia a patroa com algo de baixo valor – “revidando” os biscoitos com as meias –, consegue estabelecer uma espécie de “igualdade” com a patroa na condição de doadoras, na medida em que seu presente é reconhecido como tal – ao contrário da cafeteira, que “nem foi posta na cama”. A lógica aqui parece obedecer à forma assumida pela equivalência no universo da dádiva (Godbout, 1999), no qual (ao contrário do mercado, regido pela impessoalidade) as características pessoais de doadores e receptores são levadas em conta no estabelecimento da equivalência. Meias de três reais parecem ser assim entendidas como equivalentes a latas de biscoitos, no sentido de que são um presente adequado para ser oferecido por uma empregada a sua patroa.

O presente dado por esta empregada à sua patroa vem problematizar assim o modelo destas trocas esboçado a partir do discurso das patroas. Insistindo em retribuir materialmente os presentes recebidos, a empregada expressa-se no idioma destas trocas de modo a reivindicar uma igualdade de condição, como doadora (e não só receptora). Seu sucesso – atestado pela aceitação plena do presente evidenciada por sua colocação ao lado dos outros presentes sobre a cama (devidamente registrada pela empregada) – deve-se, contudo, à sua “competência lingüística”, que lhe permite observar as regras que governam estas trocas, em particular a norma da “equivalência relacional”.

Tudo isto parece, contudo, conduzir-nos a um paradoxo.

Aceitando retribuir com um presente de valor inferior, a empregada conseguiria estabelecer sua igualdade como alguém capaz de participar destas trocas, neste movimento simultaneamente quebrando e confirmando a hierarquia que caracteriza a relação patroa-empregada. Mas será assim?

A literatura acerca da relação patroa-empregada é, segundo Rezende (1995), consensual ao apontar a exploração das empregadas pelas patroas como marca registrada desta relação. Esta visão desconsideraria, ainda segundo Rezende, a possibilidade de agência da parte das empregadas, as quais, de diversas formas, insurgem-se contra este poder supostamente exercido de modo unilateral pelas patroas.

O modo como estas trocas são vivenciadas pelas empregadas aponta para uma forma sutil desta agência. O modelo ideal da troca delineado no discurso das patroas é a oferta de um objeto em troca de um sentimento – a gratidão –, sentimento este cuja natureza (com “gosto de servidão”) atestaria justamente a superioridade da patroa sobre a empregada. Ao negar-se a ficar grata, revoltando-se contra a lata de biscoitos e revidando-a – ao invés de retribuí-la¹² – com um par de meias, a empregada escaparia assim à “servidão” implícita na aceitação unilateral dos objetos ofertados.



A análise do discurso das patroas acerca das trocas de presentes que vivenciam com suas empregadas permitiu o esboço de um modelo em que, de um lado, temos uma oferta explicitamente admitida como obrigatória, interessada e para a qual não se espera (e, no limite, não se deseja) retribuição material. A retribuição esperada é de outra ordem: a expressão do sentimento de gratidão. Trata-se, assim, de uma forma de dádiva que foge ao modelo tradicional, no qual a dádiva é

representada como espontânea e sua retribuição vivida como obrigatória.

A comparação com o discurso das empregadas – ainda que, neste trabalho, de representatividade muito restrita – *introduz uma nuance neste modelo. Sua expectativa em relação aos presentes dados pelas patroas – atestada pela irritação provocada pela lata de biscoitos – corrobora a vivência das patroas destas dádivas como obrigatórias; seu desinteresse em retribuir – como na reação espontânea da empregada que participou inadvertidamente de uma entrevista – confirma também a inexistência de uma reciprocidade necessária.*

Assim, patroas e empregadas parecem concordar quanto às regras básicas que orientam estas trocas. Entretanto, a vivência subjetiva desta dádiva sugere haver, nestas trocas, uma dimensão na qual patroas e empregadas negociam visões conflitantes da relação que as une. É assim que a expectativa de suscitar um sentimento de gratidão nas empregadas mostra a visão sustentada pelas patroas desta relação como marcada pela hierarquia. Por outro lado, a negação deste sentimento pelas empregadas sugere seu poder de agência, pois a forma como vivenciam subjetivamente estas dádivas vem justamente expressar uma recusa do lugar a elas atribuído nesta hierarquia.

As relações trabalhistas – em particular do tipo doméstico, que envolve a aproximação de universos tradicionalmente separados na sociedade brasileira – vêm sendo utilizadas como espaço especialmente adequado para a reflexão sobre a cultura e a sociedade brasileiras. Estas relações dramatizam com particular nitidez a tensão entre igualdade e hierarquia apontada por Matta (1979, 1985) – hoje uma interpretação clássica – como central para a compreensão da cultura brasileira.

Entretanto, o modo como esta tensão é vivenciada na experiência cotidiana de indivíduos específicos permite introduzir nuances neste quadro. Se por um lado é incontestável a ambigüidade presente nesta relação entre o código relacional e a impessoalidade das leis trabalhistas, a atenção para a vivência subjetiva desta tensão por parte de todos os seus atores revela outros aspectos da relação.¹³ É assim que o conflito entre a expectativa de gratidão das patroas e sua negação por parte das empregadas sugere uma recusa, da parte destas, do lugar de inferioridade que lhes é atribuído nesta “moldura” hierárquica na qual a relação estaria encaixada, suas reações de indiferença ou irritação para com os presentes recebidos funcionando como uma reivindicação de igualdade.

Esta “autonomia emocional” das empregadas diante destas dádivas vem ainda ilustrar a fecundidade de uma perspectiva de análise dos fenômenos sociais atenta para a dimensão subjetiva da experiência individual. As trocas de presentes – “fatos sociais totais” que se constituem em tradicional via de acesso para as análises culturais –, ainda que governadas por conjuntos de regras compartilhadas pelos indivíduos membros de um mesmo grupo, são acima de tudo uma linguagem. Abordá-las sob uma perspectiva pragmático-discursiva (em vez de tratá-las como um “sistema”) permite dar conta das diversas mensagens que indivíduos específicos formulam, falando de si e das relações que os unem. Parafraseando os lingüistas, trata-se de pensar a “cultura em uso”.

O percurso realizado aqui permite ainda ressaltar a relevância do estudo das emoções para os estudos antropológicos e sociológicos. Debatendo-se, já desde as formulações clássicas de Mauss (1980), com o problema

da demarcação das fronteiras entre a psicologia e as ciências sociais, a análise antropológica das emoções conheceu várias versões, passando por abordagens essencialistas, historicistas e relativistas (Lutz e Abu-Lughod, 1990). Em todas elas, contudo, trata-se de apreender a natureza das emoções *per se* - sejam elas inatas e universais, sejam elas construtos culturais. A abordagem contextualista proposta pelas autoras - de inspiração pragmático-discursiva - vem atribuir um novo *status* ao estudo das emoções. As emoções passam a ser entendidas como fenômenos intersubjetivos, engendrados pela interação entre indivíduos - a (in)gratidão suscitada pelas trocas materiais, por exemplo -, transformando-se, de objetos estanques de análise, em via de acesso para a compreensão do modo como estas construções supostamente encompassadoras da experiência individual - a cultura, a sociedade - são realizadas na experiência concreta de atores sociais específicos.¹⁴

Neste sentido, esta ênfase na vivência subjetiva das trocas materiais pretende contribuir para uma forma de análise da sociedade brasileira comprometida com as idéias de complexidade e fragmentação e seus efeitos sobre a experiência individual. Esta maneira de pensar a cultura abre espaço para o estudo da coexistência de experiências individuais distintas, engendradas pela possibilidade facultada aos indivíduos, nas sociedades complexas contemporâneas, de mover-se por diversas "províncias de significado". Este movimento assume por vezes a forma de uma "mediação cultural" (Velho e Kuschner, 1996), na qual indivíduos com acesso a "províncias" distintas acabam por vezes por aproximá-las, intercambiando seus elementos, traduzindo-os, eventualmente resignificando-os. Trata-se de um modo pelo qual mundos distintos são postos em contato, deste contato

emergindo eventualmente redefinições de suas fronteiras e novas identidades coletivas.¹⁵

As trocas materiais entre patroas e empregadas podem ser entendidas à luz desta preocupação com as tangências entre mundos distintos. Trata-se de um fenômeno que, através do trânsito de objetos pertencentes a universos de consumo diferentes (e cuja oferta obedece muitas vezes a uma lógica diversa daquela que rege seu recebimento), aproxima domínios distintos de significação. Na ausência de uma figura capaz de desempenhar o papel de mediador, estas trocas exigem dos indivíduos nelas engajados uma permanente “negociação” de seu sentido. Os vários aspectos destas trocas cujos sentidos precisam ser negociados entre doadora e receptora – a motivação para dar, as características do objeto doado, seu valor, o modo de recepção etc. – fazem destas um fenômeno fértil para a análise dos modos de articulação entre universos regidos por conjuntos diversos de significados.

