

A DOMINAÇÃO
E A ARTE
DA RESISTÊNCIA

DISCURSOS OCULTOS

JAMES C.
SCOTT

letra livre

A Dominação e a Arte da Resistência

DISCURSOS OCULTOS

James C. Scott

APRESENTAÇÃO

Fátima Sá

TRADUÇÃO

Pedro Serras Pereira

letra livre

TÍTULO

A Dominação e a Arte da Resistência:
Discursos Ocultos

TÍTULO ORIGINAL

Domination and the Arts of Resistance:
Hidden Transcripts

AUTOR

James C. Scott

TRADUÇÃO

Pedro Serras Pereira

REVISÃO

Andreia Baleiras

CONCEPÇÃO GRÁFICA

Rui Silva | www.alfaiataria.org

IMPRESSÃO

Europress

© 1992 by Yale University

1.ª EDIÇÃO

Livraria Letra Livre, 2013

ISBN 978-989-8268-18-1

DEPÓSITO LEGAL 364961/13

EDIÇÃO

Livraria Letra Livre
Calçada do Combro, 139
1200-113 Lisboa
T 213461075
www.letralivre.com
letralivre@sapo.pt

ESTA EDIÇÃO TEVE O APOIO DE



ÍNDICE

7	APRESENTAÇÃO
15	PREFÁCIO
21	AGRADECIMENTOS
27	CAPÍTULO I – Por detrás da História Oficial
47	CAPÍTULO II – Dominação, Representação e Fantasia
47	destinos
54	preliminares
57	deferência e linguagem fora de cena
61	poder e representação
71	controlo e fantasia – a base do discurso oculto
83	CAPÍTULO III – O Discurso Público como Representação Respeitável
83	o valor e o custo do discurso público
89	ocultamento
92	eufemismos e estigmas
95	unanimidade
99	desfiles <i>versus</i> multidões: reuniões autorizadas e reuniões clandestinas
108	quem é o público da representação?
113	CAPÍTULO IV – Falsa Consciência ou Não Ir Longe Demais?
114	a interpretação do consentimento
121	uma crítica da hegemonia e da falsa consciência
127	uma teoria da hegemonia muito frágil
131	a produção social das aparências hegemónicas
137	interrogar o poder ou o valor de uso da hegemonia
145	monarquismo ingénuo: «viva x»
153	fazer caso do discurso público

159	CAPÍTULO V – A Criação do Espaço Social para uma Cultura Dissidente
160	a reacção de quem dobra a cerviz
162	o trabalho de negação
168	negação ideológica
171	a importância da solidariedade
173	lugares e transmissores do discurso oculto: graus de liberdade
179	controlo social e vigilância a partir de cima: impedir a criação do discurso oculto
184	controlo social e vigilância a partir de baixo: defender o discurso oculto
190	uma sociologia da coesão no discurso oculto
195	CAPÍTULO VI – A Voz Dominada: A Arte do Disfarce Político
198	formas elementares de disfarce
221	formas elaboradas de disfarce: as representações colectivas da cultura
240	rituais de inversão, carnaval e festas
253	CAPÍTULO VII – A Infrapolítica dos Grupos Subordinados
255	o discurso oculto como pose?
258	o discurso oculto enquanto prática
264	testar os limites
271	resistência debaixo da linha
277	CAPÍTULO VIII – Uma Saturnal do Poder: A Primeira Declaração Pública do Discurso Oculto
288	a recusa da reprodução das aparências hegemónicas
282	quebrar o silêncio: energia política
290	em busca de satisfação pública
295	o momento oportuno: voluntarismo e estrutura
300	carisma e a estrutura do discurso oculto
304	romper o feitiço
309	BIBLIOGRAFIA
321	ÍNDICE REMISSIVO

APRESENTAÇÃO

James C. Scott, o autor deste livro, é um reputado antropólogo norte-americano nascido em 1936, e que veio a ser professor de Ciência Política e de Antropologia na Universidade de Yale.

Associado a instituições de tão grande prestígio académico como a American Academy of Arts and Science, o Institute for Advanced Studies de Princeton e o Center for Advanced Study in the Behavioral, Science, Technology and Society Program do MIT, Scott não pode ser visto como alguém que se situa fora do sistema, mas deve ser olhado, sem nenhuma dúvida, como alguém que não se deixou condicionar por ele e que nele se moveu com uma liberdade e uma autonomia de pensamento dignas das suas convicções libertárias.

Interessado, desde cedo, pelas formas de resistência à opressão dos grupos subalternos, em particular pelas dos camponeses do sudoeste asiático, que elegeu como terreno do seu trabalho de campo, James Scott estendeu essa observação a outros grupos e a outros tempos, o que o levou à formulação de interpretações novas e decisivas sobre dominação e resistência, apresentadas pela primeira vez em português no livro que agora se publica.

Em *A Dominação e a Arte da Resistência*, uma obra editada em 1990 que se seguiu a *The Moral Economy of the Peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia*, de 1976, e a *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, de 1985, em que o peso de autores da chamada «História vista de baixo» e de historiadores como E. P. Thompson é claro, o autor propõe uma tese sobre as formas de resistência dos grupos sujeitos à dominação social que assenta na noção básica da existência, entre os dominados, de um discurso escondido contraposto em tudo ao seu discurso público. Segundo Scott, embora possa ser confundido com uma forma de resistência «passiva», porque auto-protégido pelo seu carácter clandestino, esse «registo escondido», em que a dominação é constantemente avaliada, julgada e criticada por aqueles que dela são objecto, alimenta não apenas uma resistência passiva e clandestina, mas é também um alfofre de resistência «activa» que alberga um potencial de revolta que o torna extremamente eficaz em circunstâncias propícias à sua desocultação e à sua expressão pública.

Percorrendo situações de dominação social tão extremas como as exercidas pelos senhores sobre os escravos, em particular nos Estados Unidos até à guerra civil, pelos brâmanes sobre os intocáveis na Índia ou pelos proprietários de terras sobre os camponeses em condições semi-feudais na Europa e em vários contextos não europeus, Scott questiona directamente as teses clássicas sobre a hegemonia e a falsa consciência, em particular as que foram desenvolvidas a partir dos escritos de Antonio Gramsci. Segundo essas teses, a ideologia que suporta tais formas de dominação seria largamente partilhada pelo mundo dos dominados, encarcerando-os numa teia deformada de valores e crenças que lhes forneceria uma falsa leitura do mundo social da qual teriam de ser previamente libertados para poderem vir a tornar-se, eventualmente, agentes da sua própria libertação.

Ao contrário dessas propostas, Scott vê nas aparentes formas de aceitação pelos dominados da sua subordinação, estratégias de sobrevivência e formas de simulação que se destinam a ocultar a sua revolta e resistência perante relações que consideram injustas e humilhantes, que são constantemente sujeitas a avaliação e criticadas nos espaços sociais subtraídos à vigilância dos dominadores, onde o discurso oculto pode ser partilhado e discutido entre iguais, alimentando subculturas dissidentes. Atitudes que o autor estende, frequentemente, a outros grupos sociais, como aos operários ou a quem, vivendo sob regimes políticos ditatoriais, vê cerceada pela censura e por outras formas de coerção toda a possibilidade de manifestações públicas de dissidência.

A simulação da aceitação da ordem dominante e do respeito pelas normas do discurso público, com os seus gestos e rituais de deferência e de respeito, deve, então, ser vista como um teatro em que se encena a submissão e a partilha das normas e regras das elites dominantes, não só com o objectivo da salvaguarda e protecção dos dominados, mas também, em muitos casos, como formas da retórica com que estes tentam obter vantagens decorrentes da invocação das normas que permeiam o discurso oficial, em particular do paternalismo invocado pelos grupos dominantes.

Tornar-se-iam, assim, mais claros os objectivos de fórmulas recorrentes nas manifestações públicas de reivindicação de direitos por parte dos subalternos, como as que perpassam nas demonstrações chamadas de «monarquismo ingénuo» na Europa moderna, tanto a ocidente como a oriente, em que os camponeses invocavam, por exemplo, a sua lealdade e submissão ao rei ou ao czar, através dos gritos de «Viva o Rei!», revelando total confiança

na sua justiça e usando essa crença contra os seus mais directos opressores, sejam eles os senhores das terras ou os funcionários da coroa.

Os movimentos religiosos, muitas vezes heréticos ou de cariz milenarista, em que se exprime uma intensa crítica da ordem social através, por exemplo, de uma leitura radicalmente democrática das Escrituras ou do arredar dos seus preceitos e máximas de tudo o que pareça justificar a sua opressão, constituem outras tantas formas de ruptura do aparente cerco da ideologia hegemónica.

Constantemente actualizada nos espaços sociais passíveis de serem subtraídos ao olhar das elites dominantes, como os barracões dos escravos, os locais de trabalho dos camponeses, os mercados e as praças públicas (sobre cuja linguagem tão eloquentemente escreveu Mikhail Bakhtin em *Cultura Popular na Idade Média: o contexto de François Rabelais*), as vendas ou lojas de bebidas, as festividades e os rituais, a contestação à dominação assumiu vários disfarces. Estes vão do murmúrio ao rumor e à ameaça anónima, da acção também anónima, como a caça furtiva ou o incêndio de searas do senhor ou do patrão e a sabotagem de máquinas, ou àquilo a que Scott chama as «formas elaboradas de disfarce» que integram a cultura popular, como muitos contos da cultura oral, a imagética do «mundo ao contrário» e os rituais festivos de inversão, em particular o carnaval. É neles que, de acordo com o autor, perpassa todo o universo que designa por «infrapolítica popular», não menos real por ser pouco visível.

Convém esclarecer que por «infrapolítica» o autor não entende um modo de expressão política inferior ou diminuído em relação ao da política relativamente aberta das democracias liberais ou às rebeliões, manifestações igualmente explícitas que chamam a atenção dos jornais, mas a «luta discreta que os grupos subordinados exercem todos os dias e que está, como os raios infravermelhos, para lá da parte visível». Infrapolítica que o autor entende, também, como «cimento da acção política mais elaborada» através da qual «os de baixo» vão pondo constantemente à prova os limites da dominação e desafiando as suas fronteiras, travando, deste modo, uma luta de posições próxima da guerra de guerrilha.

Feito para permanecer oculto e anónimo, poderá o tipo de acção da infrapolítica romper a fronteira da clandestinidade e do anonimato e levar a confrontos públicos e abertos? Scott consagra o último capítulo do livro a responder a esta importante questão, e a sua resposta é claramente positiva. Para a formular, concentra-se na observação dos efeitos da ruptura do silêncio, ou seja, nos efeitos da primeira declaração pública do discurso oculto,

seleccionando exemplos que vão das manifestações de alegria de um grupo de escravos perante a morte de um senhor ou de um capataz particularmente odiado, à comoção resultante da greve dos estaleiros de Gdansk, na Polónia, em 1980, ou ao repto lançado por Ricardo Lagos em 1988, quando, na televisão, não só desafiou directamente o ditador Pinochet, como afirmou falar em nome de quinze anos de silêncio. Além de constar que esses são momentos subjectivamente vividos como momentos únicos de verdade e autenticidade pessoal por quem ousou dar tal passo, o autor sublinha o que significa o passar dessa pesada fronteira em termos de recuperação da voz e da dignidade humanas e o enorme potencial de mobilização que a infrapolítica implica enquanto instrumento para desencadear novos tipos de desafios e alterar as relações de poder.

Mais difícil de determinar parece ser qual o momento mais propício ao franquear dessa barreira e a sua capacidade de produzir resultados duradouros. No entanto, a sua capacidade de produzir conquistas políticas parece estar, na opinião de Scott, firmemente relacionada com o grau de estruturação e partilha do discurso oculto entre os subordinados.

Poder-se-ia concluir, assim, que, como todas as empresas humanas, a primeira declaração pública do discurso oculto pode triunfar ou fracassar, mas, o que parece inegável é que, como afirma Scott, quando tem êxito, a «sua capacidade de mobilização (...) é potencialmente assombrosa».

FÁTIMA SÁ E MELO FERREIRA
CEHC – Instituto Universitário de Lisboa

Para a Moorestown Friends' School

Quando o grande senhor passa, o camponês sábio faz uma grande vénia e solta um peido silencioso.

PROVÉRBIO ETÍOPE

A sociedade é um animal muito misterioso com muitas faces e potencialidades ocultas, e [...] acreditar que a face que a sociedade nos mostra num dado momento é a sua única face verdadeira é de uma total falta de discernimento. Nenhum de nós conhece todas as potencialidades latentes no espírito dos povos.

VÁCLAV HAVEL, 31 de Maio, 1990

PREFÁCIO

A ideia de escrever este livro surgiu a partir dos meus esforços persistentes e algo obtusos para entender as relações de classe numa aldeia malaia. Havia já algum tempo que eu vinha recolhendo testemunhos contraditórios sobre as transacções de terras, os níveis salariais, a reputação social dos habitantes e as recentes mudanças tecnológicas. Em si mesmo, este facto não deveria surpreender-me, visto que os habitantes da aldeia tinham interesses antagónicos entre si. Mais perturbante, porém, era o facto de alguns deles por vezes se contradizerem a si mesmos! Levei algum tempo a perceber que as contradições surgiam com especial ênfase, embora não exclusivamente, entre os habitantes mais pobres e economicamente mais dependentes. A dependência era, para este efeito, tão importante como a pobreza, uma vez que havia vários pobres autónomos cujas opiniões eram simultaneamente consistentes e independentes.

Além disso, as contradições pareciam obedecer a uma espécie de lógica situacional. Quando eu confinava o problema às relações de classe – um de muitos aspectos a ter em conta – parecia que os pobres contavam uma história na presença dos ricos e outra bem diferente quando estavam entre pessoas da sua condição. Também os ricos falavam com os pobres de uma maneira diferente do que faziam entre si. Estas eram as distinções mais gerais; era possível, no entanto, discernir muitas outras diferenças, mais subtis, de acordo com a composição exacta do grupo que falava e, claro está, do assunto em questão. Imediatamente, dei por mim a usar esta lógica social para procurar descobrir ou criar situações em que pudesse confrontar um discurso com outro e aceder, como por triangulação, a território inexplorado. Este método revelou-se satisfatório, à luz dos meus modestos intentos, e os resultados foram apresentados em *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (Yale University Press, 1985), especialmente pp. 284-89.

Depois de observar mais de perto a forma como as relações de poder afectavam o discurso entre os malaios, não tardei a reparar no modo como eu próprio media as palavras quando falava com alguém que tivesse um poder

significativo sobre mim. E constatei que quando era obrigado a reprimir respostas menos prudentes, encontrava quase sempre alguém com quem fosse possível *dar voz* aos meus pensamentos. Parecia haver uma pressão quase física por detrás deste discurso reprimido. Nas raras ocasiões em que a minha raiva ou indignação levavam a melhor sobre a minha prudência, eu experimentava um sentimento de grande alívio apesar do perigo de retaliação. Só então me dei plenamente conta de que seria porventura impossível aceitar o valor nominal da conduta pública dos indivíduos sobre os quais eu exercia alguma espécie de poder.

Não pretendo reclamar qualquer tipo de originalidade nestas observações sobre as relações de poder e o discurso. Elas são parte integrante do saber popular e quotidiano de milhões de pessoas que passam a maior parte do tempo em situações impregnadas de poder, em que um gesto deslocado ou uma palavra mal medida podem ter consequências terríveis. O que tento fazer é explorar esta ideia de modo mais sistemático, senão mesmo obstinado, para ver o que ela nos pode ensinar sobre o poder, a hegemonia, a resistência e a subordinação.

Este livro foi organizado partindo do princípio que as condições mais severas de vulnerabilidade e de dependência são realidades sintomáticas. Deste modo, grande parte do material apresentado neste trabalho foi retirada de estudos sobre a subordinação na escravatura, na servidão e no sistema de castas, pressupondo que a relação do discurso com o poder seria mais claramente marcada quanto maior fosse a divergência entre aquilo a que chamei os discursos públicos e os discursos ocultos. Sempre que pertinente, apresento testemunhos provenientes de experiências de dominação patriarcal, de colonialismo, de racismo e mesmo de instituições totais como prisões e campos de prisioneiros de guerra.

Ao contrário do meu estudo sobre a pequena aldeia malaia, esta não é uma análise detalhada, contingente e historicamente fundamentada de um tecido específico. Trata-se de uma reflexão que, dada a sua natureza eclética e esquemática, viola muitos dos princípios característicos das obras pós-modernistas. Ainda assim, partilha da convicção pós-moderna de que não existe uma posição social ou analítica a partir da qual se possa determinar o valor de verdade de um texto ou discurso. Estou convencido de que a investigação detalhada e contextualizada de casos específicos é o elemento vital da teoria; mas também acredito na utilidade de cruzar diferentes culturas e épocas históricas quando o foco da nossa atenção é limitado por semelhanças estruturais.

Assim, a estratégia analítica adoptada neste livro parte da premissa de que formas de dominação estruturalmente análogas apresentam semelhanças profundas entre si. Nos casos da escravatura, da servidão e do sistema de castas estas semelhanças são bastante claras. Cada uma representa a institucionalização de um esquema que visa a apropriação do trabalho, dos bens e dos serviços de uma população subordinada. Formalmente, os grupos subordinados nestas formas de dominação não têm direitos políticos ou cívicos, sendo o seu estatuto determinado pelo nascimento. A mobilidade social não é, em princípio, ou mesmo na prática, possível. As ideologias que justificam este tipo de dominação comportam presunções formais de inferioridade e superioridade que, por sua vez, encontram expressão em certos rituais ou formas de cortesia que regulam o contacto público entre os diferentes estratos. Apesar de um certo grau de institucionalização, as relações entre o senhor e o escravo, o proprietário e o servo, o hindu de casta superior e o «intocável» são formas de dominação pessoal que abrem amplo espaço a comportamentos arbitrários e caprichosos por parte dos superiores. Estas relações são invariavelmente atravessadas por um elemento de terror pessoal – um terror que pode assumir a forma de espancamentos arbitrários, de violência sexual ou de insultos e humilhações públicas. É possível, por exemplo, que uma mulher escrava tenha a sorte de escapar a tais tratamentos, mas a consciência do que lhe *poderá* acontecer atravessa toda a relação. Por fim, os subordinados inseridos nessas estruturas de dominação em larga escala têm, ainda assim, uma existência social bastante ampla fora do círculo de controlo imediato do dominador. É nestes espaços exclusivos que pode, em princípio, desenvolver-se uma crítica comum da dominação.

A afinidade estrutural que acabámos de descrever é central, do ponto de vista analítico, para a tese que quero desenvolver. Como é evidente, não pretendo defender que os escravos, os servos, os intocáveis, os povos colonizados e as raças subjugadas partilham características imutáveis. Afirmações essencialistas desta natureza são insustentáveis. O que desejo afirmar, isso sim, é que tal como se pode demonstrar que diferentes estruturas de dominação operam de modos comparáveis, pode observar-se, por sua vez, que elas desencadeiam, em condições idênticas, reacções e padrões de resistência globalmente comparáveis. Daqui resulta que os escravos e os servos não ousem, normalmente, contestar os termos da sua subordinação abertamente. Contudo, fora da arena pública, é frequente criarem e defenderem um espaço social onde a divergência face ao discurso oficial das relações de poder

pode ser abertamente expressa. As formas específicas (por exemplo, disfarces linguísticos, códigos rituais, tabernas, feiras, os *hush arbors*¹ dos escravos) que este espaço social assume ou o conteúdo particular da sua dissensão (por exemplo, a esperança no regresso de um profeta, a agressão ritual por meio de bruxaria, a celebração de heróis malfetores e de mártires de resistência) são únicos em função das necessidades históricas e culturais específicas dos actores em questão. Na tentativa de delinear alguns modelos gerais, porém, negligencio deliberadamente os fortes particularismos das diversas formas de subordinação – as diferenças, por exemplo, entre a escravatura nas Caraíbas e na América do Norte, entre o regime de servidão no século XVII e em meados do século XVIII em França, entre os regimes de servidão na Rússia e em França, entre regiões, etc. O real valor dos modelos gerais que aqui procuro esboçar só poderá ser estabelecido se estes puderem ser efectivamente aplicados em contextos histórica e culturalmente bem definidos.

Dadas as estruturas que opto por explorar neste livro, é evidente que privilegio os temas da dignidade e da autonomia, que têm sido normalmente considerados secundários face à exploração material. A escravatura, a servidão, o sistema de castas, o colonialismo e o racismo geram rotineiramente práticas e rituais de denegrimento, de insulto e de ofensas corporais que parecem ocupar grande parte dos discursos ocultos das suas vítimas. Estas formas de opressão, como veremos, negam aos subordinados a habitual prerrogativa da reciprocidade negativa: responder a uma bofetada com uma bofetada, a um insulto com um insulto. Mesmo no caso da classe trabalhadora contemporânea, dir-se-ia que as afrontas à dignidade pessoal e o controlo apertado do trabalho assumem, nos testemunhos de situações de exploração, uma importância equivalente a outras preocupações mais específicas relacionadas com o trabalho e com a remuneração.

O meu objectivo geral é mostrar como poderíamos melhorar a nossa leitura, interpretação e compreensão da conduta política, muitas vezes inescrutável, dos grupos subordinados. Como podemos estudar as relações de poder, quando os oprimidos são tantas vezes obrigados a adoptar uma atitude estratégica diante dos poderosos e quando estes têm, por sua vez, todo o interesse em exagerar a sua reputação e poder? Se levarmos tudo isto à letra,

1 Literalmente, «árvores do silêncio». *Hush-arbors* eram os lugares onde os escravos norte-americanos se reuniam clandestinamente para realizar cerimónias religiosas ou encontros clandestinos. (N. T.)

corremos o risco de tomar um comportamento meramente tático por todo um sistema de relações. Para não cair nesse erro, procurei defender um outro modo de estudar o poder que ajude a revelar contradições, tensões e possibilidades iminentes. Todos os grupos subordinados criam, a partir da sua experiência de sofrimento, um «discurso oculto» que representa uma crítica do poder expressa nas costas dos dominadores. Os poderosos, por seu lado, também elaboram um discurso oculto que enuncia as práticas e as exigências da dominação que não podem ser abertamente confessadas. A comparação do discurso oculto dos fracos com o dos poderosos e de *ambos* os discursos ocultos com o discurso público das relações de poder proporciona uma forma substancialmente diferente de entender a resistência à dominação.

Após uma introdução algo literária, na qual me apoio em George Eliot e em George Orwell, pretendo mostrar como o processo de dominação gera uma conduta pública hegemónica e um discurso de bastidores que consiste naquilo que não pode ser dito na face do poder. Ao mesmo tempo, tento explorar o propósito hegemónico que subjaz às manifestações de dominação e consentimento, tratando de averiguar qual é o público de tais manifestações. Esta investigação conduz, por sua vez, a uma consideração das razões pelas quais mesmo as análises mais rigorosas de dados e documentos históricos tendem a favorecer uma visão hegemónica das relações de poder. Como veremos, na ausência de uma efectiva rebelião, é do próprio interesse dos grupos destituídos de poder conspirar para reforçar as aparências hegemónicas.

O significado destas aparências só pode ser devidamente apreendido se o compararmos com o discurso subordinado fora das situações determinadas pelo poder. Como a resistência ideológica tem melhores condições para se desenvolver se estiver ao abrigo da vigilância directa, somos levados a examinar os espaços sociais onde esta resistência pode germinar.

Se a descodificação das relações de poder dependesse do pleno acesso ao discurso mais ou menos clandestino dos grupos subordinados, os estudiosos do poder – quer ao longo da história, quer no presente – encontrar-se-iam num beco sem saída. Salva-nos o facto de os discursos ocultos serem normalmente expressos de modo aberto – ainda que sob forma disfarçada. Nesta linha de pensamento, proponho que interpretemos os rumores, o falatório, as histórias tradicionais, as canções, os gestos, as anedotas e o teatro dos oprimidos como veículos que servem, entre outras coisas, para que os desvalidos insinuem uma crítica do poder ao mesmo tempo que se escondem por detrás do anonimato ou de leituras inócuas da sua conduta. Os

mecanismos usados para disfarçar a insubordinação *ideológica* são, até certo ponto, análogos, segundo pude observar nas minhas próprias investigações, aos comportamentos que os camponeses e os escravos adoptam para disfarçar os esforços que desenvolvem para contrariar a apropriação material do seu trabalho, da sua produção e da sua propriedade: por exemplo, a caça (ou pesca) furtiva, as táticas dilatórias no trabalho, o furto, a dissimulação, a fuga. No seu conjunto, poderíamos chamar a estas formas de insubordinação a infrapolítica dos oprimidos.

Por fim, acredito que a noção de discurso oculto nos ajuda a compreender esses raros momentos de efervescência política em que, não raro pela primeira vez de que há memória, o discurso oculto é pronunciado directa e publicamente na face do poder.

JAMES C. SCOTT

AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas que me ajudaram, de variadíssimas maneiras, na concepção deste manuscrito. Essa acumulação de actos individuais de exemplar grandeza e generosidade teve, não obstante, o efeito de produzir em mim um bloqueio intelectual que se prolongou durante algum tempo. Comecei a pensar na situação como uma espécie de reflexo invertido da mão invisível de Adam Smith. Desanuviar o trânsito significava abater diversos condutores, enterrar os seus veículos e voltar à estrada como se eles nunca tivessem existido. As execuções e os enterros foram realizados com todo o decoro que se exige nestas ocasiões, e as vítimas poderão encontrar algum consolo no facto de três dos meus próprios filhos (Capítulos II, III e V) terem sido vendados, encostados à parede e abatidos sem grande cerimónia, mas com muito ranger de dentes. O resultado é, segundo me parece, um tráfego intelectual revigorado, que se processa de modo bastante expedito. A sua rapidez acarreta, em meu entender, um custo considerável, que consiste na eliminação de intersecções que nos permitiriam viajar noutras direcções e com novos destinos. Os custos só podem ser avaliados depois de ajuizarmos se, bem vistas as coisas, chegámos ou não a um lugar que valha a pena explorar, e essa é uma questão que cabe ao leitor decidir.

Alguns dos destinos mais aliciantes que foram excluídos do meu itinerário teriam, sem dúvida, contribuído para melhor integrar este meu projecto no trabalho teórico contemporâneo sobre o poder, a hegemonia e a resistência. Existe um diálogo implícito entre este livro e, por exemplo, os trabalhos de Jürgen Habermas (em particular com a sua teoria da competência comunicativa), de Pierre Bourdieu e de Michel Foucault, no que diz respeito à normalização e naturalização do poder, de Steven Lukes e de John Gaventa, no que toca às várias «faces do poder», de Fredric Jameson, no que concerne ao «inconsciente político», e, mais recentemente, de Susan Stanford Friedman, sobre a «narrativa reprimida das mulheres». A minha argumentação tem em conta a importância destes trabalhos. Mas deter-me para entrar num diálogo exaustivo com qualquer um deles teria interrompido, penso eu, a lógica da minha apresentação e, mais grave do que isso, teria tornado este livro mais inacessível a um público menos inclinado para a reflexão teórica.

Devo a gênese deste livro a Zakariah Abdullah, professor invulgarmente paciente e amigo admiravelmente generoso, que me ensinou a maior parte daquilo que sei sobre a vida nas aldeias malaias.

Um agradecimento especial aos participantes de um seminário informal realizado durante um almoço organizado pelo Programa de Ciência, Tecnologia e Sociedade do Massachusetts Institute of Technology, no qual participei com uma bolsa da Exxon em 1984, pela sua reacção à primeira versão, ainda muito rudimentar, da ideia que esteve na origem deste livro. Nas suas múltiplas formas, esta ideia foi examinada, usada, criticada, desenvolvida e ridicularizada pelos alunos do meu seminário «Falta de Poder e Dependência». As suas perspectivas e trabalhos sobre a escravatura, a servidão, os campos de concentração, as prisões, os lares de idosos, os sem-abrigo e as mulheres foram muito mais instrutivos do que eu alguma vez poderia esperar. Aprendi a desvalorizar os elogios e a amplificar as suas críticas, visto que era eu quem os avaliava.

Durante o Verão de 1987, com o estímulo intelectual (sem esquecer o alojamento e a alimentação) do Departamento de História do Pacífico e do Sudoeste Asiático, pertencente ao Centro de Investigações sobre o Pacífico da Universidade Nacional da Austrália, comecei a explorar as ideias deste estudo com maior determinação. Tony Reid não só organizou a estada como promoveu um seminário em que a minha proposta, ainda sob forma preliminar, foi submetida a uma bateria de críticas tão certeiras e contundentes que quase tive de começar tudo de novo. Embora não fosse capaz de o admitir na altura, a experiência foi intelectualmente revigorante, e quero agradecer particularmente a Gyanendra Pandey, Dipesh Chakrabarty, Ranajit Guha, Tony Milner, Clive Kessler, Jamie Mackie, Brian Fegan, Lea Jelinek, Ken Young e Norman Owen. Este foi o meu primeiro encontro com a energia intelectual do grupo dos *Estudos Subalternos* que tão profundamente havia transformado a historiografia sul-asiática. No centro deste grupo figura Ranajit Guha, autor de uma obra original e abrangente e que é de uma importância fundamental. Se tivesse sido capaz de rever o meu manuscrito de acordo com todas as observações acutilantes que a sua leitura suscitou, teria conseguido fazer um livro melhor, mais próximo de retribuir a amizade que ele e Mechthild me concederam. Outros amigos de Camberra que contribuíram de uma maneira ou de outra para este livro foram Tony Johns, Helen Reid, Harjot S. Oberoi, Susan B. C. Devalle, Claire Milner e Kenny Bradley, que fez o melhor que pôde para me ensinar a tosquiar ovelhas como um verdadeiro australiano.

Um ano no Instituto de Estudos Avançados, financiado em parte também pelo American Council of Learned Societies e pelo National Endowment for the Humanities, foi para mim o oásis que tornou possível a disponibilidade de leitura e a tranquilidade necessária para começar a escrever. As rotinas mínimas do dia-a-dia na Escola de Ciências Sociais do Instituto e os vizinhos inteligentes que lá encontrei foram uma combinação quase perfeita. Alguns desses vizinhos merecem ser destacados por terem tornado a minha estada tão compensadora: Clifford Geertz, Albert Hirschman, Joan Scott, Michael Walzer, Valentine Daniel, Elliot Shore, Harry Wolff, Peg Clark, Lucille Allsen, Barbara Hernstein-Smith, Sandy Levinson e Paul Freedman. Também não resisto a deixar um agradecimento público ao «não-burocrata desconhecido» que intercedeu junto dos *apparatchiks* locais para autorizar que as minhas galinhas da festa do Dia das Mentiras permanecessem no imaculado pátio do Instituto durante alguns dias.

Por mais do que uma vez submeti resumos e excertos do meu primeiro rascunho à opinião de diversas assembleias académicas com resultados que foram, pelo menos para mim, benéficos, ainda que nem sempre animadores. Obrigado, pois, a todos aqueles que me responderam, por vezes com derramamento de sangue, na Universidade de Washington em Seattle, nas Universidades Vanderbilt e John Hopkins, no Centro de Estudos Comparados no Discurso e na Sociedade da Universidade do Minnesota, no Centro Davis, da Universidade de Princeton, na Universidade de Boston, na Universidade do Sul de Sewanee, na Universidade de Washington em Saint Louis, na Universidade de Trenton State, no Trinity College no Connecticut, na Universidade de Cornell, na Universidade de Wisconsin-Madison, na Universidade de St. Lawrence, na Universidade de California-Irvine, na Universidade de Northern Illinois, na Universidade de California em Los Angeles, na Universidade de Copenhaga, na Universidade de Oslo e na Universidade de Gotemburgo.

Este livro encerra algumas dívidas intelectuais que merecem um reconhecimento especial. O trabalho de Barrington Moore é uma presença constante, mesmo quando não é citado, e grande parte da minha reflexão pode ser lida como um diálogo com as passagens mais sugestivas da sua obra *Injustice*. O mesmo se poderia dizer do trabalho de Murray Edelman, com que me venho debatendo, como só recentemente me dei plenamente conta, há já muito tempo. Mesmo se as nossas respostas divergem, Moore e Edelman formularam a maior parte das perguntas que eu me proponho tratar. Devo também muito à impressionante descrição que Grant Evans fez da cerimónia

em Vienciana, da qual me apropriei no Capítulo III. O livro *Rebels in the Name of the Tsar*, de Daniel Field, contém os elementos básicos da minha reflexão sobre o monarquismo ingénuo no final do Capítulo IV.

Como já aqui escrevi, houve muitas pessoas a dizer coisas diferentes acerca da minha proposta na sua forma oral ou escrita, mas se é certo que contribuíram para a melhorar, dificilmente se pode dizer que me tenham ajudado a andar mais depressa. Alguns pensavam que eu estava a bater à porta errada; achavam que tinha encontrado a porta certa, mas não me soubera anunciar; outros ainda perguntavam-se por que diabo me dera sequer ao trabalho de bater; alguns, graças a Deus, associaram-se à minha demanda e ajudaram-me a encontrar as aldrabas e o tom adequados à finalidade das minhas visitas. Não me ocorre nada melhor do que elencá-los a todos de modo mais ou menos indiscriminado para que todos tenham a possibilidade de rene- gar qualquer afinidade com a posição que aqui defendo. São eles (respirar fundo): Edward e Susan Friedman, Jan Gross, Grant Evans, Tony Reid, Don Emmerson, Leonard Doob, Joseph Errington, Joseph LaPalombara, Helen Siu, Susanne Wofford, Deborah Davis, Jean Agnew, Steven Smith, David Plo- tke, Bruce Ackerman, George Shulman, Ian Shapiro, Rogers Smith, Jonathan Rieder, Bob Lane, Ed Lindblom, Shelley Burt, Marc Lendler, Sherry Ortner, Mary Katzenstein, Jack Veugelers, Bob Harms, Ben Kerkvliet, Bill Klausner, Chuck Grench, Joan Scott, Michael Walser, Vivienne Shue, Cheah Boon Keng, Helen Lane, Peter Sahlins, Bruce Lincoln, Richard Leppert, Stuart Hall, Mau- rice Bloch, Teodor Shanin, Catherine Hall, Denise Riley, Ivan Kats, Louise Scott, Jeffrey Burds, Jim Ferguson, Dan Lev, Michael McCann, Susan Stokes, Ellis Goldberg, Natalie Zemon Davis, Lawrence Stone, Ezra Suleiman, Ben Anderson, Don Scott, David Cohen, Susan Eckstein, John Smail, Georg Elwert, Leslie Anderson, John Bowen, Rodolphe de Koninck, Marie-Andrée Couillard, Jonathan Pool, Judy Swanson, Fritz Gaenslen, Lloyd Moote, Grace Goodell, Andrzej Tymowski, Ron Jepperson, Tom Pangle, Margaret Clark, Phil Eldridge, Viggo Brun, Nancy Abelmann, John Bryant, Melissa Nobles e Russell Middleton.

Um conjunto de amigos incomparavelmente mais pequeno passou o manuscrito a pente fino e enviou-me sugestões que eu pude seguir, bem como críticas penetrantes que por vezes me deixaram bastante desorien- tado. O seu auxílio e críticas contribuíram certamente para melhorar o livro, e creio que me tornaram um pouco mais inteligente, o que não significa que a versão final tenha ficado à altura das suas expectativas. Não tenho outro

remédio senão assumir inteira responsabilidade por isso. Estes bons colegas são Murray Edelman, Clifford Geertz, Crawford Young, Jennifer Hochschild, Ramachandra Guha, Michael Adas, Fran Piven, Arlie Russell Hochschild, Lila Abu-Lughod, Aristide Zolberg e Claire Jean Kim. Asseguro-lhes aqui que nunca mais voltarei a cometer o erro de procurar tantos conselhos – tanto por eles, como por mim.

Uma versão algo diferente do Capítulo III foi publicada sob o título «Pres- tige as the Public Discourse of Domination» [«O Prestígio como Discurso Público da Dominação»], num número especial da *Cultural Critique* dedicado à «Economia do Prestígio», editado por Richard Leppert e Bruce Lincoln (n.º 12, Primavera de 1989, pp. 145-66).

Kay Mansfield, directora do Conselho de Estudos do Sudeste Asiático em Yale, contribuiu como ninguém para que este manuscrito fosse concluído. Agradeço a amizade, a eficiência, a competência editorial e o empenho com que me ajudou. Ruth Muessig, Mary Whitney e Susan Olmsted foram uma ajuda importante nas empolgantes revisões finais.

Louise e os nossos filhos continuam a ser um obstáculo à minha pro- dutividade académica. Não vêem razão nenhuma para que eu queira passar tanto tempo a escrever livros, dado os inevitáveis custos de solidão e oportu- nidades perdidas que isso representa. Este livro, tal como os anteriores, foi escrito a despeito dos seus empenhados esforços para me trazer de volta à realidade. Restam poucas dúvidas de que sem eles poderia ter escrito mais e, quem sabe, ter-me tornado ainda mais inteligente. No fim de contas, um preço muito pequeno a pagar pela sua companhia.

CAPÍTULO I

POR DETRÁS DA HISTÓRIA OFICIAL

Tremo ao pronunciar palavras de liberdade diante do tirano.
CORIFEU, em Eurípides, *As Bacantes*

O Lavrador e o Artesão, conquanto estejam subjugados aos seus Senhores, cumprem o seu dever ao obedecer-lhes. Mas o Tirano vê aqueles que o rodeiam requestando e mendigando constantemente o seu Favor; e eles não só têm de fazer o que ele ordena como têm de pensar como ele quer [que eles pensem] e, muitas vezes, antecipar os seus pensamentos para o satisfazer. Não basta que lhe obedeam, é preciso que lhe agradem, que se esfalfem, que se atormentem, ou até que se matem ao seu Serviço; e [...] têm de sacrificar o seu Gosto ao dele, Violentar as suas Inclinações e despojar-se do seu próprio Temperamento natural. Têm de estar constantemente atentos às suas Palavras, à sua Voz, aos seus Olhos, e aos seus mais pequenos Gestos. São obrigados a ter os Olhos, os Pés, as Mãos e Todo o ser constantemente alerta, para seguir ou imitar os seus movimentos, para espiar a sua Vontade e descobrir os seus Pensamentos. Será isto uma Vida feliz? Será isto sequer Viver?

ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *Discurso sobre a Servidão Voluntária*

E o ódio mais intenso é aquele que tem por raiz o medo, que compele os homens ao silêncio e põe todo o seu fervor ao serviço de uma construção vingativa, uma aniquilação imaginária do objecto odiado, algo de parecido com os tenebrosos ritos ocultos com que os oprimidos libertam a sua cólera.

GEORGE ELIOT, *Daniel Deronda*

Se a expressão «dizer a verdade ao poder» ainda tem alguma ressonância utópica, mesmo nas democracias modernas, tal deve-se seguramente ao facto de ser tão pouco praticada. A dissimulação dos fracos diante do poder não deve surpreender-nos. É omnipresente. Tão omnipresente, que surge em situações nas quais o sentido normal da palavra *poder* se torna praticamente irreconhecível. Muito daquilo que é considerado um relacionamento social normal exige de nós uma constante troca de cumprimentos e sorrisos com pessoas que nem sempre nos merecem uma consideração consentânea com o nosso comportamento público. Talvez possamos dizer, portanto, que o poder das normas sociais expresso nas formas de cortesia requer muitas vezes que sacrifiquemos a sinceridade a um relacionamento mais fácil com

os nossos conhecidos. Um comportamento circunspecto pode admitir também uma dimensão estratégica: a pessoa a quem damos uma representação distorcida de nós mesmos poderá um dia estar em condições de nos prejudicar ou auxiliar de alguma maneira. George Eliot talvez não tenha exagerado ao afirmar que «nenhuma acção é possível sem um pouco de representação».

A representação que procede da civilidade interessa-nos aqui menos do que a representação que foi imposta à grande maioria das pessoas ao longo da história. Refiro-me ao comportamento público exigido àqueles que estão sujeitos a formas de subordinação social sistemáticas e complexas: o trabalhador face ao patrão, o rendeiro face ao proprietário, o servo face ao senhor, o escravo face ao amo, o intocável face ao brãmane, um elemento de uma raça submetida face a um da raça dominante. Com raras mas significativas excepções, os subordinados tendem, por prudência, medo e desejo de cair nas boas graças dos mais fortes, a moldar o seu comportamento público às expectativas dos poderosos. Usarei o termo *discurso público*¹ como forma abreviada de designar as relações explícitas entre os subordinados e os detentores do poder. Mesmo quando não é ostensivamente enganador, o discurso público dificilmente nos dá conta de tudo o que se passa nas relações de poder. Muitas vezes, ambas as partes têm interesse em desenvolver uma conspiração tácita para forjar uma representação distorcida da realidade. A história oral de um rendeiro francês, o Velho Tiennon, que abrange uma boa parte do século XIX, contém inúmeros testemunhos de uma deferência prudente e enganadora: «Quando ele [o proprietário que havia despedido o seu pai] vinha de Le Craux, a caminho de Meillers, costumava parar para falar comigo. Eu esforçava-me por ser agradável, apesar do desprezo que sentia por ele.»²

O Velho Tiennon orgulha-se de ter aprendido, ao contrário do seu pobre pai, a quem faltara sorte e certo tacto, «a arte de dissimular, tão necessária

1 Os termos *public transcript* e *hidden transcript* são dois conceitos nucleares e recorrentes ao longo deste livro, razão pela qual foram sistematicamente traduzidos por «discurso público» e «discurso oculto», respectivamente. A propósito do primeiro, o autor apresenta, em nota de rodapé, a seguinte explicação: «Public refere-se aqui a uma acção que é abertamente assumida perante a outra parte na relação de poder, ao passo que o termo *transcript* é usado em sentido quase jurídico (*procès verbal*), como registo completo daquilo que foi dito. No entanto, este registo completo inclui também actos não-verbais, como gestos e expressões faciais». Este sentido, que se pretende simultaneamente técnico (ou científico) e amplo (ou humanizado) e que, melhor do que qualquer explicação ou opção pontual, só uma boa leitura do texto poderá ajudar a elucidar, levou-nos a optar pela tradução do termo *transcript*, nesta acepção, válida para ambos os conceitos, pela palavra «discurso». (N. T.)

2 Émile Guillaumin, *The Life of a Simple Man*, p. 83. Para mais exemplos, ver também pp. 38, 62, 64, 102, 140 e 153.

nesta vida».³ As narrativas de escravos que nos chegaram do Sul dos Estados Unidos também referem reiteradamente a necessidade de enganar:

Eu esforçava-me por me comportar de maneira a não me tornar funesto aos olhos dos brancos, consciente como estava do seu poder e da sua hostilidade para com as pessoas de cor... Primeiro, não fazia nenhum alarde das minhas escassas posses ou do pouco dinheiro que pudesse ter; em vez disso, fazia o melhor que podia, na medida do possível, para me vestir e apresentar com o aspecto de um escravo. Em segundo lugar, nunca dava a entender que fosse tão inteligente como de facto era. Isto é uma regra que todas as pessoas de cor do sul, sejam escravos ou libertos, reconhecem ser particularmente importante observar para a sua própria segurança e tranquilidade.⁴

Como uma das técnicas fundamentais de sobrevivência dos grupos subordinados em situações de poder é a gestão da impressão causada nos outros, os aspectos mais teatrais da sua conduta não costumam escapar aos elementos mais atentos do grupo dominante. Ao reparar que os escravos se remetiam a um silêncio incaracterístico sempre que chegavam notícias da linha da frente durante a Guerra da Secessão, Mary Chesnut começou a perceber que esse silêncio escondia alguma coisa: «Eles continuam a trabalhar com as suas máscaras negras, sem darem o menor sinal de emoção; e, no entanto, em tudo o mais que não seja o assunto da guerra são a mais emotiva de todas as raças. O Dick, por exemplo, podia passar por uma dessas respeitáveis esfinges egípcias, de tão calado que anda.»⁵

Neste ponto, arriscarei uma generalização grosseira e totalizante, que tenciono matizar com maior rigor mais à frente: quanto maior for a disparidade de poder entre o dominador e o subordinado e quanto mais arbitrariamente esse poder for exercido, mais o discurso público dos subordinados assumirá uma forma estereotipada ou ritualística. Por outras palavras, quanto mais ameaçador é o poder, mais espessa é a máscara. Podemos imaginar, neste contexto, situações das mais variadas, que vão de um simples diálogo entre amigos de estatuto e poder equivalentes, num extremo, até às relações obser-

3 *Ibidem*, p. 82.

4 Lunsford Lane, *The Narrative of Lunsford Lane, Formerly of Raleigh, North Carolina* (Boston, 1848), cit. Gilbert Osofsky (ed.), *Puttin' on Ole Massa: The Slave Narratives of Henry Bibb, William Wells and Solomon Northrup*, p. 9.

5 Mary Chesnut, *A Diary from Dixie*, cit. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 208.

váveis num campo de concentração, no outro, em que o discurso público da vítima encerra uma marca de medo mortal. Entre estes dois extremos encontra-se a grande maioria dos casos históricos de subordinação sistemática de que nos ocuparemos neste livro.

Esta primeira abordagem do discurso público, ainda que muito sumária, alerta-nos já para vários temas importantes nas relações de poder, os quais decorrem do facto de o discurso público ser por definição incompleto. Em primeiro lugar, o discurso público é um modelo de conduta indiferente à opinião individual dos subordinados. O sorriso e a simpatia do Velho Tiennon mascaram uma atitude de vingança e rancor. No mínimo, podemos dizer que uma avaliação das relações de poder feita directamente a partir do discurso público entre os poderosos e os fracos pode criar uma imagem de deferência e consentimento que reflectirá, provavelmente, um comportamento meramente tático. Segundo, os detentores do poder tendem, na medida em que suspeitem que o discurso público seja «apenas» uma representação, a desvalorizar a sua autenticidade. Daí à ideia, comum em muitos grupos dominantes, de que os subordinados são por natureza dissimulados, falsos e mentirosos vai apenas um pequeno passo. Por fim, o carácter questionável do significado do discurso público parece elucidar-nos sobre as funções decisivas que o disfarce e a vigilância desempenham nas relações de poder. Os subordinados simulam uma atitude de deferência e consentimento ao mesmo tempo que tentam discernir e interpretar as verdadeiras intenções e o estado de ânimo dos poderosos, no que estes possam ter de potencialmente ameaçador. Como bem resume o provérbio favorito dos escravos jamaicanos: «Faz-te de tonto para ganhares como esperto.»⁶ As figuras do poder, por sua vez, afectam uma atitude de domínio e de autoridade ao mesmo tempo que procuram discernir as verdadeiras intenções que se escondem por detrás da máscara dos subordinados. A dialéctica do disfarce e da vigilância que permeia as relações entre os poderosos e os fracos ajudar-nos-á, penso eu, a compreender os padrões culturais de dominação e subordinação.