Notas

1 Ver, entre outros, Cheal (1988), Miller (1993), Rezende (1993), Hendry (1995), Yan (1996) e Yang (1994).

2 Cabe aqui um esclarecimento acerca da inclusão desta categoria profissional – “acompanhante” – no grupo das empregadas domésticas. No discurso das patroas, quando perguntava sobre os presentes que davam para suas empregadas, eram citadas diaristas, faxineiras, babás e acompanhantes. Esta “classificação nativa” parece ser acompanhada pelo grupo das empregadas, ao menos na figura da babá que me ajudou a obter a entrevista, que não fez qualquer objeção à inclusão das acompanhantes no grupo das possíveis entrevistadas. Assim, embora possam ser entendidas como categorias profissionais distintas, com funções diferentes, a “classificação nativa” dos dois grupos pesquisados autoriza a meu ver esta inclusão.

3 Para uma discussão acerca das dificuldades colocadas pela condição

de "patroa" da pesquisadora em um estudo sobre a relação patroa-empregada doméstica, ver Azcredo (1989).

4 Estas entrevistas foram realizadas em uma fase de desenvolvimento do projeto em que o universo pesquisado restringia-se às camadas médias da Zona Sul do Rio de Janeiro. A perspectiva de análise das trocas de presentes com empregados era, naquele momento, unilateral, eventuais comparações sendo "horizontais", ou seja, presentes para empregados x presentes para amigos, por exemplo. Assim, este tipo de troca era um tema entre muitos outros abordados. A pergunta acerca de presentes recebidos de empregados só foi explicitamente formulada em uma entrevista, o que sem dúvida pode ter contribuído para esta impressão acentuada de assimetria. Por outro lado, o modelo aberto da entrevista permitia a inserção espontânea do tópico, o que não aconteceu em nenhum caso, o que sugere ao menos uma predominância desta *assimetria*. De qualquer modo, procurei suprir esta falha no roteiro original entrando em contato com as entrevistadas para pedir-lhes que respondessem a algumas perguntas sobre eventuais presentes recebidos de empregadas, material que utilizo também neste trabalho.

5 Tradução minha de: "Lo have received from one, to whom we think ourselves equall, greater benefits than there is hope to requite, disposeth to counterfeit love; but really secret hatred; and puts a man into the estate of a desperate debtor, than in declining the sight of his creditor, tacitely wishes him there, where he might never see him more. For benefits oblige; and obligation is thraldome; and unrequitable obligation, perpetual thraldome, which is to one equall, hatefull."

6 Podemos supor aqui que a capacidade dos presentes dados/recebidos de expressarem a relação entre doadores e receptores, neles suscitando determinados sentimentos, seria da mesma ordem da relação discutida por Durkheim (1970) entre os ideais e os objetos, em que os primeiros necessitariam fixar-se – de forma mais ou menos aleatória – sobre os segundos, de modo a se constituírem e poderem ser percebidos. Um segundo aspecto da capacidade dos objetos presenteados de evocarem sentimentos estaria ligado também à *forma* de sua obtenção – como *dádiva* –, ao contrário de outras formas possíveis – compra, roubo, herança etc. Para uma discussão sobre formas subjetivas de atribuição de valor a objetos, ver Simmel (1971), e para um estudo de caso sobre o furto como forma de atribuição de valor a objetos, ver Katz (1988).

7 Mr. Car é uma loja sofisticada de sapatos da Zona Sul do Rio de Janeiro.

8 É fundamental assinalar – principalmente para quebrar a impressão de uma inevitabilidade deste modelo de troca na relação patroa-empregada – que um período prolongado de convivência pode alterar estes critérios, como no caso de uma entrevistada cuja empregada (que trabalhou para ela durante cerca de vinte anos) não só lhe dava presentes (rompendo a assimetria) como recebia objetos de caráter pessoal, como sapatos (a patroa tendo observado que “ela já tá aqui há vinte anos (...) até sapato eu já dei pra ela que eu sei o número do pé dela, sabe?”).

9 A exemplo da outra babá, esta também, ao saber que tratava-se de uma entrevista para minha pesquisa, retraiu-se imediatamente, com a espontaneidade de sua primeira intervenção cedendo o lugar a um discurso evasivo e cuidadoso.

10 Se pensarmos nos sentidos atribuídos aos presentes em dinheiro que analisei em outro lugar (Coelho, 1999), a história perde contudo qualquer conotação de indiferença da parte da patroa. Os presentes em dinheiro são, neste universo de camadas médias da Zona Sul do Rio de Janeiro, a não ser em determinadas relações de parentesco – de pais para filhos ou avós para netos – fortemente rejeitados, devido à associação do dinheiro com a impessoalidade, que o tornaria inadequado para a expressão das relações entre doador e receptor. A insistência em dar um objeto – e não seu valor em dinheiro – significa assim, pela lógica deste universo, o desejo de expressar a relação, tarefa que o dinheiro não seria capaz de desempenhar. Este episódio, a exemplo da história da patroa que sabia o número do pé da empregada, ajuda também a demonstrar a possibilidade de outras formas de relação entre patroas e empregadas.

11 Aquilo que recai nas categorias “supérfluo” e “essencial” é, obviamente, uma construção nativa.

12 A ambigüidade contida em todo presente, capaz simultaneamente de agradar e insultar, aparece com toda a clareza no título do artigo de Miller: “Requiting the unwanted gift”. Diante da inexistência de um termo em português que condense os mesmos sentidos de “requite” – que, entre outras coisas, quer dizer “revidar” e “retribuir” –, resta o recurso de alternar as expressões em português.

13 Esta ambigüidade fica óbvia no depoimento de uma patroa, que implicitamente equipara o décimo-terceiro salário pago a sua empregada a um presente: “pra empregada, mesmo que dê o décimo terceiro, eu dou mais uma coisa simbólica, um presentinho pra ela”. Para um exemplo semelhante desta mesma tensão, ver Azeredo (1989).

14 Para um experimento etnográfico que visa dar conta desta crítica à noção de cultura como uma instância totalizante e autônoma, ver Abu-Lughod (1993).

15 Para uma análise da emergência de um símbolo da identidade nacional brasileira – o samba – com base nesta noção de “mediação cultural”, ver Vianna (1995).

GUIMARÃES, Patrícia. "O doutor e a Pomba-gira: um estudo de caso da relação entre psiquiatria e umbanda". In: KUSCHNIR, Karina & VELHO, Gilberto (org). *Mediação Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 293-316

Alguns trabalhos de cunho antropológico já descreveram cenas dos rituais de possessão da umbanda¹, chamando a atenção tanto para sua dimensão teatral quanto para sua dimensão sagrada. Perceber que o espaço de ação ritual da umbanda privilegia a encenação como *ethos* de comportamento não é novidade alguma, enquanto que relatar e analisar a variedade das ações e encenações que nele se passam pode revelar algumas curiosidades e até mesmo novidades. Se, por um lado, toda cena ritual de possessão das sessões de umbanda parece igual, só variando os personagens de um panteão mítico-simbólico previamente conhecido, por outro não podemos deixar de olhá-la atentamente, pois só assim iremos perceber as pequenas distinções que aparecem com frequência nas diversas casas de culto.

São milhares os tipos de entidades sobrenaturais que pertencem ao panteão mítico dos cultos afro-brasileiros em geral e da umbanda em particular. Essa pluralidade de agentes mágicos-religiosos num só tempo determina e estimula a multiplicidade das ações e relações por eles veiculadas. É surpreendente e estimulante verificar como um mesmo personagem deste panteão mítico pode adquirir formas e comportamentos diferentes, e como é ampla a sua capacidade de metamorfose. Meu objetivo no presente trabalho é analisar uma determinada história de relação com uma entidade sobrenatural, sublinhando como ela potencializa, a

partir de um *manejo simbólico* de fronteiras entre campos de significados aparentemente excludentes, novas possibilidades de metamorfose e ação.

As sociedades modernas contemporâneas proporcionam um intenso processo de interação entre as mais diferentes formas de pensamento e estilos de vida (Velho, 1994). De acordo com os trabalhos de Gilberto Velho, percebe-se que nestas sociedades a multiplicação e fragmentação dos domínios sociais tornam os indivíduos sujeitos a transformações drásticas e cada vez mais capazes de manipular signos e símbolos entre si, criando novos espaços e contextos de significação.