Os imperativos teatrais que normalmente prevalecem em situações de dominação produzem um discurso público em estreita conformidade com o jogo de aparências desejado pelo grupo dominante. Os detentores do poder nunca controlam completamente a cena, mas os seus desejos tendem a prevalecer. A curto prazo, os subordinados têm o maior interesse em desempe-

⁶ *Ibidem*, p. 338.

nhar o seu papel de um modo mais ou menos credível, produzindo as falas e os gestos que sabem que deles se esperam. Daí que o discurso público seja – excepto em períodos de crise – sistematicamente enviesado na direcção do libreto, do discurso interpretado pelo grupo dominante. Em termos ideológicos, o discurso público tende, por força do seu tom conciliador, a produzir justificações convincentes para a hegemonia dos valores e do discurso dominante. É precisamente neste domínio público que os efeitos das relações de poder se manifestam de forma mais acentuada, e qualquer análise feita exclusivamente com base no discurso público tenderá a concluir que os grupos subordinados aceitam os termos da sua subordinação, e que são parceiros voluntários, senão mesmo entusiásticos, dessa relação de forças.

Um leitor mais céptico poderá agora perguntar-se como podemos nós pretender saber, exclusivamente com base no discurso público, se esta actuação é genuína ou não. O que é que nos autoriza a falar de representação, impugnando desse modo a autenticidade do discurso? A resposta é, sem dúvida, que nunca poderemos saber quão forçada ou imposta é a actuação, a menos que nos seja dado falar, por assim dizer, com o protagonista nos bastidores, fora desse contexto determinado pelo poder; ou sem que o actor decida declarar abertamente, em pleno palco, que as cenas a que assistimos anteriormente eram mera pose.⁷ Se não tivermos o privilégio de espreitar o que se passa nos bastidores ou de assistir a uma ruptura na representação, não temos maneira de questionar a natureza de uma actuação que pode ser tão fingida quanto convincente.

Uma vez que designámos o comportamento subordinado na presença da figura dominadora como discurso público, usaremos o termo «discurso oculto» para caracterizar o discurso que tem lugar «nos bastidores», fora do campo de observação directa dos detentores do poder. O discurso oculto é, pois, conotativo no sentido em que consiste em enunciados, gestos e práticas que, tendo lugar fora de cena, confirmam, contraditam ou inflectem aquilo que aparece no discurso público.⁸ Não pretendemos fazer um juízo, *a priori*,

⁷ Deixo em suspenso, por agora, a possibilidade de a retractação fora de cena ou a ruptura pública serem, elas mesmas, estratégias de dissimulação. Convém deixar claro, no entanto, que não existe qualquer maneira de estabelecer uma realidade ou verdade definitiva por detrás de qualquer conjunto específico de actos sociais. Deixo igualmente de lado a possibilidade de o actor ser capaz de insinuar uma certa dose de insinceridade na sua própria representação, pondo assim em risco a sua autenticidade para uma parte ou para a totalidade do público.

⁸ Isto não quer dizer que os subordinados não tenham mais nada do que falar entre eles senão da sua relação com os dominadores. Pelo contrário, trata-se simplesmente de confinar o termo ao segmento das relações entre os subordinados que diz respeito às relações com os poderosos.

sobre a relação que existe entre aquilo que é dito na face do poder e aquilo que é dito nas suas costas. As relações de poder não são, lamentavelmente, tão lineares que nos permitam qualificar tudo o que se diz em contextos determinados pelo poder como falso e tudo o que se diz fora de cena como verdadeiro. Tão-pouco podemos considerar simplisticamente uma coisa como o domínio da necessidade e a outra como o domínio da liberdade. Do que podemos estar certos, no entanto, é de que o discurso oculto é produzido para um público diferente e sob constrangimentos de poder distintos daqueles que condicionam o discurso público. Ao avaliarmos a discrepância *entre* o discurso oculto e o discurso público podemos, talvez, começar a avaliar o impacto da dominação neste último.

A melhor forma de mitigar o tom genérico e abstracto que vem dominando a nossa reflexão é apresentar alguns exemplos concretos da disparidade potencialmente dramática entre o discurso público e o oculto. O primeiro remonta ao período da escravatura no Sul dos Estados Unidos antes da guerra. Mary Livermore, uma governanta branca de Nova Inglaterra, relatou a reacção de Aggy, uma cozinheira negra, normalmente respeitosa e taciturna, à sova que o senhor havia infligido à sua filha. A filha tinha sido acusada, ao que parece injustamente, de um pequeno furto, e fora espancada sob o olhar impotente da mãe. Quando o senhor finalmente abandonou a cozinha, Aggy voltou-se para Mary, a quem considerava uma amiga e disse:

Vai chegar o dia! Vai chegar o dia!... Já oiço o barulho das carruagens a ranger! Já vejo o clarão dos canhões a lampear! Vejo o sangue dos brancos a correr pelo chão como um rio, e os mortos em montes desta altura!... Ó Senhor! Apressa o dia em que os golpes e as chagas, as dores e o sofrimento se abatem finalmente sobre os homens brancos, o dia em que os abutres lhes vão comer as entranhas quando eles estiverem mortos nas ruas. Ó Senhor! Que os carros venham depressa e que os negros possam finalmente viver em paz. Dá-me o prazer de estar viva nesse dia, em que os brancos serão abatidos como os lobos quando vêm esfomeados da floresta.⁹

Não é difícil imaginar o que teria acontecido a Aggy se tivesse proferido este discurso directamente na presença do seu senhor. Aparentemente, a confiança na amizade e na simpatia de Mary Livermore era tal que lhe permi-

⁹ Mary Livermore, *My Story of the War*, cit. Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The «Invisible Institution» of the Antebellum South*, p. 313.

tiu dar voz à sua ira com relativa segurança. Ou talvez já não conseguisse reprimir a raiva. O discurso oculto de Aggy é completamente contrário ao seu discurso público de obediência passiva. O que é particularmente surpreendente é que nada disto parece ser um grito de revolta primitivo; trata-se de uma imagem apocalíptica muito bem definida, marcadamente visual, de um dia de revolta e triunfo, de um mundo às avessas feito com a matéria-prima da religião do homem branco. Ora, será concebível que uma visão tão elaborada lhe viesse espontaneamente à cabeça sem que as crenças e a prática da religião cristã lhe tivessem preparado cuidadosamente o terreno? Se pudéssemos aprofundar este pequeno vislumbre do discurso oculto de Aggy, seríamos conduzidos directamente à cultura secreta dos aposentos dos escravos e das cerimónias religiosas clandestinas dos negros. Independentemente do resultado de uma tal investigação, este vislumbre é em si mesmo suficiente para tornar impossível qualquer interpretação ingénua dos actos públicos de Aggy, prévios ou subsequentes a este episódio, não só para nós como, mais significativamente, para o seu senhor, caso este tivesse ficado à escuta atrás da porta.

Por vezes, o discurso oculto que Aggy revelou na segurança relativa da amizade é declarado abertamente na face do poder. Quando a subserviência subitamente se esfuma, dando lugar a uma atitude de desafio declarado, confrontamo-nos com um desses momentos raros e perigosos. Mrs. Poyser, uma personagem de *Adam Bede*, de George Eliot, que resolveu dizer o que lhe ia na alma, é um bom exemplo daquilo que sucede quando o discurso oculto explode em cena. Rendeiros do velho Donnithorne, o grande senhor da região, Mrs. Poyser e o marido sempre se haviam agastado com as suas visitas, em que o nobre aproveitava para lhes impor novas e onerosas obrigações, tratando-os sempre com desdém. Tinha «uma maneira de olhar para ela que, observava Mrs. Poyser, sempre a apoquentara, “como se uma pessoa fosse um insecto, e ele nos fosse dar um piparote”. Não obstante, dizia sempre: “Às suas ordens, senhor”, e curvava-se com um ar absolutamente respeitoso quando dele se aproximava: não era mulher para se portar mal diante dos seus superiores e atentar contra o catecismo, salvo em caso de grave provocação».¹⁰

Desta vez, o aristocrata vinha propor uma troca de pastagens e terras de cultivo entre Mr. Poyser e um novo arrendatário de que os Poyser sairiam certamente a perder. Vendo que o casal tardava em dar o seu assentimento, o nobre

¹⁰ George Eliot, *Adam Bede*, pp. 388-89.

admitiu a possibilidade de não renovar o contrato de aluguer da quinta e terminou com a observação – uma ameaça mal disfarçada de despejo – de que o novo rendeiro era um homem abastado e não desdenharia a hipótese de arrendar também a quinta dos Poyser. Mrs. Poyser, «exasperada» com a determinação com que o aristocrata ignorara as suas anteriores objecções, «como se ela já não estivesse ali», acabou por explodir face a esta última ameaça. «Avançou para ele, tomando a decisão desesperada de, pelo menos desta vez, dizer tudo o que tinha a dizer, ainda que logo a seguir chovessem ameaças de despejo e o único abrigo que restasse fosse o albergue dos pobres.»¹¹ Começando por comparar o estado da casa – sapos nos degraus da cave alagada, ratos e ratazanas surgindo de entre as tábuas do soalho para virem comer os queijos e ameaçar as crianças – com o esforço que fazia para pagar o elevado preço da renda, Mrs. Poyser, apercebendo-se de que o nobre fugia porta fora procurando refúgio no seu cavalo, não conteve as acusações:

O senhor pode fugir das minhas palavras, e pode continuar a urdir maneiras ínvias de nos arruinar, porque o senhor tem o velho Harry como amigo, à falta de outro, mas quero-lhe dizer de uma vez por todas que nós não somos criaturas burras como você pensa, nem estamos aqui para que abusem de nós e para que façam dinheiro às nossas custas. Vossemecês só têm o chicote na mão porque nós não sabemos despertar o freio. E se eu sou a única a dizer o que me vai na alma, saiba que há muito quem pense como eu nesta paróquia e na que pega com esta também, porque o seu nome cheira-nos tão bem como um fósforo de enxofre debaixo do nariz.¹²

Os poderes de observação e de análise da sociedade rural de Eliot eram tais que muitos dos temas-chave da dominação e da resistência podem ser deslindados a partir da narração do encontro de Mrs. Poyser com o seu senhor. No auge da sua peroração, por exemplo, Mrs. Poyser insiste em que os fracos não se deixarão tratar como animais apesar do poder que o nobre tem sobre eles. Isto, juntamente com a afirmação de que Donnithorne a olhava como se ela fosse um insecto e de que não tinha amigos e era odiado por toda a paróquia, chama a atenção para o tema da auto-estima. Apesar de a confrontação ter origem na exploração exercida a partir de um arrendamento oneroso, o discurso versa sobre a dignidade e a reputação. As prá-

¹¹ *Ibidem*, p. 393.

¹² *Ibidem*, p. 394.

ticas de dominação e exploração geram normalmente insultos e ofensas à dignidade humana, que por sua vez alimentam um discurso oculto de indignação. Uma distinção essencial a fazer entre diferentes formas de dominação prende-se, talvez, com os tipos de humilhação que o exercício do poder produz rotineiramente.

Também é de notar que Mrs. Poyser pretende falar não apenas por si mas em nome de toda a paróquia. Apresenta o que diz como a primeira declaração pública daquilo que toda a gente vem dizendo nas costas do aristocrata. A julgar pela rapidez com que a história se espalhou e pela genuína alegria com que foi recebida e difundida, a restante comunidade também parece ter sentido que Mrs. Poyser falara em nome deles. «Todos os habitantes daquelas duas paróquias sabiam», escreve Eliot, «que o plano do nobre fracassara porque os Poyser se tinham recusado a ser “explorados”, e o grito de alma de Mrs. Poyser era discutido em todas as quintas com um entusiasmo que crescia a cada repetição.»¹³ O prazer indirecto experimentado pelos vizinhos não tinha nada que ver com os sentimentos expressos por Mrs. Poyser – havia já muitos anos que toda a gente andava a dizer exactamente o mesmo sobre o nobre. O conteúdo, ainda que Mrs. Poyser o tenha apresentado com uma assinalável eloquência popular, estava gasto; o que era notável era tê-lo dito abertamente (com testemunhas) na cara do senhor, e isso fez de Mrs. Poyser uma espécie de heroína local. A primeira declaração aberta de um discurso oculto, uma declaração que rompe com as formalidades das relações de poder, que perturba um espelho de águas aparentemente calmas, uma tranquilidade aparente de silêncio e aceitação, tem a força simbólica de uma declaração de guerra. Mrs. Poyser dissera uma verdade (social) ao poder.

Proferido num momento de raiva, o discurso de Mrs. Poyser foi, poder-se-á dizer, espontâneo – mas a espontaneidade estava no momento e na veemência da declaração, não no conteúdo. Na verdade, como nos diz a autora, o conteúdo havia sido repetidamente ensaiado: «E ainda que ao longo dos últimos doze meses Mrs. Poyser tivesse recitado muitos discursos imaginários, inclusivamente com alguns duplos sentidos, e estivesse firmemente decidida a dizer-lhos da próxima vez que ele atravessasse os portões de Hall Farm, a verdade é que esses discursos imaginários nunca haviam passado disso mesmo.»¹⁴ Quem é que nunca passou por uma experiência idêntica?

¹³ *Ibidem*, p. 398.

¹⁴ *Ibidem*, p. 388.

Quem é que, depois de ter sido insultado ou humilhado – especialmente em público – às mãos de alguém numa posição de poder ou autoridade, nunca ensaiou um discurso imaginário que desejasse ter feito ou que tencionasse fazer na próxima oportunidade?¹⁵ Muitas vezes, estas declarações continuam a ser discursos ocultos pessoais e podem nunca vir a encontrar expressão, mesmo entre amigos próximos e pessoas do mesmo estatuto social. Mas neste caso estamos perante uma situação de subordinação partilhada. Os rendeiros do Senhor Donnithorne e boa parte daqueles que não pertenciam à pequena aristocracia rural daquelas duas paróquias tinham razões pessoais de sobra para se regozijarem com a humilhação pública do aristocrata e para se identificarem com a atitude corajosa de Mrs. Poyser. A posição social comum e os laços sociais existentes entre eles fizeram sobressair os contornos e a importância do discurso oculto colectivo. Poder-se-á dizer, sem grande exagero, que, no decurso da sua interacção social, todos haviam redigido o discurso de Mrs. Poyser em conjunto. Não no sentido literal, claro está, mas no sentido em que o que foi dito por Mrs. Poyser seria uma reelaboração das histórias, das injúrias e das queixas partilhadas por todos os que se encontravam abaixo do aristocrata. E para «redigirem» esse discurso, os súbditos de Donnithorne tinham de ter um espaço social seguro, ainda que isolado, onde pudessem trocar e desenvolver as suas críticas. A diatribe de Mrs. Poyser era uma versão pessoal do discurso oculto de todo um grupo subordinado e, tal como no caso de Aggy, essa declaração remete-nos para a cultura marginal da classe que lhe deu origem.

Um indivíduo ofendido pode desenvolver uma fantasia pessoal de vingança e confrontação, mas quando a ofensa não é mais do que uma variante de um conjunto de ofensas sistematicamente infligidas a uma raça, classe ou estrato social, então a fantasia pode converter-se num produto cultural colectivo. Qualquer que seja a forma que venha a assumir – paródia secreta, sonhos de vingança violenta, visões milenaristas de um mundo às avessas – este discurso oculto colectivo é essencial a qualquer visão dinâmica das relações de poder.

A explosão de Mrs. Poyser acarretava custos potencialmente muito elevados, e foi a sua audácia – que alguns diriam irreflectida – que lhe granjeou

tamanha notoriedade. Usámos a palavra «explosão» deliberadamente, pois foi assim mesmo que Mrs. Poyser o sentiu:

«O que fizestes está feito», disse Mr. Poyser, um tanto alarmado e inquieto, mas não sem experimentar um certo comprazimento triunfal pela atitude da esposa. «Sim, bem sei que está feito», disse Mrs. Poyser, «mas atirei tudo cá para fora, e a partir de agora hei-de viver mais tranquila. Se passarmos a vida inteira enrolados, a aliviar a alma gota a gota como um barril mal vedado, não vale a pena cá andarmos. Nunca me hei-de arrepender daquilo que disse, nem que viva tantos anos como ele.»¹⁶

A metáfora hidráulica que George Eliot põe na boca de Mrs. Poyser é a forma mais comum de exprimir a pressão que subjaz ao discurso oculto. Mrs. Poyser sugere que os seus hábitos de prudência e dissimulação já não servem para conter o sentimento de raiva que foi suportando durante o último ano. A questão não está em saber se a raiva encontrará uma via para se libertar ou não. O que importa é saber se tal passa por um processo mais seguro mas psicologicamente menos satisfatório de «aliviar a alma gota a gota» ou por um processo de extravasamento gratificante mas perigoso do género do que Mrs. Poyser arriscou. Na verdade, George Eliot assume aqui uma posição sobre as consequências da dominação na consciência humana. Para a autora, a necessidade de «usar uma máscara» diante do poder produz, como pela própria tensão engendrada pela ausência de autenticidade, uma pressão compensatória que não pode ser contida indefinidamente. De um ponto de vista epistemológico, nada nos autoriza a atribuir à explosão verbal de Mrs. Poyser um valor de verdade superior ao do seu comportamento anterior. Pode dizer-se que ambos são parte constitutiva da sua personalidade. Convém notar, no entanto, que, de acordo com a autora, Mrs. Poyser sente ter dito finalmente o que lhe ia na alma. Na medida em que ela e outros em situações análogas sintam que disseram finalmente a verdade aos detentores do poder, o conceito de verdade poderá ter uma dimensão sociologicamente válida no pensamento e na práxis das pessoas cujas acções nos interessam. Ou seja, pode ter uma força fenomenológica no mundo real apesar do seu estatuto epistemologicamente insustentável.

15 Somos igualmente atreitos, penso eu, a alimentar algumas fantasias quando somos derrotados numa discussão entre iguais ou insultados por um colega. A diferença é que neste caso as relações de poder assimétricas não interferem com a declaração do discurso oculto.

16 *Ibidem*, p. 395. Aos leitores que nunca tiveram oportunidade de ler *Adam Bede* e que gostariam de saber o que aconteceu a seguir, informo que o nobre acabou por morrer, providencialmente, alguns meses depois, pondo fim à ameaça.

Outro argumento, que é quase uma imagem invertida da lógica do anterior, é que aqueles a quem a dominação obriga a usar uma máscara descobrirão um dia que os seus rostos acabarão por se afeiçoar a ela. Neste caso, a prática da subordinação produziria, com o tempo, a sua própria legitimidade, um pouco como a recomendação que Pascal deixou àqueles que lamentavam não terem fé religiosa: que se ajoelhassem cinco vezes ao dia para rezar, até que a simples repetição desse acto acabasse por engendrar a sua própria justificação na fé. Na análise que se segue, espero contribuir para clarificar consideravelmente este debate, dada a sua importância no estudo da dominação, da resistência, da ideologia e da hegemonia, que são os temas centrais da minha investigação.

Se é certo que os fracos têm razões óbvias e compulsórias para se refugiarem por detrás de uma máscara quando confrontados com o poder, os poderosos têm razões igualmente ponderosas para adoptar uma máscara na presença dos subordinados. Assim, tal como sucede com estes, também para os poderosos existe normalmente uma disparidade entre o discurso público, utilizado abertamente no exercício do poder, e o discurso oculto, expresso na segurança dos bastidores. O discurso das elites fora de cena é, tal como o seu equivalente entre os subordinados, conotativo: consiste nas palavras e nos gestos que inflectem, contraditam ou confirmam aquilo que aparece no discurso público.

A melhor análise alguma vez feita sobre o «acto de poder» encontra-se num ensaio de George Orwell intitulado «Shooting an Elephant» [Matar um Elefante], do tempo em que este era subinspector da polícia do regime colonial da Birmânia nos anos 20. Orwell havia sido chamado para resolver o problema de um elefante com o cio que se tinha soltado e estava a fazer grandes estragos num bazar. Quando Orwell, de espingarda em punho, finalmente localiza o elefante, que entretanto já havia matado um homem, o animal está a pastar pacificamente nos arrozais, não representando já qualquer ameaça. A coisa lógica a fazer seria observar o elefante durante um bocado até ter a certeza de que já lhe passara o cio. Mas não há lógica que resista à presença dos mais de dois mil súbditos coloniais que o seguem e observam atentamente:

E subitamente percebi que tinha mesmo de matar o elefante. Era isso que as pessoas esperavam que eu fizesse e era o que eu tinha de fazer; sentia o peso de duas mil vontades sobre mim, uma pressão irresistível. E foi então, ali parado de espingarda na mão, que me apercebi pela primeira vez da vacuidade, da inanidade do domí-

nio do homem branco no Oriente. Ali estava eu, o homem branco com a sua espingarda, espetado à cabeça de uma multidão de nativos desarmados – aparentemente, era eu o protagonista da peça, mas na realidade não passava de um simples fantoche empurrado para trás e para a frente por todas aquelas caras amarelas atrás de mim. Naquele momento, percebi que quando o homem branco se torna um tirano é a sua própria liberdade que está a destruir. Torna-se uma espécie de brinquedo, a figura convencional do *sahib*. Pois uma das condições do seu domínio é passar o resto da vida a tentar impressionar os «nativos», de tal maneira que sempre que surge um momento de crise é obrigado a fazer aquilo que os «nativos» esperam que faça. Usa uma máscara e o seu rosto vai-se afeiçoando a ela... um *sahib* tem de actuar como um *sahib*; tem de parecer determinado, saber exactamente o que quer e actuar com grande clareza. Vir de tão longe até aqui, de espingarda na mão, com duas mil pessoas nos calcanhares para depois me ir simplesmente embora, nada tendo feito – não, isso era impossível. A multidão rir-se-ia de mim. E toda a minha vida, como a vida de todos os brancos no Oriente, era uma luta infundável para que não se rissem de nós.¹⁷

A metáfora teatral atravessa todo o texto: Orwell refere-se a si mesmo como «protagonista da peça», fala-nos de brinquedos, de fantoches, de máscaras, de aparências e de um público pronto para o apupar se ele não seguir o guião pré-estabelecido. A experiência de Orwell é a de alguém cuja liberdade de agir pela sua própria consciência, de romper as convenções, não é maior do que a de um escravo na presença de um tirano. Se é verdade que a subordinação requer uma representação credível de humildade e respeito, também a dominação requer uma representação credível de altivez e controlo. Existem, não obstante, duas diferenças. Se um escravo transgredir o guião, arrisca-se a ser espancado, ao passo que Orwell se arrisca apenas a cair no ridículo. Outra distinção importante é que a pose exigida ao dominador deriva não da vulnerabilidade, mas das ideias que estão na base da sua dominação, ou seja, do tipo de argumentos que a legitimam. Um rei tido por divino deve actuar como um deus, um guerreiro como um general corajoso; um dirigente republicano eleito deve mostrar respeitar os cidadãos e as suas opiniões; um juiz deve parecer venerar a lei. As acções das elites que contrariam *publicamente* os fundamentos dos princípios justificativos do seu poder constituem uma ameaça. O cinismo das conversas gravadas na Sala Oval durante a presidência de Nixon foi um golpe devastador na imagem de legalidade e idonei-

17 George Orwell, *Inside the Whale and Other Essays*, pp. 95-96.

dade de que o discurso público se reclama. Da mesma forma, a existência mal disfarçada de lojas e hospitais especiais para as elites partidárias no bloco socialista comprometeu profundamente a pretensão do partido dominante de governar em nome da classe operária.¹⁸

Poderá ser útil comparar diferentes formas de dominação de acordo com os tipos de exposição e de encenação pública que aquelas parecem exigir. Outra forma, porventura ainda mais reveladora, de abordar a mesma questão seria perguntar quais são as actividades mais sistematicamente ocultadas pelas diferentes formas de dominação. Cada forma de exercer o poder tem a sua encenação específica, mas também o respectivo saco de roupa suja.¹⁹

As formas de dominação baseadas na presunção ou na afirmação da superioridade intrínseca das elites governantes parecem depender fortemente da ostentação, de leis sumptuárias, de uma parafernália de símbolos, de insígnias e de cerimónias públicas de reverência ou homenagem. O desejo de inculcar hábitos de obediência e respeito pela hierarquia pode, tal como sucede nas organizações militares, produzir mecanismos semelhantes. Em casos extremos, a ostentação e a encenação podem dominar por completo, como no caso do imperador chinês Long Qing, cujas aparições públicas eram coreografadas de forma tão minuciosa que este acabou por se transformar num ícone de carne e osso, apresentado em rituais que não deixavam a mínima margem de improvisação. Já fora de cena, na Cidade Proibida, podia cometer toda a sorte de excessos na companhia de príncipes e aristocratas.²⁰ Este será um caso limite, mas a tentativa por parte das elites dominantes de criar locais de convivência totalmente exclusivos onde não estejam expostos e possam estar completamente à-vontade é omnipresente, bem como a tentativa de ritualizar o contacto com os subordinados para que as máscaras permaneçam firmes no lugar e se minimize o risco de um acontecimento

18 Desigualdades deste tipo são muito menos marcadas simbolicamente nas democracias capitalistas ocidentais, que defendem o direito à propriedade e não afirmam governar em benefício da classe trabalhadora em particular.

19 Todos conhecemos versões domésticas desta verdade. Os pais, por exemplo, consideram inadequado discutir abertamente na presença dos filhos, sobretudo sobre o seu comportamento e disciplina. Fazê-lo, seria pôr em causa a afirmação implícita de que os pais sabem o que é melhor e mais adequado para os filhos. Seria também oferecer às crianças uma oportunidade política de explorar a divergência de opinião revelada. De um modo geral, os pais preferem ter as discussões fora de cena, e apresentar uma frente mais ou menos unida na presença das crianças.

20 Ray Huang, 1571: *A Year of No Significance*.

indesejável. As primeiras críticas de Milovan Djilas à nova elite partidária da Jugoslávia assinalavam o contraste entre o mundo secreto, mas altamente relevante, daquilo que se passava nos bastidores e os rituais vazios dos órgãos públicos: «É na intimidade dos jantares, das caçadas, das conversas informais entre dois ou três homens que os assuntos de Estado mais importantes são decididos. As reuniões dos órgãos partidários, as conferências governamentais e as assembleias não cumprem propósito algum senão o de fazer declarações e criar um jogo de aparências.»²¹ É evidente que, em bom rigor, os rituais públicos que Djilas menospreza cumprem, efectivamente, um propósito claro, na medida em que o teatro da unanimidade, da lealdade e da determinação se destina a impressionar uma audiência. Rituais públicos deste género são reais e extremamente significativos; a crítica de Djilas prende-se mais com o facto de serem, ao mesmo tempo, representações concebidas com o intuito de lançar um véu sobre uma arena política oculta cuja revelação as desmentiria. Os grupos dominantes têm geralmente muito a esconder e, normalmente, sabem muito bem como e onde fazê-lo. Os oficiais coloniais britânicos com quem Orwell privou em Moulmein tinham o inevitável clube onde se reuniam todas as noites. Aí, com excepção dos funcionários birmaneses, encontravam-se entre a sua gente, como talvez gostassem de dizer, sem serem obrigados a pavonear-se diante de uma audiência de súbditos da Coroa. Nessa espécie de refúgio, todas as actividades, os gestos, as observações e a indumentária tidos por inadequados ao desempenho público de um *sahib* podiam ser usados ou exercidos com segurança.²² O isolamento assegurado às elites não só lhes proporciona um local para relaxar das exigências formais das suas funções como minimiza o risco de a familiaridade vir a alimentar o desprezo dos subordinados ou, pelo menos, a contribuir para desbaratar a boa impressão criada pelas aparências ritualmente forjadas. Balzac capta este medo de uma sobre-exposição, como se poderia agora dizer, entre os magistrados parisienses de meados do século XIX.

Ah como são infelizes os verdadeiros magistrados! Sabe, deviam viver fora da comunidade, como os antigos pontífices. O mundo vê-los-ia apenas quando

21 Milovan Djilas, *The New Class*, p. 82.

22 Acredito que é, no essencial, por esta mesma razão que o pessoal subordinado de qualquer organização hierárquica tende a trabalhar às claras, ao passo que as elites trabalham à porta fechada, por vezes protegidos por várias antecâmaras ocupadas por secretários privados.

saíssem das suas celas a horas fixas, solenes, antigos, veneráveis, pronunciando sentenças à maneira dos grandes sacerdotes da antiguidade, combinando em si mesmos o poder judicial e o sacerdotal! Só seríamos vistos no estrado... Hoje em dia, toda a gente nos pode ver quando estamos em dificuldades ou quando nos divertimos como os outros... Podemos ser vistos nos salões, em família, como cidadãos normais. E assim, expostos nas nossas paixões, em vez de terríveis, parecemos grotescos...²³

O perigo de que o contacto não regulado com o público possa profanar a aura sagrada dos juízes é uma possível explicação para que estes conservem, mesmo em repúblicas seculares, mais insígnias de autoridade tradicional do que qualquer outro ramo do governo.

Feita a apresentação do conceito geral de discurso público e de discurso oculto, avançarei agora algumas observações que visam tornar mais clara a análise que se segue. No estudo das relações de poder, esta perspectiva alerta-nos para o facto de quase todas as relações normalmente observadas entre dominadores e subordinados representarem o encontro do discurso *público* dos dominadores com o discurso *público* dos subordinados. É precisamente isto que sucede em todas as ocasiões em que o Senhor Donnithorne se impõe a Mr. e a Mrs. Poyser antes de esta perder a cabeça, em que vemos que o casal consegue manter um comportamento aparentemente respeitoso e agradável. Vemos, portanto, que de um modo geral as ciências sociais se concentram resolutamente nas relações oficiais ou formais entre os poderosos e os fracos. É o que acontece inclusivamente com boa parte do estudo dos conflitos, como veremos, quando estes se tornam altamente institucionalizados. Não pretendo com isto dizer que o estudo deste domínio das relações de poder seja necessariamente falso ou superficial, mas tão-só que raras vezes responde cabalmente àquilo que desejaríamos conhecer sobre o poder.

Mais tarde ou mais cedo acabaremos por querer saber como se formam os discursos *ocultos* de diferentes actores, sob que condições poderão ou não encontrar expressão pública, e que género de relação mantêm com o discurso público.²⁴ Três características do discurso oculto merecem, no

23 Honoré de Balzac, *A Harlot High and Low*. Uma figura literária do século xx que fez das máscaras da dominação e da subordinação o tema central de boa parte do seu trabalho foi Jean Genet. Ver, em particular, as suas peças *Os Negros* e *Os Biombos*.

24 Por agora, fecho deliberadamente os olhos ao facto de existirem, para cada actor, diversos discursos públicos ou ocultos, dependendo do público a que são dirigidos.

entanto, ser clarificadas de antemão. Primeiro, o discurso oculto é sempre específico de um determinado espaço social e de um conjunto particular de actores. A maldição de Aggy foi certamente ensaiada de variadíssimas maneiras pelos escravos, nos seus aposentos ou nas cerimónias religiosas clandestinas que sabemos terem sido bastante comuns. Para os colegas de Orwell, como para a maior parte dos grupos dominantes, uma indiscrição pública não acarretaria tantos riscos, ainda assim, tinham o clube nocturno para descarregar a bília. Deste modo, cada discurso oculto é elaborado por um «público» restrito que exclui – que é ocultado de – outros «públicos» específicos. Um segundo aspecto crucial do discurso oculto que não foi suficientemente sublinhado é o de este não comportar apenas actos discursivos, mas todo um conjunto de práticas diversas. Assim, para muitos camponeses, actividades como a caça furtiva, o pequeno furto, a fuga aos impostos e a simulação do trabalho são parte integrante do discurso oculto. Para as elites dominantes, as formas de discurso oculto podem incluir privilégios e luxos clandestinos, a contratação de criminosos, subornos e falsificação de títulos de propriedade. Estas práticas contraditam, em ambos os casos, o discurso público do grupo em questão, que procura mantê-las, tanto quanto possível, fora de vista e em segredo.

Por fim, é evidente que a fronteira entre os discursos públicos e ocultos é um terreno de luta constante entre dominadores e subordinados – de modo algum uma parede sólida. A capacidade que os grupos dominantes têm de prevalecer – ainda que nunca totalmente – sobre os outros, de definir e constituir aquilo que vale como discurso público ou como discurso oculto constitui, como veremos, uma boa parte do seu poder. A luta incessante que se trava em torno destas fronteiras constitui, porventura, a mais importante arena dos conflitos ordinários e das diferentes formas que as lutas de classes assumem no dia-a-dia. Orwell observou como os birmaneses conseguiam insinuar um desprezo quase banal pelos britânicos, cuidando sempre de evitar os perigos que lhes adviriam de um desafio mais directo:

O sentimento anti-europeu era muito intenso. Ninguém tinha coragem de provocar um motim, mas se uma mulher europeia se aventurasse sozinha por um bazar, o mais provável era vir alguém cuspir-lhe sumo de bétel no vestido... Quando um ágil birmanês me rasteirou num jogo de futebol e o árbitro (também birmanês) fez vista grossa, o público rejubilou estridentemente numa gargalhada horrenda... Os desdenhosos rostos amarelos dos jovens que me perseguiram por toda a parte, os

insultos que lançavam quando me encontrava a uma distância segura acabaram por me afectar profundamente. Os jovens monges budistas eram os piores de todos.²⁵

Por razões de prudência táctica, os grupos subordinados raramente exprimem o seu discurso oculto de modo directo. Mas, tirando partido do anonimato de uma multidão ou de um incidente ambíguo, arranjam mil e uma maneiras engenhosas de mostrar a sua relutância em tomar parte na representação.

A análise dos discursos ocultos dos poderosos e dos subordinados oferece-nos, penso eu, uma via que permitirá às ciências sociais revelar contradições e possibilidades, penetrando bem além da aparente tranquilidade que a acomodação à existente distribuição de poder, riqueza e estatuto muitas vezes apresenta. Por detrás dos actos anti-europeus observados por Orwell havia seguramente um discurso oculto mais elaborado, uma linguagem complexa, ligada à cultura, à religião e à experiência colonial dos birmaneses. Os britânicos não tinham acesso a essa linguagem – a não ser através de espões. Para resgatar esse discurso seria preciso aceder aos bastidores, ir aos bairros nativos de Moulmein, e estar intimamente familiarizado com a cultura birmanesa. Claro que os birmaneses também não podiam saber aquilo que se escondia por detrás do comportamento mais ou menos oficial dos britânicos. Esse discurso oculto só podia ser auscultado nos clubes, nas residências e nos encontros privados dos colonos. Qualquer investigador na minha posição dispõe, portanto, de uma vantagem estratégica sobre o mais sensível dos participantes numa situação deste género uma vez que, em circunstâncias normais, os discursos ocultos de dominadores e de subordinados *nunca se tocam directamente*. Cada participante estará familiarizado com o discurso público e com o discurso oculto do respectivo círculo, mas não com o discurso oculto do outro. É por isso que a análise política pode beneficiar de uma investigação que esteja em condições de comparar o discurso oculto dos grupos subordinados com o dos poderosos, e ambos os discursos ocultos com o discurso público comum. O segundo passo da comparação permitirá revelar o efeito da dominação na comunicação política.

Poucos anos depois da estada de Orwell em Moulmein, os ingleses foram surpreendidos por uma gigantesca revolta anticolonial. O movimento foi

liderado por um monge budista que reclamou o trono e prometeu uma utopia que consistia, grosso modo, em libertar a população dos britânicos e dos impostos. A rebelião foi esmagada com uma boa dose de brutalidade gratuita e os «conspiradores» sobreviventes foram enforcados. De um momento para o outro, o discurso oculto dos birmaneses havia, pelo menos em parte, irrompido em palco para se declarar abertamente. As pessoas actuavam com base em sonhos e visões milenares de vingança e de justiça, em profetas budistas e ajustes de contas raciais de que os britânicos pouco ou nada sabiam. Na repressão brutal que se seguiu, era fácil reconhecer a materialização dessa confissão com que Orwell se debateu, e que terá certamente encontrado grande expressão no clube privado dos colonos: o reconhecimento de que «a maior alegria do mundo seria espetar uma baioneta nas entranhas de um monge budista». Muitos discursos ocultos, porventura a maioria, nunca passam disso mesmo: declarações escondidas do público que nunca chegam a ser objecto de «actuação». E não é fácil esclarecer as circunstâncias exactas em que o discurso oculto irrompe em cena. Mas se quisermos ver além do simulacro de consentimento forjado pelas aparências, se quisermos aceder à compreensão dos actos potenciais, das intenções provisoriamente bloqueadas e dos futuros possíveis que uma alteração no equilíbrio do poder ou a eclosão de uma crise podem trazer à luz do dia, não nos resta outro caminho senão explorar o domínio do discurso oculto.

²⁵ Orwell, *op. cit.*, p. 91. Um insulto manifestado em voz alta dificilmente pode ser considerado um discurso oculto. O que é crucial aqui é a «distância segura» que torna o seu autor anónimo: a mensagem é pública, mas o mensageiro é oculto.

CAPÍTULO II

DOMINAÇÃO, REPRESENTAÇÃO E FANTASIA

JOCASTA: Como assim? O que há de tão terrível no exílio?

POLÍNICE: O pior de todos os males: não se poder falar livremente.

JOCASTA: Mas isso é escravatura, não se poder dizer o que se pensa.

POLÍNICE: Tem de se suportar a falta de sabedoria dos chefes.

EURÍPIDES, *As Fenícias*

DESTINOS

O objectivo global deste livro é propor uma forma mais profícua de ler, interpretar e compreender a conduta política, muitas vezes fugidia, dos grupos subordinados. A imodéstia deste propósito contribui, sem dúvida, para assegurar que ele não seja cumprido senão de forma esquemática e parcial. A minha ambição nasceu de um esforço prolongado para compreender a política de resistência dos camponeses malaios mais pobres às mudanças no sistema de produção do arroz, de que saíam sistematicamente prejudicados.¹ Dado o poder das elites dos proprietários de terras e dos oficiais, a luta levada a cabo pelos pobres era necessariamente cautelosa. Em vez de se rebelarem abertamente ou de protestarem publicamente, adoptaram uma via mais segura, que consistia em ataques anónimos a propriedades, na caça furtiva, na difamação e no esquívamento. Salvo raras excepções, evitaram prudentemente quaisquer actos irrevogáveis de insubordinação pública. Qualquer investigador que tomasse a tranquilidade aparente da vida política em Sedaka como um sinal de harmonia entre classes não teria, claramente, sabido procurar o conflito político no sítio certo.

Concluí, então, que a vida política de outros grupos subordinados que se encontrassem em situação idêntica à dos pobres de Sedaka poderia assumir formas análogas. Isto é, que a sua política poderia recorrer também ao disfarce, à dissimulação e a práticas evasivas, mantendo simultaneamente uma atitude exterior de consentimento voluntário, senão mesmo entusiástico, em situações de poder.

Esta linha de argumentação pressupõe, antes de mais, que entendamos como se constrói, como se alimenta e que propósitos serve o discurso público.

¹ James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*.

Por que são as actuações públicas de deferência e lealdade tão importantes nas relações de poder? A que público se dirigem estas manifestações simbólicas? O que acontece quando subordinados enfiados ou insolentes como Mrs. Poyser deitam a representação a perder?

O discurso público é, no fim de contas, o auto-retrato das elites dominantes tal como elas gostariam de ser vistas. Dado o poder que estas normalmente têm para impor actuações forçadas aos outros, o diálogo do discurso público é, por natureza, bastante assimétrico. Embora não deva ser visto como um simples emaranhado de mentiras e de representações falsas, trata-se, efectivamente, de uma narrativa bastante sectária e parcial. Uma narrativa concebida com o intuito de impressionar, afirmar e naturalizar o poder das elites dominantes, e de encobrir ou minimizar os aspectos mais sórdidos e obscuros da sua dominação.

Para que tenha alguma força retórica junto dos subordinados, é, porém, imprescindível que este indulgente auto-retrato faça algumas concessões aos presuntivos interesses dos subjugados. Ou seja, os governantes que aspiram à hegemonia na acepção gramsciana do termo têm de encontrar razões ideológicas para persuadir os seus súbditos de que a governação é exercida, até certo ponto, em nome dos mais fracos. Mesmo sendo altamente tendenciosa, esta presunção encontra sempre algum eco entre os subordinados.

A distinção entre o discurso público e o oculto, bem como o reconhecimento das aspirações hegemónicas do discurso público permitem-nos distinguir pelo menos quatro tipos de discurso político entre os grupos subordinados. Estes variam de acordo com o respectivo grau de conformidade com o discurso oficial e em função da composição do público a que se destinam.

A forma de discurso político mais segura e mais pública é aquela que adopta como ponto de partida a imagem autocomplacente das elites. Em virtude das concessões retóricas inerentes a este auto-retrato, gera-se uma arena de conflito político surpreendentemente ampla, na qual se apela a essas mesmas concessões e se procura explorar a margem de interpretação que qualquer ideologia comporta. Mesmo a ideologia dos proprietários de escravos nos Estados Unidos antes da guerra, por exemplo, incorporava alguns laivos de paternalismo relativos ao tratamento, à alimentação, ao alojamento, ao vestuário e à instrução religiosa dos escravos. Claro que na prática as coisas eram bem diferentes. Apesar disso, os escravos conseguiram explorar politicamente esta pequena margem retórica para solicitar melhor comida, um tratamento mais humano, liberdade de frequentar cerimónias

religiosas, pequenos talhões para cultivar hortas, etc. Assim, alguns interesses dos escravos foram incorporados pela ideologia dominante sem qualquer indício de subversão.

Uma segunda forma de discurso político, em acentuado contraste com a anterior, é a do discurso oculto propriamente dito. Aqui, já fora de cena, onde os subordinados se podem reunir ao abrigo do olhar intimidante do poder, é possível desenvolver uma cultura política claramente dissonante. Na segurança relativa dos seus aposentos, os escravos podem exprimir os sentimentos de raiva, de vingança e de auto-afirmação que normalmente são obrigados a reprimir quando estão na presença dos seus senhores.

Um dos principais argumentos deste livro consiste em defender a existência de um terceiro domínio na política dos grupos subordinados, estrategicamente situado entre os dois primeiros. Trata-se de uma política de disfarce e anonimato que tem lugar sob o olhar público, mas que é concebida para ter um duplo significado ou para proteger a identidade dos actores. Cabem nesta descrição os rumores, os mexericos, as histórias tradicionais, as canções, os rituais, os códigos, os eufemismos, enfim, uma boa parte da cultura popular dos grupos subordinados. A título de exemplo, pensemos nas histórias de *Brer Rabbit*² dos escravos norte-americanos, ou nas figuras picarescas em geral. A um primeiro nível de leitura, estas narrativas não passam de simples histórias inocentes sobre animais; a um outro nível, porém, parecem celebrar as manhas e o espírito vingativo dos fracos e o seu triunfo sobre os poderosos. Do meu ponto de vista, a linguagem pública dos grupos subordinados encerra sempre uma versão parcialmente esterilizada, ambígua e codificada do discurso oculto. A interpretação destes textos que, no fim de contas, são evasivos por natureza, é necessariamente ambígua. Mas se os ignorarmos, ficamos reduzidos a uma compreensão da subordinação histórica que assenta apenas nesses raros momentos de rebelião declarada, ou no discurso oculto propriamente dito, que, além de evasivo é muitas vezes totalmente inacessível. A auscultação das vozes e das práticas não-hegemónicas dos grupos subordinados requer, creio, uma forma de análise substancialmente diferente da análise das elites, dadas as difíceis circunstâncias em que são produzidas.

Finalmente, o domínio político mais explosivo resulta da ruptura do *cordon sanitaire* político entre o discurso oculto e o discurso público. Quando

2 *Brer Rabbit* («Irmão Coelho») é uma figura central do folclore dos escravos norte-americanos. Caracteriza-se, principalmente, pela astúcia e capacidade de transgressão de normas e convenções sociais em benefício próprio. As suas origens remontam às tradições orais de diversas regiões de África, e à figura da lebre, em particular. (N. T.)

Mrs. Poyser diz «o que lhe vai na alma» (ver Capítulo I), oblitera a distinção entre os dois discursos, tornando público o discurso que até então fora oculto. Neste caso, o senhor fugiu, mas tais momentos de desafio e de oposição declarada provocam normalmente uma reacção repressiva imediata ou, na ausência de reacção, uma escalada de palavras e actos cada vez mais audaciosos. Iremos examinar esses momentos, visto que nos ajudam a compreender certas formas de carisma e a dinâmica das conquistas políticas.

Boa parte da nossa atenção concentrar-se-á naquilo a que decidi chamar a infrapolítica dos grupos subordinados. Pretendo assim designar um vasto leque de meios de resistência discretos que recorrem a formas indirectas de expressão. Uma compreensão substancial da infrapolítica, dos seus disfarces, do seu desenvolvimento e da sua relação com o discurso público pode ajudar-nos a clarificar vários problemas muito controversos na análise política, em particular a questão da incorporação hegemónica.

Difícilmente se poderá encontrar um tema mais debatido nos últimos tempos – seja nos debates sobre o poder comunitário, ou nas formulações neomarxistas mais subtis de Gramsci e dos seus seguidores. O significado exacto daquilo a que chamamos incorporação hegemónica é susceptível de interpretações diversas mas, seja como for que optemos por defini-la, seria inaceitável dar uma resposta simplista, unidimensional à questão de saber se os escravos acreditam na justiça ou na inevitabilidade da escravatura. Se, em vez disso, procurarmos avaliar as diferentes formas de organização social que podem levar os grupos subordinados a considerar os seus interesses de modo consentâneo com a visão propagada pelas instâncias do poder, então talvez nos seja possível chegar a uma resposta mais complexa. O discurso oculto e a infrapolítica em geral proporcionam elementos que nos permitem, pelo menos em princípio, abordar este problema empiricamente. Em todo o caso, não nos limitaremos a esperar que a contestação social declarada levante o véu do consentimento e da submissão. Uma visão da política centrada apenas naquilo que poderão ser manifestações impostas de anuência ou de rebelião aberta traduz uma concepção muito limitada da vida política – especialmente nas condições de tirania ou quase-tirania em que vive grande parte da população mundial.

Do mesmo modo, uma análise atenta dos actos políticos que são disfarçados ou que têm lugar fora da cena pública pode ajudar-nos a delimitar um domínio de potencial dissensão. Aqui é expectável, creio, que encontremos a base social e normativa de formas práticas de resistência (por exemplo,

aquilo a que os proprietários de escravos consideravam mandriice, roubo ou fuga), bem como os valores que poderão, mediante certas condições, sustentar formas de rebelião mais drásticas. O que pretendo mostrar é que nem as formas quotidianas de resistência, nem as insurreições ocasionais podem ser entendidas sem ter em conta a influência dos espaços sociais fechados onde essa resistência pode ser fomentada e encontrar o seu próprio sentido. O aprofundamento desta análise, que não poderia ter lugar no âmbito deste livro, permitiria esboçar uma tecnologia e uma prática da resistência análoga à análise da tecnologia da dominação desenvolvida por Michel Foucault³.

O discurso oculto e as formas disfarçadas de dissidência pública podem igualmente ajudar-nos a melhor compreender os actos carismáticos. O carisma não é uma qualidade – como ter olhos castanhos, por exemplo – que possa ser objectivamente identificada em alguém; implica, como sabemos, uma relação em que os observadores envolvidos reconhecem (podendo, aliás, contribuir para inspirar) uma qualidade que admiram. Mrs. Poyser não era uma personalidade carismática no sentido comum do termo, mas realizou um acto carismático. Para compreender esse acto carismático, e muitos outros como este, temos de considerar, diria eu, até que ponto o seu gesto representa ou não um discurso oculto partilhado que até então ninguém tivera a coragem de declarar na face do poder.

A minha análise destaca precisamente as formas de subordinação em que previ encontrar maiores disparidades entre o discurso público e o discurso oculto. Assim, grande parte dos factos que apresento provém de diversas formas de tirania que escolhi com especial consideração pela maneira como poderiam ou não confirmar esta perspectiva. Sempre que possível, utilizei material proveniente de estudos sobre a escravatura, os regimes de servidão, os sistemas de castas e a dominação racial – incluindo o colonialismo e as sociedades rurais altamente estratificadas, que constituem a minha área específica de investigação. Aos olhos do observador contemporâneo, estas formas de dominação podem parecer casos extremos; a escravatura e a servidão poderão mesmo ser consideradas interesses antiquados. Salientar estes casos, porém, tem as suas vantagens. De um ponto de vista histórico, é indiscutível que representam uma boa parte da experiência de vida mais lamentável da humanidade. E, graças ao crescente interesse que hoje existe pela história social do ponto de vista dos mais fracos e à recuperação de

3 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*.

vozes que de outro modo permaneceriam mudas – em especial no caso da escravatura na América do Norte –, pude também tirar partido de vários trabalhos publicados recentemente.

A minha estratégia consiste em escolher formas de dominação que apresentem semelhanças suficientemente próximas para conferir uma certa coesão às comparações feitas a partir de um leque de casos já de si perigosamente heterogéneo. Estas formas de dominação são meios institucionalizados de extrair trabalho, bens e serviços de uma população subjugada. São a materialização de presunções formais de superioridade ou inferioridade, muitas vezes com estruturas ideológicas complexas, em que a conduta pública é regulada por um razoável grau de ritualismo e de «etiqueta». Nestes sistemas de dominação, pelo menos em princípio, o estatuto é atribuído em função do nascimento, a mobilidade é praticamente nula e os grupos subordinados gozam de poucos ou nenhuns direitos civis ou políticos. Apesar de serem altamente institucionalizadas, estas formas de dominação apresentam um forte elemento de comando pessoal.⁴ Refiro-me à grande margem de arbitrariedade e obstinação pessoal no comportamento do amo para com o escravo, do senhor para com o servo ou do brâmane para com o intocável. Tais formas de dominação estão, pois, impregnadas de um elemento de terror pessoal que pode assumir a forma de espancamentos arbitrários, violações sexuais e outras ofensas ou humilhações. Ainda que um subordinado em particular possa não ser directamente afectado, a consciência sempre presente dessa possibilidade parece definir toda a relação. Por fim, como sucede na maior parte das grandes estruturas de dominação, o grupo subordinado tem uma existência social muito considerável fora da cena pública, o que, em princípio, lhe dá a oportunidade de desenvolver uma crítica partilhada do poder.

Esta semelhança estrutural é um pilar analítico fundamental da minha tese. Por outras palavras, não é minha intenção fazer declarações «essentialistas» sobre as características imutáveis dos escravos, dos servos, dos

⁴ A minha análise é, por isso, menos relevante no que toca a formas de dominação impessoal por, digamos assim, «técnicas científicas», regras burocráticas, ou por forças mercantis de oferta e procura. Boa parte do trabalho de Michel Foucault incide sobre estas formas de controlo social, que considerava caracteristicamente modernas. Apesar de eu acreditar que muitas formas de controlo aparentemente impessoais são mediadas por uma dominação pessoal que é – e é experienciada como sendo – mais arbitrária do que Foucault estaria disposto a admitir, acompanho-na na ideia de que existe algo de qualitativamente diferente no exercício da autoridade com base em regras impessoais, técnicas e científicas.

intocáveis, dos povos colonizados ou das raças subjugadas. O que pretendo defender, isso sim, é que estruturas de dominação idênticas tendem, em condições equivalentes, a provocar reacções e formas de resistência também elas idênticas entre si.⁵ Deste modo, a minha análise passa grosseiramente por cima de diferenças e condições específicas que outros considerariam essenciais, no intuito de esboçar as linhas gerais de uma perspectiva mais abrangente. Não só ignoro as grandes diferenças existentes entre as variadas formas de subordinação, como negligencio a grande especificidade de cada caso de uma dada forma – por exemplo, entre a escravatura norte-americana e a caribenha, ou entre a servidão em França e na Rússia. A haver algum mérito nesta abordagem, esse teria de ser demonstrado em estudos de caso que fundamentassem estas afirmações genéricas em contextos culturalmente específicos e historicamente profundos.

Por mais de uma vez, faço referência a outras formas de subordinação que, apesar de algo distantes do conjunto de estruturas acima mencionado, não deixam de apresentar algumas semelhanças que me pareceram pertinentes para desenvolver e ilustrar o meu ponto de vista. Foram igualmente úteis, para fins comparativos, muitos dados recolhidos de «instituições totais» como prisões, centros de reabilitação, campos de prisioneiros de guerra – em especial nos casos em que se desenvolve algum esforço de persuasão, nem que seja sob a forma de lavagem cerebral. Da mesma maneira, a vida pública nos estados comunistas, onde o hiato entre o ritual oficial e a cultura política fora de cena é geralmente muito grande, pode ensinar-nos alguma coisa sobre a forma como o discurso oculto é construído.

A literatura sobre a dominação de género, bem como os estudos sobre a cultura e a ideologia das classes trabalhadoras ajudaram-me a iluminar muitos pontos. As semelhanças observáveis entre ambos os domínios e os casos em que me baseei mais de perto parecem-me altamente sugestivas. Ao mesmo tempo, há diferenças que limitam a possibilidade de estabelecer analogias. No caso das mulheres, as relações de subordinação são normalmente mais pessoais e íntimas; em virtude da procriação conjunta e da vida familiar, é difícil conceber uma existência completamente separada para o grupo subordinado que não exija um passo muito mais radical do que no caso dos

⁵ Uma proposta similar sobre a base estruturalista ou posicional da teoria feminista poderá ser encontrada em Lind Alcoff, «Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory».

escravos ou dos servos. As analogias tornam-se ainda mais forçadas nos contextos contemporâneos, em que a escolha do parceiro conjugal é possível e as mulheres têm direitos cívicos e políticos. No caso das classes trabalhadoras do Ocidente, que podem aceitar ou abandonar um determinado emprego (ainda que normalmente *tenham* de trabalhar), e que têm um certo grau de mobilidade e direitos de cidadania adquiridos, levantam-se dificuldades do mesmo género. Ambos os casos mostram como a existência de uma certa margem de escolha é essencial para suscitar a possibilidade de incorporação hegemónica, ao passo que a dominação de género acentua a importância de especificar exactamente o grau de separação entre esferas ditas separadas.⁶

A escolha das estruturas que aqui proponho explorar torna evidente a minha preferência pelos temas da dignidade e da autonomia, que são normalmente considerados secundários face à exploração material. A escravatura, a servidão e o sistema de castas geram habitualmente práticas e rituais de denegrimiento, insultos e agressões corporais que parecem ocupar um grande espaço nos discursos ocultos das suas vítimas. Estas formas de opressão negam aos subordinados a prerrogativa normal da reciprocidade negativa: responder a uma bofetada com uma bofetada, a um insulto com um insulto. Mesmo no caso da classe trabalhadora contemporânea, tudo indica que os atentados à dignidade individual, a vigilância estreita e o controlo do trabalho individual assumem nos testemunhos das vítimas de opressão uma importância idêntica à das questões mais específicas do trabalho e da compensação.

PRELIMINARES

Os próximos dois capítulos são consagrados à análise do discurso público: o seu valor simbólico, a sua manutenção, a sua manipulação e as suas consequências. Antes de empreender essa tarefa, porém, importa clarificar alguns pressupostos analíticos. O primeiro prende-se com o estatuto epistemológico do discurso oculto e com a natureza da liberdade *relativa* que nele encontramos. Em segundo lugar, quero mostrar como as distinções entre o discurso público e o discurso oculto são condizentes com aquilo que sabemos através da prática linguística e da fenomenologia das distinções entre o que é dito na

6 Um exemplo de uma análise extremamente profunda sobre esferas separadas é o estudo de Lila Abu-Lughod sobre as mulheres beduínas, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*.

face do poder e o que é dito por trás. Por fim, quero indicar como o discurso oculto adquire a sua ressonância normativa e emocional a partir dos impulsos e das afirmações que são censuradas na presença do poder.

DEFERÊNCIA E LINGUAGEM FORA DE CENA

Os mais novos sempre haviam vivido debaixo de um Jugo, mas haverá alguma criatura subjugada que não tenha uma opinião privada?

GEORGE ELIOT, *Middlemarch*

Qualquer modelo de estratificação social apresenta indícios seguros que nos permitem identificar quem dá as ordens e quem as recebe. No topo estão aqueles que dão ordens a quase toda a gente e não recebem ordens de ninguém; em baixo estão os que recebem ordens de quase toda a gente e não dão ordens a ninguém. Em qualquer posição, um indivíduo *usa de deferência* para com outro situado mais acima. Vista desta maneira, a deferência é uma das consequências de um sistema de estratificação e não a sua causa. É por isso que corremos o risco de cometer um erro grave sempre que inferimos o que quer que seja acerca das crenças ou atitudes de alguém unicamente com base num acto de aparente consentimento. Em bom rigor, não temos fundamento algum para retirar semelhante conclusão, pelo que faremos melhor em considerar o termo *deferência* como «a forma de interacção social que ocorre em situações que envolvem o exercício da autoridade tradicional».⁷ Restam poucas dúvidas de que os actos de deferência – por exemplo, uma vénia para saudar um superior ou o uso de uma forma de tratamento honorífica – se destinam, em certo sentido, a transmitir uma imagem exterior de conformidade com as normas de conduta defendidas pelos superiores. Não podemos ir muito além disto com segurança. O acto pode ser desempenhado quase automaticamente como um ritual ou uma acção habitual; pode resultar da ponderação das suas vantagens; pode ser uma dissimulação bem conseguida; pode nascer de um desejo sincero de honrar um superior respeitado. Além disso, como a maior parte dos actos de deferência são acções rotineiras dirigidas ao detentor de um determi-

7 Howard Newby, «The Deferential Dialectic», p. 142. Devo muito desta breve reflexão à elucidativa análise de Newby.

nado estatuto, nem sempre é fácil distinguir a atitude para com o indivíduo da atitude face ao estatuto em geral. Uma pessoa pode tratar um padre com deferência por respeito pelos padres em geral e pela fé que representam, não deixando por isso de nutrir um desprezo inconfessado por esse padre em particular.

Toda e qualquer conclusão acerca da atitude subjacente a um acto de deferência deverá, portanto, fundamentar-se em factos exteriores ao acto em si.⁸ E quando os actos em questão são desempenhados por um grupo que é sistematicamente submetido à dominação, esses elementos tornam-se ainda mais cruciais na medida em que os rituais públicos de deferência poderão ser altamente mecanizados e vazios. No seu estudo comparativo sobre a escravatura, Orlando Patterson defende insistentemente que os actos servis dos escravos na presença dos seus senhores são «o produto exterior da sua interacção» e nada mais; de acordo com esta perspectiva, pouco ou nada haveria a dizer sobre a psicologia de grupo ou as crenças colectivas.⁹ Em qualquer estrutura de dominação bem estabelecida é plausível pressupor que os elementos dos grupos subordinados são socialmente induzidos pelos progenitores a observar os rituais de homenagem necessários para salvaguardar a sua segurança. Um dos paradoxos mais cruéis da escravatura, por exemplo, é o facto de as mães dos escravos, cujo principal desejo é protegerem os filhos e tê-los a seu lado, terem o maior interesse em incutir-lhes comportamentos conformistas. Por amor, aceitam educar os filhos no sentido de agradar, ou pelo menos de não hostilizar os seus senhores. É impossível avaliar o grau de profundidade desta conformação e perceber até que ponto o ressentimento e o cinismo que ela esconde estão presentes na representação apenas com base nos comportamentos exteriores. Algo do mesmo género parece acontecer com a classe trabalhadora inglesa. Comparados com os pais das famílias da classe média, que valorizam, segundo se diz, os sentimentos, a culpa e a atitude, os progenitores oriundos da classe trabalhadora privilegiam a submissão exterior e o conformismo com muito menor consideração pelos motivos subjacentes.¹⁰ Esta tendência reflecte em grande medida o tipo de

resignação com a vida de trabalho e com o sistema de estratificação social que foi inculcado e apreendido através dos pais. É como se os jovens da classe trabalhadora estivessem a ser treinados para aceitar uma existência em que não haveria necessariamente conexão – ou tão-pouco contradição – entre a sua submissão pública às realidades do poder e as suas atitudes confidenciais.

O problema que enfrentamos ao examinar um discurso público de deferência pode resumir-se assim: como podemos avaliar o impacto das relações de poder na acção quando o exercício do poder é quase constante? A influência de um professor numa sala de aula só pode começar a ser avaliada depois de ele ou ela abandonar a sala – ou de os alunos saírem para o recreio. Independentemente de tudo o que possam dizer, a habitual explosão de interacção verbal e exuberância física que tem lugar quando a aula termina, comparada com todo o comportamento anterior na sala, diz-nos muito sobre o efeito da escola e do professor no comportamento dos alunos. Assim, os motivos por detrás dos actos de deferência permanecem obscuros até que, e a menos que, o poder que os determina se esvazie ou que tenhamos o ensejo de falar confidencialmente, fora de cena, com as pessoas cujos motivos desejamos compreender.

É sobretudo neste último domínio de relativa liberdade discursiva, fora do raio de audição dos detentores do poder, que o discurso oculto deve ser procurado. A disparidade entre o que aqui encontramos e o que é dito na presença do poder dá-nos uma medida aproximada daquilo que foi suprimido da comunicação determinada pelo poder. O discurso oculto constitui, por esta razão, o lugar privilegiado para o desenvolvimento de uma linguagem não-hegemónica, contraveniente, dissidente, subversiva.

Até aqui usei os termos *discurso oculto* e *discurso público* no singular, quando na verdade o plural seria mais exacto e daria conta da grande variedade de lugares onde tais discursos se desenvolvem. O quadro que se segue – cujo carácter rudimentar e esquemático iremos modificar mais à frente – dá-nos já uma primeira ideia da pluralidade de discursos presentes no caso da escravatura.¹¹

8 A excepção será, talvez, os casos em que o acto de deferência pode ser plausivelmente interpretado como a insinuação de uma atitude de natureza totalmente diferente – por exemplo, um «sim, senhor» proferido num tom de voz ou com um esgar indicativo de desdém. Ainda assim, seria sempre aconselhável verificarmos essa nossa impressão.

9 Patterson, *op. cit.*, p. 11.

10 Basil Bernstein, *Class, Codes and Control*, vol. I.

11 Este quadro omite deliberadamente muita informação. Tal como se apresenta aqui, é inteiramente estático e não permitiria o desenvolvimento e a interacção dos discursos ao longo do tempo. Não especifica o lugar, as circunstâncias ou o público; um escravo em diálogo com um lojista branco no decorrer de uma vulgar transacção não estaria numa situação equivalente à de um encontro nocturno entre brancos e negros montados a cavalo. Por fim, adopta o ponto de vista privilegiado de um único indivíduo e não daquilo a que poderíamos chamar uma comunidade de discursos. Ainda assim, serve para orientar uma análise sobre o poder e o discurso – análise que poderá aplicar-se a casos de todo o tipo: servião, sistema de castas, sistema salarial, burocracia, escola, etc.

ESPAÇOS DISCURSIVOS HIPOTÉTICOS, ORDENADOS POR PÚBLICOS,
EM ESCRAVATURA

SENHOR OU CAPATAZ SEVERO	SENHOR OU CAPATAZ INDULGENTE	BRANCOS SEM AUTORIDADE DIRECTA	ESCRAVOS E NEGROS LIVRES	ESCRAVOS DO MESMO SENHOR	CÍRCULO DE AMIGOS PRÓXIMOS DO ESCRAVO	FAMÍLIA IMEDIATA
DISCURSOS PÚBLICOS			DISCURSOS OCULTOS			

Quanto mais o discurso de um hipotético escravo passar pelos públicos representados no lado mais reservado do espectro (o direito), mais imune à intimidação se revelará esse discurso. Dito de modo ligeiramente diferente: normalmente, embora nem sempre, quanto mais o escravo se encontrar remetido ao seu círculo íntimo, menos enviesado pelo poder será o seu discurso. No entanto, isto não equivale de modo algum a afirmar que as acções do escravo diante de um senhor severo são necessariamente falsas e fingidas ao passo que a sua conduta para com a família e os amigos é forçosamente verdadeira e genuína. Não podemos precipitar-nos a tirar esta conclusão pela simples razão de que as relações de poder são ubíquas. São sem dúvida diferentes nos extremos opostos do espectro, mas nunca estão completamente ausentes.¹²

As relações de poder que têm lugar no lado direito do espectro (onde predomina o discurso oculto) distinguem-se por serem geradas por pessoas que se encontram mutuamente submetidas, muitas vezes em pé de igualdade, a um sistema de dominação mais vasto. Ainda que o escravo possa ser mais livre relativamente ao seu senhor nesses contextos, tal não significa que as relações de dominação não estejam presentes entre os escravos. As relações de poder entre subordinados não se processam necessariamente em moldes democráticos. Longe disso. No caso dos presidiários, por exemplo, que são objecto de uma dominação comum por parte da instituição e dos seus funcionários, desenvolve-se muitas vezes uma tirania mais brutal e exploratória do que os guardas prisionais seriam capazes de conceber. Em semelhantes condições de dominação dentro da dominação o prisioneiro

12 Nenhum espaço social pode ser visto como o domínio de um discurso inteiramente «verdadeiro» ou «livre» com excepção, talvez, da imaginação privada, que é inacessível por definição. A sua simples revelação ao outro convoca imediatamente as relações de poder, e a psicanálise, que aspira à revelação da verdade reprimida num ambiente tolerante e encorajador, constitui, ela própria, uma relação de poder altamente assimétrica.

subordinado será talvez obrigado a medir as palavras e a comportar-se de modo mais cauteloso diante dos prisioneiros do que face aos guardas prisionais.

Mesmo que as relações entre subordinados se caracterizem pela simetria e pela reciprocidade, o discurso oculto que se desenvolve nestas circunstâncias pode ser igualmente tirânico, ainda que todos participem na sua modulação. Veja-se, por exemplo, a atitude que tantas vezes impera entre os trabalhadores no sentido de penalizar qualquer elemento que se esforce por conquistar a simpatia dos patrões. As palavras usadas pelos seus pares para descrever tal comportamento (lambe-botas, lambe-cus, vendido, bajulador) destinam-se a impedi-lo, podendo ser complementadas por olhares discriminatórios, comportamentos de exclusão ou mesmo violência física.

As relações de poder geradas no seio dos grupos subordinados são muitas vezes a única força capaz de contrabalançar a determinação da conduta a partir de cima. Os rendeiros da aldeia malaia onde estive haviam desenvolvido entre si uma importante norma, condenando qualquer camponês que oferecesse ao proprietário uma renda sazonal mais elevada do que outro rendeiro com o objectivo de ampliar a sua área de cultivo. Há quinze anos, um deles terá violado a regra; desde então a sua família é malvista e ostracizada por toda a comunidade e nunca mais foi convidada para as festas organizadas pelos familiares ou amigos da família ofendida. Outro caso conhecido é o dos trabalhadores rurais andaluzes que não ousavam trabalhar por menos do que o salário mínimo. Se o fizessem, seriam tratados com desprezo, ostracizados, e apodados de «sujos» ou «rasteiros».¹³ O poder das sanções desenvolvidas para assegurar a conformidade depende fundamentalmente da coesão do grupo subordinado e da percepção do perigo adveniente da contravenção. Na Irlanda rural do século XIX, quando um rendeiro furava um boicote às rendas, pagando ao administrador, o mais provável era ver a sua vaca «jarretada» na manhã seguinte; isto é, com o tendão de Aquiles cortado para que o próprio rendeiro fosse obrigado a abatê-la. Tudo isto são exemplos da pressão mais ou menos coerciva que pode ser desenvolvida para monitorizar e controlar os desvios no seio de um dado grupo subordinado.¹⁴ Esta pressão serve não só para suprimir a

13 Ver Juan Martinez-Alier, *Labourers and Landowners in Southern Spain*, p. 126.

14 Nos casos em que esta dominação dentro da dominação é muito pronunciada podemos falar

dissidência entre os subordinados, como pode também impor limites às tentações de competição desenfreada que possam surgir entre eles – com prejuízo para todos – a favor do grupo dominante.

Como mostra o nosso quadro, a relação dialéctica entre os discursos públicos e ocultos é evidente. O discurso oculto representa, por definição, a linguagem – gestos, discurso, práticas – que é normalmente excluída do discurso público dos subordinados pelo exercício do poder. Desta forma, a prática da dominação *cria* o discurso oculto. Se a dominação for particularmente rigorosa, tenderá a produzir um discurso oculto particularmente rico. O discurso oculto dos grupos subordinados, por sua vez, reage ao discurso público criando uma subcultura e contrapondo a sua própria versão da dominação social exercida pela elite dominante. Ambos são espaços de poder e de interesses.

O discurso oculto dos grupos dominantes é também um instrumento do exercício do poder. É constituído pela linguagem – gestos, discursos, práticas – que os limites ideológicos que balizam o exercício da dominação excluem do discurso público. É igualmente um espaço de poder e de interesses. Imaginando um quadro análogo ao que foi apresentado acima em que fosse adoptada a perspectiva do senhor do escravo face a um leque de públicos abarcando a sua família e amigos mais próximos, num extremo, e os seus contactos com os escravos reunidos numa qualquer cerimónia, no outro, obter-se-ia um espectro dos domínios discursivos do grupo dominante. Aqui, como no caso de um diplomata cujo discurso será diametralmente diferente se estiver a falar informalmente com a sua equipa negocial ou formalmente com o principal representante de uma potência inimiga ameaçadora, estamos em pleno domínio da representação. As máscaras adoptadas podem ser mais espessas ou mais finas, mais grosseiras ou mais subtis, dependendo da natureza do público e dos interesses em jogo, mas nunca deixam de ser representações, como o são todas as acções sociais.

de um discurso oculto dentro do discurso oculto. A dominação exercida no interior do grupo poderá intimidar os subordinados de tal modo que estes se tornem incapazes de dizer ou fazer algo que possa contrariar aquilo que é exigido. Note-se que quando se gera uma situação deste tipo, os detentores do poder entre os subordinados poderão muito bem desenvolver uma espécie de interesse velado no sistema de dominação geral, que passa a ser uma pré-condição do seu próprio poder.

PODER E REPRESENTAÇÃO

A tua presença intimida os homens comuns
Que se coíbem de dizer coisas que não te agradem
Mas nos recantos ocultos da cidade tenho ouvido dizer
Que todo o povo chora o destino desta jovem
Injustamente condenada como ninguém

A uma morte indigna por uma acção honrada...
É isto que corre na sombra pela cidade.

HÉMON A CREONTE, *Antígona*

No plano da vida quotidiana, é nos actos de deferência, subordinação e adulação que mais claramente se manifesta o impacto do poder. O guião e as instruções de actuação para os grupos subordinados são normalmente mais limitativos do que para os grupos dominantes. Analisando as formas de «honrar» o estatuto, Hochschild observa:

Ter um estatuto mais elevado significa ter mais possibilidades de obter recompensas, incluindo compensações emocionais. Significa também ter um maior acesso aos meios que viabilizam a realização dessas possibilidades. O comportamento deferente dos empregados e das mulheres – os sorrisos encorajadores, a disponibilidade para ouvir, os risos aprovadores, os comentários afirmativos, de surpresa ou de preocupação – tornam-se aparentemente naturais, como se fossem parte integrante da personalidade e não inerentes aos tipos de relação que as pessoas de baixo estatuto normalmente estabelecem.¹⁵

Uma actuação convincente poderá requerer a supressão ou o controlo de sentimentos que prejudicariam a representação, bem como a simulação de emoções que lhe sejam necessárias. Através da repetição pode alcançar-se um domínio técnico que permita pôr a representação em prática de modo quase automático e aparentemente espontâneo. Noutros casos, é necessário um esforço consciente, como dizia o Velho Tiennon a respeito dos seus encontros com o antigo senhor do seu pai: «Esforçava-me por ser agradável». Expressimo-nos muitas vezes nestes termos algo esquizofrénicos, como

15 Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*, pp. 90-91. Este valioso e acutilante estudo sobre as hospedeiras de voo, que são pagas, em parte, por aquilo a que Hochschild chama «trabalho emocional», ajudou-me a aprofundar a reflexão sobre vários temas importantes.

se o nosso eu calculista exercesse pleno controlo sobre o nosso eu emocional, o que constituiria uma ameaça constante ao nosso bom desempenho.¹⁶ Ora, a representação, como não deixarei de sublinhar insistentemente, compreende não apenas os actos discursivos, mas também uma atitude de submissão nos gestos e nas expressões faciais, bem como a obediência concreta a ordens que podem ser desagradáveis ou humilhantes.

Estes desempenhos de «obediência a ordens» têm um papel maior na vida dos grupos subordinados do que na dos grupos dominantes. Um caso evidente é a alteração nas posturas, nos semblantes e na actividade aparente dos funcionários de um escritório quando a supervisora aparece de súbito na sala. Ainda que igualmente constrangida, a supervisora pode adoptar uma postura em geral mais descontrainda, menos defensiva, pois, no fim de contas, é a ela que compete dar o tom do encontro.¹⁷ O poder significa não *ter* de representar, ou, mais precisamente, ter a possibilidade de ser mais negligente ou informal em qualquer representação particular. Na corte francesa, esta associação entre poder e representação era tão estreita que qualquer indício de recrudescimento da subserviência podia ser tomado como prova de um declínio de estatuto e poder: «O favorito que tome cuidado, pois se não me deixar à espera o tempo necessário na sua antecâmara, se a sua expressão for menos enigmática e o cenho menos carregado do que o habitual, se, ao acompanhar-me à porta, me escutar um pouco mais do que é costume, então, começarei a pensar que ele está em queda, e não me enganarei.»¹⁸ A arrogância associada ao exercício do poder pode acomodar mais manifestações físicas do eu não-defensivo, ao passo que a subserviência requer, quase por definição, uma atenção cuidadosa e uma adaptação constante ao humor e às exigências do detentor do poder. O eu não-defensivo é então muito menos

16 O esforço de contenção da raiva indispensável a uma boa representação e a sua impotência face ao avolumar do sentimento de revolta é o *leit-motif* dos primeiros romances de Jean Rhys. Julia, a personagem central de *After Leaving Mr. McKenzie*, sabe que deve agradar aos homens para poder viver como deseja, mas raramente consegue sustentar a fraca convicção na sua actuação por muito tempo. Como observa Rhys, «Julia tinha acessos de melancolia sempre que perdia o auto-domínio necessário para preservar as aparências», p. 27.

17 Thibaut, num inventário de descobertas de psicologia social, concorda, ao afirmar: «Do ponto de vista do elemento individual da diáde, a posse de um poder superior tem múltiplas vantagens. Tende a libertá-lo da necessidade de prestar uma atenção cerrada às acções do seu parceiro e de ser excessivamente cauteloso nas suas próprias acções.» John W. Thibaut e Harold Kelley, *The Social Psychology of Groups*, p. 125.

18 La Bruyère, cit. Norbert Elias, *Power and Civility*, in *The Civilizing Process*, vol. 2 (originalmente publicado em Basileia, em 1939), p. 271.

visível uma vez que as possíveis penalizações para um comportamento incorrecto ou menos conseguido são severas; uma pessoa deve sempre «comportar-se» o melhor possível.

A influência que os poderosos exercem no discurso público é evidente nas descobertas dos sociolinguistas acerca do uso da linguagem e do poder. Estes estudos mostram como as hierarquias de género, raça, casta e classe fazem parte dos códigos de dominação discursiva.

No seu estudo sobre as actuais diferenças de uso de linguagem entre homens e mulheres, Robin Lakoff sublinha que a história da dominação masculina tem levado a que as mulheres, procurando imitar o registo dos grupos de estatuto superior, adoptem cada vez mais a linguagem dos homens, ao passo que o inverso raramente acontece.¹⁹ Num encontro cara a cara, o tom, a gramática e o léxico do grupo dominante tendem a prevalecer, além de que, tal como sucede noutras relações de poder assimétricas, é o elemento dominante quem normalmente inicia a conversa, controla a sua direcção e decide quando terminá-la. A subordinação pode traduzir-se no uso de formas linguísticas criadas de modo a reflectir e a antecipar a reacção do dominador. Lakoff observa assim o uso muito mais generalizado por parte das mulheres daquilo a que os linguistas chamam «interrogativas *tag*»: formas enfáticas como o «é assim, não é?» ou a elevação do tom no final de uma oração para atenuar a sua natureza declarativa, o que traduz uma necessidade de confirmação e aprovação para poder continuar a falar. Outras marcas linguísticas de subordinação incluem um uso relativamente exagerado de formas ultrapolidas («Teria a gentileza de...» em vez de uma simples instrução), de uma gramática ultracorrecta, de «delimitadores» linguísticos («do género», «tipo») que mitigam as orações declarativas, e de uma menor inclinação para gracejar em público. Nos contextos de subordinação extrema, como a escravatura e o racismo, observam-se frequentemente casos de gaguez, que traduzem não um defeito na fala, visto que estes indivíduos conseguem falar fluentemente noutros contextos, mas antes uma hesitação induzida pelo medo de não empregar as fórmulas correctas. Creio que é possível deduzir destes padrões de comportamento uma atitude consistente de aversão ao risco no uso da linguagem por parte dos dominados – uma preocupação constante em aventurar-se o menos possível, em usar frases feitas sempre que disponíveis, e em evitar tomar liberdades linguísticas potencialmente ofensivas.

19 Robin Lakoff, *Language and Women's Place*, p. 10.

Como constatou um antropólogo oriundo de uma casta superior ao realizar um conjunto de entrevistas com os intocáveis Chamar em Lucknow, «quanto mais banal era o inquirido, melhor era a reacção. Em áreas menos familiares, recorriam habilmente a estratégias evasivas: desviavam a conversa, faziam-se desentendidos, adiavam o assunto, optavam pelo silêncio, utilizavam chavões e perguntas retóricas».²⁰ Para terem sucesso, estes desempenhos requerem prática, competência e uma capacidade de improvisação particular, mas não deixam de ser manobras de minimização de danos em face do poder. Como conclui Lakoff a propósito da conformação do discurso e do vestuário das mulheres: «A sua preocupação excessiva com a aparência e com as aparências (incluindo talvez a ultracorreção e a hipergentileza no discurso e nas maneiras) resulta simplesmente do facto de [a mulher] ser obrigada a existir como um mero reflexo do olhar dos outros.»²¹

Em sociedades com culturas cortesãs bem estabelecidas criam-se códigos complexos para diferentes níveis de discurso, que em casos extremos quase constituem línguas separadas. Nestes casos, a ultracorreção dos subordinados é institucionalizada linguisticamente. Ainda hoje persistem traços marcados desses códigos nas distinções entre os ingleses de origem saxónica e normanda: os plebeus saxões «comiam» ao passo que os conquistadores normandos «jantavam». Na Malásia existe um vasto conjunto de verbos que distingue diversas acções comuns quando é o sultão que as pratica: enquanto os plebeus se banham, o sultão «borrifa-se»; os plebeus caminham, o sultão «avança» (o que pressupõe um movimento suave de deslizamento); os plebeus dormem, o sultão «reclina-se». Também os pronomes mudam, como acontece na maior parte das sociedades altamente estratificadas, em função do estatuto relativo dos falantes. Quando um plebeu se dirige ao sultão, emprega o termo *hamba*, que se poderia traduzir como «seu escravo»; além disso, sempre que se aproxima do trono deve assumir uma postura totalmente submissa. Nestas sociedades, quaisquer encontros que juntem pessoas de estatuto diferente obedecem a regras de linguagem, compostura, colocação de voz e indumentária que se destinam a sublinhar e acentuar essas diferenças.

Talvez por se prestarem facilmente à análise histórica, as formas de tratamento têm sido objecto de uma quantidade considerável de estudos por parte dos sociolinguistas. Em França, a forma polida e a informal do pronome pes-

soal da segunda pessoa (*vous* e *tu* [vós e tu], respectivamente) eram no passado usadas assimetricamente numa semântica do poder.²² A classe dominante usava *tu* quando se dirigia a plebeus, serviçais e camponeses, e respondia pela forma mais digna e respeitosa de *vous*. Assim, quem tivesse a prudência de usar esta fórmula não poderia evitar transmitir a ideia de apoiar as distinções de dignidade e estatuto inerentes ao seu uso. O esforço determinado feito pelos revolucionários franceses a partir de 1789 com vista a banir o uso da forma da segunda pessoa do plural permite-nos ter a certeza de que o povo não era indiferente a esta semântica do poder. Ainda hoje, nos congressos de socialistas e comunistas europeus, a forma informal *tu* é utilizada entre pessoas que não se conhecem para exprimir uma ideia de igualdade e camaradagem. Na linguagem comum, a segunda pessoa do plural é hoje usada *reciprocamente* para exprimir, não o estatuto, mas a ausência de uma relação próxima.

Uma função equivalente desta não-reciprocidade nas formas de tratamento no inglês é a utilização por parte dos grupos dominantes do termo *boy* ou dos nomes próprios para se dirigirem aos subordinados, e o correspondente emprego do termo *mister* por parte destes para se dirigirem aos seus superiores. Este uso, bastante comum nos sistemas de estratificação por classe e raça, está longe de ter desaparecido no Ocidente, ainda que seja hoje claramente menos generalizado do que há cinquenta anos. (Curiosamente, subsiste ainda o uso da palavra *garçon*, em francês, para chamar um empregado de mesa, embora se dê cada vez maior preferência à forma *monsieur*.) O africâner conserva, significativamente, quer o uso assimétrico do pronome da segunda pessoa, quer a fórmula *boy-mister*.

Se olharmos para as manifestações de deferência linguística e para os gestos de subordinação como meras actuações impostas pelo poder, corremos o risco de deixar passar em claro boa parte da sua importância. A verdade é que também funcionam como uma barreira ou véu que é difícil ou mesmo impossível de penetrar pelos detentores do poder. Um exemplo assinalável é o esforço quase sempre ingrato que os sociolinguistas fazem para registar versões «puras» ou «autênticas» dos dialectos das classes pobres. Como é quase inevitável que o autor do registo seja alguém de maior estatuto e educação, dá-se uma espécie de efeito de Heisenberg linguístico, que leva a que

20 R. S. Khare, *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity and Pragmatism among the Lucknow Chamars*, p. 13.

21 Lakoff, *op. cit.*, p. 27.

22 A minha análise deste tema foi retirada, em grande parte, de R. Brown e A. Gilman, «The Pronouns of Power and Solidarity», in *Language and Social Context*, Pier Paolo Giglioli (ed.), pp. 252-82, e do cap. V de Peter Trudgill, *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*.

as formas mais estigmatizadas do dialecto desapareçam. A única maneira de abrir uma brecha na semântica do poder é o recurso, eticamente muito reprovável, a uma gravação sub-reptícia sem o conhecimento ou autorização do sujeito.²³ De um certo ponto de vista, isto é apenas um caso de como o poder distorce a comunicação. Noutra perspectiva, porém, exemplifica também a preservação de um espaço exclusivo, no qual se pode desenvolver uma linguagem mais autónoma. Como interpretar o facto, por exemplo, de os homens de casta inferior na cultura pluralista do Punjab usarem normalmente vários nomes, dependendo da pessoa com quem estiverem a falar? Confrontados com um hindu, apresentam-se como Ram Chand; com um sique, Ram Singh e com um cristão, John Samuel. Frustrados, os britânicos responsáveis pelo censo nessa região falavam de «inconstância» das classes mais baixas relativamente à religião, mas não seria difícil reconhecer aqui a adopção dissimulada de uma capa protectora.²⁴ Sabemos igualmente que os antigos mineiros da Rodésia do Sul tinham vários nomes, que resultavam não só da confusão de línguas mas também do facto de essa confusão poder servir como uma justificação plausível para um atraso ou para uma ausência injustificada.²⁵ É indiscutível que as aparências exigidas pelo poder são impostas pela força aos grupos subordinados. Mas isso não impede que sejam activamente usadas como meios de resistência e evasão. Importa notar, contudo, que existe um preço considerável a pagar por esta evasão, que é o de contribuir para a produção de um discurso público que aparentemente ratifica a ideologia social do grupo dominante. Os subordinados fazem reverências e vénias, mostram-se deferentes e amistosos, aparentam saber qual é o seu lugar e aceitá-lo, indicando desse modo que também sabem e reconhecem o lugar dos seus superiores.

Quando o guião é muito rígido e as consequências de um erro são graves, os grupos subordinados podem sentir a sua submissão como uma forma de manipulação. Claro que, sendo táctica, a submissão será sempre manipulatória. Esta atitude pressupõe, uma vez mais, uma divisão do eu em que um eu observa, porventura de modo cínico e aprovador, a actuação do outro eu. Boa parte dos testemunhos que nos são dados pelos intocáveis (note-se como o termo *intocável* assume a perspectiva da casta superior) é clara a este respeito. Fazendo

23 John R. Rickford, «Carrying the New Wave into Syntax: The Case of Black English BIN», in Robert W. Fasold (ed.), *Variation in the Form and Use of Language*, pp. 98-119.

24 Mark Jürgensmeyer, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*, p. 92.

25 Robin Cohen, «Resistance and Hidden Forms of Consciousness among African Workers», pp. 8-22.

notar que os bens e serviços essenciais – açúcar, gasolina, cereais, trabalho ou empréstimos – só podem ser adquiridos estando de boas relações com um elemento das castas dominantes, um deles observa: «Na prática, temos de procurar, aliciar e satisfazer os hindus de mil maneiras para garantirmos a nossa parte.»²⁶ O termo submissão afigura-se, portanto, insuficiente para descrever a manipulação activa que os dominados exercem sobre os rituais de subordinação para os reverter em seu próprio benefício; é uma arte em que as pessoas se orgulham de conseguirem transmitir uma imagem falsa de si mesmas. Outro intocável acentua a dimensão táctica da ocultação: «Também temos de disfarçar e esconder dos nossos adversários, com muita habilidade e sempre que necessário, os nossos verdadeiros objectivos e intenções. Isto não é uma maneira de incentivar a mentira, é apenas uma estratégia de sobrevivência.»²⁷

Os negros do Sul dos Estados Unidos, quer antes quer depois da emancipação, tinham de proceder com a mesma cautela face aos brancos. Assim se compreende que um negro, discursando perante uma plateia de brancos abolicionistas antes da Guerra da Secessão, sentisse a necessidade de explicar: «As pessoas vivem e morrem no meio dos negros mas sabem muito pouco sobre o seu verdadeiro carácter. Os negros são uma coisa diante dos brancos e outra com os da sua cor. A dissimulação face aos brancos é uma característica própria, sejam escravos ou libertos, comum em todo o país.»²⁸ A sensação de êxito por uma representação bem-sucedida e as condições avassaladoras que a tornam necessária são bem evidentes neste testemunho de um rendeiro negro no período que mediou entre as duas grandes guerras:

Já gracejei muitas vezes com os brancos, de uma maneira boa. Tinha de me fazer de tolo – sabia que não podia ir longe demais nem deixá-los saber aquilo que eu sabia, senão ficavam logo ofendidos. Para me dar com eles, tinha de me fazer humilde e andar de boca calada a maior parte do tempo. Fazia isso tudo e eles nem sequer se apercebiam do que se estava a passar. Era mesmo assim... Era capaz de ir ter

26 Khare, *op. cit.*, p. 97. Khare e outros alertam-nos para o facto de os subordinados serem, normalmente, observadores mais atentos dos poderosos do que o inverso visto que essa observação constitui uma técnica de sobrevivência e de segurança vital. O «dia» do escravo ou do intocável depende de uma leitura correcta do humor do respectivo amo; o «dia» do amo é incomparavelmente mais impermeável ao humor do seu subordinado. Para um aprofundamento desta linha de reflexão, ver Judith Rollins, *Between Women: Domesticity and their Employers*, e Joan Cocks, *The Oppositional Imagination: Adventures in the Sexual Domain*.

27 Khare, *op. cit.*, p. 130.

28 Cit. Lawrence Levine, *Black Culture and Black Consciousness*, p. 101.

com eles quantas vezes fosse preciso para lhes pedir um favor e eles faziam-mo... Tratavam-nos com correcção se lhes obedecêssemos, se nos comportássemos de maneira agradável e se não puséssemos em causa as razões de queixa que diziam ter contra nós. Mas se começamos a chorar pelos nossos direitos e pelos maus tratos que sofremos, dão-nos um tiro na cabeça.²⁹

Nate Shaw lembra-nos com bastante eloquência que o teatro do poder pode, através de uma prática engenhosa, tornar-se um verdadeiro instrumento político nas mãos dos subordinados. E é por isso que ficaríamos com uma imagem errada, penso eu, se concebêssemos estes actores sociais como um grupo de impostores, distribuindo falsos sorrisos a todo o momento e agindo com a relutância própria de um bando de presidiários agrilhoados. Fazê-lo seria ver a representação, como completamente determinada a partir de cima e menosprezar a apropriação que o actor faz dessa representação para os seus próprios fins. Um comportamento que, visto de cima, se apresenta como uma representação exigida e imposta pelos detentores do poder pode facilmente ser visto, a partir de baixo, como uma engenhosa manipulação feita de deferência e adulação, visando os seus próprios objectivos. Os escravos que engenhosamente reforçavam a imagem estereotipada de incompetência e inércia que os seus senhores tinham deles poderão, desse modo, ter conseguido fazer baixar as exigências de trabalho a que estavam sujeitos. O engenhoso enaltecimento que faziam dos seus chefes nas festas e nas celebrações religiosas poderá tê-los ajudado a obter melhores razões de comida e ofertas de vestuário. Muitas vezes, a representação é colectiva, pois os subordinados colaboram na criação de uma actuação teatral que vai ao encontro da imagem que os seus superiores têm da situação, mas que nunca deixa de servir os interesses dos primeiros.³⁰ Na verdade, os estereótipos dos dominadores funcionam, deste ponto de vista, não apenas como uma forma de opressão, mas também como um recurso

29 Theodore Rosengarten, *All God's Dangers: The Life of Nate Shaw*, p. 545. Nate Shaw juntou-se ao Sindicato dos Rendeiros do Alabama durante a grande depressão e usou a sua pistola para defender um vizinho – e membro do sindicato – cujo gado estava a ser confiscado pelas autoridades locais. Esteve mais de dez anos na prisão, e o simples desejo de cumprir a sua pena até ao fim exigiu dele uma resignação e um autodomínio permanente. Também no violento mundo da prisão, adoptar um comportamento inofensivo pode ser a maneira mais eficaz de atacar. Como escreveu Jack Henry Abbot: «Aprendemos a "sorrir" para controlar os outros. A desarmá-los com a nossa simpatia. E assim, quando alguém nos faz ferver de raiva por dentro, aprendemos a escondê-la, a sorrir ou a fingir que temos medo.» Jack Henry Abbot, *In the Belly of the Beast*, p. 89.

30 Ver, nesta linha de reflexão, Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, p. 339.

na mão dos subordinados, como resulta claro da observação de Richard Hoggart acerca do uso da deferência por parte das classes trabalhadoras britânicas: «Aquele tipo de "intrujice" descarada acompanhada de uma propensão para dizer "Senhor" a todo o momento, mas assumindo que tudo não passa de um jogo desprezível, em que se pode sempre contar com a aversão das pessoas da classe média a certas cenas para trapacear.»³¹ Os rituais de subordinação podem, pois, ser realizados para fins de manipulação, bem como de encobrimento. Visto assim, aquilo a que muitas vezes se chama um comportamento de Pai Tomás poderá não ser mais do que um rótulo para alguém que aprendeu a dominar as artes dramáticas da subordinação. Quando o caçador furtivo se cruza com o proprietário do terreno onde foi caçar defende-se com um sorriso ou com um gesto respeitoso. Da mesma maneira que um ladrão em fuga procura adoptar um andar normal quando avista um polícia ao fundo da rua. Trata-se de verdadeiras proezas, mas não nos devemos esquecer de que são realizadas num palco onde os papéis foram largamente ditados a partir de cima e em que as actuações normais, por muito engenhosas que sejam, têm de corroborar as aparências aprovadas pelos dominadores.

Tais representações raras vezes são inteiramente bem-sucedidas, claro está. As elites dominantes podem não saber exactamente o que se esconde por detrás da fachada, mas não é comum tomarem aquilo que vêem ou ouvem pelo seu valor facial. Um antigo texto da Índia budista procura instruir o mestre sobre o que se esconde por detrás da fachada:

Oh, Bhante, os nossos escravos... fazem uma coisa com o corpo, dizem outra com as palavras e têm uma terceira na mente.