A relação com uma entidade sobrenatural que pretendo aqui analisar deve ser vista como um exemplo desse tipo de situação, em que um intenso processo de mobilidade simbólica e social é estabelecido e novas fronteiras são construídas. Trata-se da história de uma mulher iniciada na umbanda que, ao deixar de cumprir algumas de suas obrigações rituais, viveu uma situação de crise: foi tida como louca e internada em um hospital psiquiátrico. Aqui o caso será recontado a partir de sua tentativa de remontar – por ocasião dos nossos encontros – sua história com o agente sobrenatural tido como responsável por sua trajetória de vida.

Cabe ressaltar que construirei a análise a partir de um estudo de caso, buscando, através de exemplos específicos e bem delimitados, tratar de questões que o ultrapassem e contribuam para a discussão antropológica em geral. Começarei descrevendo o caso para depois agregar à narrativa a dimensão analítica propriamente dita. Devo esclarecer que, por se tratar de dados etnográficos de um trabalho de campo ainda em andamento, não tenho a pretensão, nem estou autorizada, de chegar a *nenhum desfecho conclusivo*.

Rio de Janeiro, Zona Sul. No alto de uma favela, toda sexta-feira à tarde, forma-se uma longa fila na porta de uma casa. Lá dentro, uma pomba-gira com fama de caridosa trabalha, incorporada numa mulher negra de meia idade, resolvendo casos de amor, doença e aflição.

Alzira, empregada doméstica, viúva, mãe de cinco filhos, divide sua vida entre as funções de cozinheira de uma tradicional família carioca e suas obrigações religiosas como médium de umbanda. Foi numa festa de santo que a conheci, juntamente com sua pomba-gira. Na ocasião, o que me fez notar sua presença no meio de tantos participantes fora a beleza e suavidade que transmitia durante todo o ritual de possessão. Para quem já freqüentara diversas festas de umbanda, mesmo que como mera espectadora, não era difícil perceber as singularidades trazidas por aquela pomba-gira. Ao contrário da maioria das outras ali incorporadas, ela não ria alto, não falava palavrões, não parecia espalhafatosa e nem se insinuava para os homens presentes no espaço ritual. Fora alguns poucos sinais diacríticos, como uma taça de sidra nas mãos e rosas vermelhas que recebia de presente, Alzira não parecia estar possuída por uma pomba-gira. Aquela cena me chamou tanto a atenção que, acabado o ritual, fui imediatamente falar com ela (Alzira) para saber qual a *qualidade* de sua pomba-gira. De maneira clara e sem qualquer hesitação, respondeu:

“É uma Maria Padilha, só que essa é doutrinada.”

Imediatamente perguntei qual o significado de “ser doutrinada”; mais uma vez obtive uma resposta clara e direta:

Pomba-gira doutrinada é pomba-gira que recebeu certos ensinamentos, que foi domada, ganhou um pouco de luz e saiu das trevas. Por que cê sabe né, pomba-gira é diabo, não

tem luz, vive nas trevas e só desce na terra pra trabalhar pesado. Pomba-gira doutrinada é quase santo, quer dizer, é orixá com qualidade de pomba-gira.

Por mais didática que me parecesse a resposta, ela, naturalmente, não saciou minha curiosidade antropológica em relação ao tema, e, sim, me incentivou a freqüentar o pequeno terreiro comandado por Alzira. A partir de então realizei uma série de entrevistas cujo objetivo era conhecer sua história de vida, a fim de tentar compreender esse tipo de pomba-gira: a “pomba-gira doutrinada”.²

Nascida no Espírito Santo, Alzira veio para o Rio ainda menina, junto com a mãe. As duas chegaram para morar com uma tia no subúrbio, e foi por intermédio dessa tia que ingressou no terreiro:

Nunca vou me esquecer do dia que eu piscei num terreiro. Devia de ter uns 14 anos quando essa minha tia me levou pra consultar um pai-de-santo que trabalhava com um preto-velho. Eu tava variando, dava uns ataques em casa por nada, gritava, chorava... E ainda por cima vivia atrás de homem. O pior é que eu só me metia com cara casado. Ela me levou no terreiro pra vê se me endireitava, porque ela já estava vendo que aquilo era coisa espiritual. Quando eu cheguei lá, na mesma hora que eu botei meus pés lá dentro eu apaguei. O pai-de-santo logo viu que eu tava com uma entidade muito forte pedindo minha feitura. Bom, pra chegar logo nos finalmente, passou uma semana eu já tava feita. E adivinha quem tomava conta da minha coroa, quem era meu guia de frente? É, ela mesma. Essa minha mulher que você achou tão formosa, a D. Maria Padilha. Aí, pronto, eu era dela e não tinha mais jeito. Mas melhor ser da pomba-gira do que ser maluca não acha?”

Após passar pelo ritual de iniciação que consagrara a pomba-gira como a principal entidade formadora de sua pessoa,³ Alzira encontrou o equilíbrio necessário para seguir em frente realizando seus projetos de vida. No entanto, para que tudo corresse bem e sem maiores empecilhos, ela tinha que se submeter com freqüência a inúmeras obrigações rituais, pois, só assim, manteria os vínculos com a entidade responsável e constitutiva de sua pessoa. Ao recontar sua história, Alzira identifica a pomba-gira que carrega como responsável tanto por aspectos positivos quanto por negativos de sua vida, mas em nenhum momento levanta a possibilidade de se desvincular dela:

Depois que a minha cabeça foi feita pra ela, que tudo foi feito direitinho, que ela comeu, que eu fiz roupa e comecei a trabalhar com ela, minha vida deslançou. Eu parei de ter crise, de me meter com cara comprometido, fiquei calma, arrumei namorado e deixei de ser aquela menina desengonçada cheia de minhoca na cabeça. Isso durou um bom tempo. Foi só depois que eu já tava viúva, com os filhos criados, que minha vida voltou a desandar. Nessa época eu já tava vivendo com outro homem e esse sim era o grande amor da minha vida. Sabe, desde que eu recebi essa pomba-gira como dona da minha coroa, que todo ano eu fazia uma festa pra ela, dava roupa nova e mandava matar um boi. Era cada festa que eu nem te conto. Só que aí, teve um ano que eu não fiz nada pra ela, eu larguei de mão mesmo. Foi um ano que eu tive muitos problemas com o meu filho mais novo, eu fiquei tão perturbada que não queria saber de receber ela, de botar roupa pra dar consulta com ela e muito menos dar comida e fazer festa. É claro que ela não perdoou. Normal, né, porque essa história do meu filho não era problema dela, pomba-gira cuida mais do lado mulher, exu não gosta de criança, de

filho. O tempo foi passando e as coisas foram piorando. Até que aconteceu a *pior desgraça da minha vida*: o meu homem arrumou uma amante. Eu descobri. Peguei ele no flagra, aos beijos com a tal vagabunda numa birosca bem aqui perto de casa. Eu fiquei doída. Dei um ataque, comecei a tirar a roupa, e quando tava peladinha me atraquei com ela até deixar ela no chão, aí saí nua gritando e chorando pelo morro. Ele só gritava “a Alzira tá maluca, chama o bombeiro, só com camisa de força que ela vai parar...”; bom, não deu outra, chamaram os homens e eu acabei sendo internada num hospital de maluco. Essa decepção me deixou doente mental.