Quando vêem o seu senhor, levantam-se e recebem o que ele lhes dá, conservando umas coisas, descartando outras; alguns cedem-lhe o lugar, abanam-no com um leque, lavam-lhe os pés, fazendo tudo o que é preciso fazer. Mas na sua ausência, pouco lhes importa que o azeite seja derramado, e mesmo que o seu senhor tivesse um prejuízo de centenas ou milhares, tão-pouco se dariam ao trabalho de olhar para trás. (É assim que se comportam de maneira diferente com o corpo.)... Aqueles que na presença do mestre o enaltecem dizendo «nosso amo, nosso Senhor» não têm pejo em dizer coisas horríveis, e dizem tudo o que lhes dá na gana quando o senhor se retira. (É assim que se comportam de maneira diferente com as palavras.)³²

31 Richard Hoggart, *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life*, p. 65.

32 Dev Raj Chanana, *Slavery in Ancient India*, p. 57, cit. Patterson, *op. cit.*, pp. 207-208.

O branco dono de escravos vive permanentemente assolado pela suspeita de que estes o estejam a enganar; é isso que leva um senhor rural japonês a interrogar-se: «Haverá alguém que minta tanto como um camponês?»³³ O que é notável aqui, a meu ver, não é tanto a questão de os dominadores partirem do princípio de que os subordinados os tentarão enganar. Acreditar nisso não significa ser-se paranóico; trata-se apenas de constatar a realidade. O que é notável é o facto de eles atribuírem esse comportamento não aos efeitos da arbitrariedade do poder, mas às características inatas dos próprios grupos subordinados. Nas falsas teorias raciais do início do século xx, as características decorrentes da subordinação foram convertidas em traços étnicos, culturais ou de género. Ao justificar aquilo a que chamou a qualidade negativa e superficial da linguagem feminina, Schopenhauer explicava que esta «surge naturalmente da falta de razão e de reflexão já mencionada e é *auxiliada* porque as mulheres, sendo mais fracas, são naturalmente induzidas a recorrer menos à força e mais à astúcia: daí o seu instinto traiçoeiro e a sua irresistível propensão para mentir».³⁴ Otto Weininger, que escreveu um estudo muito conhecido intitulado *Sex and Character* não muito tempo depois, defendeu praticamente o mesmo: «O impulso para mentir é muito mais forte nas mulheres, porque, ao contrário do que acontece com os homens, a sua memória não é contínua, e a sua vida, discreta, desconectada, descontínua, não controla as sensações e percepções do momento, sendo antes controlada por elas.»³⁵ Ambos os autores demonstram compreender, até certo ponto, a posição estrutural das mulheres que pode explicar o carácter da linguagem que nelas observam; mas tanto um como outro acabam por explicar a diferença a partir do género. No caso de Weininger, o argumento é alargado à «natureza do discurso» de outro grupo subordinado: os judeus. Ambos os grupos eram acusados de fazerem mau uso da linguagem e «deviam ser identificados pelo tom falso e manipulador do seu discurso»³⁶. A lógica do argumento é assombrosamente perversa. Padrões de linguagem que resultam de adaptações às desigualdades no poder são descritos como característi-

33 Tetsuo Najita e Irwin Scheiner, *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868: Methods and Metaphors*, p. 40.

34 Arthur Schopenhauer, *Selected Essays of Arthur Schopenhauer*, p. 341. Cit. Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, p. 243 (itálico meu).

35 Otto Weininger, *Sex and Character*, p. 146, cit. Gilman, *op. cit.*, p. 245.

36 Gilman, *op. cit.*, pp. 243-44.

cas naturais do grupo subordinado, manobra que tem, por sua vez, a grande vantagem de acentuar a alegada inferioridade inata dos seus elementos em termos de lógica, honestidade e razão, justificando desse modo a persistente dominação imposta pelos seus superiores.

CONTROLO E FANTASIA – A BASE DO DISCURSO OCULTO

Quando a vingança é adiada, converte-se numa ilusão, numa religião pessoal, um mito que se vai desligando, dia após dia, do elenco das suas personagens, que, no mito da vingança, permanecem imutáveis.

MILAN KUNDERA, *A Brincadeira*

De tudo o que foi dito até aqui, parece-nos bastante claro que um subordinado prudente tende a conformar o seu discurso e os seus gestos àquilo que sabe que dele se espera – mesmo que essa submissão mascare uma opinião muito diferente daquela que é revelada fora de cena. O que nem sempre é tão claro é que, em qualquer sistema de dominação estabelecido, o problema não se resume à dissimulação dos sentimentos e à produção dos adequados actos discursivos e gestuais no lugar deles. Trata-se, antes de mais, de controlar o que seria um impulso natural para a revolta, a agressividade, a raiva e a violência que esses sentimentos normalmente desencadeiam. Não existe nenhum sistema de dominação que não engendre a sua própria safra diária de atropelos e atentados à dignidade humana: apropriação do trabalho, humilhações públicas, fustigações, violações, bofetadas, assédio, desprezo, rituais de denegrimto, etc. Talvez o pior de todos, e neste ponto convergem muitas narrativas de escravos, seja não tanto o sofrimento infligido directamente ao próprio, mas a violência exercida sobre um filho ou uma esposa sem que a pessoa possa fazer mais do que ficar a assistir impotentemente. Esta impossibilidade de uma pessoa se defender a si mesma ou aos elementos da sua família (isto é, de agir como mãe, pai, marido ou mulher) face aos abusos dos dominadores representa um ataque à integridade física, mas também à dignidade ou identidade de um indivíduo. A consequência mais cruel da submissão humana é transformar a afirmação da dignidade pessoal num risco mortal. Desta forma, a submissão face à dominação passa muitas vezes – e fatalmente – pela supressão de uma raiva violenta no interesse do próprio ou dos entes queridos.

Podemos talvez apreender o dilema existencial que aqui se joga estabelecendo uma breve comparação com a análise que Hegel faz do duelista. Quando uma pessoa desafia outra para um duelo, fá-lo porque considera que a sua honra e posição (incluindo muitas vezes a da sua família) foram mortalmente postas em causa. Exige então um pedido de desculpas ou uma retractação, na falta desta considera que a sua honra só poderá ser ressarcida através de um duelo de morte. Aquilo que o desafio para um duelo subentende, simbolicamente, é que a aceitação desse insulto significaria perder o estatuto social, sem o qual não valeria a pena viver (tal é o código, raras vezes rigorosamente cumprido, da aristocracia guerreira). Saber quem ganha ou perde o duelo é irrelevante do ponto de vista simbólico; é o repto que restaura a honra. Se o reptador perder, prova o seu ponto de vista, paradoxalmente, por demonstrar que estava disposto a arriscar a vida para preservar a sua honra, o seu bom nome. A própria lógica do duelo torna a sua natureza idealística evidente; qualquer código que proclame a afirmação da honra e do estatuto em detrimento da própria vida acabará por revelar, em situações limite, a tibieza dos seus adeptos.

Para a maior parte dos homens subjugados ao longo da história, sejam eles escravos, intocáveis, servos, cativos ou minorias discriminadas, a estratégia para sobreviver, nem sempre eficaz, longe disso, tem sido engolir o próprio fel, conter a raiva e controlar o impulso para a violência física. É esta sistemática *frustração da acção recíproca* que se observa nas relações de dominação que nos ajudará, penso eu, a compreender boa parte do conteúdo do discurso oculto. A um nível elementar, o discurso oculto constitui uma representação pela fantasia – e por vezes em práticas secretas – da raiva e da agressão recíproca que a presença da dominação reprime.³⁷ Sem as sanções impostas pelas relações de poder, os subordinados seriam tentados a responder na mesma

37 Poder-se-ia, a título especulativo, imaginar uma análise em paralelo dos produtos culturais do ódio e da raiva que não encontram expressão directa, por um lado, e dos produtos culturais do amor que não encontram expressão directa, por outro. Num extremo, visões apocalípticas de um mundo virado às avessas e, no outro, uma poesia de união mística completa com o ser amado. Se adoptássemos os termos da análise que Habermas faz da «situação ideal de discurso», o discurso oculto representaria toda a réplica conversacional recíproca dos subordinados, que, por razões de dominação, não pode ser abertamente enunciada. Habermas exclui, por definição, qualquer acção «estratégica» ou discurso subordinado da situação ideal de discurso e, por conseguinte, da busca de um consenso racional. Neste contexto, o que a dominação faz é fragmentar o discurso, de tal modo que muito do que poderia ser um discurso coeso, integrado, é encerrado no discurso oculto dos subordinados e no dos dominadores. Ver, por exemplo, Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, pp. 273-352.

moeda, retribuindo um insulto com outro insulto, chicotada com chicotada, humilhação com humilhação. É como se a «voz», para usar o termo empregado por Albert Hirschman, que lhes é negada no discurso público encontrasse a expressão vocal plena por trás da cena. A frustração, a tensão e o controlo necessários em público dão lugar a uma retaliação irreprimida num contexto mais seguro, onde as contas da reciprocidade são, pelo menos simbolicamente, finalmente ajustadas.³⁸

Numa fase posterior desta análise, tenciono ir além da visão elementar, individual e psicologista do discurso oculto e debruçar-me sobre as suas condicionantes culturais, a sua elaboração e as formas em que se expressa. Por ora, no entanto, julgo que é essencial reconhecer que o discurso oculto comporta uma importante componente de satisfação de desejos.³⁹

No relato que Richard Wright fez da sua juventude no Mississípi, *Black Boy*, grande parte da narrativa está imbuída do esforço que faz para controlar a raiva na presença dos brancos e, em contrapartida, de dar largas a essa mesma raiva na segurança da companhia dos negros.⁴⁰ O esforço para reprimir a raiva é um exercício diário e consciente – e nem sempre bem-sucedido.

38 Hochschild encontra algo de muito parecido com esta visão sobre o equilíbrio do discurso oculto no mundo relativamente benigno das hospedeiras de voo: «Mas no domínio público do trabalho, a função do indivíduo consiste, muitas vezes, em aceitar interações assimétricas, tratar com clientes desrespeitosos ou ofensivos e, ao mesmo tempo, *encobrir num véu de fantasia a raiva com que gostaria de responder*. Se o cliente for um rei, o desequilíbrio é normal, pelo que cliente e empregado assumem desde o primeiro momento direitos diferentes relativamente ao que lhes é permitido sentir e exteriorizar. O salário serviria, supostamente, para saldar as contas.» A fantasia implica fundamentalmente, neste caso, actos imaginários de retaliação do tipo «o que eu gostava de fazer se não tivesse de ser prudente». As hospedeiras imaginavam-se assim a trocar insultos com os passageiros mais abusadores, a entornar líquidos sobre eles, a introduzir-lhes grandes doses de laxantes no café e por aí fora. Um exemplo inequívoco de satisfação de desejos. Hochschild, *op. cit.*, pp. 85-86.

39 Esta forma de entender o discurso oculto poderá parecer equivalente a considerá-lo o lugar do «ressentimento», na acepção que Nietzsche deu ao termo. O «ressentimento» nasce da repressão continuada de sentimentos de ódio, inveja e vingança que não podem ser postos em prática. Deste ponto de vista, pelo menos, o termo tem aplicação. Mas para Nietzsche, a dinâmica psicológica do «ressentimento» depende do facto de estas emoções não terem literalmente saída – nenhuma forma de externalização –, de tal modo que passam a residir abaixo do nível do pensamento consciente. No nosso caso, é o espaço social do discurso oculto que possibilita que estas emoções assumam uma forma colectiva e cultural e sejam representadas. Como nota Scheler, enquanto um «servente mal tratado puder descarregar a bilis na antecâmara, permanecerá livre do veneno do ressentimento», Max Scheler, *Ressentiment*. Ver Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, em particular o Primeiro Ensaio, secções 8, 10, 11, 13; Segundo Ensaio, secções 14-16. Fui alertado para a relevância do conceito de Nietzsche pelo belíssimo estudo sociológico sobre as empregadas domésticas contemporâneas de Judith Rollins, *Between Women*.

40 Richard Wright, *Black Boy: A Record of Childhood and Youth*.

Todos os dias na loja assistia à brutalidade dos brancos com um ódio cada vez maior, mas esforçava-me para que os meus sentimentos não transparecessem no meu rosto. Quando o patrão olhava para mim, evitava o seu olhar.⁴¹

Temia entrar em confronto com os brancos, pois podia perder o controlo das minhas emoções e deixar escapar as palavras que seriam a minha sentença de morte.⁴²

Durante as pausas no trabalho, com os amigos, a conversa desaguava frequentemente em fantasias de retaliação e vingança. As fantasias são explícitas e assumem muitas vezes a forma de rumores sobre coisas que aconteciam noutros sítios. Por exemplo:

Sim, se fizerem um motim racial aqui na zona, vou matar os brancos todos com veneno.

A minha mãe contou que aquela velha branca onde ela trabalha falou em dar-lhe um tabefe e a minha mãe respondeu, «Miss Green, se a senhora me der um tabefe, eu mato-a e vou para o inferno pagar pelo que fiz».

Dizem que um homem branco bateu num homem de cor lá no norte e que o homem de cor deu uma sova no branco, e ninguém fez nada.⁴³

Wright explica que havia um «sentimento latente de violência» a envolver todas as conversas sobre os brancos que tinham lugar fora do espaço público e que essas conversas eram a «pedra de toque da fraternidade» entre os rapazes negros que se cruzavam nas estradas.

A relação entre a necessidade prática de controlar a raiva e os seus reflexos no mundo da fantasia pode ainda ser ilustrada pelas conclusões de um estudo notável, ainda que com muitas falhas, sobre as consequências psicológicas da dominação racial sobre os negros, escrito nos anos 40: *The Mark of Oppression*, de Abram Kardiner e Lionel Ovesey.⁴⁴ De acordo com estes autores, qualquer reacção a um outro todo-poderoso constitui uma combinação de ódio e idea-

41 *Ibidem*, p. 159.

42 *Ibidem*, p. 175.

43 *Ibidem*, pp. 67-69.

44 Subintitulado *Explorations in the Personality of the American Negro*. Este livro inscreve-se na tradição da escola da «personalidade modal» dos estudos culturais de que Kardiner foi pioneiro.

lização. A expressão comportamental – com intuítos manipulatórios ou não – da idealização seria a adulação. A idealização poderia assumir igualmente a forma da emulação – o uso de cremes para aclarar a pele, amaciadores de cabelo e outras tentativas de demarcação do estereótipo dos negros na perspectiva dos opressores. Salvo raras excepções, esta última estratégia está condenada ao insucesso. O que nos interessa aqui, no entanto, é que quer a adulação como a emulação (até certo ponto) encontram rapidamente expressão no discurso público, justamente porque reafirmam a superioridade do grupo dominante. Já as manifestações de ódio equivalentes – poderíamos chamar-lhes insolência e rejeição – não podem, por definição, ser expressas abertamente no discurso público. Têm de ser engenhosamente insinuadas neste por forma a evitar a retaliação, ou então, expressas fora de cena. O discurso oculto torna-se, deste modo, um repositório de asserções que, por serem perigosas, não podem ser expressas abertamente.

Ao resumirem as caracterizações individuais dos negros, Kardiner e Ovesey sublinham que o principal problema psicológico destes indivíduos era o controlo da agressividade e das suas consequências. A agressividade que descrevem, mais do que reprimida de modo inconsciente, é essencialmente suprimida de modo consciente. De um dos indivíduos estudados, G. R., diz-se estar consciente da sua raiva e de ser capaz de a exprimir, mas apenas quando é seguro fazê-lo. «Isto significa que está envolvido num processo de autocontrolo permanente. Tem de estar constantemente alerta e não ousa falar ou agir impulsivamente.»⁴⁵ Formulando a questão em termos válidos para qualquer grupo subordinado, concluem:

O traço característico da raiva é o de se tratar de uma emoção que impele o organismo para uma expressão motora. O ódio é uma forma atenuada de raiva, e é a emoção experimentada face àqueles que inspiram medo ou raiva. Os indivíduos que estão constantemente sujeitos à frustração enfrentam o difícil problema de conter essa emoção e de impedir a sua expressão motora.⁴⁶

45 *Ibidem*, p. 104.

46 *Ibidem*, p. 304. Kardiner e Ovesey não se pouparam a esforços para assegurar uma perspectiva neutra sobre o imaginário fantasioso dos indivíduos do seu estudo. Efectuaram Testes de Rorschach e Testes de Apercepção Temática (TAT), dois testes projectivos amplamente reconhecidos, e submeteram os resultados a um painel para serem avaliados anonimamente. Aqui, num universo imaginativo com poucas limitações, a conclusão foi que «a maior parte dos seus mecanismos emocionais são organizados em termos agressivos. As suas vidas interiores são turbulentas e marcadas pela necessidade de bater, magoar e destruir». Os procedimentos faziam muitas

O esforço para controlar a agressão declarada, mesmo na certeza de que esta conduziria quase inevitavelmente a uma retaliação severa, nem sempre foi encorajado. Aqueles que se afirmaram de modo desafiador conquistaram um lugar no folclore negro – o do «preto maaaau»⁴⁷ –, granjeando assim a admiração e o assombro temeroso dos seus companheiros. Admiração, por terem posto em prática o discurso oculto, e um assombro temeroso, por terem muitas vezes pago a proeza com as próprias vidas. Como veremos, historicamente, o herói popular mais comum do folclore dos grupos subordinados – incluindo os negros – é o herói picaresco, que, graças à sua astúcia, consegue levar a melhor sobre os adversários e escapar ileso.

Algumas provas indirectas do esforço exigido para controlar a raiva provêm de estudos sobre a escravatura que mostram as circunstâncias que podem levar ao colapso momentâneo desse controlo. No seu estudo sobre a escravatura no século XVIII na Virgínia, Gerald Mullin encontra várias confirmações de que nos dias de festa em que os senhores permitiam o consumo de bebidas alcoólicas, os escravos inebriados se tornavam «agressivos, hostis, insolentes, impúdicos, teimosos e destemidos».⁴⁸ Era como se o álcool afrouxasse ligeiramente as habituais inibições da agressividade no discurso, permitindo então que uma parte do discurso oculto fizesse uma breve aparição em palco.

Sempre que um raro acontecimento permitia à comunidade negra saborear indirecta mas publicamente a vitória física de um homem negro sobre um homem branco, esse acontecimento tornava-se um marco na memória colectiva da comunidade. O combate entre Jack Johnson e Jim Jeffries (a «Esperança Branca»), em 1910, e a subsequente carreira de Joe Louis, impulsionada pelas transmissões radiofónicas dos combates em directo, foram momentos indeléveis de inversão e vingança para a comunidade negra. «Quando Johnson esmurrou um branco (Jeffries) até o deixar de joelhos, converteu-se no símbolo do homem negro exercendo a sua vingança sobre os brancos por uma

vezes eco do controlo e da contenção verbal exigida no discurso público da dominação. Os resultados registavam a libertação de boa parte dos impulsos de violência e de vingança que haviam sido reprimidos. *Ibidem*, p. 322.

47 «Baaaad Nigger», no original. (N. T.)

48 Gerald W. Mullin, *Flight and Rebellion: Slave Resistance in 18th Century Virginia*, p. 100. Em *Black Boy*, p. 162, Wright cita um negro embriagado declamando o seguinte dístico: «All these white folks dressed so fine / Their ass-holes smell just like mine» («Esses homens brancos todos engalanados / Cheiram tão mal do cu como qualquer desgraçado»). Para o tema da bebida e da assertividade das mulheres, ver, por exemplo, Mary Field Belenky, et al., *Womens' Ways of Knowing: The Development of Self, Voice and Mind*, esp. 25.

vida inteira de humilhações»⁴⁹. Para que não se pense que esses momentos foram uma simples válvula de segurança destinada a reconciliar os negros com o mundo quotidiano da dominação branca, importa recordar que houve motins raciais em todos os estados do Sul e em grande parte do Norte, imediatamente após o combate de 1910. As causas imediatas foram diversas, mas é evidente que os negros, no auge da sua exultação, se tornaram momentaneamente mais ousados nos gestos, no discurso e na compostura, o que foi visto por grande parte da comunidade branca como uma provocação, uma brecha no discurso público. O inebriamento pode surgir de muitas maneiras.

Os mundos de fantasia dos grupos subordinados podem igualmente assumir a forma da *schadenfreude*: a alegria face às desgraças dos outros. Isto representa um desejo de reciprocidade negativa, um ajuste de contas em que os fortes serão subjugados e os últimos serão os primeiros. Nesse sentido, é um elemento fundamental de qualquer religião milenarista. Os acontecimentos naturais que parecem conformar-se a este desejo – como no caso do combate entre Johnson e Jeffries – assumem normalmente uma enorme importância simbólica. No caso da comunidade negra no século XX, um desses acontecimentos foi o naufrágio do *Titanic*. O afogamento de um elevado número de brancos ricos e poderosos (as baixas entre os passageiros de terceira classe, mais numerosas, foram ignoradas) num ambiente esplendoroso, a bordo de um navio que se dizia ser inexpugnável, representou para muitos negros um verdadeiro golpe de justiça poética. Pode dizer-se ter «capturado a imaginação» dos negros, no sentido quase literal de ter constituído uma representação profética do seu discurso oculto. As canções «oficiais» sobre a perda do *Titanic* eram entoadas com ironia («Foi *triiiste* quando o grande barco se afundou...»⁵⁰). Mais canções foram compostas e cantadas pela comunidade negra. Este fragmento serve para ilustrar o prazer que os negros retiravam da inversão de papéis:

Todos os milionários se voltaram para Shine [um fogueiro negro] e diziam, «Oh, Shine, oh, Shine, vem salvar-nos, pobres de nós».

Diziam, «Havemos de fazer de ti um homem rico, Shine, tem dó».

E Shine dizia, «vocês odeiam a minha pele e a minha raça».

49 Al-Tony Gilmore, *Bad Nigger!: The National Impact of Jack Johnson*, p. 5. Cientes do provável impacto que teria a exibição do filme, as autoridades locais e estatais aprovaram regulamentos proibindo a sua exibição em teatros locais. *Ibidem*, pp. 76-82.

50 «It was *saaad* when the great ship went down...», no original. (N. T.)

Dizia, «Saltem borda-fora e dêem aos tubarões boa caça».

E todos os que estavam a bordo perceberam que tinha chegado a sua hora.

Mas Shine sabia nadar, Shine sabia deixar-se levar,

E sabia dar ao rabo como um barco a motor.

Shine atirou-se à água com estrondo e muita espuma pelo ar,

E todos cismaram se o sacana do preto se iria mesmo salvar.

Então o Diabo assomou do inferno e sorriu entre dentes,

E disse, «É um preto, e nada como gente! Acho que vai

conseguir saltar lá p'ra dentro».⁵¹

[*All the millionaires looked around at Shine [a black stoker] say, «Now, Shine, oh, Shine, save poor me».*

Say, «We'll make you ewalthier than one Shine an be».

Shine say, «you hate my colour and you hate my race».

Say, «Jump overboard and give those sharks a chase».

And everybody on board realized they had to die.

But Shine could swim and Shine could float,

And Shine could throw his ass like a motorboat.

Say Shine hit the water with a hell of a splash,

And everybody wondered if that Black sonovabitch could last.

Say the Devil looked up from hell and grinned

Say, «He's a black, swimming motherfucker. O think he's gon come on in».]

A um nível mais cósmico, os grupos subordinados procuram lançar uma maldição sobre os seus agressores. Uma maldição elaborada, como vimos no caso da imprecação de Aggy contra o seu senhor antes da emancipação, constitui uma mensagem simbólica muito mais complexa do que um sonho individual de vingança contra um agressor específico ou do que júbilo pela vitória de um pugilista negro. A maldição é uma oração aberta – ainda que confinada a um público marginal – que consubstancia uma visão de futuro ou de vingança intrincada e voluptuosamente ornamentada. Na perspectiva da magia, a maldição, desde que adequadamente preparada e recitada, acabará por realizar o

51 D. C. Dance (ed.), *Shuckin' and Jivin': Folklore from Contemporary Black Americans*, p. 215-16. As inversões neste excerto, bem como no resto da canção, são múltiplas. Shine, o fogueiro negro da escaldante sala das máquinas situada nas cobertas de baixo, nada de regresso a casa onde o esperam novos triunfos sexuais, ao passo que os passageiros brancos das cobertas superiores se afundam com o navio no fundo do mar gelado.

desejo nela expressado. Nos anos 20, já muito depois da emancipação, Zora Neale Hurston, romancista e antropóloga negra, coligiu uma dessas elaboradas maldições do Sul profundo. A sua extensão impede-nos de a transcrever integralmente, mas a raiva controlada que a atravessa é bem patente neste excerto:

Ó Deus dos Homens, rogo-te que tudo o que te peço para os

meus inimigos venha a ter lugar

Que o vento do Sul abrase os seus corpos e os faça mirrar

e lhes seja sempre impiedoso

Que o vento do Norte lhes geie o sangue nas veias

e lhes entorpeça os músculos.

[...]

Rogo-te que a morte e a doença os acompanhem sempre

e que as suas culturas não se desenvolvam

e que as suas vacas, ovelhas, porcos e todos os seus animais e plantas morram de fome e sede.

[...]

Rogo-te que os seus amigos os atraíem

e que os façam perder poder, ouro e prata,

e que os seus inimigos os castiguem até que eles

se ajoelhem aos seus pés

e que nunca lhes seja concedida misericórdia.

[...]

Ó Deus dos Homens, peço-te todas estas coisas

porque eles me arrastaram pela lama e destruíram

o meu bom nome; porque me destroçaram o coração

e fizeram-me amaldiçoar o dia em que nasci.

Que assim seja.⁵²

52 Cit. Alice Walker, «Nuclear Exorcism», p. 20. Alice Walker iniciou um discurso numa manifestação pelo desarmamento nuclear com esta maldição na tentativa de explicar a falta de interesse de muitos negros pelas petições antinucleares. A sua «esperança de vingança» levava a que encarassem a possibilidade de uma catástrofe nuclear num mundo dominado pelos brancos com alguma indiferença, senão mesmo com um certo prazer malévolos. Na raiz deste argumento está a ideia de que não é legítimo esperar uma participação cívica activa por parte de pessoas cuja experiência comunitária se faz essencialmente na condição de vítimas.

Considerando a maldição no seu conjunto, seria difícil imaginar uma praga mais completa e visualmente tão detalhada. A vingança é explícita na maldição em si mesma, que começa e acaba com a invocação das opressões de que ela se apresenta como justa retribuição.

Para compreendermos as fantasias mais exuberantes do discurso oculto precisamos de concebê-las, não isoladamente, mas como reacções ao discurso público. A inventividade e a originalidade destas fantasias estão na habilidade com que invertem e renegam uma forma de dominação específica.⁵³ W. E. B. Du Bois reconheceu este fenómeno melhor do que ninguém, ao escrever sobre a dupla consciência gerada pela dominação racial nos negros americanos: «Esta vida dupla, feita de duplos pensamentos, duplas obrigações, e classes sociais duplas, não pode deixar de gerar duplos sentidos e ideais duplos, criando *uma tentação permanente de fingimento ou revolta, de hipocrisia ou radicalismo.*»⁵⁴ A espaços, Du Bois foi levado a pensar nos indivíduos negros como representantes de um ou de outro pólo da consciência. Os que eram dados à «revolta» ou ao «radicalismo» eram aqueles que «estavam dispostos a amaldiçoar Deus e morrer». Os que eram propensos ao «fingimento» e à «hipocrisia» haviam esquecido que «a vida é mais do que carne e o corpo mais do que as roupas que vestimos». Julgo, no entanto, que faremos melhor em conceber os primeiros como o discurso oculto e os segundos como o discurso público encarnados na mesma pessoa; sendo que os primeiros constituiriam o lugar da raiva e da revolta geradas pela necessidade de preservar, apesar de todas as humilhações, um comportamento público deferente ou servil. Se é verdade que Du Bois tendia a associar o radicalismo com o Norte e a hipocrisia com o Sul, tal deve-se provavelmente ao facto de os negros do Norte terem então um pouco mais de liberdade para dizer o que pensavam.

Neste ponto da análise, os leitores mais cépticos poderão ser levados a interrogar para que serve, afinal, o discurso público nas relações de poder. Alguém o leva a sério? Vimos já que os grupos subordinados têm geralmente o cuidado de adoptar comportamentos que não violem convenções sociais que

são, no essencial, determinadas pelo elo mais forte das relações de poder. Mesmo assim, os grupos subordinados são perfeitamente capazes de manipular tacticamente as aparências em seu próprio benefício ou de usar a sua imagem subserviente para encobrir e preservar um mundo construído à margem das relações directas de poder, onde podem subsistir opiniões radicalmente divergentes. As elites dominantes, por sua vez, dificilmente se deixam iludir por manifestações exteriores de subserviência. Sabem que elas escondem muito além daquilo que lhes é dado ver (e ouvir) e sentem que uma parte, senão mesmo a totalidade, da actuação dos subordinados é feita de má-fé. Têm muitas vezes a sensação de estar a ser levados, apesar de terem sido eles a estabelecer as regras. Mas se tudo isto não passa de um gigantesco jogo de enganos em que ninguém se deixa verdadeiramente enganar, porque nos damos ao trabalho de fingir? O próximo capítulo procurará dar resposta a esta pergunta.

53 Uma fantasia tradicional e muito comum da mulher, que tem sido muito debatida e comentada, é a inversão da relação de dependência em que o homem dominador, neste caso objecto de afecto, é imaginado numa situação de invalidez que o tornaria frágil e indefeso. A mulher que alimenta este género de fantasia representa simbolicamente quer o mal infligido, quer a dedicação amorosa, que seriam uma demonstração de poder, bem como de afecto.

54 W. E. B. Du Bois, «On the Faith of the Fathers», *The Souls of Black Folk*, pp. 221-22.

CAPÍTULO III

O DISCURSO PÚBLICO COMO REPRESENTAÇÃO RESPEITÁVEL

A humilhação dos súbditos é necessária para manter a ordem social.
MADAME DE SÉVIGNÉ

Aquele que é senhor não pode ser livre.
J.-J. ROUSSEAU

O VALOR E O CUSTO DO DISCURSO PÚBLICO

As relações de dominação são, simultaneamente, relações de resistência. Uma vez estabelecida, a dominação não se autoperpetua naturalmente. Na medida em que implica o uso do poder para extrair trabalho, bens, serviços e impostos contra a vontade dos dominados, a dominação gera uma considerável fricção. Mantê-la exige, pois, um trabalho constante de consolidação, ajustamento e perpetuação. Boa parte deste trabalho de sustentação consiste na representação simbólica da dominação através de demonstrações e representações do poder. Todo o uso visível e exterior do poder – cada ordem, manifestação de respeito, hierarquização, organização cerimonial, castigo público ou uso de termos honoríficos ou derogatórios – é um gesto simbólico de dominação que serve para manifestar e consolidar uma ordem hierárquica. A persistência de um qualquer modelo de dominação é sempre problemática e, dadas as resistências que suscita, é legítimo perguntar o que é, afinal, necessário para o manter – quantos espancamentos, quantas detenções e execuções, quantos entendimentos secretos, subornos, alertas, quantas concessões e, não menos importante, quantas demonstrações públicas de opulência, de castigos exemplares, de caridade, de rectidão moral, etc.?

Neste capítulo espero identificar, em primeiro lugar, ainda que de um modo esquemático e expedito, o trabalho político realizado pelo discurso público. A afirmação, a ocultação, a eufemização e a estigmatização e, por fim, a aparência de unanimidade parecem ser elementos centrais para a dramaturgia dos tipos de dominação analisados neste livro. Aprofundando o conceito de unanimidade, sustentarei que as elites dominantes procuram retratar a acção social

no discurso público como, numa imagem metafórica, um desfile, negando deste modo, por omissão, a possibilidade de uma acção social autónoma por parte dos subordinados. (Assim, os elementos dos grupos inferiores que efectivamente se mobilizam por sua própria iniciativa são normalmente desconsiderados como gentalha ou ralé.) Por último, regressarei à questão que surge no final do Capítulo II: quem é, exactamente, o público destas manifestações protocolares?

Alguns acontecimentos são planeados essencialmente como afirmações discursivas de um modelo de dominação específico. O desfile do 1.º de Maio na Praça Vermelha era uma demonstração maciça de hierarquia e poder, desde a ordem de precedência dos mandatários no estrado até à formação da parada militar, passando pela exibição do poderio armado da URSS, o que criava uma imagem de poder e solidariedade destinada a impressionar os elementos do partido, mas também os cidadãos comuns e os antagonistas do regime. A maior parte das afirmações discursivas, no entanto, não são concebidas como meras exposições. Um grupo de servos ou escravos a trabalhar no campo sob a supervisão de um capataz montado a cavalo constitui não só uma afirmação discursiva das relações de poder bem como, claro está, o processo de produção material em si mesmo.¹ Sendo muito mais frequentes, as pequenas «cerimónias» são porventura mais eloquentes enquanto exemplos quotidianos de dominação e subordinação. Quando o camponês tira o chapéu na presença do senhor ou do funcionário do governo, quando o senhor reúne os seus escravos para presenciarem um chicoteamento, quando os lugares à mesa são organizados de acordo com a posição ou estatuto dos comensais, quando o último naco de carne no tabuleiro é reservado ao chefe de família, é a expressão das relações de poder e do estatuto social que está em jogo. Naturalmente, o maior investimento político nestas afirmações discursivas cabe às elites, pois cada uma delas sinaliza uma pirâmide hierárquica de que estas constituem o ápice.

O «monitor silencioso» introduzido por Robert Owen na sua fábrica têxtil em New Lanark foi um exemplo surpreendente da tentativa de tornar as relações de poder e avaliação permanentemente visíveis.² Considerada por

1 Num contexto mais contemporâneo, uma eleição, contanto que não seja um mero ritual, poderá constituir uma ocasião para o eleitorado escolher os seus dirigentes e pode, ao mesmo tempo, funcionar como uma afirmação simbólica da legitimidade das formas democráticas que dão corpo à soberania popular. Quando um movimento de oposição apela ao boicote a uma eleição que reputa de absurda ou fraudulenta, fá-lo justamente para diminuir o valor da eleição enquanto afirmação simbólica.

2 Esta explicação foi retirada da autobiografia de Robert Owen, *The Life of Robert Owen*, pp. 110-12.

Owen «o mais eficiente instrumento de controlo de maus desempenhos» na fábrica, o monitor silencioso era uma pequena caixa de madeira com quatro faces, em que cada lado apresentava uma cor diferente – preto, azul, amarelo e branco –, presa com ganchos de modo a que qualquer um dos lados pudesse ficar voltado para o exterior. Todos os empregados – excepto o dono-gerente, presumivelmente – recebiam um monitor silencioso que era visivelmente exposto no seu local de trabalho. A cor exibida representava a avaliação feita pelo superior ao desempenho do funcionário no dia anterior – preto/mau, azul/indiferente, amarelo/bom, branco/excelente. Os apelos à avaliação do supervisor eram permitidos, mas muito raros. Assim, não só Owen como qualquer pessoa que percorresse a fábrica tinha acesso a uma representação visual instantânea do desempenho de todos os trabalhadores na véspera. Da mesma maneira, cada trabalhador tinha, por assim dizer, estampada na testa a avaliação feita pelo seu supervisor. Para dotar o sistema de dimensão histórica, as cores seleccionadas eram contabilizadas e todos os dias as qualificações eram registadas naquilo a que Owen chamou «livros de carácter». Estes registos eram actualizados diariamente até ao dia em que o trabalhador abandonasse a fábrica. O paralelismo entre este esquema e o lendário livro de São Pedro, em que a nossa conduta seria escrupulosamente registada, não passou despercebido a Owen: «O acto de assentar o número no livro de carácter, número que *jamais poderá ser rasurado*, pode ser comparado ao suposto registo que o anjo faz de todas as boas e más acções praticadas pelo homem.»³ O lugar de Deus, no plano terrestre, é ocupado pelo dono da fábrica e o papel do pecado e da virtude é substituído por avaliações de acordo com a contribuição dos trabalhadores para a produção e para os lucros. O sistema de Owen limitou-se a dar forma pública e sistemática à avaliação que os dominadores faziam do trabalho dos subordinados; o discurso público foi tornado visível e omnipresente. A estrutura hierárquica desta grande cadeia de juízos é quase orwelliana na sua capacidade de anular outras relações e critérios de avaliação.

Imaginemos, por momentos, o impacto simbólico que a inversão do esquema de Owen poderia ter. Ou seja, imagine-se uma fábrica onde todos os superiores seriam obrigados a trazer gravada na testa uma avaliação diária da sua conduta imposta pelos subordinados e que este princípio se estenderia a toda a hierarquia até chegar ao próprio Owen. Para que a inversão fosse completa, teríamos de imaginar ainda a reversão do próprio

3 *Ibidem*, p. 112 (itálico meu).

poder sancionatório, visto que uma pauta de notas negativas no livro de carácter de Owen além de representar uma humilhação pública, conduziria, sem dúvida, a uma despromoção, a uma redução no salário, ou mesmo ao despedimento.

A exibição aberta da dominação e da avaliação, tal como outros rituais de poder, não só mostrava uma hierarquia que tinha o próprio Owen no topo, como esvaziava a cena pública de qualquer visão alternativa das relações de produção. Algumas exibições e rituais, no entanto, são mais complexos e regulados do que outros. Parece ser o caso, em particular, de algumas instituições veneráveis que procuram justificar o direito ao reconhecimento e à dominação com base, em grande medida, nos seus sólidos e persistentes vínculos com o passado. As coroações reais, as celebrações dos dias nacionais, as cerimónias efectuadas em honra dos heróis desaparecidos em combate parecem ser coreografadas de modo a evitar surpresas. Poder-se-á arriscar estender esta generalização a um conjunto de outras cerimónias do quotidiano, incomparavelmente mais pequenas, que normalmente designamos por boas maneiras ou cortesia. As normas de cortesia representam, afinal, uma espécie de gramática das relações sociais, imposta pelos guardiães do bom gosto e do decoro, que permite aos seus utilizadores navegarem em segurança nas águas costeiras dos desconhecidos – especialmente dos desconhecidos poderosos. Mas mesmo aqui, como nota Pierre Bourdieu, a actuação está impregnada de poder: «As concessões de cortesia comportam sempre concessões políticas... são as taxas simbólicas devidas a cada indivíduo.»⁴ As concessões políticas em jogo são especialmente evidentes quando a não-observação das normas de cortesia é tomada como um acto de insubordinação.

É fácil cair na tentação de ver as exibições e os rituais do poder como uma espécie de alternativa económica ao uso coercivo da força ou como uma tentativa de reactivar uma fonte original de poder que tenha perdido a sua força.⁵ Com efeito, ao transmitir uma imagem de poder efectivo e a intenção de o usar, a

4 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 85

5 Ver, por exemplo, a descrição de J. H. Elliott das cerimónias espartanas dos primórdios da monarquia espanhola. Elliott observa que quando «a supremacia de um rei é tomada como certa, a representação simbólica do poder pode ser escrupulosamente mitigada, não havendo necessidade de engalanar o soberano com toda a complexa parafernália de vestes alegóricas. [...] Esta forma de afirmação subliminar pode ser um exemplo supremo de sofisticação política». (p. 151) J. H. Elliott, «Power and Propaganda in the Spain of Philip IV», in Sean Wilentz (ed.), *The Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*, pp. 145-73.

ostentação do poder pode, de facto, economizar o uso da violência.⁶ Imagine-se, por exemplo, uma sociedade agrária altamente estratificada em que os senhores da terra tivessem, *até há pouco tempo*, o poder coercivo de descobrir e punir com razoável margem de segurança quaisquer reideiros ou trabalhadores que os desafiassem (através de práticas como a caça furtiva, boicotes ao pagamento de rendas, petições, rebeliões, etc.). Contanto que preservassem uma frente ritualística forte, brandindo as suas armas, celebrando os actos de repressão do passado, afectando uma atitude austera e determinada – e contanto que o simbolismo visível da repressão permanecesse de pé sob a forma, por exemplo, de prisões, presença policial e ameaças explícitas –, os senhores da terra poderiam continuar a exercer uma influência intimidatória completamente desproporcional ao poder efectivo da elite nesse preciso momento histórico. Pequenas demonstrações de força dos senhores poderiam ser suficientes para manter o miasma do poder durante algum tempo. Na ausência de qualquer indício concreto de debilidade dos senhores, o seu poder poderia permanecer indisputado durante muito tempo.

Uma comunicação eficaz do poder e da autoridade tem consequências importantes na medida em que contribui para uma espécie de profecia autocumprida. Se os subordinados acreditarem que o seu superior é um homem poderoso, essa impressão ajudá-lo-á a impor-se e, ao mesmo tempo, contribuirá para reforçar o seu poder efectivo. As aparências contam, e muito. Adolf Hitler deixou-nos a versão mais aterradora desta ideia: «Não se pode governar apenas pela força. É verdade que ela é decisiva, mas é igualmente importante ter essa qualidade

6 Uma analogia com base na minha experiência pessoal poderá ajudar a ilustrar este ponto. Se pusermos um rebanho de ovelhas a pastar num terreno cercado com uma vedação eléctrica, estas começarão por embater contra ela, experimentando um choque doloroso. Uma vez condicionadas pela vedação, as ovelhas passarão a pastar a uma distância segura da mesma. Por vezes, depois de consentar a vedação, esqueço-me de a voltar a ligar durante dias a fio, sem que as ovelhas alguma vez se aproximem dela. Para elas, a vedação continua a representar as mesmas associações, apesar de o poder invisível ter sido desligado. Quanto tempo poderia a vedação continuar a exercer o seu poder na ausência da corrente eléctrica é algo que não podemos saber ao certo; presumivelmente, dependeria da tenacidade da memória e da frequência com que as ovelhas continuassem a chocar contra a vedação. E é aqui, penso eu, que a analogia cai por terra. No caso das ovelhas, talvez não possamos presumir mais do que um desejo constante de chegar ao pasto do outro lado da cerca, onde a erva é normalmente mais verde visto que as ovelhas terão pastado tudo o que fica do seu lado. No caso dos reideiros ou dos meeiros, por exemplo, podemos presumir que existe uma predisposição natural para pôr os seus superiores à prova através da caça furtiva, de pequenos furtos, de colheitas ou recolhas clandestinas, bem como uma capacidade cultural para a *revolta e a vingança colectiva*. O simples desejo humano de transgredir, de fazer o que é proibido, *pelo simples facto de ser proibido*, pode ser um factor relevante. O ponto que pretendo sublinhar, no entanto, é que os símbolos do poder, desde que associados a uma experiência prévia, podem continuar a exercer influência mesmo depois de terem perdido grande parte ou a totalidade do seu poder efectivo.

psicológica de que o treinador de animais precisa para conseguir domar as suas feras. Os animais têm de ser convencidos de que os vencedores somos nós.»⁷ Mais adiante, espero mostrar por que não devemos acreditar na capacidade que as elites têm de «naturalizar» o seu poder desta maneira. Por agora, no entanto, vale a pena notar que estas manifestações não se destinam apenas aos subordinados; as elites são, elas próprias, consumidoras da sua própria representação.

Os elementos dos grupos dominantes aprendem, presumivelmente, a arte da representação com autoridade e confiança em si mesmos no decurso do processo de socialização. Para os grupos de governação hereditária, a aprendizagem começa normalmente à nascença; o aristocrata aprende a actuar como um aristocrata, o brâmane como um brâmane, o homem como um homem. Àqueles cuja posição não é herdada, exige-se uma aprendizagem no terreno, para que se tornem convincentes no desempenho dos seus papéis de patrões, professores, oficiais militares ou funcionários coloniais. A autoridade é ostensivamente posta em cena para impressionar os subordinados, mas também endurece os corações dos governantes. Como observa Orwell noutra passagem de «Shooting an Elephant», actuar como um funcionário colonial diante dos nativos pode tornar-se um poderoso incentivo:

Com a multidão de olhos postos em mim, não tive medo no sentido normal da palavra, como teria tido se estivesse sozinho. Um homem branco não deve ter medo em frente dos «nativos»; e por isso, de um modo geral, não tem. A única coisa em que pensava era que se alguma coisa corresse mal aqueles dois mil birmaneses ver-me-iam ser perseguido, apanhado, espezinhado e reduzido pelo elefante a um cadáver sorridente, à semelhança do indiano que jazia no cimo do monte. E se isso acontecesse, era muito provável que alguns deles se rissem de mim. Isso não podia ser.⁸

O que Orwell faz fora de cena – o que poderá ser o seu discurso oculto – é uma coisa, mas o seu comportamento em frente dos nativos tem de encarnar as ideias que justificavam publicamente a dominação colonial. Neste caso, tal significa usar o seu poder de fogo publicamente para proteger a população birmanesa, e fazê-lo de maneira a transmitir a ideia de que esse poder faz parte dos atributos naturais de um funcionário colonial. Este código foi tão profundamente assimilado, que Orwell parece temer uma possível humilhação tanto como a própria morte.

7 Cit. Gene Sharpe, *The Politics of Nonviolent Action. Power and Struggle*, parte 1, p. 43.

8 Orwell, *op. cit.*, pp. 96-97.

Estar em palco diante dos subordinados exerce uma poderosa influência na conduta e no discurso dos dominadores. Estes têm de manter um teatro colectivo que se torna frequentemente parte da sua identidade e autodefinição. Acima de tudo, sentem muitas vezes que estão a representar perante um público extremamente crítico, que espera ansiosamente qualquer indício de perda de controlo por parte dos actores. Alguns observadores da vida nas plantações sulistas dos Estados Unidos da América no período que precedeu a Guerra da Secessão notaram que os proprietários de escravos modificavam o discurso e a compostura quando um empregado negro entrava na sala.⁹ Os holandeses na Indonésia oriental reparavam que os clãs de torajanos que possuíam escravos se comportavam de modo muito distinto dos clãs que não tinham: «Os To Lage e os To Anda'e, que tinham de zelar constantemente pelo seu prestígio face aos escravos, haviam por esta razão adquirido um razoável autodomínio, o que os fazia parecerem mais civilizados, aos olhos dos estrangeiros, do que os To Pebato que, não conhecendo este tipo de pressão, se comportavam de modo mais natural, mais solto.»¹⁰ Por muito impressionante que seja a fachada mantida pelos grupos dominantes, a sua razão de ser reside tanto no assombro que inspira como naquilo que esconde.

OCULTAÇÃO

CHEFE DA POLÍCIA: Ele sabia que eu usava uma peruca?