No trecho acima transcrito Alzira resume uma grande parte de sua vida na qual a pomba-gira tem um papel fundamental, sendo ela a responsável tanto pelo seu apogeu, do casamento passando pelos filhos até o encontro do seu grande amor, quanto por um estado de crise, pelo maior drama de sua história ao qual ela se refere como “*a pior decepção da minha vida*”: o fim do seu relacionamento amoroso após descobrir uma traição, o que a levou a ser internada em uma instituição psiquiátrica. Devemos notar que o drama de descobrir que está sendo traída só ocorre depois de ela ter deixado de realizar algumas de suas obrigações rituais para com a pomba-gira. Este descumprimento é que põe em risco sua relação com a entidade e detona uma crise em sua história de vida. Até aí nada de surpreendente, já que qualquer estudioso ou mesmo curioso das religiões afro-brasileiras em geral sabe que a relação com os agentes sobrenaturais, que deste campo fazem parte, é uma relação de troca constante e *assimétrica*. Assim, qualquer descuido, qualquer falta, se não previamente negociada, pode acarretar problemas dos mais variados. Contudo, o

que considero de suma importância nesta trajetória é que o descumprimento de uma obrigação ritual não só detona uma crise, como também agencia uma metamorfose⁴ fundamental no sujeito Alzira, transformando-a de médium em doente mental.⁵ As metamorfoses engendradas por esta relação não param aí. O mais interessante fator de metamorfose apareceu num dos nossos últimos encontros quando, finalmente, pergunto como foi que sua pomba-gira se transformara em uma pomba-gira doutrinada. Para responder a essa pergunta, ela me conta que durante sua internação, que durou quatro meses, recebeu dois tipos de tratamento, um médico e outro religioso:

Assim que eu cheguei de ambulância, toda amarrada, no hospital, me deram uns calmantes e eu dormi. Depois, quando eu acordei, é que eu vi um médico pela primeira vez. Ele me fez umas perguntas e disse que eu tava doente e tinha que ficar ali um tempo tomando uns remédios, fazendo uns tratamentos pra ficar boa. Nesse papo eu não falei nada da minha vida no santo. Mesmo maluca eu não dei bobeira, médico não acredita nessas coisas, médico é outra história... O doutor lá achou que eu tava doente, por mim mesma, pelas minhas próprias condições e não por causa da minha natureza de médium. Mas eu sabia que tava daquele jeito, que tinha ficado doente por causa da natureza da mulher que eu carrego. (...) Todo mundo que carrega pomba-gira de frente corre o risco de ficar maluca. Todo mundo que é de santo sabe que pomba-gira de frente pode deixar a pessoa doente mental. Aí, quando isso acontece, não tem jeito, tem que procurar ajuda de médico e tomar remédio, não adianta cuidar só de um lado. Eu sempre soube que eu tava naquele hospital porque eu tava maluca, mas também sabia que eu tava maluca porque tinha vacilado com a D. Maria Padilha. Aí, né, além do médico tinha

também o meu pai-de-santo que foi me visitar a mando dela, porque ela avisou que tinha me botado naquele estado. Ele foi pra começar a cuidar de mim também. O meu pai (de santo) começou a fazer um outro tratamento para acertar as minhas contas com a pomba-gira e pra ela me tirar dali. A primeira coisa que ele fez foi chamar ela na terra, e como eu tava doente, com a cabeça fraca, ela teve que vir em outro cavalo; na terra ela disse tudo, contou porque tinha feito aquilo comigo e o que tinha que ser feito pra que eu ficasse boa. *Encurtando, enquanto eu tava no hospital tomando remédio e conversando com os médicos, ele tava no terreiro e nas encruzadas fazendo as coisas pra ela. E foi só quando eu consegui receber ela de volta na minha cabeça que eu fui liberada pelos médicos. O meu pai foi me visitar numa sexta-feira e disse que eu tinha que cantar pra ela que se ela viesse é porque tinha me curado. A gente foi pra um canto do pátio de visita, eu cantei o ponto dela baixinho e ela desceu. Eu agüentei firme. Aí quando chegou na segunda, o Dr. Jorge chegou com a notícia que eu tava boa e ia pra casa. Foi tudo encadeado, as coisas dele com as coisas dela.*

*Em momento algum das conversas que tivemos Alzira detalhou, por mais que eu perguntasse, nem o tratamento médico nem o tratamento religioso; ela se limitava a dizer que no hospital tomava remédios e conversava com os médicos, enquanto que, fora dali, nos espaços rituais consagrados, sua entidade, mediada pelo seu pai-de-santo, trabalhava para reverter o quadro por ela mesma criado. A cura, de acordo com o discurso da médium, fora possibilitada pelos dois tratamentos – médico e não-médico –, já que é somente quando consegue estar apta, sem os empecilhos físicos orgânicos que a deixavam com a *cabeça fraca* para receber (ser possuída) a pomba-gira, é que recebe*

alta do hospital. A volta para casa pós-internação médico-hospitalar e o reatamento com sua principal entidade acarretou transformações consideráveis em sua pessoa⁶:

Eu voltei pra casa sarada e mudada. Aquela chateação de ter perdido o Valdeci, de ter sido traída pelo amor da minha vida, tinha sumido. Parecia que eu tinha voltado do paraíso, tava calma, feliz e em paz. Me lembro que na primeira semana em que eu cheguei eu retomei minhas atividades no santo, logo botei minha mulher na roda. Aí foi o grande acontecimento. Porque ela desceu, que *nem rainha, sem xingar, sem me deixar toda retorcida*, ela veio soberana, parecia mais um santo de luz. Ficou todo mundo bobo de ver. Depois é que eu fiquei sabendo que ela tinha descido doutrinado. É que o trabalho que foi feito com ela pra ela me curar foi, além de um acerto de contas, de pagar as minhas dívidas, *foi um trabalho de doutrinar ela*. O meu pai-de-santo deu a ela a importância de um santo de luz, de um orixá mesmo, pra ela ficar calma, com mais luz e não ter mais o risco de me enlouquecer. Nesse tempo ela recebeu muitas velas acesas na encruzilhada, comeu várias vezes comida de santo, ganhou roupa branca e mais *um monte de coisa*. O resultado foi que ela recebeu uma doutrina, ganhou mais luz, saiu um pouco das trevas e parou de botar em risco minha cabeça. Agora eu só tenho é que continuar tratando dela desse jeito pra ela não perder a doutrina. O que eu não posso nunca é fingir que não tenho ela. Isso não tem jeito. Ela me fez a mulher que eu sou hoje e que eu sempre fui, porque se eu não tivesse sido feita pra ela eu tava mofando num hospital de maluco desde aquele tempo, não ia ter casado, tido filhos e nem conhecido meu grande amor.

É gritante a interação entre domínios da vida social, cada qual representante de um sistema cognitivo, presentes neste relato. Nele podemos identificar que a relação mediada por

Alzira, entre o mundo do terreiro e o mundo do hospital, é fundamental para a reconstrução de sua pessoa e para a retomada do seu cotidiano fora dali. Além do mais, é emblemático, em termos de interação, como a passagem pelo hospital – pelo tratamento médico científico – não atinge apenas sua realidade físico-orgânica, mas também sua realidade físico-moral, quando transforma sua pomba-gira das trevas em pomba-gira da luz (doutrinada). É a complexidade dessas interações expressas pela trajetória de Alzira que quero agora analisar.



Através dessa situação social de conflito⁷ podemos discutir não só como é pensada, pela a umbanda, a questão da chamada doença mental, mas também como dois campos de significados formalmente distintos são articulados pela vivência e história de vida de uma mulher. É pensando as relações estabelecidas no decorrer do relato de Alzira que identificaremos o espaço de interseção entre campos e os novos significados por ele agenciado. Para isso, é preciso deixar claro quais são estas relações e o que elas põem em interação. Trata-se, na verdade, de construir a rede de relações estabelecida no drama em questão.

Os personagens dessa situação social são: Alzira, a pomba-gira, o médico, a tia, o filho e o “ex-marido”. Eles formam uma rede articulada em torno de um único acontecimento: a loucura de Alzira. Todos, fora o médico, partilham da perspectiva de que a loucura é fruto de um problema na relação entre a médium e sua entidade, a pomba-gira Maria Padilha. Ou seja, para eles (incluindo aí a própria pomba-gira), Alzira enlouqueceu e precisou ser internada por interferência de um agente sobrenatural no curso de sua

vida. Cabe sublinhar que o tal agente já era há muito tempo parte constitutiva de sua pessoa.

Se a loucura foi fruto de um problema da relação com a pomba-gira, ela só foi formulada de fato a partir de um comportamento desviante⁸: quando Alzira, ao flagrar a traição do marido, se comporta fora da norma, tirando a roupa, gritando e agredindo a mulher que ocupava o papel de amante. Apenas a partir dessa situação é que aparece a acusação de loucura⁹. O comportamento desviante imediatamente remete ao fator que o detonou, e só após a identificação deste fator é que começam a ser produzidos discursos e ações sobre o acontecido. No caso de Alzira, surgiram duas versões: a religiosa e a médica, cada uma representando uma visão de mundo e gerando um tipo de ação. Meu interesse aqui é sobretudo sublinhar como essas duas perspectivas foram articuladas neste caso particular. Para isso, precisamos compreender um pouco melhor quais os paradigmas implícitos a cada uma delas.

A perspectiva religiosa concebe o desvio como produto da relação de dois sujeitos distintos: um humano e um sobre-humano. Ela veicula a idéia de que o mundo no qual o desviante está inserido é formado por múltiplos níveis diferenciados mas relacionáveis. Quer dizer, a perspectiva religiosa do desvio é representante de uma visão de mundo chamada de *encantada*. Visão esta que relê o paradigma ocidental da totalidade do mundo social, em que as duas ordens que formariam o mundo, a natural e a sobrenatural, *seriam* estruturalmente separadas. Para aqueles que partilham de uma visão encantada do mundo essas ordens são tidas como complementares, e os agentes pertencentes a ambas estão constantemente em interação.