O BISPO: (rindo para o Juiz e para o General) Ele é a única pessoa que não sabe que toda a gente sabe.
GENET, *O Balcão*

Na peça *Os Biombos*, de Genet, cuja acção se passa na Argélia, os camponeses árabes matam o capataz europeu quando a sua criada árabe descobre que ele usa chumaços na barriga e no rabo para se apresentar de modo mais imponente. Vendo-o reduzido à sua real dimensão, deixam de se sentir intimidados. Por absurda que possa parecer, esta parábola não deixa de captar um aspecto essencial da dramaturgia do poder.

Ao controlar a cena pública, os dominadores criam uma realidade aparente que se aproxima, idealmente, daquilo que pretendem que seja visto pelos

9 Mullin, *op. cit.*, p. 63.

10 N. Adriani e Albert C. Kruyt, *De barée spreken de torajas van Midden-Celebes*, 2: p. 97. Cit. Patterson, *op. cit.*, p. 85.

subordinados. O logro – ou propaganda – que engendram serve para empolar a estatura, mas também para ocultar tudo o que possa diminuir a sua grandeza e autoridade. Assim, no Ruanda, os tutsis, que são pastores e senhores feudais dos agricultores hutus, fingiam publicamente alimentar-se exclusivamente de líquidos provenientes dos seus animais – produtos lácteos e sangue – e nunca comer carne.¹¹ Estavam convencidos de que esta lenda os faria parecer mais veneráveis e disciplinados aos olhos dos hutus. Na verdade, os tutsis gostavam de carne e comiam-na em segredo sempre que podiam. Diz-se que quando os seus criados hutus os apanhavam em flagrante delito eram obrigados a jurar segredo. É difícil conceber que, em privado, os hutus não se divertissem grandemente a ridicularizar a hipocrisia dietética dos seus senhores tutsis. Por outro lado, é significativo que, na altura, os hutus não se atrevessem a declarar publicamente que os tutsis comiam carne, e que o discurso público pudesse proceder *como se* os tutsis se alimentassem unicamente de líquidos.

Um modelo semelhante é aquele que se observa nas relações públicas entre os hindus de casta superior e os intocáveis. Oficialmente, o contacto entre os dois grupos obedece a complexos rituais de pureza e contaminação. Desde que esta realidade pública seja preservada, muitos brâmanes parecem sentir-se livres de violar o código em privado. Assim, um proxeneta intocável retira grande prazer do facto de levar os seus clientes de casta superior a comer com ele e a usar as suas roupas, o que não parece constituir motivo de perturbação para ninguém, desde que este comportamento tenha lugar fora de cena, num contexto reservado.¹² Tal como sucede com os tutsis, o facto de estas violações da realidade oficial serem amplamente conhecidas pelos subordinados não parece ter grande importância. O que importa, aparentemente, é que esses comportamentos não sejam publicamente declarados ou expostos em contextos susceptíveis de pôr em causa a narrativa oficial.¹³ As contradições só têm de ser publicamente justificadas quando são publicamente declaradas.

11 Abner Cohen, *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, cap. VII; ver também Luc de Heusch, «Mythe et société féodale: Le culte de Kubandwa dans le Rwanda traditionnel», pp. 133-46.

12 James M. Freeman, *Untouchable: An Indian Life History*, pp. 52-53.

13 Ver, a este propósito, a estimulante análise das relações de poder em Java de Ina E. Slamet, que escreve: «Esta dimensão teatral do estilo de vida javanês está, no entanto, longe de ser exclusiva das camadas mais baixas da sociedade; muitas vezes, são as elites que mais claramente a assumem, dada a necessidade que têm de se manter fiéis à imagem idealizada diante dos seus súbditos ou inferiores (e muitas vezes face à sua própria consciência), ocultando as realidades mais prosaicas das suas vidas e das suas intenções sob um véu de aparências e actuações rituais ou quase-rituais.» Ina E. Slamet, *Cultural Strategies for Survival: The Plight of the Javanese*, p. 34.

Em casos extremos, certos factos, ainda que amplamente conhecidos, poderão nunca ser referidos em contextos públicos – por exemplo, a existência de campos de trabalhos forçados na União Soviética até à *glasnost* de Gorbachev. Trata-se aqui de apagar do discurso público factos que quase todos conhecem. Nestas circunstâncias, poderá desenvolver-se uma cultura virtualmente dupla: uma cultura oficial cheia de eufemismos, silêncios e lugares-comuns, e uma cultura não-oficial, com a sua própria história, literatura e poesia, com o seu próprio jargão incisivo, a sua própria música, o seu próprio humor e a sua própria experiência de privações, de corrupção e de iniquidades, que pode, uma vez mais, ser amplamente conhecida sem que chegue a ser introduzida no discurso público.

Há quem defenda que as relações de poder oficiais, mais do que uma componente simbólica, pública, de sistema geral de dominação são acima de tudo uma estratégia de preservação de um jogo de aparências destinada a encobrir uma efectiva perda de poder. Susan Rogers aplica esta lógica às relações de género nas comunidades rurais em geral e em particular na região da Lorena, em França.¹⁴ Aqui, a tradição cultural, bem como a lei, confere autoridade e prestígio aos homens, que detêm quase todos os cargos formais, ao passo que as mulheres possuem um poder «mais eficaz», ainda que informal e encoberto. Os homens, defende Rogers, aceitam este estado de coisas desde que a sua autoridade não seja questionada em público e que o «crédito» pelo comando das operações lhes seja publicamente reconhecido. Todavia, retirar a conclusão de que as realidades práticas e informais esvaziariam o poder dos homens, tornando-o meramente ilusório e decorativo, seria esquecer que as concessões simbólicas também são «concessões políticas». O facto de o poder destas mulheres só poder ser exercido a coberto de um véu de normas que reafirmam o domínio oficial dos homens é um tributo – ainda que indirecto – ao controlo que estes continuam a exercer sobre o discurso público.¹⁵ Exercer o poder em nome de outrem envolve sempre o risco de que o detentor formal do poder venha a reclamar não só a forma, como a substância do mesmo.¹⁶

14 Susan C. Rogers, «Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society», pp. 727-56. Para uma análise mais aprofundada em termos teóricos desta posição, ver Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women*, pp. 1-27.

15 Isto não invalida de modo algum que os símbolos da dominação masculina possam ser usados pelas mulheres como instrumentos estratégicos que lhes permitem assumir o controlo efectivo dos acontecimentos. O facto de o «mito» continuar a ser um instrumento valioso, mesmo enquanto véu, diz-nos alguma coisa acerca da sua persistente eficácia.

16 Todas as formas de dominação têm alguma coisa a esconder do olhar público dos subordinados. Mas algumas escondem mais do que outras. Especulativamente, podemos imaginar que quanto

Se até aqui nos debruçámos sobre a face do discurso público que serve para amplificar a impressão que as elites provocam junto dos subordinados ou para manter certos factos fora do domínio público, analisaremos agora a sua face cosmética, que tem por função embelezar alguns aspectos do poder que não podem ser negados. À falta de uma palavra melhor, utilizarei o termo de Bourdieu, «eufemização», para designar este processo.¹⁷

Sempre que encontramos um eufemismo na linguagem, temos um sinal quase inequívoco de que estamos na presença de um assunto delicado.¹⁸ O eufemismo é usado para obscurecer algo que se considera negativamente ou que representaria um embaraço se fosse declarado de modo mais explícito. Assim, dispomos de uma profusão de termos, pelo menos na cultura anglo-americana, para designar o local utilizado para urinar e defecar: *john, restroom, comfort station, water closet, lavatory, loo, etc.*¹⁹ Os eufemismos impostos no discurso público desempenham um papel semelhante, mascarando muitas realidades sórdidas da dominação e conferindo-lhes uma aparência inofensiva e asséptica. Destinam-se, em particular, a obscurecer o uso da coerção. Uma simples lista de eufemismos que nos vêm imediatamente à cabeça emparelhados com termos alternativos, mais crus, ilustra amplamente a sua pertinência política:

Pacificação, em vez de «ataque militar» ou «ocupação armada»;

Acalmar, em vez de «prender numa camisa-de-força»;

mais majestosa for a imagem dos grupos dominantes, mais importante será a preservação de uma esfera reservada em que essas «posturas se descontraiam». Aqueles que herdaram o direito a governar (por casta, propriedade, raça ou género) ou que reclamam o direito a governar com base numa aptidão espiritual tendem a encaixar melhor neste estereótipo. Os que reclamam a autoridade com base no superior desempenho de uma competência verificável – um gerente de produção, um general no campo de batalha, um treinador desportivo – têm menos motivos para fazer encenações complexas do seu poder ou da correlativa deferência dos seus subordinados. Neste caso, o hiato entre o discurso público e o discurso oculto das elites não é tão grande, pelo que a sua exposição pública não é tão perigosa. Ver, por exemplo, Randall Collins, *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, pp. 118-19, 157.

17 Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 191. Para uma brilhante análise da função social dos eufemismos dos grupos poderosos, ver Murray Edelman, «The Political Language of the "Helping Professions"», pp. 295-310.

18 A minha análise deste ponto beneficiou da reflexão de Robin Lakoff em *Language and Women's Place*, pp. 20 e segs.

19 O mesmo se pode observar em português: casa de banho, privada, lavabos, latrina, retere, casinha, secreta, w.c., etc. (N. T.)

Pena capital, em vez de «execução perpetrada pelo Estado»;

Campos de reabilitação, em vez de «prisão para opositores políticos»;

«*Comércio de ébano*», em vez de «tráfico de escravos» no século XVIII.²⁰

O primeiro termo de cada par é imposto pelos grupos dominantes no discurso público para dar uma face inócua a uma actividade ou facto que de outro modo seria, para muitos, moralmente ofensivo. Consequentemente, as descrições mais objectivas em linguagem comum são olhadas com desconfiança e muitas vezes excluídas da esfera do discurso oficial.

Sempre que um eufemismo oficial prevalece sobre outras versões, discordantes, é uma concessão que os subordinados fazem ao monopólio do conhecimento público exercido pelos dominadores. Claro que os subordinados poderão não ter grande escolha, mas enquanto não for publicamente contestado, o monopólio não tem de «dar explicações» ou de «prestar contas» seja do que for. Pensemos, por exemplo, no caso do desemprego nas economias capitalistas. Quando os patrões despedem os trabalhadores, o mais provável é que descrevam a sua acção com eufemismos do género: «Tivemos de os dispensar». Com uma simples frase conseguem demarcar-se da sua própria decisão enquanto empregadores, insinuando que não tiveram qualquer responsabilidade na matéria, e fazendo passar a ideia de que os trabalhadores em causa foram piedosamente libertados, porventura como cães debatendo-se com a trela. Os trabalhadores que ficam sem trabalho tendem a usar verbos mais vívidos: «Despediram-me»; «Puseram-me na rua»; «Correram comigo»; e podem muito bem usar a expressão «aqueles filhos da puta...» como sujeito da frase. As formas linguísticas dependem muito da pessoa a quem se está a roubar os ovos. Quando ouvimos expressões como redução de pessoal, redução de custos, excesso de mão-de-obra e libertação de pessoal podemos estar seguros de saber quem está a falar. Mas, enquanto esta descrição eufemística permanecer inquestionada, será ela a prevalecer no discurso público.

A questão de os actos descritivos serem politicamente determinados não deve surpreender-nos. A pergunta que subsiste é a de saber até que ponto as descrições monopolizam o discurso público. Na aldeia malaia que estudei, os habitantes pobres que colhiam o arroz aos seus vizinhos mais abastados

20 Pierre H. Boule, «In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of a Racist Ideology in France», in Frederick Krantz (ed.), *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*, p. 230.

recebiam, além do salário, uma gratificação em cereais. Este bônus devia-se em grande parte à escassez de mão-de-obra disponível para as colheitas na altura, mas o prémio era *publicamente* designado pelos habitantes mais prósperos como um *zakat*. O *zakat* é uma espécie de variante islâmica do dízimo, isto é, uma doação que confere ao seu autor uma reputação de generosidade piedosa, os fazendeiros abastados tinham todo o interesse em descrevê-la deste modo. Nas costas dos habitantes mais ricos, os trabalhadores rurais falavam da bonificação como uma parte integral do salário, considerando que não era mais do que aquilo a que tinham direito como compensação pelo seu trabalho. O equilíbrio de poder na aldeia, no entanto, era desfavorável aos trabalhadores, de tal maneira que estes se abstinham, por prudência, de contestar a definição autocomplacente utilizada pelos ricos. Ao não fazerem nada, ao evitarem contradizê-la, ao comportarem-se publicamente como se aceitassem esta descrição, os camponeses pobres contribuía – poder-se-á dizer sensatamente – para reforçar o monopólio do discurso público exercido pela elite da aldeia.

Os eufemismos, no sentido lato em que uso o termo – a adaptação, por parte dos detentores do poder, das descrições e das aparências aos seus próprios interesses – não se confinam à linguagem verbal. Podem observar-se nos gestos, na arquitectura, nos actos ritualizados, nas cerimónias públicas e em quaisquer outras acções em que os poderosos possam retratar a sua dominação de acordo com os seus desejos. No conjunto, estes eufemismos constituem o auto-retrato lisonjeiro das elites dominantes.

Neste caso como noutros, a representação não está isenta de custos políticos, visto que tais disfarces podem converter-se em instrumentos políticos nas mãos dos subordinados. Com efeito, os grupos dominantes podem ser obrigados, como iremos ver em pormenor, a comportar-se de acordo com a imagem idealizada de si mesmos, que vendem aos seus subordinados.²¹ Se definirem o pagamento de um salário como um acto de caridade generoso, poderão ser publicamente acusados de falta de generosidade no dia em que não puderem fazer essa «oferta». Se o czar for retratado como um homem poderoso e generoso para com os seus servos, poderá ser obrigado a isentá-

21 Da mesma maneira, qualquer indivíduo pode ser obrigado a cumprir ou a renunciar ao seu papel. Em *The Comedians*, Graham Greene debruça-se precisamente sobre este tema. O seu protagonista, um anti-herói que quase poderia ser qualificado como um charlatão, é obrigado a optar entre uma conduta heróica consentânea com a sua fanfarronice e a admissão, perante a mulher amada, de que é uma fraude. Graham Greene, *The Comedians*.

-los de impostos em tempos de escassez. Se uma «democracia» popular proclamar como supremo objectivo defender o interesse da classe operária, terá maior dificuldade em justificar a repressão das greves ou a detenção dos dirigentes proletários. Bem entendido, existem situações em que fazer uma simples declaração hipócrita significa correr risco de vida. O ponto que me interessa sublinhar, no entanto, é que as máscaras usadas pela dominação são também, em determinadas circunstâncias, armadilhas.

Por fim, o poder de dizer que uma couve é uma rosa e conseguir que essa designação entre na esfera pública implica igualmente o poder de fazer exactamente o oposto, isto é, de estigmatizar certas actividades ou pessoas que parecem questionar as realidades oficiais. Muitas destas estigmatizações obedecem a padrões comuns. Os rebeldes e os revolucionários são apelidados de bandidos, criminosos ou arruaceiros de um modo que procura desviar a atenção das suas reivindicações políticas. Da mesma maneira, as práticas religiosas que não são aceites podem ser rotuladas de heresia, satanismo ou bruxaria. Os pequenos comerciantes podem ser apodados de praga pequeno-burguesa. Foucault mostrou de modo muito convincente como a emergência do Estado moderno tornou este processo cada vez mais medicalizado e impessoal. Expressões como *desvio*, *delinquência* ou *doença mental*, que parecem eliminar grande parte do estigma pessoal dos rótulos em questão, podem servir, ao mesmo tempo, para marginalizar a resistência em nome de critérios científicos.

UNANIMIDADE

A quarta função do discurso público é criar uma aparência de unanimidade entre os grupos dominantes e de consentimento entre os subordinados. Esta realidade é especialmente evidente em sociedades agrárias altamente estratificadas. Os senhores feudais, a aristocracia rural, os proprietários de escravos e os brâmanes, por exemplo, participam numa integração cultural reforçada através de alianças matrimoniais, de redes sociais e de cargos públicos com uma abrangência regional, senão mesmo nacional. Esta integração social tende a reflectir-se na língua, nas práticas rituais, na gastronomia e nas diversões. Pelo contrário, a cultura popular tem um enraizamento preferencialmente local no que toca às variantes linguísticas, às práticas religiosas, à indumentária, aos

hábitos de consumo e às redes familiares.²² Além das realidades factuais, no entanto, dir-se-ia que a maior parte dos grupos dominantes se esforça grandemente por fomentar uma imagem pública de coesão e de crenças comuns. As discórdâncias, as discussões informais e os comentários inadvertidos são reduzidos ao mínimo e, sempre que possível, excluídos da praça pública e confinados a espaços reservados: salas de professores, jantares de elites, clubes de europeus nas colónias, clubes de oficiais militares, clubes privados, etc.²³

As vantagens de manter as divergências longe das vistas públicas são bastante evidentes. Se houver um desacordo substancial entre os poderosos, o seu poder resultará enfraquecido, podendo os subordinados aproveitar para explorar essas divisões e renegociar os termos da subordinação. Uma fachada eficaz de coesão aumenta, pois, o poder aparente das elites, afectando desse modo a ponderação que os subordinados fazem dos riscos de uma atitude de inconformismo ou desafio. No início do século XIX, o czar Alexandre I percebeu que a necessidade de disciplinar os membros da nobreza teria de ser satisfeita sem deixar passar a ideia de que o czar estava do lado dos servos contra os seus senhores. Foi por isso emitida uma circular confidencial, pedindo aos governadores que iniciassem uma investigação secreta para identificar os nobres que haviam sido demasiado cruéis e desumanos. O czar estava ciente de que o benefício simbólico que poderia resultar da exposição pública da sua atitude paternalista seria largamente suplantado pela incitação à desobediência que a aparente desunião entre as elites desencadearia.²⁴

Isto não quer dizer que a actividade pública entre dominantes e subordinados seja apenas uma espécie de quadro vivo do poder representando a hierarquia. Grande parte da comunicação – sobretudo nas sociedades contemporâneas – não afecta materialmente as relações de poder. Contudo, é verdade que em quase todas as formas de dominação os detentores do poder desenvolvem

um esforço quase constante para manter as disputas relacionadas com as pretensões ao poder fora da arena pública. Se a imagem de unanimidade se estender também aos subordinados, o seu controlo será ainda maior. Podemos pensar nessas manifestações públicas como a componente visual e auditiva de uma ideologia hegemónica, isto é, toda a organização cerimonial que confere plausibilidade à eufemização. Se os rendeiros de um grande senhor estiverem visivelmente impacientes face ao aumento das rendas, este poderá optar por falar com eles individualmente e por fazer concessões em privado, a fim de evitar uma confrontação pública. A importância de *evitar qualquer manifestação pública de insubordinação* não se justifica apenas por uma estratégia de dividir para governar; a insubordinação declarada constitui uma negação radical da superfície aparentemente tranquila do poder eufemizado.²⁵

O tradicional crime de lesa-majestade assume, sem dúvida, uma enorme gravidade neste contexto. Os mecanismos de dominação podem, efectivamente, acomodar níveis de resistência prática bastante elevados, contanto que a resistência não seja pública e inequivocamente reconhecida como tal. Mas se isso acontecer, torna-se necessário produzir uma réplica pública, para que o *status quo* simbólico seja restaurado.

A restauração simbólica das relações de poder é patente na importância atribuída aos pedidos de desculpa públicos. Na sua minuciosa análise da micro-ordem social, Erving Goffman debruçou-se sobre os propósitos dos pedidos de desculpa.²⁶ Ao apresentar publicamente as suas desculpas, o subordinado que transgredir as normas da dominação demarca-se da ofensa em questão e reafirma o poder vigente. Por outras palavras, aceita publicamente o critério segundo o qual a sua acção constitui uma ofensa, legitimando assim, implicitamente, a censura ou o castigo correspondente. O importante aqui não é tanto a sinceridade da retractação ou do desmentido, visto que aquilo que o pedido de desculpa repõe é o discurso público de aparente submissão. O preço pode ser puramente simbólico, mas não deixa de ser pesado a quem tem de o pagar. Muitos testemunhos do tempo da escravatura no Sul dos Estados Unidos antes da Guerra da Secessão salientam a importância então atribuída às cerimónias que assinalavam os pedidos de perdão por

22 As demonstrações empíricas mais convincentes que alguma vez encontrei deste tópico foram fornecidas por McKim Marriott, «Little Communities in an Indigenous Civilization», in *Village India: Studies in the Little Community*, ed. McKim Marriott e por G. William Skinner, *Marketing and Social Structure in Rural China*.

23 Excepções notáveis – mas nem sempre bem-sucedidas – a este esforço de apresentar uma frente unida são as formas democráticas de resolução de conflitos. Mas também aqui se observa que só certas formas de desacordo são plenamente ventiladas diante da generalidade do eleitorado; as negociações susceptíveis de colidir com a retórica pública têm geralmente lugar sob uma cortina de fumo.

24 Peter Kolchin, *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom*, p. 143. O problema do czar era uma preocupação comum a muitos governantes: como conter os membros da elite dominante, cuja conduta agravava o perigo de uma rebelião sem, ao mesmo tempo, correr o risco de promover a sedição com a revelação de uma falta de solidariedade e de objectivos comuns entre as elites.

25 A excepção a esta generalização ocorre quando as elites desejam elas próprias provocar um confronto com os subordinados, por entenderem que dispõem de meios para fazer uma demonstração de força que permita reequilibrar os termos da subordinação a seu favor.

26 Goffman, *Relations in Public*, pp. 113 e segs.

parte dos escravos prestes a serem punidos por insubordinação. Normalmente, era preciso a vítima «submeter-se humildemente» ao seu senhor, sob o olhar de todos os outros escravos, para que o castigo fosse reduzido.²⁷

No século xx, o melhor exemplo de uma prática generalizada de pedidos de desculpa e confissões – seguidos geralmente de execuções – terá sido o final dos anos 30 na URSS, durante as purgas estalinistas e os julgamentos de Moscovo. A unanimidade doutrinária era tão valorizada, que o partido não se contentava em esmagar a dissidência pública; as vítimas tinham de demonstrar publicamente que aceitavam o julgamento do partido. Aqueles que se recusavam a fazer uma confissão aberta, restaurando desse modo os fundamentos simbólicos da sociedade antes da leitura da sentença, simplesmente desapareciam.²⁸

Claro que na perspectiva do subordinado, uma retractação poderá representar um meio relativamente económico de escapar às consequências mais severas de uma afronta à ordem dominante. Pode ser simplesmente uma tática cínica utilizada sob pressão. Mas mais uma vez, o que verdadeiramente importa e se pretende sublinhar é o espectáculo da submissão. O remorso, as justificações, os pedidos de desculpa e as reparações simbólicas em geral são, na maior parte dos processos de dominação, um elemento mais importante do que o castigo propriamente dito. Um criminoso que se mostre arrependido pelo seu crime obtém normalmente, em troca da sua modesta contribuição para a reposição da ordem simbólica, uma redução no castigo. O mesmo sucede, claro está, com a criança «malcomportada» que pede desculpa e promete nunca mais se portar mal. O que todos estes actores nos oferecem é um *espectáculo de afirmação discursiva de baixo para cima*, particularmente valioso, já que contribui para criar a ideia de que a ordem simbólica é voluntariamente aceite pelos seus elementos menos favorecidos.

Para vermos por que é que o fluxo de tributos simbólicos é tão vital para a economia da dominação, basta imaginarmos as consequências simbólicas que um

27 Ver, por exemplo, Rhys Isaac, «Communication and Control: Authority Metaphors and Power Contexts on Colonel Landon Carter's Virginia Plantation, 1752-1778», in Wilentz, *op.cit.*, pp. 275-302. No extraordinário conto «Benito Cereno», de Melville, o capitão espanhol, pretendendo ser o senhor de uma tripulação de escravos, faz do pedido de desculpa condição para os libertar das grilhetas: «Basta que digam uma palavra, "perdão", e ficarão livres das correntes.» Herman Melville, «Benito Cereno», in *Billy Bud and Other Stories*, p. 183.

28 No romance *The Joke*, Milan Kundera escreve acerca da insistência neste tipo de autocondenação em meados dos anos 50, na Checoslováquia. «Eu recusara-me a representar esse papel a que muitos se prestavam nas centenas de reuniões e processos disciplinares, bem como nas centenas de julgamentos que pouco depois viriam a ter lugar: o papel do acusado que se acusa a si mesmo e que, no ardor da sua auto-acusação (a sua completa identificação com os acusadores), pede clemência.» P. 168.

boicote aos mesmos acarretaria. Se os tribunais estivessem cheios de criminosos impenitentes e truculentos, se os escravos se obstinassem em não se submeter aos seus senhores, se as crianças recebessem os seus castigos de modo frio e não dessem quaisquer mostras de arrependimento, estes comportamentos seriam um sinal de que a dominação não passa de uma simples tirania – nada mais do que o exercício eficaz do poder contra um conjunto de subordinados demasiado fracos para o derrubar, mas suficientemente orgulhosos para o afrontar simbolicamente. Bem entendido, as elites dominantes preferem uma afirmação voluntária das suas normas; mas tal não sendo possível, procurarão obter, sempre que puderem, pelo menos um arremedo de obediência sincera.

DESFILES VERSUS MULTIDÕES: REUNIÕES AUTORIZADAS E REUNIÕES CLANDESTINAS

Não há nada mais conveniente para a imagem que os grupos dominantes desejam dar ao discurso público do que as cerimónias formais que organizam para celebrar e encenar a sua autoridade. Desfiles, inaugurações, procissões, coroações e funerais oferecem aos grupos dominantes uma ocasião para se apresentarem num espectáculo feito à medida dos seus interesses. A análise da estrutura destas cerimónias representa uma espécie de via privilegiada de acesso à «mente oficial».

Um olhar rápido, ao estilo de Michel Foucault, da celebração do décimo aniversário da «libertação» do Laos pelo Partido Comunista Laociano (Pathet Lao), realizada em Dezembro de 1985, poderá dizer-nos alguma coisa sobre os processos de auto-encenação das elites.²⁹ O desfile em si mesmo foi uma versão modesta e em muito menor escala das cerimónias do 1.º de Maio na Praça Vermelha, em Moscovo, em frente ao Kremlin. Semanas antes das celebrações, foram tomadas medidas para assegurar um ambiente pacífico; declarou-se o recolher obrigatório, hastearam-se bandeiras, pintaram-se edifícios, o local do desfile, nas imediações do importante templo budista de That Luang, foi pavimentado de novo, e os habitantes que não tinham residência ou actividades legais na cidade foram detidos. Foram distribuídos cartazes a uma modesta

29 Devo as páginas que se seguem a Grant Evans, da Universidade de Hong Kong, pelo relato que fez deste acontecimento, que presenciei pessoalmente, e igualmente pelas argutas observações sobre as cooperativas agrícolas laocianas.

multidão «nomeada» de empregados e funcionários dos quadros e ordenou-se-lhes que, no dia do desfile, se juntassem às quatro horas da madrugada no local marcado. Tal como na Praça Vermelha, também aqui havia um estrado no qual os dignitários foram colocados em estrita ordem de importância: o secretário-geral do Laos, Kaysone, ao centro, acompanhado pelos chefes de Estado vietnamitas, Le Duan e Kampuchea, por Heng Samrin, pelo Príncipe Souphanouvong e por aí em diante, numa hierarquização deliberada de dirigentes laocianos e de convidados de outros estados socialistas.

Tal como na Praça Vermelha, os primeiros a surgir em marcha foram os militares, divididos segundo as armas, depois vinha a polícia, os trabalhadores laocianos fardados (não os camponeses, note-se bem, mas o proletariado fictício do Laos), uma milícia minoritária de mulheres, a polícia e o exército em motorizada – note-se que todos estes participantes usavam, curiosamente, luvas brancas. A seguir, vinham os inevitáveis tanques, a artilharia e uma formação aérea dos poucos Mig operacionais da modesta aviação laociana. A encerrar o desfile vinham veteranos, batedores com lenços vermelhos, grupos de dançarinas, elementos da Associação das Mulheres e, por último, carros alegóricos de cada um dos ministérios. À medida que os obrigatórios discursos sobre a gloriosa história do partido, a construção do socialismo, os desafios do futuro e a solidariedade internacional socialista se sucediam, a multidão, igualmente obrigatória, ia-se apoiando cada vez mais nos paus dos seus cartazes obrigatórios. Parece razoável supor que todo este espectáculo não passa de uma tentativa de reproduzir, nas margens do Mekong, aquilo que os chefes do partido se recordam de ter visto noutras cerimónias «de altos dignitários» em Hanoi, Moscovo e talvez mesmo em Pequim.

O que há de mais notável nesta tremenda (pelo menos para os laocianos) demonstração de coesão e poder é talvez o facto de não haver praticamente ninguém a assistir à cerimónia, excepto as personalidades que marcam presença no estrado e os participantes no desfile. O espectáculo é constituído apenas por actores, e nenhum público. Ou, para sermos mais rigorosos, os actores são o próprio público; trata-se de um ritual que o partido-estado do Laos organiza para si mesmo. O seu propósito é, presumivelmente, o de mostrar aos participantes que fazem legitimamente parte de uma fraternidade mais ampla de estados comunistas com todo o controlo, a disciplina, a determinação e o poder que isso implica. A cerimónia serve para os ligar a Marx e a Lenine e aos estados marxistas-leninistas da mesma maneira que a celebração de uma missa na província liga os fiéis a Cristo, aos apóstolos e

a Roma. Mas estas ligações parecem ter pouca importância para a população civil de Vienciana, que poucos dias antes se juntara aos milhares no mesmo local para assistir ao festival budista mais popular do ano. Esta multidão, que ocorre espontaneamente ao templo, é revista antes de entrar no recinto.

Ainda que estejam longe de ser rituais vazios, este género de actividades rituais dificilmente mereceria a nossa atenção se não se manifestasse também de outras formas. E a metáfora do desfile parece, efectivamente, atravessar outros aspectos da vida oficial no Laos, como é o caso da estrutura de produção agrícola. Em qualquer Estado marxista digno desse nome é fundamental que as unidades de produção agrícola sejam fazendas colectivas ou, tal não sendo possível, cooperativas patrocinadas pelo Estado. Isto levanta certas dificuldades no Laos, onde o cultivo de arroz em terrenos alagados se faz essencialmente em pequenas quintas caseiras, ao passo que o cultivo nos terrenos mais elevados é quase sempre rotativo e baseado em queimadas. Apesar de deplorarem abertamente o carácter retrógrado da agricultura do Laos e, em particular, dos seus agricultores, os burocratas laocianos de baixo escalão sentem a obrigação de mostrar progressos no sentido da colectivização da agricultura. Em resposta a esta pressão, produzem cooperativas agrícolas para consumo oficial da mesma maneira que Potemkin produziu aldeias e camponeses encantadores para impressionar Catarina, a Grande. A organização social da produção de arroz continua, ao que parece, essencialmente inalterada, mas foram criadas cooperativas-fantasma com técnicas de prestidigitação que incluem livros de contas, funcionários e actividades fictícias. O que não é tão claro é a verdadeira dimensão de todo este embuste. Parece razoável supor que os pequenos funcionários e os camponeses participam na conspiração, procurando desse modo agradar aos seus exigentes e possivelmente perigosos superiores. Mais difícil de determinar, no entanto, é se os superiores aprovam a existência de cooperativas-fantasma – seja para agradar aos seus benfeitores estrangeiros, seja pela impossibilidade prática de fazer algo mais palpável, ou por ambas as razões – ou se porventura acreditam que essas unidades realmente funcionam.

Temos, então, pelo menos dois rituais públicos de dominação que estão em clara oposição com as realidades do país. O desfile é o exemplo mais óbvio. Um desfile deste género constitui, em si mesmo, uma espécie de quadro vivo da disciplina e do controlo centralizado. A sua lógica pressupõe, por definição, uma inteligência unificada capaz de dirigir todos os movimentos do «corpo» a partir do centro ou, mais precisamente, um partido leninista de

vanguarda que seja uma espécie de cérebro pensante da classe trabalhadora. Os dirigentes posicionam-se em cima e ao longo do estrado, ao passo que, às suas ordens, os subordinados, organizados de acordo com a importância e marchando na mesma direcção e ao ritmo da mesma música, são passados em revista. No conjunto, a cena transmite uma ideia clara e veemente de unidade e disciplina sob uma autoridade única e determinada, a imagem de uma sociedade cuja existência parece depender da vontade do marechal leninista que preside ao desfile. Tudo é conduzido com a solenidade própria de quase todas as cerimónias de Estado.³⁰ Quaisquer indícios de desordem, divisão, indisciplina e informalidade são banidos da cena pública.

Ideologicamente, o desfile pode ser convincente, pelo menos para a elite de dirigentes do Laos. Na medida em que uma ideologia deve incluir, entre outras coisas, uma visão ideal de como tudo deve ser, a parada representa uma idealização eficaz da almejada relação entre o Comité Central e a sociedade que este aspira dirigir. O desfile preenche, com toda uma representação simbólica, o considerável fosso que existe entre as recalcitrantes realidades do Laos contemporâneo e a promessa da sua nova ideologia proletária, tal como as cooperativas-fantasma preenchem o fosso existente entre a maneira como a terra é cultivada e a forma como o deveria ser, de acordo com as regras.

Os desfiles e as procissões deste género são um exemplo extremo de reuniões *autorizadas* dos subordinados. À semelhança de partículas metálicas alinhadas por um íman poderoso, os subordinados são reunidos numa lógica determinada pelos propósitos dos seus superiores. No simbolismo político da maior parte das formas de dominação pessoal encontramos implicitamente a ideia de que os subordinados só podem reunir-se quando são autorizados a fazê-lo pelos superiores. Qualquer reunião *não autorizada* tende, como veremos, a ser encarada como uma potencial ameaça. Até um simpatizante do New Model Army, em plena Revolução Inglesa, se dava ao trabalho de distinguir «o povo» entregue a si próprio do «povo» que obedecia a ordens:

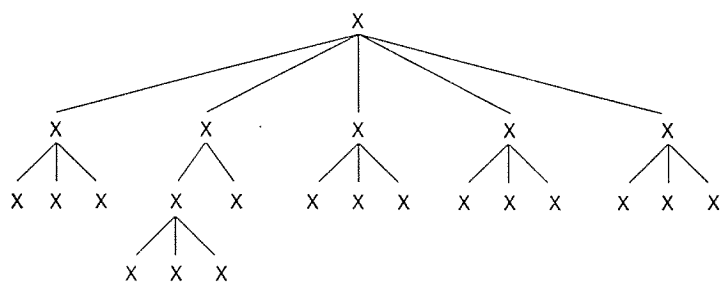
30 Nem todos os desfiles são organizados a partir do topo, embora todos pressuponham uma ordem hierárquica. Compare-se o exemplo laociano com o desfile de carnaval em Roma, nos finais do século XVI, estudado por Le Roy Ladurie. O desfile era ordenado segundo uma gradação precisa, historicamente determinada, do estatuto dos participantes, começando pelo representante do rei e terminando nas classes mais baixas. Neste caso, os artesãos e os comerciantes recusaram-se a participar nos termos habituais. O potencial de conflito em cerimónias municipais deste género foi comentado, em traços gerais, por Jean Bodin: «Qualquer procissão que inclua todas as profissões e classes sociais encerra o risco de conflitos e disputas de prioridade, bem como a possibilidade de revoltas populares.» «Não devemos exceder-nos [...] em cerimónias deste tipo.» Cit. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans*, p. 201.

«O povo em bruto não é mais do que um monstro, uma massa grosseira e imanejável, que não aproveita a ninguém, mas aqui, os homens estão reunidos numa forma de vida admirável [...] Pois um exército contém em si todo o governo, bem como as partes que o constituem, como a administração da justiça, etc., no mais elevado grau.»³¹

Se examinarmos a descrição oficial do feudalismo, da escravatura, da servidão, do sistema de castas, bem como as omnipresentes estruturas clientelares de liderança descritas pelos antropólogos, veremos que todas pretendem basear-se numa rede de reciprocidades duais (de duas pessoas), sempre articuladas de modo vertical. Assim, o feudalismo é representado como uma troca de bens e serviços entre o senhor e o seu vassalo; a escravatura, como uma relação individual entre o senhor e o cativo, pressupondo a propriedade e o paternalismo, de um lado, e o trabalho e o serviço, do outro; e o sistema de castas, como uma série de contratos entre parceiros de diferentes castas, visando o intercâmbio de bens e serviços materiais e rituais. Estas glosas altamente tendenciosas – o discurso oficial – à ordem hierárquica não fazem mais do que presumir, contra todas as evidências normalmente observáveis, que não existem laços horizontais entre os subordinados e que, por essa razão, a haver qualquer associação entre eles, ela terá de partir da iniciativa do próprio senhor, proprietário ou mestre, *que representa o único laço de união entre eles*. Sem a hierarquia e a autoridade que os congregam numa unidade, os subordinados ficariam reduzidos a meros átomos sem existência social. Tal como na visão expressa por Marx sobre o campesinato francês em *O Dezoito de Brumário*, os subordinados não passariam de um saco de batatas. Deste modo, a ordem social preconizada pelo discurso público de cada uma destas formas de dominação é puramente hierárquica e assemelha-se a um diagrama representativo das relações tipo patrão-cliente (ver ilustração seguinte). Claro que, na realidade, além da subordinação comum, muitos laços horizontais entre os subordinados foram sempre tacitamente aceites pelos grupos dominantes; por exemplo, tradições locais, particularidades étnicas, práticas religiosas, dialectos e outras características culturais. Contudo, não tinham lugar no retrato oficial, que apenas reconhecia a acção social dos subordinados quando esta partia da iniciativa de um superior. Rituais oficiais, como desfiles ou procissões, reuniões para receber instruções ou testemunhar castigos públicos, celebrações autorizadas ou simples

31 Christopher Hill, «The Poor and the People in Seventeenth-Century England», in Krantz, *op.cit.* p. 84.

agrupamentos de trabalho são, justamente, os tipos de acção pública colectiva previstos pelo discurso oficial.³²



Como este discurso oficial recusa conceber ou legitimar qualquer reunião pública não autorizada, qualquer actividade desta natureza é olhada com desconfiança. Mais do que isso, é normalmente vista como uma ameaça implícita à dominação. Pois que outra razão poderiam aquelas pessoas ter para se reunirem senão a sua condição comum de subordinados? A ideia de que quaisquer reuniões deste tipo levariam à insubordinação a menos que fossem dispersadas não era normalmente desprovida de verdade, visto que a reunião era, em si mesma, tida como uma forma de insubordinação. Basta imaginarmos um grande número de servos avançando espontaneamente para a mansão do seu senhor, uma multidão de mendigos (homens não subservientes, por definição) em marcha pelos campos, ou mesmo um grande ajuntamento de operários reunidos à porta do gabinete do director da fábrica para reconhecermos as hipóteses que este tipo de ocorrência possibilita. O mais provável, nestas circunstâncias, é que expressões neutras, como *reunião* ou *assembleia*, sejam preteridas por outras mais marcadas, como *ajuntamento* ou *multidão*, por parte daqueles

32 Os leitores familiarizados com *Discipline and Punish*, de Michel Foucault, não deixarão de notar as semelhanças entre a sua análise dos desfiles militares, da instrução militar, das prisões e a minha análise do desfile em Viçiana. Sem a percepção única de Foucault, dificilmente poderia ter chegado à perspectiva que aqui apresento. Como ele observou: «A disciplina, porém, tinha um tipo de cerimónia própria. Não a do triunfo, mas a da revista, da "parada", um exame feito de forma ostentosa. Nela, os súbditos eram apresentados ao observador como "objectos" de um poder que se manifestava por um simples relance de olhos.» (p. 188) A ideia de um sujeito atomizado e subsumido, cujo lugar é determinado por uma autoridade central, pertence a Foucault. A minha análise afasta-se de Foucault na medida em que me ocupo essencialmente das estruturas de dominação pessoal tais como a servidão e a escravatura, e não tanto das formas disciplinares impessoais, "científicas", do estado moderno. Mais importante do que isso, interessa-me o modo como estas idealizações da dominação são frustradas por formas práticas de resistência. A este respeito, ver cap. IV e VIII.

que se sentem implicitamente ameaçados. Para nós, o termo *reunião* poderá, neste contexto, definir qualquer acção que pressuponha uma coordenação não autorizada dos subordinados na sua qualidade de subordinados. Neste sentido, qualquer petição ao governante ou ao senhor – normalmente para reparação de agravos – ainda que enunciada com o maior respeito, era implicitamente tomada como um sinal de acção colectiva autónoma e, por conseguinte, perturbadora. O raciocínio dos governantes parece ter sido o de que os camponeses só deveriam apresentar queixas quando fossem convidados a fazê-lo pelos seus superiores, como acontecia nos *cahiers de doléances* (cadernos de agravos) antes da reunião dos Estados Gerais em França. Em Tokugawa, no Japão, a apresentação ao governante de uma petição de reparação de agravos por parte dos camponeses configurava, só por si, um crime punível com pena de morte, pois representava uma iniciativa de organização autónoma por parte dos subordinados; os túmulos dos representantes das aldeias que pagaram tal atrevimento com a própria vida tornaram-se locais de peregrinação e de culto para os camponeses. Também na Rússia, as petições ao czar eram uma tradição bem arraigada entre os servos. O que mais preocupava os funcionários do Ministério dos Assuntos Internos, no entanto, não eram as petições em si mesmas, mas o pretexto que davam para a realização de reuniões subversivas. A «ausência injustificada [da propriedade] de toda uma população apresentar uma petição contra um *pomeschik* [proprietário da aristocracia rural]», alertava o ministro, «constitui, por si só, o início de uma desordem e da *volnenie* [rebelião]».³³

Uma forma de minimizar as reuniões não autorizadas dos subordinados era proibi-las. As plantocracias da América do Norte e das Antilhas regulamentavam de modo muito rigoroso as condições em que os escravos se podiam reunir. Nos Estados Unidos, os «agrupamentos de cinco ou mais escravos sem a presença de um observador branco eram proibidos em todo o território».³⁴ Claro que esta era uma regra violada com frequência, mas o facto de um grupo de cinco ou mais escravos sem supervisão branca ser definido, logo à partida, como uma ameaça à ordem pública não deixa de ser sintomático. As reuniões autorizadas eram igualmente suspeitas e também exigiam regulamentação. Em 1782, os membros e os clérigos de uma congregação negra em Savannah foram chicoteados por se reunirem após o anoitecer e só foram libertados na condição de realizarem o seu culto entre o nascer e o pôr-do-sol. Outros clérigos negros, apesar de os seus ser-

33 Kolchin, *op.cit.*, p. 299.

34 Raboteau, *op.cit.*, p. 53.

mões não serem minimamente sediciosos, só podiam pregar sob observação de um sacerdote branco, que denunciaria qualquer desvio da moral cristã, tal como esta era entendida pelos proprietários dos escravos. Os dias de festa, em que faltava a estrutura do trabalho e que davam azo a que os negros se reunissem em grande número, exigiam sempre vigilância. Um observador do sistema de planações comentou: «Os dias santos são dias de ócio [...] em que os escravos se juntam em multidões assustadoras para dançarem, festejarem e se divertirem.»³⁵ Precisamente por reunirem tantos cativos, os domingos, as cerimónias fúnebres, os dias santos e o carnaval tinham de ser controlados. Nas Antilhas isto significava, entre outras coisas, limitar o número de serviços dominicais a que os escravos podiam assistir.³⁶ As reuniões de escravos mais inofensivas eram, portanto, constituídas por pequenos grupos de trabalho, sempre vigiados, durante o dia; as reuniões mais perigosas eram formadas por agrupamentos maiores, não autorizados, fora do trabalho, durante a noite.

Para que não se fique com a ideia de que a preocupação com as reuniões ilegais de subordinados é exclusiva dos sistemas onde a falta de liberdade é legalmente imposta, convirá talvez recordar que, no século XIX, as autoridades oficiais e os patrões partilhavam de muitas destas mesmas preocupações relativamente às classes trabalhadoras. As circunstâncias seriam claramente distintas, mas a lógica de «atomização» e de vigilância no início do século XIX em Paris era surpreendentemente idêntica à do Sul escravagista nos Estados Unidos:

A interpretação [da relação entre a liberdade de expressão dos trabalhadores e a revolução] era simples. Se os trabalhadores fossem autorizados a reunir-se, comparariam as injustiças de que eram alvo, montariam esquemas, conspirariam e fomentariam intrigas revolucionárias. Foram então aprovadas leis, como as de 1838, que proibiam a discussão pública entre colegas de trabalho e foi montado um sistema de espões na cidade [de Paris] que denunciava os locais – em que cafés, a que horas – nos quais as pequenas células de trabalhadores se juntavam.³⁷

Os cafés operários tornaram-se, à semelhança dos «*hush arbors*» dos escravos, os locais privilegiados para a explanação do discurso oculto, ainda que frequentemente houvesse agentes policiais infiltrados. Uma boa parte

35 *Ibidem*, p. 66. Para a regulamentação das cerimónias religiosas, ver pp. 139-144.

36 Michael Craton, *Testing the Chains*, p. 258.

37 Richard Sennett e Jonathan Cobb, *The Fall of Public Man*, p. 214.

do sentimento de libertação vivido pela classe operária em 1848 deveu-se à possibilidade, nunca antes experimentada pelos trabalhadores, de dizerem o que lhes ia na alma publicamente, sem medo.

A ameaça implícita que os grupos dominantes vêem nas reuniões autónomas dos subordinados não é uma forma de paranóia ideologicamente induzida. Existem razões mais do que suficientes para crer que tais reuniões representam, de facto, um estímulo à ousadia dos subordinados. Por exemplo, quando o *Ad Dharm*, que prega a solidariedade entre os intocáveis do Punjab, organizou as primeiras reuniões em massa nos distritos da região, o efeito foi electrizante – quer para as castas altas, quer para os próprios intocáveis. Para os elementos das castas altas foi uma prova dramática e inquietante de que os intocáveis podiam reunir-se sem a autorização ou a direcção dos seus superiores.³⁸ De acordo com as descrições que nos chegaram é claro que o impacto destas reuniões em massa era eminentemente visual e simbólico.³⁹ O que era dito era menos importante do que a impressionante manifestação de força que a simples reunião dos intocáveis enquanto intocáveis proporcionava a todos os participantes. Se os intocáveis conseguiam dar provas de uma tal coordenação, disciplina e força colectiva, o que é que os impedia de pôr estas qualidades ao serviço da luta colectiva contra a dominação? A poderosa semiótica de poder e determinação ilustrada pelo exemplo dos intocáveis não escapa aos grupos subordinados. No seu cuidadoso estudo sobre a Igreja Cristã de Sião dos Tswana, na África do Sul, Jean Comaroff sublinha a elevada importância simbólica da grande reunião anual dos fiéis para a celebração da Páscoa. O simples caso de este movimento religioso, o mais importante entre a população negra da África do Sul, conseguir juntar tantos milhares de pessoas de todo o país constitui uma demonstração de poder que é tão ameaçadora para o Estado quanto inspiradora para os negros.⁴⁰

38 Um pequeno mas significativo exemplo da ameaça que os subordinados representam quando decidem debater colectivamente a sua condição é apresentado por Sara Evans, no seu estudo sobre o crescimento da política feminista na Nova Esquerda nos anos 60. Quando, num congresso do movimento Students for a Democratic Society [Estudantes por uma Sociedade Democrática] (SDS), um grande número de mulheres abandonou o grupo principal para debater o sexismo no SDS, tornando claro que os homens não eram bem-vindos ao grupo, o efeito foi explosivo. Tanto os homens como as mulheres do SDS perceberam que se tinha atingido um ponto crítico. Sara Evans, *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, pp. 156-62.

39 Jürgensmeyer, *Religion as Social Vision*, cap. X.

40 Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, pp. 238-39. Outro exemplo do impacto político das reuniões de massas não autorizadas é a peregrinação anual ao santuário da Virgem de Czestochowa, na Polónia, e a importância que passou a assumir após a ilegalização do movimento sindical Solidariedade.

As grandes reuniões autónomas dos subordinados são uma ameaça para a dominação porque incentivam os inferiores, normalmente desagregados, a tomar novas liberdades. Muito mais à frente iremos examinar os reflexos das reuniões de subordinados no discurso oculto. Por agora, limitar-nos-emos a chamar a atenção para o modo como os subordinados podem ser encorajados pelo simples facto de se reunirem em grande número. Em primeiro lugar, há que considerar o impacto visual do poder colectivo que uma grande agregação de subordinados exerce, tanto nos participantes como nos seus adversários. Segundo, uma tal aglomeração dá a cada participante um sentimento de anonimato e de disfarce que diminui o risco que resultaria da sua identificação pessoal com quaisquer actos ou palavras atribuíveis ao grupo.⁴¹ Por fim, se for dita ou feita alguma coisa susceptível de exprimir um discurso oculto comum, a exultação colectiva resultante das novas possibilidades de afirmação pessoal na face do poder tornarão o momento especialmente dramático. É uma realidade que existe poder nos números, um poder muito mais relevante do que pretendia fazer crer essa sociologia, hoje mais do que desacreditada, que olhava para o comportamento das multidões como meros fenómenos de histeria e de psicopatologia das massas.⁴²

QUEM É O PÚBLICO DA REPRESENTAÇÃO?

A minha tarefa era pô-los [escravos para venda] nessas situações antes de os compradores chegarem, e muitas vezes pu-los a dançar com as lágrimas a escorrerem-lhes pelas faces.

WILLIAM WELLS BROWN, ex-escravo

Pensemos novamente no desfile, isto é, na dramatização da hierarquia e da autoridade considerada de um ângulo mais ou menos próximo das elites dominantes. Tanto os poderosos como os subordinados poderão desempenhar o

seu papel de modo crível, os primeiros em representação da autoridade; e os segundos, da subserviência. No primeiro caso, fazer uma representação convincente não se afigura nada problemático, pois é natural que as elites subcrevam os valores que asseguram os seus privilégios. No segundo caso, porém, nada justificaria que partíssemos do princípio de que os indivíduos mais desfavorecidos são actores entusiásticos em rituais que assinalam a sua inferioridade. Com efeito, a sua participação é perfeitamente compatível com uma atitude cínica de descrença. Qualquer combinação de medo, pragmatismo e daquilo a que Marx chamou, apropriadamente, «a compulsão surda das relações económicas» – ou seja, a necessidade de ganhar a vida – é mais do que suficiente para recrutar o elenco necessário a uma representação aceitável.

Os rituais de subordinação podem não ser suficientemente convincentes para persuadir os subordinados a aceitar os termos da sua submissão, mas são, penso eu, bastante persuasivos de outras maneiras. São, por exemplo, uma forma de demonstrar que, quer se goste quer não, um dado sistema de dominação é estável, válido e que está aí para durar. A garantia de subserviência que se obtém dos subordinados nesses rituais é um sinal bastante inequívoco de que não existe nenhuma alternativa realista que não seja obedecer. Quando conjugada com a expectativa de uma punição exemplar de eventuais actos de insubordinação, uma encenação eficaz da obediência pode levar a uma espécie de *representação dramática* das relações de poder que não deve ser confundida com a hegemonia ideológica no que esta implica de aceitação activa da dominação. Uma pessoa pode amaldiçoar tal forma de dominação – de preferência fora de cena, neste caso –, mas terá de se conformar com essa dura realidade. Os efeitos de um reforço das relações de poder deste tipo poderão ser, em termos comportamentais, praticamente indistintos de um comportamento com origem numa aceitação voluntária.

Aqui, a distinção entre o discurso público do escravo e o do senhor torna-se crucial. Afinal, o escravo sabe mais ou menos quais são as atitudes e os valores que estão por detrás da sua subserviência, tal como sabe, ainda que com menor margem de segurança, o que está por detrás da actuação de outros escravos do seu círculo. O que ele não pode saber com a mesma segurança é o grau de poder, autoconfiança, unidade e determinação do seu senhor ou dos senhores em geral. As conjecturas que os escravos fazem diariamente enquanto adaptam o comportamento às realidades do poder repousam, em parte, na avaliação que fazem da coesão e da determinação dos seus senhores. Na medida em que não podem penetrar de modo pleno e fidedigno no discurso oculto dos poderosos,

41 Isto não equivale de modo algum à ideia de que um indivíduo inserido numa multidão deixa de ter preocupações morais por já não ter de assumir a responsabilidade moral individual pelos seus actos.

42 Gustav LeBon, *La Psychologie des foules*. A escola revisionista tem como principal representante George Rudé. Ver o seu *The Crowd in History: A Survey of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*, e o anterior *The Crowd in the French Revolution*. Para uma crítica que afirma que Rudé «aburguesou» demasiado as multidões, diminuindo a importância da revolta e da cólera, ver R. C. Cobb, *The Police and the People: French Popular Protest, 1789-1820*.

os grupos subordinados são obrigados a tirar as suas conclusões do texto do poder que lhes é apresentado no discurso público. Os poderosos têm, portanto, boas razões para policiar o discurso público com o objectivo de censurar qualquer sinal de divisão ou fraqueza susceptível de encorajar os subordinados dispostos a endurecer a sua resistência à dominação ou a arriscar uma contestação declarada. Os membros dissidentes da elite dominante que ignorem o discurso estabelecido – os brâmanes que desafiam publicamente os códigos determinantes da pureza das castas, os donos de plantações que se pronunciam favoravelmente sobre a abolição – representam, apesar do seu reduzido número, um perigo muito maior do que o seu pequeno número poderia fazer crer. A dissidência pública da elite, ainda que aparentemente insignificante, corrompe a naturalização do poder que só uma frente comum torna plausível.⁴³

Se o discurso público da dominação não tem como principal objectivo obter a aceitação dos subordinados, mas antes impressioná-los e levá-los, pela intimidação, a submeter-se de modo efectivo e duradouro, que efeito tem esse discurso nos próprios agentes da dominação? Pode muito bem acontecer que, representando uma tentativa de persuadir ou doutrinar alguém, o discurso público tenha os próprios dominadores como principal objecto da sua atenção. O discurso público seria então uma espécie de auto-hipnose levada a cabo pelos grupos dominantes para estimular a própria coragem, aumentar a coesão, exibir o poder e renovar a convicção nos seus altos desígnios morais. Esta hipótese não é de todo descabida. Era precisamente a isto que Orwell se referia quando observou que fora a imagem de bravura do *sahib* (engendrada pelo medo do ridículo) que lhe dera coragem para enfrentar o elefante (ver Capítulo I). Se a auto-sugestão funciona para os indivíduos não há razão nenhuma para que não possa constituir um dos propósitos dos rituais colectivos.

Qualquer linha de argumentação que defenda que a actividade ideológica das elites governantes se destina a *convencer* os subordinados de que a sua subordinação é justa deverá ser confrontada com um considerável conjunto de

43 É por esta razão que uma deserção das elites tem muito mais impacto nas relações de poder do que um fenómeno equivalente (por exemplo, trabalhadores ou prisioneiros que ponham os seus interesses pessoais acima do interesse comum do conjunto dos colegas) entre os subordinados. Por norma, um renegado das elites não pode ser entendido nos mesmos termos em que se entende um renegado dos grupos subordinados. É mais fácil explicar o facto de um escravo desejar ascender a capataz, com todos os seus privilégios, do que dar conta das razões que podem levar um proprietário de escravos a defender abertamente a emancipação dos escravos ou a abolição da escravatura.

factos que mostram que esse objectivo nem sempre é cumprido. O catolicismo, por exemplo, é o candidato lógico à ideologia hegemónica do feudalismo. No entanto, é bastante evidente que o catolicismo popular dos camponeses europeus, longe de servir os interesses dos governantes, era muitas vezes praticado e interpretado por forma a defender os direitos de propriedade dos camponeses, a contestar as grandes disparidades sociais e até a configurar uma espécie de ideologia milenarista de alcance revolucionário. Mais do que uma «anestesia geral», o catolicismo popular era um movimento provocador que, reforçado pelos seus aliados da baixa nobreza, proporcionou os fundamentos ideológicos para inúmeras rebeliões contra a autoridade senhorial. Foi por esta razão, entre outras, que Abercrombie e os seus colegas argumentaram, de modo bastante persuasivo, que o efeito ideológico do catolicismo foi acima de tudo o de ajudar a unificar a classe dirigente do feudalismo, a definir os seus propósitos, e a criar formas de representação da mortalidade e da família que evitassem a desagregação da propriedade.⁴⁴ Esta perspectiva da ideologia religiosa é bastante consentânea com a análise que Max Weber faz da doutrina religiosa em geral:

Este fenómeno universal [a crença dos privilegiados de que a sua boa fortuna é justa] assenta em certos mecanismos psicológicos. Quando um homem feliz compara a sua situação com a de um homem infeliz, não se contenta com a sua felicidade, deseja algo mais, nomeadamente, o direito à sua felicidade, a consciência de que a sua boa fortuna foi por ele conquistada, ao contrário do homem desafortunado, que também deverá ter feito por merecer o seu infortúnio [...] O que as classes privilegiadas procuram na religião, se é que procuram alguma coisa, é essa confirmação psicológica da legitimidade.⁴⁵

Se admitirmos que a avaliação de Weber é uma interpretação plausível da doutrina religiosa das elites, não há razão nenhuma para que não a possamos aplicar também às doutrinas seculares que pretendem justificar as desigualdades de estatuto e de condição entre os homens.⁴⁶

44 Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, e Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, cap. III.

45 Max Weber, *The Sociology of Religion*, p. 107.

46 Abercrombie levaria este argumento mais longe, usando-o para caracterizar as formas do capitalismo originais e contemporâneas. Em seu entender, existem poucos factos que comprovem a incorporação ideológica da classe trabalhadora e muitos que provam que a ideologia burguesa é, acima de tudo, uma força que visa aumentar a coesão e a autoconfiança da classe mais directamente interessada em abraçá-la: a burguesia. *Op. cit.* cap. IV e V.

A importância da ideologia dominante e das suas manifestações para as elites ajudar-nos-ia decerto a explicar a existência de cerimónias políticas que tão-pouco se destinam a ser observadas pelos grupos subordinados. Se examinarmos os importantes rituais da monarquia francesa no início da idade moderna é evidente que, por altura do reinado de Luís XIV, boa parte das cerimónias já não eram representadas para o público. O monarca francês já não fazia as suas aparições públicas nas povoações para receber votos de lealdade e reafirmar os privilégios outorgados às ditas povoações; já não havia cerimónias nas ruas de Paris, na catedral ou na corte. O rei não podia impressionar os seus súbditos porque estes nunca o viam; o único público que tinha eram os cortesãos e os criados do Palácio de Versalhes. O mesmo se poderia dizer da corte espanhola no século XVII e da corte russa do século XIX.⁴⁷

No próximo capítulo iremos debruçar-nos sobre teorias de hegemonia ideológica mais elaboradas; por agora, pretendo apenas sugerir que a autodramatização da dominação pode exercer uma força retórica maior nos seus actores principais do que no universo muito mais vasto dos actores secundários.

CAPÍTULO IV

FALSA CONSCIÊNCIA OU NÃO IR LONGE DEMAIS?

Por um lado, o espaço socioeconómico configurado pela luta imemorial entre «os poderosos» e os «pobres» apresentava-se como um terreno de vitórias constantes dos ricos e da polícia; mas também como um reino de falsidade (aí, nenhuma verdade é dita, excepto nas palavras sussurradas entre os camponeses: «Agora a gente sabe, mas não pode dizer alto»¹). Neste espaço, os fortes vencem sempre e as palavras são sempre enganadoras.

MICHEL DE CERTEAU, *L'Invention du Quotidien*

Os poderosos, como vimos, têm um interesse crucial em manter as aparências mais adequadas à sua forma de dominação. Os subordinados, por sua vez, têm normalmente boas razões para ajudar a sustentar essas aparências ou, pelo menos, a não as contrariar abertamente. Tomados em conjunto, estes dois factos sociais têm, segundo creio, consequências decisivas para a análise das relações de poder. Nas páginas que se seguem, procurarei analisar como os conceitos de discurso público e discurso oculto nos podem ajudar a encontrar uma perspectiva mais crítica dos diversos debates que desordenadamente proliferam em torno das expressões *falsa consciência* e *hegemonia*. A conjugação das estratégias de adaptação com o diálogo implícito na maior parte das relações de poder assegura que a actividade pública engendre um fluxo constante de sinais que parecem apoiar a interpretação de que existe hegemonia ideológica. Mesmo admitindo que esta interpretação não esteja errada, irei defender que ela não pode ser fundamentada com base nos elementos que habitualmente a justificam e que, nos casos de que me ocupo, há outras boas razões para a pôr em dúvida. Para concluir, farei uma breve análise do modo como as formas de dominação geram certos rituais de afirmação, certas formas de conflito público e, por fim, certos padrões de profanação e desafio. Em todos estes pontos, tenho por objectivo clarificar a análise dos processos de dominação, procurando não «naturalizar» as relações de poder existentes e estar atento àquilo que se esconde para lá da superfície.

⁴⁷ Para o caso de França, ver Ralph E. Geisey, «Models of Rulership in French Ceremonial», in Wilentz, *op.cit.*, pp. 41-61; para o caso da Espanha, ver J. H. Elliott, *op.cit.*, pp. 145-73; para o caso da Rússia, ver Richard Wortmann, «Moscow and Petersburg: The Problem of the Political Center in Tsarist Russia, 1881-1914», in Sean Wilentz, *op.cit.*, pp. 244-71.

¹ Em português, no original. (N. T.)

Grande parte do debate sobre o poder e a ideologia a que assistimos nas últimas décadas centra-se no modo de interpretar os comportamentos de submissão por parte dos menos poderosos (por exemplo, cidadãos comuns, a classe trabalhadora, os camponeses) em situações em que não parece haver qualquer tipo de coerção (como violência, ameaças) que justifique tal resignação. Por outras palavras, porque será que as pessoas parecem rebaixar-se quando existem, aparentemente, outras alternativas? Na América do Norte, os argumentos que pretendem explicar este conformismo encontram-se essencialmente na literatura dos chamados *community power studies* [estudos do poder na comunidade], baseando-se em estudos locais que revelam níveis relativamente baixos de participação política apesar das desigualdades acentuadas e de um sistema político relativamente aberto.² Na Europa continental e em Inglaterra o debate tem tido lugar num terreno social mais amplo e em termos fundamentalmente neomarxistas, utilizando o conceito de hegemonia de Gramsci.³ Aqui, procura-se explicar o relativo conformismo político da classe trabalhadora ocidental, apesar das iniquidades constantemente provocadas pelo capitalismo, bem como das possibilidades de alcançar soluções políticas no âmbito da democracia parlamentar. Ou seja, porque é que a classe subordinada parece aceitar, ou pelo menos transigir, com um sistema económico que é manifestamente contrário aos seus interesses quando não é directamente obrigada a fazê-lo pelo uso ou pela ameaça de uso da coerção? Todos estes debates, acrescentaria eu, partem de várias premissas que podem ser plausivelmente contestadas. Todos pressupõem que os grupos subordinados são, efectivamente, relativamente passivos, que se encontram numa posição de alguma desvantagem e que não são directamente coagidos. Em benefício da discussão, aceitaremos, por agora, estas três premissas.

2 Algumas das vozes mais representativas deste debate podem ser encontradas nas seguintes obras: Robert A. Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*; Nelson W. Polsby, *Community Power and Political Theory*; Jack E. Walker, «A Critique of the Elitist Theory of Democracy»; Peter Bachrach e Morton S. Baratz, *Power and Poverty: Theory and Practice*; Steven Lukes, *Power: A Radical View*; e Gaventa, *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley*.

3 Algumas das vozes mais representativas deste debate são: Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*; Frank Parkin, *Class, Inequality and the Political Order*; Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society*; Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*; Anthony Giddens, *The Class Structure of Advanced Societies*; Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*; e Louis Althusser, *Reading Capital*. Para uma crítica penetrante destas abordagens, ver especialmente Abercrombie, *et al.*, *op. cit.*, e Paul Willis, *Learning to Labour*.

Com excepção da posição pluralista no debate sobre o poder na comunidade, quase todas as outras posições procuram explicar esta anomalia com a existência de uma ideologia hegemónica. Questões como saber o que é exactamente esta ideologia, como é criada ou como se propaga são objecto de acaloradas discussões. A maior parte dos contendores, no entanto, admite que a ideologia dominante, embora não exclua inteiramente os interesses dos grupos subordinados, actua no sentido de encobrir ou distorcer aspectos das relações sociais que, caso fossem directamente apreendidos, seriam lesivos dos interesses das elites dominantes.⁴ Ora, qualquer teoria que pretenda demonstrar uma falsa representação da realidade social tem, por definição, de se reclamar de um conhecimento superior dessa realidade; nesse sentido, constitui sempre uma teoria da falsa consciência. Simplificando muito as coisas, penso que podemos identificar uma teoria forte e uma teoria fraca da falsa consciência. A teoria forte defende que as ideologias dominantes exercem uma influência profunda sobre os grupos subordinados, persuadindo-os a acreditar activamente nos valores que explicam e justificam a sua própria subordinação. A consistência das provas contra esta teoria da mistificação leva-me a considerá-la, no essencial, insustentável⁵, em especial no que toca a sistemas de dominação como a servidão, a escravatura e o sistema de castas, em que o consentimento e os direitos cívicos são praticamente inexistentes, mesmo num plano retórico. A teoria fraca da falsa consciência, por outro lado, sustenta apenas que a ideologia dominante obtém a submissão dos subordinados convencendo-os de que a ordem social em que vivem é natural e inevitável. A teoria forte pressupõe a aceitação, a teoria fraca contenta-se com a resignação. Na sua formulação mais subtil, a teoria fraca afigura-se altamente plausível e, diriam alguns, verdadeira por definição. Acredito, no entanto, que ela é fundamentalmente errada e espero conseguir demonstrá-lo em pormenor. Antes, procurarei expô-la de modo tão persuasivo quanto possível para não correr o risco de criar adversários por medida.

No âmbito dos estudos do poder na comunidade, o debate desenrola-se essencialmente entre pluralistas e antipluralistas. Para os pluralistas,

4 Esta representação distorcida pode incluir, no caso das democracias liberais, os efeitos das crenças oficiais na igualdade de oportunidades económicas, num sistema político aberto e acessível, e naquilo a que Marx chamou o «feticismo da mercadoria». Cada uma destas crenças teria por efeito estigmatizar os pobres como únicos responsáveis pela sua pobreza, mascarando as desigualdades de influência política asseguradas pelo poder económico e apresentando os salários baixos ou o desemprego como fenómenos inteiramente impessoais e naturais (isto é, não sociais).

5 Ver Abercrombie, *et al.*, *op. cit.*, e Willis, *op. cit.*

a ausência de protestos significativos ou de oposição radical em sistemas políticos relativamente abertos deve ser tomada como um sinal de satisfação ou, pelo menos, de uma insatisfação insuficiente para justificar o esforço da mobilização política. Os antipluralistas contrapõem que a arena política não é tão aberta como pretendem os pluralistas e que a vulnerabilidade dos grupos subordinados permite às elites controlar a agenda política e criar entraves efectivos à participação. O problema da posição antipluralista, que os seus detractores não tardaram a apontar, é que cria uma espécie de princípio de Heisenberg político. Ou seja, se os antipluralistas não conseguem revelar os agravos ocultos – agravos esses que as elites teriam, presumivelmente, suprimido – então, como podemos saber se o consentimento aparente é genuíno ou repressivo? Uma elite que fizesse o seu «trabalho antipluralista» de modo eficaz teria desse modo eliminado quaisquer vestígios das aspirações que houvesse suprimido.

Numa tentativa de fundamentar a posição antipluralista e de elucidar o modo como as pretensões são, efectivamente, suprimidas, John Gaventa propõe um terceiro nível de relações de poder.⁶ O primeiro nível seria o uso declarado e corrente da coerção e da pressão. O segundo seria o da intimidação e daquilo a que Gaventa chama «a regra das reacções antecipadas». Este segundo efeito resulta normalmente da experiência da subordinação e da derrota, em que os actores mais vulneráveis optam por não confrontar as elites por anteciparem as sanções que estas irão impor para assegurarem a sua vitória. Neste caso não haveria, presumivelmente, alteração de valores ou de agravos, mas sim uma ponderação de probabilidades muito desfavorável e dissuasora.⁷ O terceiro nível das relações de poder é mais subtil e equivale a uma teoria da falsa consciência que seria simultaneamente forte e fraca. Gaventa defende que o poder concedido a uma elite dominante nas duas primeiras dimensões do poder «pode permitir[-lhes] adquirir maior poder para investir no desenvolvimento de imagens, legitimações ou crenças hegemónicas no [seu] poder através do controlo, por exemplo, dos *media* ou de outras instituições de socialização».⁸ O resultado, conclui Gaventa, pode muito bem ser uma cultura de derrota e não-participação como a que ele próprio encontrou no seu estudo sobre as comunidades mineiras do vale dos Apalaches.

6 Gaventa, *op.cit.*, cap. I.

7 Este é, no essencial, o argumento da analogia da vedação eléctrica, apresentada no cap. III.

8 Gaventa, *op.cit.* p. 22. Para uma versão «mais forte» deste argumento, ver Frank Parkin, *op.cit.*, pp. 79-91.

O que fica por esclarecer, no entanto, é qual o grau de «mistificação» que se entende ser efectivamente susceptível de alterar os valores e as preferências (como é implícito, por exemplo, no termo «legitimações»), e a partir de que ponto é que o reforço da crença no poder das elites dominantes poderá prevalecer em qualquer circunstância. Também não é claro porque é que tais investimentos ideológicos seriam convincentes para os grupos subordinados independentemente das conclusões que estes retiram da sua experiência directa. Em todo o caso, Gaventa defende uma teoria forte da falsa consciência e, ao mesmo tempo, uma teoria fraca da naturalização.

Quando procuramos entender porque é que a classe trabalhadora ocidental se conformou, aparentemente, ao capitalismo e a relações de propriedade desiguais apesar dos seus direitos políticos de mobilização, deparamos, uma vez mais, com a versão forte e fraca da hegemonia ideológica. A versão forte acentua o papel daquilo a que se tem chamado os «aparelhos ideológicos do Estado», como as escolas, a igreja, os *media* e mesmo as instituições da democracia parlamentar, que exercem, alegadamente, um quase-monopólio sobre os meios de produção simbólicos, da mesma maneira que os donos das fábricas podem monopolizar os meios de produção material. A acção ideológica destes aparelhos asseguraria o consentimento activo dos grupos subordinados face à ordem social que reproduz a sua subordinação.⁹ Muito resumidamente, esta teoria forte levanta duas críticas importantes. Primeiro, existem provas bastante convincentes de que as classes subordinadas no regime feudal, no capitalismo inicial e no capitalismo tardio não foram ideologicamente incorporadas de modo tão profundo ou abrangente como pretende esta teoria.¹⁰ Em segundo lugar, e muito mais grave, nada permite pressupor que a aceitação de uma versão ampla e idealizada da ideologia dominante evita o conflito, nem mesmo conflitos violentos. Pelo contrário, há factos que demonstram que uma tal aceitação pode, na realidade, provocar o confronto.¹¹

A teoria fraca da hegemonia é bastante mais modesta no que diz respeito à afirmação do controlo ideológico das elites dominantes. De acordo com esta versão, o que a dominação ideológica faz é inculcar aos grupos subordinados a sua definição do que é ou não realista e remeter algumas aspirações

9 Não sem verdadeiras concessões, no entanto, que são o preço da hegemonia no sentido gramsciano.

10 A melhor síntese desta crítica encontra-se em Abercrombie, *et al.*, *op.cit.*, *passim*.

11 Alguns destes dados estão resumidos no meu livro *Weapons of the Weak*, cap. VIII, em que me apoio fortemente em Barrington Moore Jr., *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, e em Willis, *op.cit.*

e exigências para o domínio do impossível, dos sonhos vãos. Ao persuadir as classes baixas de que a sua posição, as suas oportunidades de vida e as suas provações são inalteráveis e inevitáveis, o poder hegemónico, ainda que limitado, consegue produzir os efeitos comportamentais do consentimento sem que os valores das pessoas sejam necessariamente alterados. Uma vez convencidas de que nada podem fazer para melhorar a sua situação e de que as coisas serão sempre assim, é plausível supor que as críticas vãs e as aspirações frustradas acabassem por se extinguir. Numa análise sensível e penetrante da cultura da classe trabalhadora inglesa, Richard Hoggart capta a essência desta teoria fraca da mistificação:

Quando as pessoas sentem que não podem fazer muito para alterar os elementos determinantes da sua situação, quando não o sentem necessariamente com desespero ou frustração mas simplesmente como uma contingência da vida, reagem adoptando atitudes que lhes permitam viver de modo sofrível, sem a consciência constante e opressora da situação geral. Essas atitudes relegam os principais elementos da situação para o domínio das leis naturais, o dado e o agora, essa matéria quase implacável em que se vai trabalhando a vida. Tais atitudes, que na sua expressão mais crua assumem a forma de um fatalismo ou de uma aceitação pura e simples, não chegam, normalmente, a ter uma dimensão trágica, pois há nelas uma impossibilidade de escolha equivalente à de um conscrito.¹²

Em certo sentido, é inegável que esta perspectiva é inteiramente convincente. Ninguém duvida de que a situação dos grupos subordinados ao longo da história se lhes tenha apresentado como algo «dado» e imutável, e de que essa era uma percepção realista.¹³ Ora, se este argumento é válido para a classe trabalhadora contemporânea, com direitos políticos e contactos com movimentos pretensamente revolucionários, além de verdadeiras revoluções, historicamente deveria aplicar-se de modo ainda mais inequívoco aos escravos, aos servos, aos camponeses e aos intocáveis. A título de exemplo, imaginemos a situação de um intocável na Índia rural do século XVIII. Na experiência histórica colectiva do seu grupo, as castas sempre existiram; a sua casta

12 Hoggart, *op. cit.*, pp. 77-78.

13 Hoggart também nos convida, implicitamente, a admitir que as pessoas não sonham muito sobre coisas que não acreditem poder vir a ter nem perdem muito tempo a queixar-se de coisas que considerem não ser capazes de mudar.

foi sempre amplamente desconsiderada e explorada, e, que ele saiba, nunca um intocável conseguiu emancipar-se da sua casta. Estranho seria que em tais circunstâncias o sistema de castas e o estatuto de intocável nele inserido não adquirissem a força de uma lei natural. Não existe aqui nenhum termo de comparação que permita ao intocável reconhecer a insuficiência do sistema de castas, não há qualquer experiência ou conhecimento alternativos que permitam pensar num destino que não seja simplesmente inevitável.¹⁴

Esta versão fraca, e aparentemente convincente, da teoria da falsa consciência não é incompatível com um certo grau de aversão, ou mesmo de ódio, à dominação experienciada. O argumento não implica que a condição predeterminada do indivíduo seja apreciada pelo próprio, mas tão-só que haja condições para a perpetuar, quer ele goste ou não. Na minha leitura, esta concepção mínima da dominação ideológica tornou-se uma quase-ortodoxia que encontramos reiteradamente na literatura sobre estes temas. Nas palavras de Pierre Bourdieu: «Toda a ordem estabelecida tende a produzir (em diferentes graus e por meios muito variáveis) a *naturalização da sua própria arbitrariedade*.»¹⁵ Outras formulações variam apenas no pormenor. Anthony Giddens fala de uma «naturalização do presente», em que as estruturas económicas do capitalismo passam a ser tomadas como um dado adquirido.¹⁶ Paul Willis faz eco de ambos ao afirmar que «uma das funções gerais mais importantes da ideologia é o modo como transforma resoluções e desfêchos culturais incertos e frágeis num naturalismo generalizado».¹⁷ Muitas vezes, no entanto, assistimos a uma tentativa de pegar nesta concepção mais plausível da hegemonia e de a fortificar, por assim dizer, até se chegar a uma teoria forte da falsa consciência. Esta transmutação é operada com o argumento – por vezes simples declaração – de que o que é concebido como inevitável se torna, por essa razão, justo. A necessidade torna-se virtude.

14 A doutrina do *karma* e da reencarnação, um exemplo extremo de ideologia hegemónica, promete que um intocável obediente e humilde será recompensado com um estatuto mais elevado numa outra encarnação. A promessa de justiça está lá e é apresentada de forma absolutamente mecânica; o único problema é que a justiça se opera apenas nos intervalos entre as vidas, e não em vida das pessoas.

15 Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 164.

16 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, p. 195.

17 Willis, *op. cit.*, p. 162. Zygmunt Bauman vê a hegemonia como um processo através do qual as alternativas à actual estrutura do poder e do estatuto social são excluídas: «A cultura dominante consiste na transformação de tudo o que não é inevitável em improbabilidade... Uma sociedade ultra-repressiva é aquela que efectivamente elimina as alternativas a si própria, prescindindo assim de exibir o seu poder de modo espectacular e dramático.» Bauman, *Socialism, the Active Utopia*, p. 123.

Como afirma Bourdieu, de modo quase aforístico, os grupos subordinados acabam por «recusar o que lhes é recusado e apreciar o inevitável».¹⁵

Barrington Moore eleva esta mesma equação a uma espécie de universal psicológico, defendendo que «o que é ou parece inevitável aos seres humanos tem de ser também, de algum modo, justo».¹⁹ A lógica que está por detrás desta posição não é muito diferente da lógica subjacente a alguns dos primeiros estudos sobre a estrutura da personalidade dos negros americanos.²⁰ Trata-se do tipo de lógica que diz que «o rosto se vai afeiçoando à máscara», começando por afirmar a necessidade que os negros têm, para viver numa sociedade racista, de representar um papel e de auto-regularem constantemente o seu comportamento com as normas impostas pelo mundo dos dominadores, isto é, dos brancos. De acordo com esta lógica, é difícil, senão mesmo impossível, a um indivíduo representar constantemente um papel e manter uma visão do eu independente do papel que interpreta. Como se entende que o indivíduo não tem nenhum controlo sobre os papéis que são impostos pelos poderosos, qualquer integração da personalidade deverá fazer coincidir o eu com o papel que lhe é imposto.²¹

15 Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 77. Numa obra posterior, esta questão é apresentada de modo mais obscuro, tornando-se difícil descortinar se «consentimento» significa resignação ao inevitável ou adesão ao inevitável. Escreve Bourdieu: «Os agentes dominadores [...] tendem a atribuir a si próprios o que lhes é atribuído pela distribuição, recusando o que lhes é recusado ("Isso não é para pessoas como nós"), adaptando as suas expectativas às suas oportunidades, definindo-se como a ordem estabelecida os define, reproduzindo no veredicto que fazem sobre si próprios o veredicto que a economia lhes impõe, autocondenando-se àquilo que é, em todo o caso, a sua sorte [...], consentindo em ser o que têm de ser: "modestos", "humildes" e "obscuros".» Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p. 471.

19 Moore, *op. cit.*, p. 64.

20 Para uma análise destas teorias, ver John D. McCarthy e William L. Yancey, «Uncle Tom and Mr. Charlie: Metaphysical Pathos in the Study of Racism and Personality Disorganization».

21 Se, numa releitura desta citação de Nietzsche, substituirmos o conceito de «servilismo» pelo de «cordialidade», o processo que se pretende reconstituir torna-se bastante evidente: «Aquele que usa sempre a máscara de um homem cordial [servil] acaba necessariamente por ganhar poder sobre a disposição para ser cordial [servil], sem o que não lhe seria possível expressar essa mesma cordialidade [servilismo] – e por fim, a disposição para a cordialidade [servilismo] domina-o, e ele passa a ser benevolente [servil]». Temos amplas razões, como veremos mais à frente, para rejeitar esta lógica, mas é importante reconhecer a natureza do argumento. Nietzsche sugere que a máscara nunca pode ser retirada e que a transmutação ocorre após um longo, mas não especificado, período de tempo. Note-se também que a substituição de «servilismo» por «cordialidade» pode alterar fundamentalmente a lógica do argumento. Se, no caso do homem que «usa a máscara de um homem cordial», podemos assumir que ele deseja, de facto, tornar-se genuinamente cordial, temos, pelo contrário, todas as razões para pensar que o homem que «usa a máscara do servilismo» o faz porque não tem alternativa e que o seu desejo seria ver-se livre dela. Deste modo, o principal motivo que poderia levar o indivíduo a reinventar-se de acordo com a máscara, poderá, no caso do servilismo, nem sequer existir. Cit. Hochschild, *op. cit.*, p. 35 (itálico meu).

UMA CRÍTICA DA HEGEMONIA E DA FALSA CONSCIÊNCIA

Os argumentos a favor da hegemonia e da falsa consciência suscitam inúmeras objecções. Muitas delas são, por si só, arrasadoras; mas, tomadas no seu conjunto, creio que são fatais. O que mais nos interessa, no entanto, é compreender como o processo de dominação gera realidades sociais que parecem confirmar as concepções hegemónicas. Por esta razão, e porque críticas mais exaustivas podem ser encontradas noutras obras, esta crítica será breve, esquemática até.²²

Talvez o principal problema que geralmente resulta do conceito de hegemonia seja a presunção implícita de que a incorporação ideológica dos grupos subordinados reduz necessariamente o conflito social. E, apesar disso, sabemos que qualquer ideologia que pretenda ser hegemónica tem, efectivamente, de fazer promessas aos grupos subordinados, explicando-lhes *porque é* que uma dada ordem social também é do seu interesse. Uma vez feitas essas promessas, está aberto o caminho para o conflito social. Como é que estas promessas devem ser entendidas? Terão sido cumpridas? Terão sido feitas de boa-fé? Quem será responsável pela sua execução? Sem querer entrar em pormenores, diria que é bastante claro que alguns dos exemplos mais extraordinários de conflito violento tiveram lugar entre uma elite dominante e uma massa bruta de subordinados em luta por objectivos que poderiam, em princípio, ser admitidos pela ordem social vigente.²³ Nas infindáveis listas de queixas provenientes de toda a França registadas nos *cahiers de doléances* antes da Revolução não se encontram muitos sinais de um desejo de abolir a servidão ou a monarquia. Quase todas as petições tinham em vista a reforma do feudalismo através da rectificação de variadíssimos «abusos». Mas a relativa modéstia das demandas não impediu – dir-se-ia até que terá ajudado a estimular – as acções violentas dos camponeses e dos *sans-coulottes* que constituíram a base social da revolução. Da mesma maneira, sabemos que as exigências espontaneamente formuladas pelos comités das fábricas na Rússia europeia em 1917 deixam bastante claro que os operários procuravam «melhorar as condições de trabalho, e não modificá-las» e que não

22 Ver, por exemplo, Scott, *Weapons of the Weak*, cap. VIII, e Abercrombie, *et al.*, *op. cit.*, *passim*.

23 Mais adiante, veremos que temos razões para questionar se estes objectivos não serão, em parte, uma construção das próprias relações de poder destinada a impedir a formulação de objectivos mais ambiciosos.

tinham a menor intenção de socializar os meios de produção.²⁴ Apesar disso, as suas acções revolucionárias em prol de objectivos reformistas, tais como as oito horas de trabalho, o fim do trabalho à peça, o salário mínimo, alguma cortesia por parte da administração, a existência de instalações sanitárias e de cozinha, foram a grande força impulsionadora da revolução bolchevique. Poder-se-iam dar muitos outros exemplos.²⁵ O ponto que interessa sublinhar é que as classes subordinadas que encontramos na base daquilo a que historicamente chamamos movimentos revolucionários perseguem normalmente objectivos bastante consentâneos com o seu entendimento da ideologia dominante. Ao que parece, a «falsa consciência» dos súbditos em nada diminui a sua capacidade de empreender acções revolucionárias.

Mesmo concedendo, em benefício do debate, que a hegemonia ideológica, uma vez alcançada, contribui para a passividade das classes subordinadas, seria muito difícil demonstrar, à luz da história, que essa hegemonia tenderia a prevalecer. O problema da tese hegemónica, pelo menos nas suas versões mais fortes, tal como foram propostas por alguns dos sucessores de Gramsci, é que é difícil explicar como é que a mudança alguma vez poderia ter origem a partir de baixo. Se as elites controlam a base material da produção, obtendo por essa via uma obediência prática, e se controlam também os meios de produção simbólica, que lhes asseguram a legitimação do seu poder e do seu controlo, então, ter-se-ia atingido um equilíbrio capaz de se autopropaguar e que só um choque a partir do exterior poderia perturbar. Como observa Willis: «As teorias estruturalistas da reprodução apresentam a ideologia dominante (onde a cultura é subsumida) como impenetrável. Tudo encaixa perfeitamente. A ideologia pré-existe e previne qualquer crítica autêntica. Não há uma única fissura em toda a superfície impecavelmente lisa deste processo.»²⁶ Mesmo na relativa estabilidade das democracias industriais, que constituem o seu campo de aplicação privilegiado, as formulações mais fortes das teorias da hegemonia não deixam qualquer espaço para o nível de conflito e protesto que realmente se verifica.

Se o conflito social constitui um problema para a aplicação das teorias da hegemonia às sociedades contemporâneas, no caso da história das socie-

24 Moore, *op. cit.*, pp. 369-70.

25 Dois exemplos que nos ocorrem de imediato são o da classe operária alemã na «quase-revolução» que se seguiu à Primeira Guerra Mundial e o dos camponeses de Morelos sob o comando de Zapata, durante a Revolução Mexicana.

26 Willis, *op. cit.*, p. 175.

dades rurais, da escravatura e da servidão, as contradições que surgem são maciças e insanáveis. Considerando apenas a sociedade agrária europeia nos três séculos que antecederam a Revolução Francesa, os defensores da hegemonia ou da naturalização são confrontados com um número infundável de factos anómalos. O aspecto mais notável desse período é, sem dúvida, a frequência com que uma percepção particular das possibilidades históricas se apoderava dos camponeses, levando-os a actuar de uma forma objectivamente injustificada, como tragicamente se comprovaria. Os milhares de rebeliões e de protestos violentos que tiveram lugar, desde a rebelião de Wat Tyler em finais do século XIV, passando pela grande Guerra dos Camponeses na Alemanha, e a acabar na Revolução Francesa, representam uma espécie de monumento à tenacidade dos camponeses, cujas aspirações estariam, na altura, praticamente condenadas à partida. Como observou Marc Bloch: «Um sistema social não se caracteriza apenas pela sua estrutura interna, mas também pelas reacções que produz. [...] Para o historiador, cuja tarefa é observar e explicar as conexões entre os fenómenos, as revoltas agrárias são tão inerentes aos regimes senhoriais como, digamos, as greves ao capitalismo de larga escala.»²⁷ No caso da escravatura na América do Norte, onde as probabilidades de sucesso eram ainda mais desfavoráveis aos rebeldes, é assinalável sem dúvida, o simples facto de as rebeliões terem ocorrido, assim como a circunstância de terem existido, para cada uma delas, centenas de conspirações que nunca foram postas em prática. Tendo em conta que os escravos se encontravam dispersos por fazendas com um número de trabalhadores relativamente pequeno, que constituíam menos de um quarto da população e que era exercida sobre eles uma vigilância activa, não se afigura pertinente argumentar que os escravos terão acabado por se convencer de que o «inevitável» era justo para explicar o pequeno número de rebeliões efectivamente ocorridas.²⁸

Se existe aqui um fenómeno social que importa explicar, é exactamente o inverso daquele que as teorias da hegemonia e da falsa consciência pretendem justificar. Como é que grupos subordinados como estes puderam tantas vezes crer na mudança e actuar como se as suas situações não fossem ine-

27 Marc Bloch, *French Rural History: An Essay on Its Basic Character*, p. 169.

28 Nas Antilhas, onde as unidades de trabalho agrícola eram em média muito maiores, onde os escravos constituíam grande parte da população e onde as condições materiais, a julgar pelos elevados níveis de mortalidade, seriam também piores, as rebeliões eram muito mais comuns.

vitáveis quando uma interpretação histórica mais judiciosa concluiria que o eram, de facto? O que requer explicação não são os horrores do poder ou da sujeição. O que é preciso entender é a *má leitura* que os grupos subordinados fazem, parecendo sobrevalorizar o seu poder e as suas possibilidades de emancipação, e ao mesmo tempo subestimando o poder exercido contra eles. Se o discurso público controlado pelas elites tende a naturalizar a dominação, dir-se-ia haver, em contrapartida, uma força compensatória que parece ser muitas vezes capaz de desnaturalizar essa mesma dominação.

Sem perder de vista esta perspectiva histórica, podemos começar por questionar a lógica dos argumentos com que se pretende defender a hegemonia e a naturalização. A tentativa de converter uma teoria fraca da naturalização numa teoria forte da hegemonia é, em minha opinião, claramente injustificada. Mesmo admitindo que grupos subordinados como os servos, os escravos ou os intocáveis quase nunca terão tido, historicamente, conhecimento de uma ordem social assente em princípios diferentes, a inevitabilidade da dominação nem por isso a torna mais justa ou legítima aos olhos dos subordinados. Suponhamos que esta inevitabilidade seria para um escravo aproximadamente equivalente à inevitabilidade das condições atmosféricas para um camponês. Os conceitos de justiça e de legitimidade são, no caso de um elemento natural e inescapável como o clima, simplesmente irrelevantes. Nesse sentido, as comunidades rurais tradicionais procuram *desnaturalizar* o próprio clima, personificando-o e desenvolvendo um conjunto de rituais destinados a influenciar ou controlar as condições atmosféricas.²⁹ Uma vez mais, aquilo que se presumiria ser inevitável é transposto para o domínio das coisas potencialmente controláveis pelo homem. Quando esses esforços parecem não surtir efeito, os agricultores tradicionais tendem, tal como os seus congéneres modernos e cientificamente preparados, a amaldiçoar o tempo. Mas, pelo menos, não confundem inevitabilidade com justiça.

A teoria fraca da naturalização é muito mais convincente pois limita-se a defender a aceitação da inevitabilidade. Julgo que erra, no entanto, ao pressupor que a ausência de um conhecimento objectivo de formas alternativas de organização social conduz necessariamente à naturalização das condições do presente, por mais odiado que esse seja. Consideremos dois pequenos feitos

29 As sociedades rurais tradicionais não se limitam a desnaturalizar o clima. Durante as rebeliões, constata-se frequentemente o uso de talismãs, amuletos ou a recitação de fórmulas mágicas que se crê tornarem os seus combatentes invulneráveis às armas dos inimigos.

da imaginação que muitos grupos subordinados terão realizado em múltiplas ocasiões ao longo da história. Primeiro, ainda que o servo, o escravo e o intocável possam ter alguma dificuldade em imaginar outras organizações sociais que não a servidão, a escravatura ou o sistema de castas, a verdade é que nada os impede de imaginar uma inversão completa da distribuição do estatuto e das recompensas existente. As visões milenaristas de um mundo às avessas, um mundo em que os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos, são um tema que se encontra em quase todas as grandes tradições culturais em que as desigualdades de poder, riqueza e estatuto se tornaram muito acentuadas.³⁰ De uma forma ou de outra, quase todas as utopias populares fazem eco da ideia central desta canção tradicional vietnamita:

O filho do rei torna-se rei.

O filho do guardião do pagode só sabe varrer o chão com as folhas do baniano.

Quando o povo se levanta,

O filho do rei, derrotado, vai varrer o pagode.³¹

Estes discursos ocultos colectivos do mundo imaginário dos grupos subordinados não são meros exercícios abstractos. Eles estão presentes, como veremos mais à frente, em inúmeras práticas rituais (por exemplo, o carnaval nos países católicos, a festa de Krishna na Índia, as saturnais na Roma antiga, o festival da água nas culturas budistas do sudeste asiático), e forneceram a base ideológica de muitas revoltas.

O segundo feito da imaginação popular é o de negar a ordem social existente. Mesmo sem nunca terem posto o pé fora de uma sociedade estratificada, os grupos subordinados podem imaginar, e têm-no feito, a ausência dessas distinções que tanto pesam nas suas vidas. Na famosa cantilena que nos chegou da Revolta dos Camponeses ingleses em 1381, «Quando Adão cavava, e Eva tecia, onde estava então a fidalguia?»³², imaginava-se um mundo sem

30 Para uma argumentação mais desenvolvida nesta linha de raciocínio, ver o meu «Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition». O tema das inversões e das reversões na arte e no pensamento social é examinado por Barbara A. Babcock, ed., *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Nesta edição, ver, em particular, David Kunzle, «World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type», pp. 39-94.