A umbanda é um sistema de crenças que percebe o mundo social como um amplo conjunto de articulações

entre os elementos naturais e sobrenaturais. Em suma, o sistema cognitivo estruturante da umbanda dissemina uma visão de mundo caracterizada pela interação desses domínios, por uma percepção específica da multiplicidade dos elementos que o compõem e pela admissão da presença destes no cotidiano terrestre¹⁰. Neste contexto é que a umbanda produz um discurso sobre o tema da loucura enfatizando a relação como sendo o lugar de origem do desvio.

Simoni Guedes (1974), num artigo que busca identificar qual a teoria *umbandista* sobre a loucura, chama a atenção para o fato de que é essa diferenciação em relação à origem do comportamento desviante que estabelecerá o limite entre o campo da teoria da loucura na psiquiatria e o campo da teoria da loucura na umbanda. Para a primeira, o que geraria esse comportamento seria alguma patologia, algum *distúrbio na ordem física*; para a segunda, esse comportamento seria gerado por um espírito exterior com o qual o indivíduo (agente empírico) manteve direta ou indiretamente algum tipo de relação. A autora faz uma distinção, no nível analítico, entre loucura, como psicopatia individual, e perturbação, afirmando que a umbanda não tratará da loucura por não situar o *comportamento anormal* como fruto de uma mente individual patologizada. A umbanda tratará, a seu ver, da perturbação. Perturbação essa que preconiza as relações. Segundo esse ponto de vista, Simoni Guedes pode concluir que a umbanda produz uma “teoria da comunicação e interação entre os homens”, mas que não existe uma teoria *umbandista* sobre a loucura:

Loucura é uma categoria da sociedade mais ampla na qual ela está inscrita e que reconhece parcialmente, exatamente por sua

inserção no sistema, mas não discorre sobre ela. O assunto sobre o qual a umbanda teoriza não é mais a loucura, embora estejamos sempre referidos ao mesmo “comportamento anormal”. Uma identidade de objeto e uma forma diferente de percebê-lo. (Guedes, 1974: 97)

A diferença de percepção estaria no fato de que quando se classifica a anormalidade como loucura supõe-se que ela esteja no indivíduo; e quando se classifica a anormalidade como perturbação, o problema é deslocado para as relações. Nesse sentido, não são os indivíduos que são anormais mas sim as relações que eles estabelecem no mundo.

A força motriz da argumentação da autora é a concepção de que psiquiatria e umbanda formulam diferentemente a noção de indivíduo; daí a associação entre pessoa/perturbação e indivíduo/loucura. Gilberto Velho (1981) discute num artigo que a relação entre a antropologia e a psiquiatria, duas disciplinas interessadas na “construção de um saber” sobre o comportamento individual, pode parecer problemática se os agentes que a estabelecerem não tiverem nítida a percepção de que o tratamento a ser dado à noção de indivíduo é potencialmente diferente entre elas. Enquanto a antropologia valoriza a dimensão relativizada do indivíduo, admitindo que nem todos os grupos sociais existentes nas sociedades complexas postulam o indivíduo como ator social da mesma maneira, a psiquiatria tomaria como *a priori* um indivíduo universal e natural. O autor cita como exemplo justamente as religiões de possessão afirmando que “(...) parece claro que a noção de indivíduo e individualidade não é partilhada pelos membros desses cultos.” (Velho, 1981: 100). Nessas religiões, o indivíduo (agente empírico) não é pensado como completamente

separado da sociedade, ou seja, das relações que ele estabelece no mundo social. Enquanto a *lógica da perturbação* valoriza um indivíduo relacional, a *lógica da loucura* dá ênfase a um indivíduo autônomo. A interação estabelecida põe em relação duas formas antagônicas de concepção do indivíduo.

O que quero aqui chamar atenção é que a umbanda, ao afirmar que o indivíduo é um ser relacional, não está dizendo que estas relações são absolutamente externas a ele. Por isso, acredito que devemos relativizar quando Simoni Guedes (1974) diz que o comportamento desviante seria gerado por um *espírito exterior ao indivíduo*, com o qual, de alguma maneira, ele se relacionou. Não podemos deixar de pensar que existem diferentes formas de adesão ao sistema cognitivo da umbanda; assim sendo, nem todas as maneiras de se relacionar com os espíritos são iguais. No caso de uma médium como Alzira, é absolutamente inadmissível dizer que seu comportamento desviante foi impulsionado pela relação estabelecida com um espírito (entidade) exterior a ela. O que quero discutir é que afirmar que o desvio está na relação não é o mesmo que afirmar que o desvio é exterior ao indivíduo – agente empírico. Em várias passagens de seu relato Alzira se refere à pomba-gira como elemento constitutivo de si mesma, como, por exemplo, quando diz: “essa minha mulher”, “essa pomba-gira que eu carrego”, “a dona da minha coroa”. Desde o momento em que um conjunto de práticas e ações rituais foram feitas vinculando o indivíduo – agente empírico – e a entidade, houve uma transformação na percepção que Alzira tinha de si mesma. Ao passar por um ritual de iniciação voltado para a construção de um nova pessoa, ela passou a ser, como já disse, a expressão de paradigmas culturais; o que não quer dizer que reconheça esses paradigmas como elementos

formais, exteriores a si, ao seu corpo. Em sua história, Alzira passou o que passou, sentiu o que sentiu, justamente *por ter a pomba-gira*, por ela fazer parte de seu espaço interior, de sua percepção de si. Quando Velho diz que os adeptos das religiões de possessão não partilhariam das idéias de indivíduo e individualidade, ele está afirmando que eles não reconhecem o paradigma do individualismo moderno – *dumontiano*¹¹ –, em que a realidade individual é completamente destacada da realidade cosmológica e social. É um equívoco lermos este dizer associando, de maneira automática e não relativizada, individualidade e interioridade, na suposição de que somente aquele que partilha dos preceitos do individualismo possui um mundo de afecções interior que reconhece e de que fala a respeito. Naturalmente, este espaço interior que admito existir nas pessoas construídas ritualmente pela umbanda não é estruturado pela idéia de um ser psicológico absolutamente autônomo. Em suma, o fato de não se partilhar dos preceitos individualistas não significa não se perceber como portador de uma interioridade. É por se reconhecer portadora de uma interioridade que, ao chegar no hospital e recompor um pouco seus sentidos, Alzira não questiona o diagnóstico médico que a classifica de “doente mental”. A diferença entre a perspectiva do médico e a dos outros personagens do drama não se dá na identificação do desvio expressado por ela, mas sim pela classificação do mesmo. A doença é fato e está presente, enquanto seu detonador é uma questão.

A perspectiva médica é partícipe daquela concepção de indivíduo expressa pela Psiquiatria a que me referi anteriormente. Para o médico, a loucura de Alzira é produto das condições de sua interioridade, da sua natureza humana e jamais poderia ser referida a qualquer outro fator.

Conforme argumenta Luiz Fernando Duarte (1986), num importante trabalho sobre o universo psicológico das classes trabalhadoras, essa visão de mundo é classificada como visão de mundo “médico-científica”. Os que a compartilham valorizam o modelo “psi” (psicológico, psicanalítico) da reflexividade e verbalização, modelo que, em certo sentido, na prática não parecia tão estranho a Alzira que, durante o tratamento hospitalar, conseguia conversar com o médico nas consultas destinadas a isso, sem, contudo, lhe revelar seu pertencimento religioso. Esta adesão parcial, esse dar crédito da médium/paciente à perspectiva médica, se faz possível por alguns manejos de significados e pela criação de um espaço de interseção a partir do remanejamento de algumas fronteiras entre dois sistemas cognitivos distintos que manifestam um ponto de vista excludente. Esta interação, ou talvez apropriação simbólica, torna-se possível pela existência, nos dois sistemas, da idéia de interioridade, mesmo que estruturada por paradigmas distintos. A interioridade aparece como uma categoria analítica que surge mediando as relações entre perspectivas. O que estou propondo é que, por reconhecer um espaço interior à sua pessoa, em que as relações estabelecidas com o mundo social e cosmológico que a constituem ganham uma dimensão de propriedade e não de exterioridade, é que Alzira consegue dialogar com o *doutor*. É fato que ela não se percebe como eu-interior, a partir da idéia de ser portadora de uma autonomia emocional e social, o que, naturalmente, a qualificaria como ser psicológico valorizado pelo modelo psi. Mas a questão é que a percepção de que as coisas fazem parte de si, estando inscritas em seu corpo, possibilita a Alzira o diálogo com o *doutor* e o reconhecimento de que está doente.

Em várias passagens das entrevistas, ela utiliza a noção de “doença mental” como uma categoria nativa, o que não pode ser traduzido pela idéia de que ela acredita portar uma natureza anormal e patológica. Em vez disso, Alzira acredita que passou a ser portadora de uma patologia (concepção implícita à categoria de “doença mental”) por ter como entidade principal a pomba-gira, um ser sobrenatural qualificado por possuir uma natureza ambígua¹². Como disse:

...O doutor lá achou que eu tava doente por mim mesma, pelas minhas próprias condições e não por causa da minha natureza de médium. Mas eu sabia que tava daquele jeito por causa da mulher que eu carregou.

Temos aí uma associação entre a natureza de Alzira e a natureza da pomba-gira, o que indica, mais uma vez, que não é um simples exercício de retórica dizer: “Eu tenho pomba-gira”, “A minha pomba-gira”, “Essa mulher que eu carregou”. Ao passar pelas ações rituais de fixação da entidade em sua cabeça, Alzira agregou a si uma outra natureza, transformando seu corpo que, a partir deste momento, passa a constituir um novo conjunto de afecções¹³. É por isso, por conhecer a natureza de sua entidade e reconhecer que ela faz parte de sua “natureza de médium”, que ela não se surpreende com a constatação de loucura:

Todo mundo que carrega pomba-gira de frente corre o risco de ficar maluca. Todo mundo que é de santo sabe que pomba-gira de frente pode deixar a pessoa doente mental.

Pela discussão acima podemos dizer que a incorporação da pomba-gira não é uma ação circunscrita aos momentos rituais de possessão. Não parece ser só quando experimenta

o transe de possessão que Alzira tem sua pomba-gira. Aliás, ela chegou a dizer isso claramente num encontro fortuito que tivemos há pouco tempo. Na ocasião, encontramos-nos no calçadão da praia onde eu passeava com minha filha, quando ela, toda arrumada, ia encontrar um pretendente; perguntei o que tinha acontecido para ela estar tão bela e ela me respondeu:

Hum, Patricia, até parece que você não sabe por quê! Eu não te contei que quando a minha mulher quer ela me deixa assim, toda bonitona?! E ainda mais depois de doutrinada. Sabe, o povo diz que eu depois que voltei do hospital fiquei muito mais sedutora. Você esqueceu que eu te expliquei que eu carrego ela, pra onde eu vou ela tá junto, ela tá em mim direto, não é só sexta-feira não. Não é só quando eu recebo ela no centro. É toda hora. E quando a história é homem, aí é que ela aparece mesmo, quem é do babado percebe na hora que ela tá junto. Você não esqueceu que pomba-gira gosta é de assunto de homem, assunto sexual?!

Esta passagem reforça meu argumento de que “ter” pomba-gira é uma qualidade do corpo. O que só é plausível se não nos ativermos à idéia de que a pessoa construída ritualmente pela umbanda é a expressão formal de um paradigma cultural, e sim que a pessoa é a expressão da apropriação individual (pensando aí no indivíduo agente empírico) dos paradigmas culturais.

Mais um dado importante nesta discussão é o fato de que, ao sair do hospital psiquiátrico, Alzira sai com sua Maria Padilha doutrinada, o que pode ser visto como o efeito, na sua *natureza de médium*, tanto do tratamento feito pelo pai-de-santo – que começou a tratar a pomba-gira como orixá, como um espírito de luz –, quanto do tratamento médico ao qual foi submetida durante a internação. Nem ela, nem

a pomba-gira, saem a mesma depois da internação, o que não parece estranho se compartilharmos a idéia de que as naturezas originárias – uma humana e outra sobre-humana – desses dois sujeitos, Alzira e a pomba-gira Maria Padilha, se articulam para constituir uma pessoa, uma pessoa que tem um corpo onde a dimensão físico-orgânica se mistura com a dimensão físico-moral.

A meu ver, podemos dizer que o corpo de uma pessoa constituída pelas ações rituais da umbanda é um corpo tido como sede de relações. O ter pomba-gira não é uma experiência determinada por um conjunto de regras e lógicas normativas, mas sobretudo por um agregado de percepções. A visão de mundo *encantada* de quem tem pomba-gira está configurada no corpo e não nas representações que compõem um sistema de pensamento. São as afecções e as sensações corporais que detonam a diferença de se ter pomba-gira, nas suas mais variadas versões e formas de adesão, e não as idéias e o pensamento.

O que proponho é que a relação que uma pessoa que tem pomba-gira estabelece com o mundo social e com seus acontecimentos se dá por essa corporalidade distintiva. Alzira vê o mundo e sua história dentro dele (corpo) a partir da experiência de uma relação e de uma percepção particular dos domínios que o compõem. Pela análise da história da loucura de Alzira posso dizer que as relações com o médico, com a pomba-gira e com a “doença” são possibilitadas por uma construção social do corpo (Castro, Seeger e Matta, 1977), como matriz de significados e percepções.

O caso de Alzira indica claramente um conjunto de tensões entre domínios culturais socialmente distantes (o religioso e o médico; o mágico e o científico), produtores de categorias culturais próprias e distintivas que, por

determinados eventos e circunstâncias, foram postos em relação. O que me refiro aqui como tensões é na verdade um processo de comunicação entre diferenças, ou seja, um processo de mediação. O contato, o encontro entre diferentes categorias culturais traz consigo inevitavelmente um risco em potencial: o risco do embate, do afastamento da possibilidade de articulação, construção e reelaboração de significados. A capacidade de mediação se coloca como a administradora deste risco, garantindo a elaboração de novos conjuntos de significados. Dizendo de outra maneira, é a mediação a forma mais eficaz de evitar o risco e garantir a relação entre os diferentes domínios. As sociedades modernas contemporâneas, marcadas por uma enorme multiplicidade de domínios culturais e por indivíduos portadores de uma ampla capacidade de metamorfose e ação, é o palco privilegiado de variados processos e estilos de mediação. Aqui no caso de Alzira temos o exemplo da prática de um sujeito (o agente empírico Alzira) como mediador e das reconstruções simbólicas e cognitivas agenciadas por ele, quer dizer, pela efetivação das ações mediadoras. No recontar de sua história de vida, ao vincular sua cura à articulação de categorias culturais provenientes de diferentes *mundos culturais*, Alzira se revela como um mediador capaz de construir em si e para si diferentes espaços de mediação.

Notas

1 Umbanda é uma das denominações dos cultos de possessão que acontecem em terreiros (Maggie, 1975). Segundo Diane Brown (1985), que buscou analisar a formação da umbanda, seu surgimento se dá no Rio de Janeiro nos anos 30; a umbanda é fruto da fusão, quer dizer, do entrecruzamento de práticas religiosas variadas – candomblé com kardecismo e cristianismo (Prandi, 1998).

2 Na umbanda, um conjunto de seres sobrenaturais formam um panteão mítico-simbólico hierarquizado das trevas às luzes (Maggie, 1975), sendo que os que ocupam a posição mais baixa nessa hierarquia são os exus. Entidades ambíguas, de pouca luz, representados por personagens marginais como malandros, prostitutas, ciganos..., são capazes de fazer tanto o bem quanto o mal. Pombas-giras são exus femininos, que um dia foram mulheres e viveram na terra, cada uma delas tem sua história, seu passado e por alguma ação feita nesse tempo morreram e transformaram-se nesse ser animal/espiritual que são os *exus*.

3 O ritual de iniciação da umbanda é um ritual de construção da pessoa através do qual o sujeito agrega a si um conjunto de agentes simbólicos sobrenaturais, de entidades das quais ele recebe alguns atributos. Depois disso, ele deve cuidar para manter em dia uma série de obrigações rituais por elas impostas, as quais são responsáveis pela boa manutenção de sua relação com as entidades, garantindo assim sua integridade físico-moral. (Goldman, 1984; Prandi, 1998).

4 Metamorfose no sentido de uma mudança no *self* a partir do estabelecimento de um conjunto de relações entre múltiplos campos de significados (ver Velho, 1994).

5 A categoria de doente mental aparece aqui como uma categoria nativa, já que foi apropriada por Alzira para descrever o estado em que ficara depois de vivenciar o drama da traição. Como veremos adiante esta apropriação é um colocar em relação de universos simbólicos, ou melhor, de sistemas cognitivos diferenciados.