31 Nguyen Hong Giap, *La Condition des paysans au Viet-Nam à travers les chansons populaires*, p. 183.

32 «When Adam delved and Eve span, who was then the gentleman?» (N. T.).

fidalgos ou nobres. No século xv, os taboritas anteciparam uma igualdade radical e uma teoria do valor do trabalho: «Os príncipes, sejam seculares ou eclesiásticos, assim como os condes e os cavaleiros devem possuir tanto como a gente comum, assim todos teriam quanto bastava. Há-de chegar o dia em que os príncipes e os senhores terão de trabalhar para ganharem o seu sustento.»³³ Note-se que estas convicções igualitárias não são exclusivas da tradição judaico-cristã e ao seu mito de uma sociedade perfeita antes da Queda. Na verdade, podem encontrar-se idênticas crenças de origem religiosa ou secular em quase todas, senão mesmo em todas, as sociedades altamente estratificadas. A maior parte das crenças utópicas tradicionais podem, com efeito, ser entendidas como uma negação mais ou menos sistemática de um sistema de exploração e degradação das condições de vida dos grupos subordinados. Se os camponeses viverem atormentados por arrecadadores de impostos, por senhores que açambarcam as suas colheitas e lhes impõem trabalhos não recompensados, por sacerdotes que lhes exigem dízimos, e por maus anos agrícolas, é muito provável que as suas utopias contemplem uma vida sem impostos, sem trabalhos não recompensados ou dízimos, porventura sem arrecadadores de impostos, senhores ou padres, e com uma natureza abundante e generosa. Este tipo de pensamento utópico é frequentemente apresentado de forma disfarçada ou alegórica, em parte porque declará-lo explicitamente seria considerado um acto revolucionário. O que é perfeitamente claro é que as crenças e expectativas milenaristas forneceram muitas vezes, antes da idade moderna, um conjunto de ideias mobilizadoras que estiveram na origem das rebeliões em grande escala que efectivamente ocorreram.

À luz da história, pouco ou nada parece comprovar a teoria forte ou a teoria fraca da hegemonia. Os obstáculos à resistência, que são muitos, não podem ser simplesmente atribuídos a uma suposta incapacidade dos grupos subordinados de *imaginar* uma ordem social contrafactual. A verdade é que são capazes de imaginar quer uma inversão, quer uma negação da sua dominação e, o que é mais importante, têm conseguido actuar de acordo com estes valores em momentos de desespero e nas raras ocasiões em que as circunstâncias o permitiram. Dada a posição que ocupam na base da pirâmide social, não é surpreendente que os grupos subordinados manifestem um interesse de classe nas profecias utópicas, que procurem imaginar uma ordem social radicalmente diferente das condições penosas em que vivem. Em termos concretos,

33 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p. 245.

a estampa que nos chegou do século xvii em que se retrata um senhor servindo uma elegante refeição a um camponês sentado à mesa terá decerto provocado maior prazer junto dos camponeses do que dos seus superiores.³⁴ E quando imaginavam uma ordem social contrafactual, os grupos subordinados não se deixavam paralisar por um discurso fomentado pelas elites para os convencer da inutilidade dos esforços que visavam alterar a sua situação. Não pretendo de modo algum sugerir que a história dos camponeses e dos escravos terá sido uma sucessão de aventuras quixotescas, ou ignorar os efeitos paralisantes que o esmagamento de uma insurreição certamente teria. Não obstante, se as insurreições de escravos e camponeses ocorrerem com bastante frequência e forem quase sempre malogradas, reforça-se aparentemente o argumento de que a má leitura da realidade que neles prevalece lhes traria mais esperança do que os factos comprovados. A propensão dos grupos subordinados para interpretar os rumores e as notícias ambíguas como indícios da sua libertação iminente é um facto notável, que procurarei examinar mais detalhadamente no Capítulo VI.

UMA TEORIA DA HEGEMONIA MUITO FRÁGIL

O que resta então da teoria da hegemonia neste contexto? Muito pouco, diria eu. Ainda assim, quero dar uma ideia das condições limitadas e estritas que podem levar os grupos subordinados a aceitar, ou mesmo a legitimar, os mecanismos que justificam a sua subordinação.³⁵

34 Kunzle, *op. cit.*, p. 80-82.

35 Existem dois tipos de subordinação que devemos excluir desta discussão, bem entendido. Em primeiro lugar, excluimos a subordinação de forma voluntária e revogável que tem lugar quando um indivíduo entra numa ordem religiosa, por exemplo. O facto de esse indivíduo adoptar de forma voluntária os princípios subjacentes à subordinação num compromisso que é normalmente marcado por um juramento solene, mas que pode ser revogado a qualquer momento, altera substancialmente a natureza da dominação. Neste caso, a hegemonia, se é que de hegemonia se pode falar, é estabelecida por definição visto que só os verdadeiros crentes entram no sistema, e quando deixam de ser crentes têm liberdade para sair. A servidão voluntária por um período específico, tal como acontece no caso de um alistamento voluntário no exército ou na marinha mercante, tem, apesar de algumas semelhanças com o caso anterior, contornos menos claros. O alistamento pode não ser sentido como um acto voluntário se, por exemplo, existirem poucas alternativas económicas e o indivíduo não puder escapar à subordinação enquanto o período de conscrição ou servidão não expirar. Seja como for, em princípio, quanto maior for a liberdade de escolha para entrar e quanto mais fácil for a possibilidade de sair, mais legítima será a subordinação. A segunda forma de subordinação que excluimos é a dos bebés e das crianças face aos pais. A assimetria de poder nesta situação é extrema – daí a possibilidade de abusos – mas é normalmente benigna e carinhosa e não exploratória; além disso, é biologicamente determinada.

A hegemonia ideológica em casos de subordinação *involuntária* só deverá ocorrer, penso eu, se se verificar uma de duas condições bastante severas. A primeira delas é haver uma forte probabilidade de que um número considerável de subordinados venha a ocupar posições de poder. A expectativa de um dia termos a possibilidade de exercer a dominação que hoje suportamos é um grande incentivo para legitimarmos os mecanismos da dominação. Promove a paciência e a emulação e, não menos importante, traz consigo a promessa de uma vingança possível, mesmo que esta tenha de ser dirigida a outros que não o alvo original do ressentimento. Se estiver correcta, esta suposição ajudar-nos-á a explicar por que é que tantos sistemas de dominação estruturados em função da idade parecem ser tão duradouros. Um jovem explorado pelos mais velhos sabe que um dia chegará a sua vez de ser adulto; aqueles que têm de fazer trabalhos degradantes para os outros esperam – contanto que lhes seja permitido ter uma razoável expectativa de ascensão social – que um dia sejam outros a fazer esses trabalhos por eles; a nora da sociedade tradicional chinesa pode, se tiver um filho varão (!), acalentar a esperança de um dia se tornar uma sogra dominante.³⁶

A subordinação onerosa e involuntária também poderia, talvez, ser legitimada sob condição de os subordinados serem mais ou menos atomizados e mantidos sob apertada vigilância. Isto implicaria uma abolição completa de qualquer espaço social de relativa liberdade discursiva. Por outras palavras, implicaria que as condições sociais em que um discurso oculto pode ser gerado entre os subordinados fossem eliminadas. Uma sociedade concebida nestes moldes assemelhar-se-ia à narrativa oficial difundida pelo discurso público ou pelo panóptico de Bentham, onde todas as relações sociais seriam

hierarquizadas e a vigilância perfeita. Escusado será dizer que esta fantasia totalitária em que não existe vida além das relações de dominação não chega sequer perto da verdadeira situação de qualquer sociedade considerada no seu todo. Como observou Foucault: «A primeira condição da submissão total é a solidão.»³⁷ Só em certas instituições penais, campos de «reeducação» e unidades psiquiátricas nos é talvez dado a entrever um pouco o que isso significa realmente.

As técnicas de atomização e vigilância foram empregadas com algum sucesso nos campos de prisioneiros de guerra na Coreia do Norte e na China durante a Guerra da Coreia. Para o propósito deste livro, o facto que mais importa salientar dessas experiências era o extremo a que os carcereiros tinham de chegar para obterem as confissões e a colaboração dos prisioneiros em programas radiofónicos de propaganda.³⁸ Os prisioneiros eram levados a limites extremos de exaustão física, era-lhes negado qualquer contacto com o mundo exterior e eram separados e isolados durante semanas a fio durante os interrogatórios intensivos a que eram submetidos. Os inquisidores alternavam entre favores e ameaças, explicando aos prisioneiros que não tinham correio porque os seus familiares não se preocupavam em saber deles. Acima de tudo, procuravam controlar intensivamente todas as acções e comunicações dos prisioneiros e eliminar, por meio de informadores ou do isolamento, qualquer possibilidade de solidariedade ou relacionamento entre eles. Estas condições draconianas acabavam, efectivamente, por produzir um pequeno número de confissões, e muitos prisioneiros declaravam sentir subitamente um grande afecto por um inquisidor que os tratara com crueldade. O que acontecia, ao que parece, era que a impossibilidade de validar os sentimentos e a raiva junto de outros indivíduos na mesma situação – de criar um discurso oculto fora de cena, uma realidade social diferente – havia permitido aos captores exercer uma hegemonia temporária.

Quero insistir em esclarecer até que ponto eram rigorosas as condições em que se produzia esta submissão. Se permitissem que os prisionei-

³⁶ A promessa de libertação em troca de uma prática regular de serviços ou de colaborações pode igualmente produzir um padrão de conformismo muito semelhante ao da hegemonia. Este é um excelente exemplo de como as perspectivas de futuro exercem uma influência palpável na avaliação das condições do presente. Este efeito é altamente potenciado quando a possibilidade de emancipação depende inteiramente da vontade do agente dominador. Como observou Orlando Patterson (*Slavery and Social Death*, p. 101), no caso dos escravos, acenar com a promessa de manumissão por morte do senhor era, mais do que o chicote, um modo particularmente eficaz de obter uma submissão voluntária e constante. A lógica é precisamente a mesma dos sistemas prisionais, que acenam com a promessa de redução da pena mediante bom comportamento. Ora, tal como o incentivo da redução da pena, a possibilidade de manumissão não pode produzir a hegemonia porque o que é manipulado é, no fim de contas, o desejo de emancipação do escravo, ou o desejo de liberdade do recluso. A manipulação pressupõe, ela própria, que o subordinado estará disposto a fazer tudo – incluindo submeter-se fielmente durante um determinado período – se for esse o preço da sua libertação. Um tal pacto ou contrato só é possível com base no pressuposto de que a ideologia da dominação não é hegemónica.

³⁷ Foucault, *Discipline and Punish*, p. 237. A solidão, a atomização e a dominação são também os temas centrais de algumas interpretações importantes sobre a esquizofrenia. Como a experiência da vitimização e do controlo é individual (e não partilhada por outros em situações idênticas), para o esquizofrénico, a fronteira entre a fantasia e a realidade desaparece. Ver, por exemplo, James M. Glass, *Delusion: Internal Dimensions of Political Life*, cap. III, e Harold F. Searles, *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*, cap. XIX.

³⁸ Denise Winn, *The Manipulated Mind: Brainwashing, Conditioning and Indoctrination*, *passim*.

ros comunicassem entre si, os carcereiros não conseguiam alcançar os seus intentos; por isso, concentravam-se em destruir qualquer forma de contacto autónomo entre os subordinados. Ainda assim, os prisioneiros comunicavam muitas vezes secretamente nas barbas das autoridades. Tirando partido de pequenas *nuances* linguísticas que passavam despercebidas aos seus captores, eram frequentemente capazes de introduzir na leitura de uma autocensura ou de uma confissão proferida diante dos outros prisioneiros um sinal de que a sua actuação era forçada e insincera. O grau de policiamento e de atomização exigido é consentâneo com o que a psicologia social nos ensina sobre o facto de certos actos de obediência à autoridade atentarem contra a integridade moral de quem os pratica. Nas famosas experiências realizadas por Stanley Milgram, em que voluntários administravam o que julgavam ser choques eléctricos a sujeitos que não davam respostas correctas, verificou-se que bastavam algumas variações mínimas para que o grau de submissão fosse drasticamente reduzido.³⁹ Primeiro, se o experimentador (a figura da autoridade) abandonasse temporariamente a sala, o sujeito desobedecia e acabava por mentir ao experimentador acerca dos choques que ele ou ela havia administrado. Noutra variante da experiência, o sujeito contava com um ou dois companheiros que se recusavam a administrar choques cada vez mais fortes. Mesmo com um apoio social tão modesto, a grande maioria dos sujeitos rebelou-se contra a autoridade do experimentador. Assim, a submissão voluntária evapora-se, neste contexto, a partir do momento em que o sujeito não está sob observação directa e sempre que pode contar com um módico apoio social para resistir por parte de outros companheiros no mesmo barco.⁴⁰

39 Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, pp. 116-21. A experiência de Milgram mostrava a facilidade com que os sujeitos podiam ser induzidos a fazer algo contrário ao seu próprio juízo, bem como, desse ponto de vista, o poder da doutrinação. O factor decisivo, no entanto, era o facto de os sujeitos serem todos voluntários e não reclusos renitentes. Como vimos no cap. II, essa predisposição faz toda a diferença quando se considera a eficácia da persuasão.

40 Claro que os subordinados nunca se encontram exactamente no mesmo barco. O que sugere outra questão: a de dividir para governar. Se imaginarmos, por exemplo, que todos os escravos de um dado senhor são tratados de modo diferente numa escala uniforme do rigor à benevolência, então, metade dos escravos em questão seriam mais bem tratados do que a média. Assim sendo, não deveriam ficar gratos por se encontrarem entre o grupo dos privilegiados, devendo por isso interiorizar a ideologia da escravatura? É indiscutível que os escravos e outros subordinados se poderão esforçar por agradar aos seus chefes com o intuito de obter semelhantes privilégios, mas isto não implica necessariamente uma interiorização dos modelos hegemónicos. Presumir que sim seria presumir que os escravos e os demais subordinados seriam incapazes de compreender simultaneamente que uma dada forma de dominação é injusta e que eles se encontram, não

Seria plausível, então, imaginar que, em certas condições, é possível apresentar uma forma de subordinação, ainda que penosa e involuntária, como justa e legítima. Essas condições, porém, são tão rigorosas que simplesmente não se aplicam a nenhuma das formas de dominação em grande escala de que nos ocupamos neste livro. É certo que os escravos, os servos, os camponeses e os intocáveis quase nunca tiveram perspectivas realistas de ascender socialmente ou de escapar ao seu estatuto. Mas ao mesmo tempo sempre tiveram uma espécie de vida à parte nos seus aposentos, nas aldeias, nas relações domésticas e na vida religiosa e ritual. Nunca foi possível nem desejável destruir completamente a vida social autónoma dos grupos subordinados, que constitui a base indispensável do discurso oculto. As grandes formas históricas de dominação não só geram ressentimentos, apropriações e humilhações que dão, por assim dizer, algo de que falar aos subordinados, como são incapazes de impedir a criação de um espaço social independente onde os subordinados podem falar em relativa segurança.

A PRODUÇÃO SOCIAL DAS APARÊNCIAS HEGEMÓNICAS

Se as críticas aqui apresentadas contra a teoria da hegemonia forem, no essencial, válidas, seremos obrigados a encontrar outras razões que expliquem a submissão e o consentimento que não a interiorização da ideologia dominante por parte dos grupos subordinados. Existem, sem dúvida, inúmeros factores que podem explicar a persistência de uma dada forma de dominação apesar da incapacidade que a respectiva elite tem em fazer a incorporação ideológica dos mais desfavorecidos. Para dar apenas alguns exemplos, os grupos subordinados podem estar divididos pela geografia e pela herança cultural, podem considerar que a severidade de eventuais retaliações desaconselharia quaisquer actos de resistência declarada, que a sua luta diária pela subsistência e a vigilância constante que ela implica anulariam qualquer possibilidade de oposição declarada, ou poderão ter-se tornado cínicos em virtude de fracassos anteriores.

obstante, em melhor situação do que outros escravos ou subordinados. Consideremos a seguinte declaração feita por uma escrava recém-emancipada acerca da sua ex-senhora: «Bem, ela era uma branca do melhor que se pode encontrar. Era a única mulher branca que comia à nossa mesa, mas sabes, querido, isso não valia de muito, porque não havia nenhuma que não odiasse os desgraçados dos pretos». Cit. Eugene G. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, p. 125.

O que permanece por explicar, no entanto, é o enorme fascínio intelectual que as teorias da hegemonia e da incorporação ideológica continuam a exercer sobre os historiadores e os cientistas sociais. Importa lembrar, a este respeito, que as teorias da incorporação hegemónica seduziram as ciências sociais ortodoxas e os neomarxistas gramscianos por igual. No mundo estrutural-funcional da sociologia parsoniana, os grupos subordinados aceitavam naturalmente os princípios normativos por detrás da ordem social indispensável à subsistência de qualquer sociedade. Na crítica neomarxista também se presume que os grupos subordinados interiorizaram as normas dominantes, mas, aqui, estas normas são entendidas como uma falsa visão dos seus interesses objectivos. Em ambos os casos, a incorporação ideológica produz estabilidade social; no primeiro, essa estabilidade é louvável, ao passo que no segundo se trata de uma estabilidade que permite a perpetuação de uma exploração assente na divisão de classes.⁴¹

A explicação mais óbvia para que as noções de incorporação ideológica tenham tanto eco nos estudos historiográficos prende-se simplesmente com o facto de a dominação produzir, como vimos, um discurso oficial que apresenta sinais convincentes de uma cumplicidade voluntária ou mesmo entusiástica. Em circunstâncias normais, os subordinados têm todo o interesse em evitar qualquer manifestação *explícita* de insubordinação. Claro que, na prática, também têm o maior interesse em desenvolver formas de resistência – em minimizar as exacções, o trabalho e as humilhações a que são submetidos. A conciliação destes dois objectivos aparentemente antagónicos é normalmente alcançada pela persecução de formas de resistência que, justamente, evitem o confronto aberto com as estruturas de autoridade a que se procura resistir. Assim, a história diz-nos que os camponeses, privilegiando a própria segurança e o sucesso das suas acções, preferiram quase sempre dissimular a sua resistência. Quando o problema era o controlo da terra, preferiam as ocupações clandestinas a uma invasão declarada; quando eram os impostos, optavam pela evasão individual a um protesto colectivo; quando surgia a questão do direito aos produtos da terra, escolhiam a caça furtiva ou o

furto à apropriação directa. Só quando as medidas menos drásticas falhavam, quando a subsistência era ameaçada ou quando havia sinais de que poderiam insurgir-se com relativa segurança é que os camponeses se atreviam a enveredar pela via do desafio aberto e colectivo. É por esta razão que o discurso oficial das relações entre dominadores e subordinados está cheio de fórmulas de subserviência, eufemismos e afirmações incontestadas de estatuto e legitimidade. Na arena pública, os servos e os escravos aparentam colaborar na criação de um simulacro de consentimento e unanimidade; o espectáculo das afirmações discursivas dos grupos inferiores parece fazer crer que a hegemonia ideológica está assegurada. O discurso oficial das relações de poder é uma esfera em que o poder parece naturalizado porque é para esse efeito que as elites exercem a sua influência e porque em condições normais é do interesse dos subordinados evitar desacreditar as aparências.

O «discurso oficial» enquanto facto social levanta enormes dificuldades metodológicas à investigação histórica e contemporânea sobre os grupos subordinados. Salvo em caso de verdadeira rebelião, a maior parte dos acontecimentos públicos e, conseqüentemente, a vasta maioria dos arquivos, são consagrados ao discurso oficial. E mesmo quando nessas ocasiões surgem grupos subordinados, a sua presença, os seus motivos e o seu comportamento são mediados pela interpretação das elites dominantes. O problema agrava-se quando o grupo subordinado é quase inteiramente constituído por analfabetos. Ao contrário do que muitas vezes se pensa, no entanto, a dificuldade não decorre apenas de os registos das actividades das elites serem por elas efectuados e conservados de forma a reflectirem a sua posição e o seu estatuto. A dificuldade mais profunda prende-se com os esforços persistentes que os grupos subordinados desenvolvem para dissimular as actividades e opiniões que poderiam pô-los em perigo. Sabemos relativamente pouco sobre a quantidade de gado, cereais ou provisões que os escravos norte-americanos roubavam aos seus senhores. Serem bem-sucedidos significaria que o senhor ignorava, em grande medida, o que se estava a passar, ainda que pudesse detectar as perdas. Evidentemente, sabemos ainda menos acerca daquilo que os escravos comentavam entre eles sobre esta reapropriação de bens dos seus senhores. Normalmente, aquilo que sabemos chega-nos, significativamente, por intermédio de ex-escravos que haviam conseguido escapar a esta forma de subordinação – por exemplo, a partir de narrativas de fugitivos que conseguiram chegar ao Norte ou ao Canadá e de testemunhos coligidos após a emancipação. Enquanto desenvolvem a sua

41 Também aqui existem interesses em jogo. A noção de um consentimento ideológico por parte dos grupos inferiores é obviamente reconfortante para as teorias sociais conservadoras. Por outro lado, para a esquerda leninista, ela atribui um papel à vanguarda partidária e à sua inteligência, que assume a responsabilidade de remover as escamas dos olhos dos oprimidos. Se a classe trabalhadora for capaz de gerar não apenas a força dos números e o impulsionamento da economia, mas também ideias próprias sobre a sua libertação, o papel do partido leninista torna-se problemático.

resistência ideológica e material, o grande objectivo dos escravos e de outros grupos subordinados é precisamente não serem detectados; se tiverem êxito, as suas actividades não serão registadas nos arquivos. Neste sentido, os grupos subordinados são cúmplices na elaboração de um discurso oficial asséptico, pois essa é uma maneira de eliminarem as suas próprias pegadas. Os actos de desespero, revolta e desafio podem proporcionar-nos uma espécie de janela para o discurso oculto, mas, fora dos períodos de crise, somos levados a ver apenas o melhor comportamento dos grupos subordinados. Detectar a resistência desenvolvida pelos escravos em condições «normais» seria, então, como detectar a passagem de partículas subatómicas numa câmara de nuvens. Só os vestígios da resistência – a quantidade de milho desaparecido, por exemplo – seriam visíveis.

Consideremos as dificuldades apontadas por Christopher Hill na sua tentativa de identificar os antecedentes sociais e religiosos das ideias radicais associadas aos *levellers* (igualitários) durante a Guerra Civil Inglesa.⁴² É perfeitamente claro que o evangelho social dos *levellers* não foi inventado de um dia para o outro em 1640; coisa bem diferente, no entanto, é descortinar as suas origens. As concepções religiosas associadas aos *lollards* representam, à partida, o terreno de investigação mais lógico. Mas a análise do lollardismo é altamente dificultada pelo facto de os adeptos dessas concepções religiosas tão heterodoxas terem sido considerados, e com razão, uma ameaça à ordem estabelecida. Como observa Hill: «Por definição, quem defendia essas ideias fazia o possível por não deixar quaisquer indícios da sua forma de pensar.»⁴³ O lollardismo era, dadas as circunstâncias, uma seita fugitiva e clandestina que não tinha qualquer possibilidade de impor uma ortodoxia aos seus seguidores. Podemos entrever algo deste movimento em denúncias ocasionais de pregação ilegal, em episódios pontuais de anticlericalismo e nalgumas leituras radicalmente democráticas das Escrituras, que seriam mais tarde retomadas pelos baptistas e pelos quacres. Sabemos que pregavam a recusa da «reverência do chapéu» e do uso de títulos honoríficos e que acreditavam, já no século xv, na confissão directa a Deus e na abolição do dízimo para todos aqueles que fossem mais pobres do que o padre. Sabemos ainda que, tal como os familistas, os oradores panteístas e os *levellers*, pregavam nas tabernas ou ao ar livre. As

42 Christopher Hill, «From Lollardy to Levellers», pp. 86-103, in Janos M. Bak e Gerhard Benecke (ed.), *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*.

43 *Ibidem*, p. 87.

ideias deste movimento encontravam maior eco nas áreas onde a vigilância era menor – nas zonas de pastoreio, nos brejos e nos bosques onde havia poucos nobres ou clérigos. E quando eram confrontados tendiam, tal como mais tarde os familistas, a desmentir todas e quaisquer crenças heterodoxas. Escreve Hill: «Esta atitude pouco heróica está relacionada com a aversão que tinham a todas as igrejas estabelecidas, tanto católicas como protestantes. A sua recusa do martírio ajudou sem dúvida à sobrevivência das suas ideias, mas aumentou a dificuldade em identificar grupos heréticos com segurança.»⁴⁴ A última coisa que os *lollards* ou os familistas queriam, nessa época, era destacar-se e serem identificados como tal. De facto, é significativo que o interesse no movimento dos *lollards* advenha em grande medida da explosão pública e declarada da heterodoxia radical que caracterizou o início da Guerra Civil, em 1640. A história secreta desta seita tornou-se uma questão historicamente importante porque as ideias que representava puderam, no contexto de mobilização política e de vazio de poder que caracterizou a Guerra Civil, encontrar finalmente uma expressão pública. É possível imaginar que, sem momentos como este, que permitam trazer nova luz sobre um discurso até então oculto, boa parte da história dos grupos subordinados pode ficar irremediavelmente perdida ou ignorada.

Poder-se-ia, pois, desenvolver uma investigação histórica paralela acerca da dissimulação levada a cabo pelos grupos subordinados para encobrir as suas práticas de resistência. Na região malaia onde fiz o meu trabalho de campo, os cultivadores de arroz nunca se resignaram ao pagamento do dízimo islâmico oficial.⁴⁵ Este imposto é cobrado de modo iníquo e corrupto, os proventos são enviados para a capital da província, e nunca um pobre da aldeia recebeu, em troca, qualquer tipo de auxílio das autoridades religiosas. Discreta e maciçamente, os camponeses malaios conseguiram praticamente dismantelar o sistema do dízimo, de tal modo que apenas quinze por cento daquilo que é formalmente devido é efectivamente pago. Até hoje, não houve quaisquer rebeliões, manifestações ou protestos contra o dízimo, apenas um trabalho de sapa eficaz e persistente que pode assumir múltiplas formas, desde declarações fraudulentas da quantidade de terra cultivada, simples omissões nas ditas declarações, pagamentos parciais, ou a entrega de arroz estragado ou mistu-

44 *Ibidem*, p. 93.

45 Para uma análise mais detalhada desta resistência e sua comparação com a resistência dos camponeses franceses ao dízimo católico nos séculos xvii e xviii, ver o meu «Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic Zakat and the Christian Tithe».

rado com pedras ou lama para aumentar o peso. Por razões políticas complexas cujos detalhes não nos interessa agora desenvolver, nem as autoridades religiosas nem o partido dominante têm interesse em denunciar publicamente este desafio silencioso e eficaz à sua autoridade. Fazê-lo teria como resultado, entre outras coisas, expor a debilidade da autoridade do governo nas zonas rurais e, porventura, encorajar outros actos de insubordinação.⁴⁶ A discrição adoptada pelos dois antagonistas representa uma espécie de conspiração conjunta para manter o conflito fora do domínio público. O investigador que examinasse, algumas décadas depois, os jornais, os discursos e os documentos públicos deste período encontraria poucos, talvez nenhuns, sinais deste conflito.

Assim, o fascínio exercido pelas teorias da hegemonia e da falsa consciência depende em grande medida de aparências estratégicas que tanto as elites como os subordinados introduzem no discurso público. Para os subordinados, a necessidade de um «congraçamento defensivo»⁴⁷ assegura que, uma vez colocados sob escrutínio dos seus superiores, os *lollards* se transformem em crenças ortodoxos, os caçadores furtivos em indivíduos pacíficos e respeitadores da propriedade alheia e os defraudadores de dízimos em camponeses dispostos a cumprir as suas obrigações. Quanto maior for o poder exercido sobre eles, quanto mais apertada for a vigilância, mais razões terão os subordinados para dar uma imagem de obediência, concordância e respeito. Pela mesma ordem de ideias, sabemos que a obediência obtida sob condições tão gravosas não é um guia seguro para nos dar a conhecer a opinião formada por detrás da cena. Como já vimos, as elites poderão ter razões igualmente ponderosas para preservar uma fachada pública de unidade, obediência voluntária e respeito. A menos que nos seja dado penetrar no discurso oficial quer dos subordinados,

46 Isto sugere a variante política de uma conhecida questão filosófica: fará barulho uma árvore a cair no meio da floresta se não houver qualquer criatura perto para a ouvir? Será que a «resistência» dos subordinados que é deliberadamente negligenciada pelas elites pode ser qualificada como resistência? Por outras palavras, será que a resistência precisa de ser reconhecida como tal pela entidade a que se procura resistir? A questão aponta para a enorme importância do poder e da autoridade para determinar (embora nunca de modo totalmente unilateral) o que se considera ou não ser o discurso público. A possibilidade de optar por negligenciar ou ignorar um acto de insubordinação como se ele nunca tivesse ocorrido é um elemento-chave do exercício do poder.

47 O termo provém de Edward E. Jones, *Ingratiation: A Social Psychological Analysis*, p. 47. Jones define a expressão do seguinte modo: «No congraçamento defensivo, o objectivo não é o de melhorar os benefícios próprios além do que seria expectável, mas sim amortecer um possível ataque [...] planeamento defensivo de grande antevisão. Para o congraçador defensivo, o mundo está repleto de potenciais antagonistas, pessoas que se podem tornar malévolas, hostis, brutalmente francas. O congraçamento pode servir para tornar o mundo mais seguro, privando potenciais antagonistas de pretextos para possíveis agressões.»

quer das elites, a leitura dos factos sociais representará quase sempre uma confirmação do *status quo* em termos hegemónicos. Tal como os subordinados não se deixam efectivamente enganar pela sua própria representação, também não há, bem entendido, razão nenhuma para que os sociólogos e os historiadores considerem, à partida, que essa representação é feita de boa-fé.

INTERROGAR O PODER OU O VALOR DE USO DA HEGEMONIA

A única ironia permitida aos pobres é levar a Justiça e a Benevolência a negar aquilo que é justo.

BALZAC, *O Médico Rural*

De acordo com a minha leitura dos factos históricos, devemos inverter, pelo menos num sentido, a análise da hegemonia de Gramsci. Na sua formulação original, que serviu de orientação à maior parte dos estudos neomarxistas sobre a ideologia, a hegemonia funciona fundamentalmente no plano do pensamento, por oposição ao plano da acção. O problema, que o partido revolucionário e a sua *intelligentsia* se propõem resolver, é que apesar de a classe trabalhadora do regime capitalista estar envolvida em lutas concretas com implicações revolucionárias, encontra-se subjugada pelo pensamento hegemónico, que a torna incapaz de retirar conclusões revolucionárias das suas acções. Gramsci sustenta que é esta consciência dominada que tem impedido a classe trabalhadora de retirar as consequências radicais inerentes a boa parte das suas acções:

O homem-massa actuante tem uma actividade prática, mas não tem uma consciência teórica clara dessa actividade prática [...] A sua consciência teórica pode até ser historicamente oposta à sua acção. Poder-se-ia mesmo dizer que tem duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória): uma que está implícita na sua actividade, e que na realidade a une a todos os seus colegas de trabalho na transformação prática do mundo; e outra, superficialmente explícita ou verbal, que herdou do passado e assimilou de modo acrítico. Mas esta concepção verbal não é isenta de consequências [...] muitas vezes, o estado contraditório da consciência não permite nenhuma acção, nenhuma decisão ou escolha, e produz uma condição de passividade moral e política.⁴⁸

48 Gramsci, *op.cit.*, p. 333.

E no entanto, ao longo destas páginas, temos vindo a desvendar algo da capacidade imaginativa com que os grupos subordinados conseguem inverter ou negar as ideologias dominantes. Este mecanismo é tão comum que pode ser considerado parte integrante do equipamento religioso-político dos grupos historicamente desfavorecidos. Assim, em condições normais, é mais exacto considerar as classes subordinadas *menos* constringidas no plano do pensamento e da ideologia, visto que podem, em contextos exclusivos, exprimir-se com relativa segurança, e *mais* constringidas no plano da acção e da luta política, em que o exercício quotidiano do poder limita drasticamente as suas opções. Dito de modo mais simples, se os servos desatassem a matar os seus senhores com o objectivo de abolir o regime feudal estariam, em condições normais, a cometer um acto suicidário; em contrapartida, porém, têm ampla liberdade para imaginar e falar dessas aspirações, contanto que o façam de modo discreto.

Um leitor mais céptico poderá objectar que a minha crítica à teoria de Gramsci só se aplicaria aos momentos em que as relações de poder praticamente excluem a existência de formas declaradas de resistência e protesto. Só em semelhantes condições é que os constringimentos impostos à acção seriam severos ao ponto de produzir aparências quase hegemónicas. É evidente que, prosseguirá o céptico, em tempos de conflito político aberto, a máscara da obediência e do respeito se pode desfazer ou, pelo menos, esbater de modo considerável. Este seria certamente o ponto em que deveríamos procurar provas de que a falsa consciência existe. Todavia, se, mesmo quando protestam activamente, os grupos subordinados continuarem a perfilhar o essencial da ideologia dominante, então, poderíamos verificar com segurança o efeito da ideologia hegemónica.

É certo que os protestos e a luta declarada dos grupos subordinados raramente assumem posições ideológicas verdadeiramente radicais. Este facto é incontestável e tem sido muitas vezes invocado para defender uma versão fraca da teoria da hegemonia. Barrington Moore formulou este argumento de modo bastante persuasivo:

Uma das principais tarefas que se impõem aos grupos oprimidos é a de minar ou fazer explodir os fundamentos justificativos dos estratos superiores. Tais críticas podem assumir a forma de tentativas de demonstrar que os estratos dominantes não desempenham as funções que alegam desempenhar e que, por essa razão, violam o contrato social. Ainda mais frequente é assumirem a forma de denúncias de

que determinados indivíduos desses estratos não cumprem as suas obrigações à luz do contrato social. Este tipo de críticas deixa as funções básicas dos estratos dominantes incólumes. Só as formas mais radicais de crítica social suscitam a questão de saber se os reis, os padres, os generais, os burocratas, etc. têm, em si mesmos, alguma função socialmente útil.⁴⁹

Moore convida-nos, implicitamente, a imaginar uma escala de radicalismo na impugnação do poder. O passo menos radical seria criticar alguns indivíduos do estrato dominante por terem violado as normas que eles próprios invocam para justificar a sua dominação; o passo seguinte na escala do radicalismo seria acusar todo esse estrato de não observar os princípios da sua dominação; e o passo mais radical seria rejeitar os próprios princípios que o estrato dominante invoca para justificar tal dominação. Quase todas as formas de dominação podem ser analisadas desta forma. Uma coisa é afirmar que este rei não é tão benigno como os seus antecessores, outra coisa é afirmar que os reis em geral não estão à altura do bem que prometem fazer, e outra ainda é rejeitar todas as formas de realeza como inadmissíveis.

Se olharmos para este esquema como uma de muitas maneiras plausíveis de aferir o grau de contundência de uma determinada crítica a uma qualquer forma de dominação, podemos reconhecer que há certas vantagens. A minha objecção tem que ver, isso sim, com a utilização deste critério para aferir o grau de dominação ideológica vigente num contexto específico. Por si só, o facto de uma crítica social ser ideologicamente limitada nunca poderá, penso eu, servir para justificar a conclusão de que o grupo que faz essa crítica é impedido por uma ideologia hegemónica de formular conscientemente uma crítica mais profunda. Concluir que escravos, servos, camponeses, intocáveis e outros grupos subordinados são eticamente submissos apenas porque os seus protestos e reivindicações obedecem às conveniências formais da classe dominante que pretendem desafiar seria um erro de análise bastante grave.

A realidade é que as representações públicas das exigências dos grupos subordinados, *mesmo em situações de conflito*, têm quase sempre uma dimensão estratégica ou dialógica que influencia a forma como essas representações se assumem. Se descontarmos as declarações de guerra total que por vezes encontramos no meio das crises revolucionárias, a maior parte dos protestos e desafios – ainda que violentos – é realizada na expectativa realista de que os

49 Moore, *op.cit.* p. 84.

elementos centrais das formas de dominação em causa permanecerão inalterados. Enquanto essa expectativa prevalecer, é impossível saber, exclusivamente com base no discurso público, em que medida o recurso aos valores hegemónicos traduz simples prudência ou formulismo, ou, pelo contrário, uma eventual submissão ética.

A componente potencialmente estratégica do recurso aos valores hegemónicos é patente em quase todas as situações de desigualdade e resulta da dominação da linguagem. Para dar um exemplo banal, imagine-se um trabalhador de uma empresa capitalista requerendo aos seus superiores um aumento, ou protestando por não ter recebido o mesmo aumento que os seus colegas. Se pretender permanecer nos limites da estrutura de autoridade, a sua argumentação irá necessariamente ao encontro dos interesses institucionais dos seus superiores. O trabalhador poderá querer um aumento para, por exemplo, comprar um carro novo, sustentar um vício de jogo ou ajudar a fundar um grupo político marginal, e poderá achar que tem direito a ele pelo modo leal com que ajudou a encobrir os erros do patrão, podendo dizê-lo abertamente à família e aos amigos mais próximos. E no entanto, nada disto poderia ser legitimamente incorporado no discurso oficial. O trabalhador tenderá, portanto, a salientar o seu contributo leal e efectivo para o êxito institucional da empresa no passado e as suas possíveis contribuições no futuro. A acção estratégica olha sempre para cima, pois essa é normalmente a única forma de ver satisfeitas algumas das pretensões. O apelo poderá, como é evidente, ser inteiramente sincero, mas não é possível julgarmos da sua sinceridade apenas com base no discurso oficial.

O poder dos grupos dominantes produz – no discurso público – um fluxo contínuo de manifestações de deferência, respeito, reverência, admiração, estima e mesmo veneração que serve para convencer ainda mais as elites dominantes de que os seus argumentos são sancionados pelos comportamentos sociais que podem testemunhar directamente. Então, a afirmação clássica de que «os nossos (escravos, servos, intocáveis) adoram-nos» é normalmente mais ingénua do que os críticos da dominação se mostram dispostos a admitir. Através de uma alquimia que não é, bem vistas as coisas, tão misteriosa assim, a escória da dominação produz actos discursivos públicos que *parecem* transformar essa dominação no ouro do consentimento voluntário, senão mesmo entusiástico.

A maior parte dos actos de poder das classes inferiores, mesmo que se trate de protestos, tende – implícita ou explicitamente – a observar as «regras»

mesmo que o objectivo seja corrompê-las. Além da homenagem ao discurso oficial que o recurso às ditas regras implica, estas podem muitas vezes ser entendidas como parte dos costumes ou como meras fórmulas, pouco representativas da vida interior. Dirigidas directamente aos reis de França, as *lettres de cachet*, que eram quase sempre denúncias de injustiças pessoais que os súbditos desejavam ver punidas pelo monarca, faziam amplo uso de uma linguagem solene. As fórmulas eram conhecidas, e muitas vezes contratava-se um notário para revestir a queixa dos eufemismos apropriados para acentuar a grandeza e magnanimidade da Coroa e a humildade e lealdade do súbdito. Como observa Foucault, tais fórmulas permitiam que «mendigos, pessoas pobres ou simplesmente medíocres aparecessem num estranho teatro em que assumiam poses, declamações e frases grandiloquentes, em que envergavam pedaços de pano drapejados a fim de obterem a atenção necessária no palco do poder».⁵⁰ Este «estranho teatro» a que Foucault se refere vale não só para os subordinados se conseguirem fazer ouvir, como constitui frequentemente um valioso recurso político em situações de conflito ou mesmo de rebelião. Exemplos retirados de prisões civis e de demandas e revoltas de camponeses poderão ajudar a mostrar como o poder eufemizado serve de base aos apelos dos subordinados.

Na sua cuidadosa descrição das estratégias públicas utilizadas pelos reclusos de um estabelecimento prisional relativamente progressista na Noruega, Thomas Mathiesen analisa o modo como eles conseguiam fazer valer os seus interesses em detrimento dos interesses dos guardas e da administração.⁵¹ Pouco nos importa agora saber se os prisioneiros olham para a instituição com cinismo ou se lhe reconhecem alguma legitimidade; a sua conduta é perfeitamente compatível com ambas as presunções, já que o entendimento estratégico que elaboram é que, de uma maneira ou de outra, terão de continuar a lidar com as autoridades prisionais. Privados de alternativas revolucionárias realistas e tendo poucos recursos políticos por definição, os reclusos conseguem ainda assim levar a cabo uma luta efectiva contra as autoridades prisionais, fazendo uso de uma ideologia hegemónica em seu próprio benefício. O que mais revolta os prisioneiros no dia-a-dia é a impotência que sentem face à forma aparentemente arbitrária e imprevisível

50 Michel Foucault, *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*, ed. Meaghan Morris e Paul Patton Thomas Mathiesen, p. 88.

51 *The Defenses of the Weak: A Sociological Study of a Norwegian Correctional Institution*.

como são distribuídos os castigos e os privilégios. Na sua obstinada tentativa de domesticar o poder organizado contra eles e de o tornar previsível e manipulável, os reclusos perseguem uma estratégia que Mathiesen qualifica de «censória» e que consiste em acentuar as regras estabelecidas pelos governantes do seu pequeno reino e em reclamar que os ditos governantes violam as regras com que justificam a própria autoridade. Os prisioneiros exigem constantemente a clarificação dos procedimentos, dos critérios e das linhas de orientação que presidem à atribuição dos privilégios (por exemplo, residir numa unidade de segurança mínima, ter bons trabalhos, obter licenças de saída, etc.). Defendem a antiguidade como critério principal, na medida em que este funcionaria de modo automático e mecânico. A sociedade de onde provêm estabeleceu valores de submissão às leis e de igualdade mecânica entre os cidadãos que os reclusos utilizam habilmente para defender as suas posições. O comportamento que têm a este respeito é moralista; são os funcionários prisionais, e não eles, quem se desvia das normas legítimas. O princípio da indeterminação do radicalismo prevalece, uma vez mais. É praticamente impossível saber, através do discurso oficial, até que ponto a argumentação dos prisioneiros é essencialmente estratégica no sentido de constituir uma manipulação consciente das normas vigentes. Em todo o caso, os funcionários da prisão seriam sempre os últimos a saber.

Os guardas e o corpo administrativo da prisão têm tentado, com pouco êxito, resistir à lógica da argumentação dos reclusos. O poder daqueles assenta claramente na discricionariedade pessoal com que distribuem os benefícios e as acções disciplinares; esse é praticamente o único meio de que dispõem para obter a obediência de uma população a quem foram já negadas as liberdades fundamentais. Na ausência deste poder discricionário, o controlo social desaparece e, ao clamarem por mais liberdade de acção, os funcionários recorrem muitas vezes à «ideologia do tratamento», que preconiza o ajustamento da conduta dos guardas às necessidades individuais de cada prisioneiro. Para o recluso, isto pode não representar mais do que a capacidade de o punirem pelos seus maus modos ou pelo descuido no vestir. Aqui temos, pois, um exemplo útil da forma como um conjunto de regras normativas ou ideológicas pode ajudar a constituir o exercício do poder e os conflitos que este potencialmente comporta. Qualquer ideologia com pretensões hegemónicas, que, por definição, afirma servir os verdadeiros interesses dos grupos subordinados, tem uma flexibilidade que proporciona aos seus antagonistas recursos políticos, sob a forma de reivindicações políticas, legitimados por

essa mesma ideologia.⁵² Independentemente de acreditar ou não nas regras, só um tolo deixaria de considerar as vantagens que podem resultar da exploração desses recursos ideológicos, tão imediatos e acessíveis.

A utilização da ideologia do estrato dominante não impede, de modo algum, a ocorrência de conflitos de interesses violentos; na verdade, pode até ser vista como uma justificação comum para a violência. As petições dos camponeses aos *daimyo* (barões feudais) na época dos Tokugawa, no Japão, eram frequentemente um prelúdio de motins e insurreições. Apesar de as petições serem punidas com a pena de morte, os chefes das aldeias tomavam por vezes esta resolução dramática e, quando o faziam, as suas petições eram invariavelmente redigidas em termos muito reverentes, apelando à «misericórdia do senhor» na redução de impostos e invocando uma tradição de «benevolência social» por parte dos seus superiores.⁵³ Formulações como esta – mesmo quando constituem o prelúdio de uma insurreição – são constantemente tomadas como exemplos particularmente reveladores da verdadeira consciência dos camponeses, de um mundo de «senhores benevolentes e camponeses honrados», quando, na realidade, estamos em presença de um diálogo com o poder que poderá encerrar uma maior ou menor dimensão estratégica. Mas uma coisa é clara: ao redigirem as suas petições com uma linguagem conforme aos padrões de deferência do discurso oficial, os camponeses japoneses podiam, de algum modo, minorar o risco mortal que esse acto desesperado normalmente acarretaria. No meio de uma provocação colectiva impregnada de ameaças implícitas, os camponeses tentavam ceder o terreno simbólico mais importante aos valores oficiais, procurando assim dar a entender que o seu consentimento e lealdade estariam assegurados, bastando, para isso, que o senhor tolerasse a interpretação que faziam do contrato social. Todos os interessados sabiam, sem dúvida, que a petição envolvia um grande risco, como a maioria das iniciativas deste género, mas o documento começava por invocar as realidades hierárquicas que os camponeses professavam como um dado adquirido.

A insistência colectiva, através das petições, nos «direitos» que os grupos subordinados entendem poder legitimamente reclamar acarreta um «ou então...» implícito em que as consequências de uma recusa são deixadas à

52 Com o tempo, claro está, o uso e a manipulação das regras ideológicas com novos propósitos acabará por transformá-las de modo substancial.