6 Supondo aqui que a pessoa de Alzira conjuga os aspectos sobrenaturais agregados a ela a partir de sua trajetória religiosa; de acordo com a definição antropológica a noção de pessoa revela um sujeito que é a expressão de paradigmas culturais em oposição à idéia de indivíduo que é um ser psicológico (Velho, 1994; Leenhard, 1971).

7 Utilizo aqui a idéia de Gluckman (1987) de que a noção de conflito pode dar conta de fatos que, longe de ameaçar a unidade do corpo social, ilustram sobretudo a capacidade integrativa do sistema que o organiza. Outro autor que também trabalha de forma analítica com a idéia de conflito é Georg Simmel, que percebe no conflito características positivas e negativas, não o postulando como contrário à unidade social. Segundo ele, "...Conflict resolves the tension between constrasts." (1971: 71).

8 Howard Becker consagrou o estudo sociológico do desvio pensando-o como uma ação coletiva, como produto de uma interação. Volta sua

atenção para o que qualifica uma pessoa como desviante e sugere que um indivíduo só é reconhecido como desviante a partir de uma acusação de desvio. Velho considera que Becker formula uma “teoria interacionista do desvio”, ao tratar “o problema da acusação do desvio como forma de conflito político, aponta para os mecanismos envolvidos na negociação da realidade, desmistificando os modelos funcionalistas de patologia social” (Velho, 1981: 58).

9 Trabalhar com a loucura como categoria de acusação é afirmar que ela tem a capacidade de colocar certas pessoas e coisas em relação, estabelecendo fronteiras e legitimando visões de mundo (Velho, 1981). Em *Guerra de orixá* (1975), Yvonne Maggie narra um caso de loucura – a loucura da mãe de santo – onde uma das versões veiculadas como acusações de desvio atribuía a sua causa à cobrança de uma dívida por algumas entidades.

10 Patrícia Birman (1992) chama esta visão de mundo encantada e relacional de *perspectiva cosmocêntrica*. Aqueles que dela partilham postulam que o indivíduo, agente empírico, subordina-se a uma ordem exterior que determina sua forma de ser no mundo; dizendo de outra maneira seria a realidade do plano cosmológico que referenciaria as ações e percepções do indivíduo.

11 Louis Dumont (1993) empenhou-se em estudar a civilização moderna através da categoria de indivíduo, uma categoria social e mental que é configurada nas sociedades modernas como o valor supremo da estruturação do social. Dumont localiza a gênese da noção de indivíduo na sociedade europeia dos séculos XVII e XVIII.

12 Ver nota 2.

13 A idéia de corpo como um conjunto de afecções foi desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (Castro, Seeger, Matta, 1977, Castro, 1996) em dois momentos distintos de sua obra, quando, ao pensar a pessoa ameríndia, percebe o papel fundamental que o corpo tem na sua concepção de si e do mundo social.

Existem várias questões comuns que perpassam os quatro trabalhos. Entre estas, destaca-se a das relações sociais no Brasil e a da distância social e cultural entre os indivíduos. Todas as autoras lidam com a tensão entre segmentos sociais, ou domínios culturais, e o papel dos mediadores nesse contexto. Nem todas as personagens analisadas são mediadoras, mas podemos pensar a mediação acontecendo em um fluxo – poderíamos dizer também transposição ou trânsito – entre domínios culturais. As empregadas, a pomba-gira e as idosas, que são as personagens principais dos quatro trabalhos, atuam em áreas de interseção entre domínios culturais.

Em primeiro lugar, gostaria de tratar da noção de *risco*, mencionada no trabalho de Andréa Moraes, entendida aqui como uma interpretação subjetiva da ameaça à integridade física e moral do indivíduo. De diferentes formas, todos os outros textos também falam do *risco* da aproximação entre categorias sociais conflitivas. No caso específico da violência, fica evidente o medo da heterogeneidade e da proximidade entre categorias geracionais e socioeconômicas. No exemplo das empregadas domésticas, vemos que a própria inserção do domínio do trabalho na família implica a convivência entre diferentes domínios socioculturais, gerando constante possibilidade de conflito.

Surgem também problemas de *controle e definição de situação*. O *risco* da proximidade da diferença só pode ser nuançado se houver, primeiro, uma *definição da situação*, isto é, um controle e uma negociação da realidade. No trabalho de Patrícia Guimarães, a pomba-gira Alzira está numa interseção, mas consegue o *controle da situação*, negociando com os médicos a ponto de esconder sua condição de médium. O curso da mediação, portanto, depende de quais mediadores têm maior habilidade para negociar uma realidade tão diversa. Isto fica evidente no contexto das empregadas domésticas, como demonstra Maria Claudia Coelho. O fato de a pesquisadora não ter conseguido entrevistar muitas empregadas é sintomático do *risco* presente na relação com as patroas. A antropóloga é obviamente identificada com estas últimas, representantes de outro domínio sociocultural.

Por outro lado, as empregadas parecem ter maior habilidade de negociação nesse processo de intensas mudanças sociais por que passa a nossa sociedade. As patroas teriam mais arraigados alguns valores da sociedade patriarcal, como a obrigação de dar presentes e de estabelecer amizade com os subordinados em troca de sua lealdade. Fazendo isso, acham que estão no *controle da situação*. As empregadas, por sua vez, se queixam de que as patroas não compreendem seu código cultural. Sentem-se "otárias" porque, em muitos casos, percebem claramente que suas patroas tentam enganá-las oferecendo presentes baratos ou de má qualidade, mas apresentando-os como objetos de grande valor.

Em seu artigo, Maria Claudia Coelho conta o caso de uma empregada que ganhou uma pulseira de latão oferecida como sendo de "ouro". A moça se espanta: "Será que ela [a patroa] pensa que eu não sei que essa pulseirinha não é de

ouro?” Fica evidente, como lembra Claudia Barcellos Rezende, que certos objetos têm um *potencial de insulto*. Por compartilhar, pelo menos parcialmente, do universo das patroas, essas empregadas sabem o que é e o que não é ouro, isto é, dominam e decodificam os códigos culturais de classe média. As patroas, por sua vez, não têm a mesma habilidade, até por não conviverem tanto com diversos meios. Mesmo a freqüência a um terreiro de umbanda, por exemplo, não implica uma convivência cotidiana, nem uma permanente relação de interseção entre domínios, como experimentam as empregadas.

Em muitas oportunidades, as empregadas relêem o significado daquilo que ganham de suas patroas, assim como as noções de amizade e afeto envolvidas em trocas desse tipo. Às vezes, buscam tirar maior proveito na relação. A própria proximidade com a intimidade familiar – tão valorizada pela classe média – é uma arma que lhes dá poder de negociação.

Nesse contexto, parece ocorrer exatamente o contrário do que vimos em relação às manifestações artísticas e à cultura popular nos trabalhos de Hermano Vianna, Adriana Facina, Letícia Vianna e Roberta Ceva, assim como no comentário de Luiz Fernando Duarte. Falou-se muito da idéia de *capilaridade*, mas sempre no sentido hierárquico, de cima para baixo. No caso das empregadas e no da pomba-gira essa direção se inverte. Por estarem em lugares de interseção, essas personagens demonstram mais habilidade para negociar e controlar a situação do que seus interlocutores. No episódio da pomba-gira, é o médico quem faz o papel de “otário”, não percebendo que sua paciente estava sendo curada ali mesmo no hospital através da intervenção de um pai-de-santo. Para pensarmos a

mudança social na nossa sociedade hoje, é importante descobrir quais categorias sociais têm maior acesso e possibilidade de interagir com outras, pois estas serão as de maior poder de negociação.

Outro aspecto é o da homogeneidade e da heterogeneidade. No trabalho de Andréa Moraes, a situação mais homogênea é vista como mais segura, assim como na pesquisa da Claudia Rezende sobre amizade entre os ingleses. A heterogeneidade é ameaçadora, é um risco. O mesmo ocorre na relação heterogênea/homogênea que Maria Cláudia Coelho descreve em relação à troca de presentes entre patroas e empregadas.

Vale a pena lembrar a discussão de Simmel a respeito da heterogeneidade na vida urbana. Ao falar da "tirania do grupo", Simmel mostra que o grupo homogêneo é muito mais tirano para o indivíduo do que a heterogeneidade da metrópole. Nesta, prevaleceriam o indivíduo e valores como o da liberdade. No caso das idosas, pesquisadas por Andréa Moraes, a idéia de "comunidade" é o valor central e os valores da vida metropolitana não são positivos. Será que isso se deve ao fato de serem pessoas velhas? Ou hoje essa construção de espaços homogêneos nos assegura maior segurança, justamente num momento em que estamos tão próximos – sendo a violência o aspecto mais dramático da proximidade de categorias diferentes? Poderíamos, ao mesmo tempo, pensar como a homogeneidade e a heterogeneidade serviram como espaço controlador da situação ou não, ao longo de suas trajetórias de vida. Além disso, as quatro autoras entrevistaram mulheres, e não homens. Aí também está presente um fator da relação entre público e privado que é diferente para os homens e mulheres.

Gostaria de apontar ainda algumas questões. Seria o bairro um mediador entre a casa e a cidade? Mediador, no

sentido de ser meio casa e meio rua, meio espaço privado, meio espaço público. O espaço doméstico, na relação entre empregada e patroa, teria também um pouco desse aspecto. A própria profissão de doméstica está regulada, mas não muito – inclusive, não há controle, não tem um fiscal que vá na casa das pessoas para saber se as empregadas estão fazendo o trabalho além ou aquém do que deveriam fazer. É um trabalho, mas que é feito em casa, no mundo doméstico da patroa. Esses limites, portanto, estariam sempre potencialmente conturbados, como o bairro também estaria entre casa e rua.

Outra categoria que acho fundamental para percebermos a relação entre os artigos citados é a questão da intimidade ou interioridade. O caso da Alzira, estudado por Patrícia Guimarães, pode sugerir que essas entidades não são apenas exteriores, não estariam presentes apenas ritualmente. Elas estariam também presentes no próprio *self*, na própria interioridade da pessoa, e foi essa percepção, por parte da própria Alzira, que possibilitou o diálogo com o médico, com a área *psi*. Essa interioridade, que é tão preservada naquilo que a gente chama de amizade, tem uma conotação diferente na relação entre empregada doméstica e patroa. Será que poderíamos chamar essa relação de amizade, apesar delas falarem de amizade? Será que não se trata de uma forma mais clara de *afinidade*? Trata-se de um diálogo de surdos, pois o que a classe média está chamando de interioridade, ou de intimidade, é muito diferente para a empregada. Mesmo que Claudia Rezende afirme que precisamos repensar a discussão sobre amizade, tenho dúvidas se podemos chamar essa relação de amizade. Na verdade, fico pensando se essa não seria uma categoria nativa para expressar uma hierarquia. A igualdade seria muito mais no sentido da humanidade: somos todos iguais porque

somos seres humanos, apesar das diferenças da cor, fisiológicas e neurológicas.

Essa discussão me lembra relatos de histórias de amizade entre desiguais – por exemplo, filmes como *O carteiro e o poeta*. O que há de igualdade entre aquelas pessoas tão próximas e tão distintas? A única igualdade é naquilo que elas têm de humano. Essas amizades ultrapassam as barreiras sociais e culturais e buscam valores da universalidade do ser humano para conseguir uma relação, uma negociação dessa realidade com essa distinção e esse conflito permanente dentro da casa das pessoas. Trata-se de qualidades inerentes à sua condição humana, mais do que à sua condição como pessoa. Não é a intimidade, não é a interioridade da pessoa que conta, e sim uma reafirmação dessa desigualdade, buscando valores universais. Acho que a categoria do presente, apresentada por Maria Claudia Coelho como uma forma constante de apresentar um conflito e um insulto, seria uma boa dica para pensar esse reforço da hierarquia.

Nessa discussão da amizade, lembrei da tese de uma orientanda minha, sobre as mães de Acari, quando falam das mães de classe média que sofreram as mesmas situações de perda de filho. Sobre a Glória Perez, mãe de Daniela Perez, costumam dizer: “Ela é muito amiga, ela é nossa amiga.” Em outras horas, reformulam: “Ela é muito humana, ela é humana mesmo.” Por que? Porque ela transpôs barreiras e fronteiras, começou a ser amiga, só porque é humana tanto quanto elas, porque comungam os mesmo valores. Elas não frequentam os mesmo espaços, a não ser os espaços políticos, de reivindicação. Essa amizade, na verdade, é controlada também pelo lado das classes menos favorecidas, por essa linguagem comum de que somos todos humanos.

Encerro aqui meus comentários. Acredito que os quatro trabalhos são, na verdade, contribuições sobre dramas da diferença, e de como que esta pode ser decodificada pelas diferentes categorias sociais. Acho que podemos pensar nisso *em termos de mediação, de espaços de interseção cultural.*

Sobre os autores

Gilberto Velho

Doutor em Ciências Sociais pela USP e professor titular de Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. É autor de *A utopia urbana* (Jorge Zahar, 1989, 5ª edição), *Individualismo e cultura* (Jorge Zahar, 1999, 5ª edição), *Subjetividade e sociedade* (Jorge Zahar, 1989, 2ª edição), *Projeto e metamorfose* (Jorge Zahar, 1999, 2ª edição) e *Nobres & anjos* (Ed. FGV, 1998). Organizou, entre outros, *Arte e sociedade* (Zahar, 1977), *O desafio da cidade* (Campus, 1980), *Desvio e divergência* (Jorge Zahar, 1999, 7ª edição) e *Antropologia urbana* (Jorge Zahar, 1999).

Karina Kuschnir

Doutora em Antropologia pelo Museu Nacional da UFRJ, professora do Departamento de Comunicação da PUC-Rio e professora visitante do Departamento de Ciências Sociais da UERJ. Autora de *O cotidiano da política* (Jorge Zahar, 2000) e *Eleições e representação no Rio de Janeiro* (Relume-Dumará/Nuap, 2000).

Hermano Vianna

Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ. Realizou diversos trabalhos para televisão e

cinema, entre eles os documentários *Além-mar* (GNT, 1999) e *Música do Brasil* (Abril, 1999). Autor de *O mistério do samba* (Jorge Zahar e Ed. da UFRJ, 1995) e *O Mundo funk carioca* (Jorge Zahar, 1988) e organizador de *Galeras cariocas* (Ed. da UFRJ, 1997).

Leticia Vianna

Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ e pesquisadora do Instituto Nacional do Folclore. Autora de *Bezerra da Silva, produto do morro* (Jorge Zahar, 1999).

Adriana Facina

Doutoranda em Antropologia no Museu Nacional da UFRJ e professora assistente do Departamento de História da UFF.

Roberta Ceva

Mestranda em Antropologia no Museu Nacional da UFRJ.

Luiz Fernando Duarte

Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ e professor adjunto de Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. Autor de *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas* (Jorge Zahar, 1986) e *As redes do suor* (Ed. UFF, 1999) e co-organizador de *Doença, sofrimento e perturbação. Perspectivas etnográficas*, 1998. (Ed. Fiocruz, 1998)

Alessandra Barreto

Mestranda em Antropologia no Museu Nacional da UFRJ e professora da Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais Aplicadas da Universidade Iguazu (UNIG).

Cristina Patriota de Moura

Doutoranda em Antropologia no Museu Nacional da UFRJ.

Celso Castro

Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ, pesquisador do CPDOC da Fundação Getúlio Vargas e professor do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio. Autor de *O espírito militar* (Jorge Zahar, 1990), *Os militares e a República* (Jorge Zahar, 1995) e *A proclamação da República* (Jorge Zahar, 2000) e co-organizador de *Visões do golpe, Os anos de chumbo, A volta aos quartéis* (Relume-Dumará, 1994-1995), *Ernesto Geisel* (Ed. FGV, 1997) e *Democracia e Forças Armadas no Cone Sul* (Ed. FGV, 2000).

Andréa Moraes

Doutoranda em Antropologia no Museu Nacional da UFRJ e professora assistente do Departamento de Política Social da Escola de Serviço Social da UFRJ.

Claudia Barcellos Rezende

Doutora em Antropologia pela London School of Economics e professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais da UERJ. Co-organizadora de *A raça como retórica* (Civilização Brasileira, no prelo).

Maria Claudia Coelho

Doutora em Sociologia pelo IUPERJ e professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais da UERJ. Autora de *A experiência da fama* (Ed. FGV, 1999).

Patrícia Guimarães

Doutoranda em Antropologia no Museu Nacional da UFRJ. Roteirista e diretora do documentário *Maria Navalha, Dona Sete e outras pombas...* (Raccord Produções/RIOFILME, 1998).

Myriam Lins de Barros

Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ e professora adjunta da Escola de Serviço Social da UFRJ. Autora de *Autoridade e afeto* (Jorge Zahar, 1987) e co-organizadora de *Velhice ou terceira idade?* (Ed. FGV, 1998).