53 Najita e Scheiner, *op.cit.*, pp. 41, 43.

imaginação do senhor. Se podemos usar a expressão *noblesse oblige* para falar da autodisciplina com que a aristocracia observa o próprio código de valores, mesmo quando essa observância é dolorosa, então, deveríamos poder dizer *paysans obligent* para falar da insistência dos camponeses em levar as elites a acatarem o entendimento que fazem do contrato social. As petições invocam por norma o sofrimento, o desespero, a capacidade de resignação e lealdade dos camponeses face aos impostos, à conscrição ou a qualquer outra obrigação e, como correctamente observou um historiador francês do século XVII: «Aquele que fala de desespero ao soberano está a ameaçá-lo.»⁵⁴ Um apelo desesperado pode muito bem ser, portanto, uma combinação de dois elementos contraditórios: uma ameaça implícita de violência feita num tom deferente e respeitoso. Nunca é fácil discernir até que ponto esta deferência é simplesmente formal – e pouco relevante além disso – e até que ponto corresponde a uma tentativa mais ou menos consciente de alcançar objectivos práticos através de uma renúncia pública de toda e qualquer intenção de questionar os princípios básicos da estratificação e da autoridade. Sabemos, por exemplo, através da reconstituição que Le Roy Ladurie fez do levantamento popular de Romans em 1580, que se tinha criado uma atmosfera de insurgência entre os artesãos e os camponeses desde inícios de 1579. E no entanto, quando a rainha-mãe Catherine, de visita à cidade, perguntou a Paumier por que razão estava contra o rei, este terá respondido: «*Eu sou um servo do rei*, mas o povo elegeu-me para proteger os pobres da tirania da guerra e para defender *humildemente os justos protestos* contidos no seu Caderno.»⁵⁵ Como o momento ainda não era propício à rebelião declarada, é possível que Paumier tenha optado por se exprimir de forma prudente. É igualmente plausível que tenha usado as fórmulas de respeito irreflectidamente, da mesma maneira que hoje empregamos fórmulas consagradas nas saudações e despedidas das cartas comerciais. Existe, contudo, uma terceira hipótese, que pretendo explorar de modo mais detalhado. É que os grupos subordinados aprendem, em especial nas situações que não degeneram nessas raras lutas ao estilo tudo-ou-nada, a envolver a sua resistência e os seus desafios ao poder em ritualismos de subordinação que servem não só para disfarçar os

seus propósitos, como para lhes proporcionar uma via de retirada imediata que possa mitigar as consequências de um eventual fracasso. Não me é possível provar uma afirmação deste tipo, mas creio poder demonstrar por que devemos tomá-la seriamente em conta.

MONARQUISMO INGÉNUO: «VIVA X»

Para esboçar a minha argumentação em defesa de uma interpretação menos ingénuo do monarquismo ingénuo, apoiar-me-ei no escrupuloso estudo de Daniel Field acerca deste fenómeno na Rússia.⁵⁶ O «mito» do czar-libertador, que viria salvar o seu povo da opressão, foi durante muito tempo tido como a grande força ideológica conservadora da história russa. Até ao Domingo Sangrento de 1905, dia em que o czar deu ordens ao exército para disparar sobre uma multidão de manifestantes pacíficos, Lenine acreditou que o monarquismo ingénuo era o grande obstáculo à rebelião dos camponeses:

Até agora [os camponeses] foram capazes de acreditar ingénuo e cegamente no czar-*batiushka* [libertador], procurando obter algum alívio das condições de extrema dificuldade em que viviam da própria pessoa do czar-*batiushka* e atribuindo toda a culpa da coerção, da arbitrariedade e da espoliação de que eram vítimas aos oficiais do czar, que seria enganado por eles. Sucessivas gerações de mujiques oprimidos, vivendo miseravelmente em zonas remotas e abandonadas, ajudaram a reforçar esta convicção [...] *Os camponeses não podiam rebelar-se, a única coisa que eram capazes de fazer era suplicar e rezar.*⁵⁷

Apesar das palavras de Lenine, não existem quaisquer elementos que provem que o mito do czar promovia a passividade política entre os camponeses, pelo contrário, tudo leva a crer que esse mito poderia até facilitar a resistência dos camponeses.

O mito propriamente dito parece ter-se desenvolvido no século XVII, durante o Período Tumultuoso e as crises dinásticas. Com pequenas variantes, a história pode resumir-se assim: o czar-libertador deseja retirar os seus súbditos leais da servidão, mas cortesãos e oficiais malvados procuram

54 Ladurie, *op. cit.*, p. 257. O historiador delfinês aqui citado é N. Chorier, *Histoire générale de Dauphiné*, 2:697 (1672).

55 *Ibidem*, p. 152 (itálico meu). Ao mesmo tempo, Paumier não se ajoelhou diante de Catherine enquanto proferia estas palavras, omissão que foi considerada insolente pelos inimigos do movimento popular.

56 Daniel Field, *Rebels in the Name of the Tsar*.

57 Cit. *Ibidem*, p. 2 (itálico meu).

impedi-lo, tentando assassiná-lo. Miraculosamente (muitas vezes salvo por um servo leal), o czar sobrevive e esconde-se entre o povo como peregrino, partilhando os seus sofrimentos e revelando a identidade a um pequeno número de fiéis. Por fim, regressa à capital, onde é reconhecido e aclamado pelo povo, recompensando então os fiéis e castigando os traidores. Como homem justo que é, inaugura um período de paz e tranquilidade.⁵⁸

Talvez o aspecto mais notável do mito fosse a sua flexibilidade às mãos dos camponeses que o abraçavam. Mais do que qualquer outra coisa, o mito do czar-libertador era um convite à resistência a qualquer suposto agente do soberano, que, ao impor rendas ou impostos elevados, deveres militares, etc., poderia não estar a cumprir os desejos do bom czar. Se este soubesse dos crimes que os seus inféis agentes estavam a cometer em seu nome, não deixaria de os punir e de rectificar a situação. Quando as petições não surtiavam efeito e a opressão continuava, isso poderia querer dizer que o trono estava a ser ocupado por um impostor, um falso czar. Nessa altura, os camponeses que se juntavam às hostes de um rebelde que se fizesse passar pelo verdadeiro czar estariam a demonstrar a sua lealdade à monarquia. No reinado de Catarina II, houve pelo menos vinte e seis pretendentes. Pugachev, que encabeçou uma das maiores revoltas camponesas da história da Europa moderna, deveu parte do seu êxito ao facto de ter proclamado ser o Czar Pedro III da Rússia – uma pretensão aparentemente aceite por muitos. Na prática, os desejos do czar benevolente correspondiam àquilo que os interesses e as atribulações mais prementes dos camponeses projectavam na sua figura; e era isto, claro está, que tornava o mito politicamente tão incendiário. O mito do czar podia transmutar a resistência violenta dos camponeses à opressão num acto de lealdade à Coroa. Defendendo-se perante um juiz, um grupo de rebeldes ucranianos argumentava, em 1902, que o czar lhes tinha dado autorização para tirar cereais aos senhores rurais; tinham ouvido dizer que o czar emitira um *ukase* (decreto) com esse fim, o qual fora ocultado. Assim, os camponeses podiam resistir às autoridades locais acusando os oficiais de agir contra a vontade do czar e rejeitando como fraudulentas as mensagens e os mensageiros que dissessem o contrário. Podiam rebelar-se em nome de reformas no regime de servidão, ou da sua abolição, que teria sido decretada pelo czar, mas ocultada ao povo por oficiais cruéis.

58 Os paralelos com a vida de Cristo dificilmente poderiam passar em claro, mas, assim como noutras culturas, havia na Rússia extensas tradições sobre o regresso de um rei justo. Tal como na Europa Ocidental, também o anticristo e o tirano eram frequentemente identificados um com o outro.

Numa espécie de jiu-jitsu simbólico, um mito aparentemente conservador, recomendando passividade, torna-se uma fonte de desafios e rebeliões que, por sua vez, são justificadas com a lealdade ao monarca! Quando os servos se convenciam de que a sua resistência era um modo de servir o czar, a resignação submissa e as súplicas recomendadas pelo mito deixavam de ter qualquer utilidade para os burocratas do regime. Como conclui Field: «Ingénuos ou não, os camponeses só professavam a sua fé no czar em formas susceptíveis de servir os seus interesses. Os líderes dos camponeses, que podiam dispor do mito nas suas diversas expressões folclóricas, usavam-no para incitar, galvanizar e unificar os camponeses. Era um pretexto para justificar a resistência às grandes adversidades e não havia qualquer outro meio equiparável para atingir esse fim.»⁵⁹

Nos dois casos examinados por Field, a ideia de que os oficiais locais pudessem estar a desobedecer aos desejos do czar não era totalmente implausível. Após a emancipação de 1861, os camponeses de Biezdne (província de Cazã) ficaram desmoralizados ao perceber que as amortizações dos seus terrenos, as quotas de trabalho e os impostos tornavam os seus encargos ainda mais onerosos do que antes. Quando um deles declarou que o decreto de emancipação os libertava por completo dessas obrigações – o termo *volia* (liberdade) aparecia em diversas ocorrências no texto do decreto – mas que os terratenentes e os funcionários governamentais haviam impedido a sua implementação, os camponeses aproveitaram a oportunidade, agora sancionada por instâncias superiores, de recusar o pagamento. Tendo em conta que tinham sido formalmente emancipados da servidão, a ideia de que as consequências plenas dessa medida lhes estariam a ser ocultadas não era tão rebuscada como poderia parecer inicialmente. Não era a primeira vez que os nobres e os oficiais ignoravam ou distorciam um decreto do czar. Ao mesmo tempo, redigiram uma petição ao czar e enviaram três dos seus homens a Petrogrado para a entregar em mão. Independentemente do que pudessem vir a ser acusados, os seus actos pareciam desmentir qualquer tentativa de insubordinação ou traição. Evitavam as perguntas e, quando pressionados, «faziam-se desentendidos».⁶⁰

O segundo caso ocorreu no distrito de Chigirin, na província de Kiev, na Ucrânia. Em causa estava uma disputa de terras – mais precisamente, se

59 *Ibidem*, p. 209.

60 *Ibidem*, p. 79.

deveriam ser propriedade privada ou comunitária – que se arrastava havia já mais de sete anos. A maioria dos camponeses opôs-se à atribuição de títulos de propriedade que tivera lugar e, por fim, em 1875, recusaram-se a pagar as amortizações dos terrenos e dirigiram uma petição ao czar em termos muito reverentes, invocando um *ukase* mais generoso que lhes havia sido ocultado. A singularidade do episódio de Chigirin foi a entrada em cena de um agitador populista apostado em revolver estas águas turvas. Este homem chegou à região com dinheiro e uma falsa declaração imperial, supostamente redigida pelo próprio czar, acedendo a todas as reivindicações dos camponeses. Procurava desta maneira tirar partido da credulidade dos camponeses e do monarquismo ingénuo para promover uma rebelião. Os camponeses trataram-no como a qualquer forasteiro: receberam o seu dinheiro, «mostraram-se servis e complacentes na sua presença, mas, fora isso, não lhe deram grande importância». ⁶¹

Quando o impostor foi preso, os habitantes da aldeia, receosos das consequências do caso, redigiram a sua própria petição ao czar, explicando por que razão tinham acreditado que ele pudesse ter decidido a seu favor. Começava assim: «Como podíamos nós, gente simples e atrasada, não acreditar na generosidade do nosso querido monarca quando tudo no mundo prova o contrário, quando sabemos do Seu amor e confiança no Seu povo, da Sua preocupação com ele [...]?» ⁶² Não se trata aqui de sugerir que os camponeses estariam a fazer pouco do czar ou a calcular cinicamente o efeito das palavras que proferiam. Trata-se, isso sim, de compreender como os camponeses beneficiavam, de algum modo, da sua ingenuidade, simplicidade e ignorância nas petições que faziam ao czar. Se é certo que a imagem oficial dos camponeses como criaturas infantis, ignorantes, tementes a Deus e basicamente leais criava uma filosofia de governo que punha em relevo a severidade e a indulgência paternal dos grupos dominantes, também é verdade que esta imagem oficial não deixava de ter vantagens para os camponeses em situações limite. Ao invocarem a sua sim-

plicidade e lealdade esperavam invocar igualmente a generosidade e a complacência do czar, bem como dos juizes e dos oficiais que pudessem ter pela frente. E se os camponeses eram notoriamente crédulos, dificilmente poderiam ser inteiramente responsabilizados quando caíam nas malhas de uma propaganda subversiva engenhosa. Nestas circunstâncias, é difícil imaginar uma lógica simbólica mais eficaz para explicar actos de rebelião e de insubordinação – lógica que poderia perfeitamente minimizar as consequências de um fracasso nas disputas com a pequena aristocracia e as autoridades oficiais por causa de impostos, terras, cereais, quotas e deveres militares. A compreensão do valor de uso do monarquismo ingénuo pressupõe apenas que efectuemos uma análise histórica da necessidade de dissimulação e de uma prática continuada de manipulação estratégica dos valores hegemónicos.

A utilidade do monarquismo ingénuo para os camponeses nasceu em parte do valor que tinha para a burocracia do regime czarista. Acima de tudo, o monarquismo ingénuo representava a interpretação mais tranquilizadora das perturbações sociais provocadas pelos camponeses aos olhos daqueles que mais tinham a ganhar com a distribuição do poder, da riqueza e do estatuto então existente. Se houvesse descontentamento, tal poderia ser explicado por uma perturbação momentânea de uma ordem social essencialmente harmoniosa e justa. Os servos eram dedicados ao czar e cumpriam geralmente as suas obrigações para com o Estado excepto quando alguns agitadores ou funcionários ou aristocratas oportunistas os instigavam a quebrar essa lealdade. Bastaria, portanto, deter meia dúzia de agitadores e despedir uns quantos oficiais para que a ordem fosse reposta. Não havia necessidade de contemplar quaisquer mudanças de fundo nem de fazer deportações maciças para a Sibéria. Além disso, ao tratar os camponeses arrependidos de modo brando o czar reforçaria a sua reputação de indulgência paternal, justificando desse modo o monarquismo ingénuo do campesinato. E como os camponeses continuavam a ser ingénuos, ignorantes e facilmente iludíveis – pois não eram eles próprios a admiti-lo nas suas petições? –, precisavam de um monarca forte e autoritário e dos seus agentes para os guiar e instruir.

A cumplicidade ideológica tácita que parece estar em jogo resulta da própria lógica do paternalismo do czar. Se é certo que podiam transformar o monarquismo ingénuo num incitamento à revolta, os camponeses também não terão deixado de apreciar o valor do mito do camponês ingénuo – o estereótipo do *narod* ignorante e obscuro podia, em certas ocasiões, ser tão útil como a crença na preocupação do czar com o seu povo. É importante

61 *Ibidem*, p. 201.

62 *Ibidem*, p. 198. A título especulativo, poder-se-á dizer que a petição constitui, na sua forma clássica, uma ameaça envolta numa retórica de deferência. Não é difícil imaginar o efeito que a sua leitura teria nos oficiais do reino, habituados a ignorar a retórica da deferência para chegar à lógica substancial dos documentos, que, neste caso, poderia resumir-se assim (embora em termos mais solenes): «Se não baixares os impostos, nós podemos causar-te grandes problemas.» Mas na dramaturgia do monarquismo ingénuo, o que a petição diz, efectivamente, é: «Muito bem, nós fingimos ser súbditos leais desde que tu finjas ser um bom czar, o que, neste caso concreto, significa baixar os impostos.»

sublinhar, a este respeito, que não devemos olhar para os mitos do czar e dos camponeses como uma criação ideológica da monarquia subsequentemente assimilada e reinterpretada pelos camponeses, mas antes como um produto resultante de uma luta histórica, um pouco como uma discussão inflamada cujos termos básicos (camponês ingénuo, czar benevolente) são partilhados mas em que as respectivas interpretações seguem caminhos radicalmente divergentes em função dos interesses vitais das partes em confronto.

O uso não muito ingénuo que os camponeses russos fizeram do monarquismo ingénuo recomenda uma prudência redobrada na análise das múltiplas ocasiões em que um grupo subordinado rebelde invoca os símbolos rituais de uma hegemonia conservadora. Por toda a Europa e no Sudeste Asiático, por exemplo, existem tradições ancestrais comuns acerca do regresso de um rei justo ou de um redentor religioso, apesar das diferentes genealogias culturais e religiosas.⁶³ Estas tradições ocuparam um lugar de relevo nas rebeliões populares e podem ter cumprido a mesma função ideológica do mito do czar-libertador na Rússia. As inúmeras variantes daquilo a que em Inglaterra se chamou «motins da igreja e do rei» podem muito bem comportar, se examinadas mais de perto, um importante elemento estratégico. Em França e na Itália nos séculos XVI e XVII, era comum ouvir os insurrectos gritar «Viva [a Virgem] Maria» antes de anunciarem as suas reivindicações concretas. Como observou Peter Burke: «É muito improvável que os rebeldes não tivessem consciência do valor estratégico de proclamar, “Viva Maria”, proclamação essa que, tal como declarar “Viva o Rei”, tornava a sua causa mais respeitável. Nesse sentido estrito, as ideias religiosas eram instrumentos de luta.»⁶⁴ Neste contexto, é legítimo pensar que as proclamações de «*Vive le Roi!*», quando antecediam uma série de outras, como «Abaixo as obrigações e o imposto do sal», teriam a mesma força performativa do preâmbulo reverente de uma petição requerendo uma reparação de agravos.⁶⁵ É a forma de apelo apropriada, não envolve grandes riscos, assegura ao antagonista que não há uma vontade intransigente

63 Para uma breve análise destas tradições na Europa, ver Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, cap. VI. Para tradições análogas no Sudeste Asiático, ver Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protests Against European Colonial Order*.

64 Peter Burke, «Mediterranean Europe, 1500-1800», in Bak e Benecke (ed.), *op.cit.*, p. 79.

65 Esta reclamação em particular remonta à Normandia do século XVI e é referida por David Nicholls, «Religion and Peasant Movements during the French Religious Wars», in *Millenarian Protests Against European Colonial Order*, in *ibidem*, pp. 104-22.

de o destruir, proclama intenções leais, permite ao rei aceder às exigências da petição dando a impressão de estar a reforçar o seu prestígio e apresenta uma postura defensiva da maior conveniência que pode ajudar a limitar os danos se a iniciativa falhar. Semelhantes gestos podem, em certos contextos culturais, tornar-se tão rotineiros como os vulgares preâmbulos conversacionais com que os subordinados, quando ainda não estão alienados ao ponto de fazer uma declaração de guerra, apresentam as suas queixas. Estou a pensar em frases introdutórias do estilo, «Não quero parecer desagradável, mas...», ou, «Com todo o respeito...». Qualquer ideologia dominante com pretensões hegemónicas deve, por definição, dotar os grupos subordinados de armas políticas que possam ser usadas no discurso público.

Regressemos momentaneamente ao tema da «submissão ética» e da hegemonia procurando recolocar o discurso público no seu âmbito político. Creio que as evidências históricas mostram claramente que os grupos subordinados têm sido capazes de desenvolver um *pensamento* revolucionário de repúdio das formas de dominação existentes. Durante a Guerra dos Camponeses na Alemanha, os artesãos e os agricultores da Suábia foram capazes de imaginar que a crucificação de Cristo havia libertado todos os crentes da servidão, da dependência e dos impostos; os intocáveis conseguiram imaginar que o hinduísmo ortodoxo lhes teria ocultado os textos sagrados que provam a sua igualdade; os escravos conseguiram conceber um dia em que seriam livres e em que os proprietários de escravos seriam punidos pela sua tirania.

O que é raro, portanto, não é a negação da dominação em pensamento mas sim as ocasiões em que os grupos subordinados conseguem agir aberta e plenamente de acordo com esse pensamento. Só em circunstâncias históricas absolutamente excepcionais, quando o colapso quase total das estruturas de dominação vigentes abre um horizonte inédito de possibilidades surpreendentemente realistas, nos é dado testemunhar algo de parecido com um discurso não-defensivo por parte dos grupos subordinados. Na história do Ocidente, a Guerra dos Camponeses na Alemanha, a Guerra Civil em Inglaterra, a Revolução Francesa, a Revolução Russa e a República Espanhola de 1936 proporcionaram-nos alguns exemplos desses momentos raros e privilegiados, em que podemos entrever algo das utopias de justiça e vingança que permanecem normalmente marginalizadas no discurso oculto.⁶⁶

66 Para uma análise inovadora dos momentos utópicos na história de França – todos eles retomando de alguma maneira a promessa inicial da Revolução de 1789 –, ver Aristide R. Zolberg, «Moments of Madness».

Em quaisquer outras circunstâncias, que é o mesmo que dizer, na esmagadora maioria das situações da vida política, incluindo os cenários de conflito mais violentos, o que está em jogo não é a conquista de um novo mundo. O conflito assume, pois, uma forma dialógica cuja linguagem reflecte amplamente os termos da ideologia dominante que prevalece no discurso público. Se o discurso oficial for construído por um governante cristão e por um grupo de camponeses devotos, a luta ideológica girará em torno da interpretação desses termos.⁶⁷ Vimos já como, num discurso dominante construído por um czar benevolente e um servo leal, a luta ideológica gira igualmente em torno da interpretação destes termos e não exclui necessariamente o conflito violento. Uma ideologia dominante de senhores paternalistas e criados fiéis não impede o conflito social, convida simplesmente as partes a uma discussão estruturada. Podemos conceber o discurso dominante como uma língua muito flexível ou como um dialecto capaz de comportar uma grande variedade de sentidos, incluindo aqueles que subvertem o uso que os grupos dominantes dele pretendem fazer. O apelo a valores pretensamente hegemónicos não sacrifica, no essencial, essa flexibilidade, dada a maleabilidade dos termos, e tem a vantagem adicional de parecer desmentir os objectivos mais ameaçadores. A única arena de luta possível para defender posições que não impliquem objectivos totalmente revolucionários é o terreno do discurso dominante.

A exacta medida desta aparente aceitação do discurso dominante é, uma vez mais, impossível de avaliar a partir das manifestações públicas. Se quiséssemos ser excepcionalmente meticulosos quanto às conclusões que podemos legitimamente retirar dessas aparências, poderíamos dizer que quando os subordinados se dirigem a uma elite dominante em circunstâncias não revolucionárias, e tendo em conta certas presunções limitadoras sobre a distribuição do poder, a utilização dos termos da ideologia dominante na luta política é, ao mesmo tempo, realista e prudente.

67 O líder revolucionário filipino Andreas Bonifácio, por exemplo, lançou um manifesto no qual acusava os espanhóis de terem traído um pacto de fraternidade em que prometiam aos seus irmãos mais novos das Filipinas conhecimento, prosperidade e justiça: «Será que os vemos cumprir a sua parte desse contrato que nós honramos com tanto sacrifício? Não vemos nada a não ser deslealdade em retribuição dos nossos favores.» Cit. Reynaldo Clemeña Ileta, «Pasyon and the Interpretation of Change in Tagalog Society», p. 107. Como os espanhóis traíram os termos autoproclamados da sua dominação, o povo filipino é absolvido de qualquer dever de obediência. Bonifácio dá a entender, claro está, que se os espanhóis tivessem estado à altura das suas profissões cristãs, os tagalgues teriam permanecido leais. Será que Bonifácio acreditava mesmo nisto? Não podemos saber. O que sabemos, isso sim, é que optou por se dirigir aos espanhóis em termos que eles podiam compreender – nos termos da sua própria retórica discursiva, que, de acordo com esta interpretação, justificava uma reacção de defesa armada.

FAZER CASO DO DISCURSO PÚBLICO

Para eu ser um juiz exemplar, tu tens de ser um ladrão exemplar. Se tu fores um falso ladrão, eu serei um falso juiz. Ficou claro?

GENET, *O Balcão*

Todo o grupo dominante que tenha de justificar os princípios de desigualdade social em que assenta a sua pretensão ao poder torna-se vulnerável a determinado tipo de críticas.⁶⁸ Uma vez que estes princípios afirmam, inevitavelmente, que o estrato dominante desempenha uma função social valiosa, os seus membros expõem-se a ataques por não cumprirem essas funções de modo digno ou adequado. A base de legitimação dos privilégios e do poder cria, por assim dizer, os alicerces de uma crítica contundente da dominação nos termos invocados pela elite. Uma tal crítica, feita a partir do discurso dominante, representa, ideologicamente, um feitiço que se vira contra o feiticeiro. Em qualquer forma de dominação é possível especificar a base de legitimação que ela sustenta, as afirmações discursivas que põe em cena no discurso público, os aspectos das relações de poder que procura esconder (a sua «roupa suja»), os actos e gestos susceptíveis de debilitar a sua base de legitimação, as críticas possíveis no seu quadro de referência e, por fim, as ideias e as acções que representarão um repúdio ou uma profanação da forma de dominação no seu todo.⁶⁹

A análise das formas de dominação poderia muito bem começar por especificar o modo como a estrutura de uma dada proposta de legitimação do poder

68 Moore, *op.cit.*, p. 84.

69 Uma análise muito sugestiva dos conflitos nas fábricas de juta em Bengala, no início do século XX, ajudar-nos-á a mostrar, nestes moldes, quão valiosa pode ser uma investigação deste género. Dipesh Chakrabarty mostra como a autoridade de tipo clientelar que era exercida pelos supervisores nas fábricas exigia uma certa discricionariedade pessoal, relações directas tanto de benevolência como de brutalidade, e a exibição do poder através do vestuário, do séquito, da residência e do comportamento. Ao adoptar o modelo parental para a relação, a figura do supervisor podia ser experimentada de maneiras muito diferentes, num *continuum* que ia de déspota hostil a figura paternal afectuosa. Ao contrário das relações de disciplina industrial, que resultam de uma combinação de factores relacionada com o contrato, o mercado laboral, a divisão do trabalho e a organização do trabalho, o controlo nas fábricas de juta era enunciado em termos inteiramente pessoais, directos e por vezes violentos. Uma das consequências disto, como nos mostra Chakrabarty, é que a resistência aos supervisores tendia, por sua vez, a tomar a forma de actos de vingança e violência pessoal. Os insultos à dignidade do trabalhador, usados como forma de controlo social, eram, tanto quanto possível, retribuídos sob a forma de insultos ao supervisor. A forma de resistência espelhava a forma de dominação. Dipesh Chakrabarty, «On Deifying and Defying Authority: Managers and Workers in the Jute Mills of Bengal circa 1900-1940».

influencia o tipo de discurso público que ela própria requer. Em seguida, examinaríamos a forma de questionar ou repudiar esse discurso público. Se, por exemplo, estivéssemos a estudar a relação entre a aristocracia guerreira e os seus servos na Europa feudal, seria importante perceber como a base de legitimação do poder hereditário tinha como pressuposto a obrigação de oferecer protecção física em troca de trabalho, cereais e serviços militares. Seria possível confirmar discursivamente este «intercâmbio» através de uma ênfase na honra, nas obrigações morais, na coragem, numa generosidade expansiva, em torneios e concursos de proezas militares, na construção de fortificações, na parafernália e nas cerimónias da cavalaria, nas leis sumptuárias, na mobilização dos servos para o trabalho ou para as campanhas militares, em manifestações de deferência e humildade dos servos para com os seus senhores, em punições exemplares para actos de insubordinação, em juramentos de fidelidade, etc. O «contrato» feudal podia ser *discursivamente negado* por qualquer conduta que violasse estas afirmações do poder: a cobardia, o regateio, a avareza, a fuga dos servos, a incapacidade de os senhores assegurarem protecção, a recusa de normas de deferência ou respeito por parte dos servos, etc. Uma análise paralela poderia aplicar-se às relações entre os brâmanes (elementos das castas superiores) e as castas inferiores. Neste caso, a base de legitimação do poder assenta num estatuto sagrado hereditário, num *karma* superior e na organização de certas cerimónias rituais, supostamente vitais, que só os brâmanes, graças ao prestígio e conhecimentos, são capazes de desempenhar. As afirmações discursivas podem incluir todas as distinções rituais expressas em termos de pureza e de contaminação, a dieta, o vestuário, as boas maneiras, a condução dos ritos fundamentais como os de nascimento, de matrimónio e de luto; a observância de certos tabus relacionados com a comensalidade, e outras formas de segregação relacionadas com a ocupação, a residência, os poços de água potável, os templos, etc. A negação discursiva destas manifestações hierárquicas pode passar por uma recusa da submissão às normas relativas à contaminação e à pureza, pelo incumprimento dos rituais por parte dos brâmanes, por uma insubordinação dos intocáveis no diálogo e na postura assumida perante os brâmanes, etc. Este modelo de análise pode ser alargado, bem entendido, a qualquer tipo de dominação histórica particular em termos comparáveis; por exemplo, certas formas de governação sacerdotal, formas de escravatura particulares, sistemas monárquicos diversos, o poder dos profetas religiosos em tradições específicas ou a moderna autoridade empresarial na Itália ou no Japão. A elaboração do discurso público requerido por um deter-

minado sistema de dominação é ela própria essencial para estabelecer com exactidão o que seria um acto subversivo nesse contexto.

Independentemente da forma de dominação em particular, podemos afirmar com segurança que uma parte essencial do discurso público coreografado pelas elites consiste em manifestações visuais e auditivas de estatuto, precedência e dignidade. Refiro-me a expressões de dominação tais como os termos de dialogação, os modos, os níveis de linguagem, os códigos de alimentação, de indumentária e de higiene, os gostos culturais, as normas sobre quem-fala-primeiro, quem-dá-o-lugar-a-quem, etc. Da mesma maneira, quando se abre uma brecha no discurso público – seja por uma acção deliberada, seja inadvertidamente – podemos igualmente afirmar com segurança que essas brechas irão perturbar ou profanar as manifestações rituais da reverência,⁷⁰ uma vez que actos de insubordinação deste género representam uma insurreição em pequena escala no discurso público.

Se ajuda a definir o que conta como insulto para os grupos dominantes – como num acto dito de lesa-majestade –, o discurso oficial ajuda também a definir quais são as práticas que constituem o trabalho sujo do poder e que devem ser ocultadas das vistas públicas. O próprio funcionamento da lógica da desigualdade cria uma zona potencialmente negra no exercício do poder que, caso fosse exposta, desmentiria as pretensões de legitimação da dominação. Um estrato dominante que justifique a autoridade com a administração de uma justiça institucionalizada sob o primado da lei e de juízes honestos terá de fazer um grande esforço para encobrir os seus ladrões, os seus assassinos profissionais, a sua polícia secreta e os seus agentes de intimidação. Uma elite que faça assentar o poder numa proibidade abnegatória em nome da transparência da coisa pública será muito mais atingida por uma denúncia de corrupção de altas esferas do que uma sociedade baseada num modelo autoritário. Assim, todas as justificações publicamente apresentadas para a desigualdade assinalam uma espécie de tendão de Aquiles simbólico, ao qual a elite seria particularmente vulnerável.

Os ataques que se concentram nesta zona susceptível podem ser chamados de críticas internas à hegemonia. O facto de os ditos ataques começarem por adoptar os termos ideológicos de referência da elite é uma das razões por que são particularmente difíceis de rebater. Ainda que os autores das críticas as façam de modo insincero e cínico, não podem ser acusados de sedição, por-

70 Ver Ranajit Guha. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, esp. cap. II.

quanto as envolvem nas profissões públicas da elite, que aparece então acusada de hipocrisia, senão mesmo da violação de um pacto sagrado. Depois de ter formulado e propagado os termos da sua proposta de poder, o estrato dominante dificilmente se pode eximir de se defender neste terreno que ele próprio escolheu. O leão covarde é um elemento importante de *pathos*, senão mesmo de humor, no folclore dos povos que consideram o leão como um símbolo de coragem. Uma casta sacerdotal ascética será profundamente atingida se se revelar que os seus elementos são promíscuos e gulosos; o czar benevolente será firmemente abalado se se provar que deu ordens às suas tropas para disparar sobre súbditos respeitosos e pacificamente reunidos; a pretensão de autoridade do proprietário de escravos será oca se se demonstrar que maltrata os seus escravos de modo arbitrário; e o general ficará gravemente comprometido se abandonar as suas tropas por temer pela própria vida. Qualquer grupo dominante é, neste sentido, menos capaz de usar livremente os símbolos em que mais solidamente investe.⁷¹

Talvez seja por esta razão, como já aqui foi assinalado, que tantos ataques radicais têm origem nas críticas internas à hegemonia – tomando a sério os valores das elites dominantes e alegando, ao mesmo tempo, que estas não o fazem. Lançar um ataque nestes moldes equivale, com efeito, a exigir à elite que leve a sua retórica a sério. Este tipo de ataque não só constitui uma crítica legítima, por definição, como ameaça apelar aos elementos mais sinceros da elite de uma maneira que um ataque alheio aos seus valores não lograria fazer. O dissidente soviético Vladimir Voinovich captou muito bem a força crítica dos crentes desiludidos:

Eu era um membro da sociedade completamente inofensivo. O grande perigo para o regime são os jovens que manifestam um sério interesse nos fundamentos teóricos do comunismo e que começam a mergulhar em Marx, Lenine e Estaline. As autoridades soviéticas percebem isto. Uma pessoa que leve a teoria a sério acabará, mais tarde ou mais cedo, por compará-la com a prática e por rejeitar uma ou outra e, mais tarde, tanto uma como outra. Já uma pessoa que não tenha sido seduzida pela teoria tenderá a ver a prática como um mal normal e imutável, um mal com que se pode viver.⁷²

71 Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, pp. 193-94. Creio que o constringimento é também parcialmente auto-imposto, visto que estas pretensões ao poder raramente representam, para os grupos dominantes, uma simples fachada de cinismo.

72 Vladimir Voinovich, *The Anti-Soviet Soviet Union*, p. 147.

O que é notável é que uma sucessão de acontecimentos potencialmente radicais parece ocorrer apenas quando uma ideologia pretensamente hegemónica consegue convencer os elementos dos grupos subordinados a levá-la a peito. Ou seja, ao contrário do que geralmente se pensa e apesar da análise de Gramsci, o radicalismo poderá ter menos condições para florescer no seio dos grupos mais desfavorecidos (a grande maioria, ao que parece) que não levam a sério a ideologia dominante, do que entre os grupos que poderíamos considerar, em termos marxistas, falsamente conscientes. Num estudo penetrante sobre os alunos do ensino secundário em Inglaterra, Paul Willis encontrou uma contracultura vincada, que produzia uma distância cínica dos lugares comuns do poder mas não um verdadeiro radicalismo.⁷³ Paradoxalmente, eram os «conformistas», que pareciam aceitar, pelo menos formalmente, os valores da escola (o instrumento hegemónico por excelência na sociedade moderna), quem representava uma ameaça à autoridade estabelecida. Como actuavam como se aceitassem a promessa implícita da ideologia dominante (se trabalhares arduamente, se obedeceres à autoridade, se fores bom aluno e não te meteres em sarilhos irás progredir pelo teu próprio mérito e farás um trabalho satisfatório) faziam sacrifícios de autodisciplina e controlo e desenvolviam expectativas que eram geralmente goradas. Os padrões preferiam não os contratar porque eram presunçosos e de trato difícil quando comparados com os jovens típicos da classe trabalhadora, que eram realistas, pouco ambiciosos, e trabalhavam o dia inteiro sem grande resmoineio. O sistema pode ter muito a temer dos círculos subordinados em que as instituições hegemónicas foram mais bem-sucedidas.⁷⁴ O jovem devoto desiludido (Calibã) representa sempre uma ameaça maior para uma religião estabelecida do que os pagãos que nunca cederam ao apelo das suas promessas. A revolta que nasce de um sentimento de traição implica sempre uma fé anterior.

73 Willis, *op.cit.*, pp. 110-11.

74 Da mesma maneira, poder-se-ia argumentar que os centros institucionais do movimento dos direitos cívicos nos anos 60 nos Estados Unidos foram as igrejas e as universidades precisamente porque a contradição entre os princípios da igualdade e da realidade da segregação era particularmente gritante nas instituições com pretensões morais muito marcadas. Ver Evans, *op. cit.*, p. 32.

CAPÍTULO V

A CRIAÇÃO DO ESPAÇO SOCIAL PARA UMA CULTURA DISSIDENTE

O homem é um ser que aspira ao equilíbrio: compensa o mal que carrega nas suas costas com o peso do seu ódio.

MILAN KUNDERA, *A Brincadeira*

Os homens podem [...] discorrer casualmente, no conforto dos seus cadeirões, acerca dos prazeres da vida de um escravo; mas ponham-nos a trabalhar com ele no campo [...] deixem-nos ser açoitados, espezinhados, acossados como animais, e verão como voltarão com outra história para contar. Deixem-nos conhecer o coração de um pobre escravo; mergulhar nos seus pensamentos secretos, pensamentos que ele jamais se atreve a exprimir na presença dos brancos; deixem-nos sentar-se a seu lado numa longa noite de vigília e confiar-lhe todos os seus segredos.

SOLOMON NORTHRUP, ex-escravo

Ao longo deste capítulo pretendo apresentar, em traços gerais, a dinâmica da relação entre o discurso oculto e a experiência da dominação. Isto implica mostrar como actuações mais ou menos forçadas engendram uma reacção, e a forma básica que essa reacção geralmente assume. Esse trabalho de negação, como lhe chamo, pode tomar formas bastante simples ou bastante complexas. Um exemplo de uma negação complexa é a maneira como os escravos transformaram a doutrina cristã para responder às suas próprias experiências e aspirações.

Ao fazer o balanço desta análise, procurarei elucidar o processo que converte espaços sociais e actores específicos em locais e transmissores, respectivamente, do discurso público. Sustentarei que o que melhor atesta a importância desse processo são os incessantes esforços das elites para abolir ou penetrar esses espaços e os correspondentes esforços dos subordinados para os defender. Por fim, abordarei a questão de saber qual o grau de coesão ou coerência que podemos esperar do discurso oculto de um grupo em particular. Para darmos uma resposta a esta pergunta precisaremos de determinar a homogeneidade da dominação e a intensidade com que os subordinados estabelecem relações mútuas entre si.

O nosso senso comum diz-nos que as pessoas que são constantemente obrigadas a suportar humilhações ou maus tratos físicos que consideram injustos pagam um elevado preço psicológico. Saber qual a natureza exacta desse preço é outro problema. Existem, no entanto, alguns estudos de psicologia social que, procurando especificar as consequências de uma submissão forçada, nos dão provas indirectas da sua existência.

Os resultados desses estudos devem ser tratados com cautela. O facto de terem origem numa disciplina largamente experimental e pautada pelo individualismo metodológico levar-me-á a negligenciar grosseiramente as explicações históricas e culturais. Ainda assim, poderão ajudar a clarificar a relação entre submissão e crenças. Duas descobertas de carácter geral provenientes de um vasto leque de experiências são de particular interesse. Primeiro, indicam que a submissão forçada não só se revela incapaz de produzir atitudes susceptíveis de sustentar essa submissão na ausência da dominação, como *produz uma reacção contra essas atitudes*. Em segundo lugar, mostram que as crenças e atitudes individuais tendem a reforçar a submissão face aos desejos dos poderosos se, e só se, essa submissão for apreendida como o resultado de uma livre escolha, isto é, como um acto voluntário. Dir-se-ia que a coerção pode gerar consentimento mas que praticamente imuniza aquele que se submete contra o consentimento voluntário.

Um desenvolvimento recente da psicologia social, a teoria da reactância, assenta em grande medida nas descobertas da teoria da agressão clássica. Mas em vez de radicar, como a dita teoria da agressão, nos impulsos instintivos, a da reactância parte da premissa de que existe um desejo humano de liberdade e autonomia que, quando ameaçado pelo uso da força, conduz a uma reacção de oposição.¹ Diversas experiências do género revelam que as ameaças, quando incorporadas numa forma de comunicação baseada na persuasão, reduzem o grau de mudança de comportamento que normalmente ocorreria. Uma ameaça suficientemente intimidatória poderá assegurar uma submissão e um acordo explícitos, mas a reactância oculta aumentará. Em muitos casos, o consentimento explícito só é assegurado através de uma vigilância estreita capaz de detectar e punir a desobediência. Quando a vigilância é interrompida, a submissão desaparece rapi-

damente, e observa-se que a vigilância contribui, ela própria, enquanto emanção da compulsão, para aumentar o grau da reacção. Como conclui o resumo de uma investigação sobre o tema: «A literatura sobre a teoria da reactância comprova que a escolha de alternativas sob ameaça tende a tornar-se mais atractiva e que as ameaças sobre os comportamentos podem provocar um efeito bumerangue nas mudanças de comportamento.»² A importância que as relações de poder têm na criação de um fosso entre a conduta pública e a conduta oculta é igualmente confirmada por outras experiências. Numa delas, revelou-se que os subordinados em situação de dependência se relacionavam melhor com um supervisor «irascível e malévolo» do que com um «benigno e permissivo». No entanto, quando a dependência – a dominação – era eliminada, os resultados invertiam-se, o que parece indicar que, secretamente, os subordinados nunca haviam deixado de sentir aversão pelo supervisor tirânico e que essa havia sido reprimida apenas pelo medo de serem punidos.³ Quanto maior for a força suprema que determina a actuação do subordinado, menos ele considerará a actuação representativa do seu «verdadeiro eu» e mais ela se afigurará como uma simples tática manipulatória com pouca ou nenhuma relevância na concepção que o subordinado tem de si próprio.

Se a acção não for apreendida pelo subordinado como uma escolha mais ou menos livre, é muito pouco provável que a máscara da representação possa afectar a verdadeira face do actor. E, se tal acontecer, há mais probabilidade que o rosto por detrás da máscara, por reacção, se *diferencie* da máscara do que afeioe a ela. Dito de outro modo, quanto maiores forem as razões extrínsecas a comandar as nossas acções – e aqui as grandes ameaças e as grandes recompensas são factores comparáveis – menos necessidade temos de encontrar razões satisfatórias para justificar a nossa conduta perante nós mesmos. Os psicólogos que examinaram os prisioneiros americanos após a sua libertação dos campos de concentração na Coreia, onde haviam sido «quebrados», assinado confissões e feito discursos de propaganda ao inimigo, descobriram que havia muito menos consequências duradouras nas crenças e atitudes destes prisioneiros do que seria de esperar. Os motivos para a sua colaboração eram aparentemente tão avassaladores, que esta

² *Ibidem*, p. 396.

³ Edward Jones, *op.cit.*, pp. 47-51. Para estudos de casos de agressão reprimida e libertada de modo idêntico, ver Leonard Berkowitz, *Aggression: A Social Psychological Analysis*.

1 Sharon S. Brehm e Jack W. Brehm, *Psychological Reactance: A Theory of Freedom and Control*.

podia ser tomada como um comportamento meramente instrumental e ter poucas consequências nas crenças dos prisioneiros.⁴ Estes resultados, que fazem eco das formas mais draconianas e culturalmente elaboradas de opressão que temos vindo a examinar, ajudam-nos a perceber como a compulsão e a vigilância podem, por si só, produzir uma reacção que pode permanecer latente. Não admira, portanto, que os subordinados obrigados a agir contra a sua vontade precisem de ser vigiados de perto, já que qualquer falha na vigilância poderá, com grande probabilidade, precipitar uma redução do entusiasmo aparente com que se comportam.

O TRABALHO DE NEGAÇÃO

No mundo experimental da teoria da reactância, os factos sociais que provocam a reacção são relativamente simples, pelo que a reacção é, em si mesma, pouco complexa. Os escravos, os servos, os intocáveis e os camponeses, no entanto, reagem a formas de dominação histórica bastante complexas, pelo que a sua reacção é igualmente complexa.

Ao longo destas páginas, temos vindo a considerar que o discurso público da dominação é, por definição, ontologicamente anterior ao discurso oculto, dito fora do palco, ou dos bastidores.⁵ Ao proceder desta forma estamos a

4 Ver Winn, *op. cit.* A acção que procede daquilo que tomamos como uma livre escolha funciona de modo oposto. Quando nos dedicamos voluntariamente a acções que se revelam contrárias aos nossos valores, é mais provável que os reavaliemos de modo a torná-los mais conformes às nossas acções. Este processo foi particularmente evidente na famosa experiência de Stanley Milgram, em que as autoridades da experiência ordenaram a um conjunto de voluntários para administrarem o que estes julgavam ser choques eléctricos muito fortes a indivíduos em estado de aparente sofrimento. A taxa de consentimento foi, no geral, elevada, ainda que a relutância dos voluntários fosse evidente; mostravam sinais óbvios de tensão, como a transpiração, e, quando as figuras de autoridade abandonavam a sala, muitos limitavam-se a fingir administrar o choque. Claro que a chave do seu consentimento estava no facto de se terem oferecido para executar a experiência. Os voluntários que foram *menos* compensados pela sua participação apresentaram razões mais convincentes para justificar o choque dado às vítimas. Tinham mais para justificar perante si mesmos. O facto de haver distinções tão marcadas entre voluntários e conscritos vai ao encontro do nosso senso comum. As privações da prisão e do mosteiro ou do convento podem ser mais ou menos comparáveis. Os reclusos prisionais, porém, são alienados e hostis; estão lá contra a sua vontade. Os reclusos do mosteiro ou do convento aceitam as suas privações com dedicação porque se trata de um compromisso livremente escolhido. Ver Philip G. Zimbardo, *The Cognitive Control of Motivation: The Consequences of Choice and Dissonance*, cap. I.

5 Este é também um tema importante da obra de Michel Foucault. «Onde há poder, há resistência, e no entanto, ou talvez por isso, a resistência nunca está numa posição de exterioridade na relação de poder.» *The History of Sexuality. An Introduction*, vol. 1, p. 95. Trata-se de uma premissa defen-

acentuar a natureza reflexiva do discurso oculto enquanto trabalho de neutralização e negação. Se considerarmos, em termos esquemáticos, que o discurso público compreende um domínio de apropriação material (por exemplo, de trabalho, de cereais, de impostos), uma esfera de dominação e de subordinação pública (por exemplo, rituais de afirmação hierárquica, de deferência, de expressão linguística, de punição e de humilhação) e, finalmente, um domínio de justificação ideológica das desigualdades (como a mundividência religiosa e política publicamente declarada da elite dominante), então, poderíamos talvez considerar que o discurso oculto pode compreender todas as reacções e réplicas a esse discurso público que têm lugar fora da arena pública. O discurso oculto seria, se quisermos, a parte da conversa que, no decorrer de uma discussão acalorada, a dominação esconjura do terreno de jogo imediato.

Tal como se pode considerar que a análise marxista tradicional privilegia a apropriação das mais-valias enquanto espaço social da exploração e da resistência, também a análise que aqui fazemos parece privilegiar a experiência social do ultraje, do controlo, da submissão, da humilhação, da deferência forçada e do castigo. Esta definição de prioridades não pretende contestar a importância da apropriação material nas relações de classe. A apropriação é, afinal de contas, o grande propósito da dominação. Não obstante, o processo de apropriação acarreta inevitavelmente relações sociais sistemáticas de subordinação que impõem humilhações de diversa natureza sobre os mais fracos. Estas humilhações são a semente da revolta, da indignação, da frustração e da bilis acumulada que alimentam o discurso oculto. São elas que conferem energia e paixão aos discursos imaginários que Mrs. Poyser ensaiou durante anos (ver Capítulo I).

A resistência tem origem, pois, não apenas na apropriação material mas também nos mecanismos de humilhação pessoal que caracterizam essa exploração. Mesmo quando há uma espécie de qualidade genérica comum nas formas de exploração do trabalho ou das colheitas de cereais impostas a uma população de subordinados, as formas de dominação pessoal tendem

sável, na minha perspectiva, contanto que tenhamos presentes dois pontos; em primeiro lugar, o inverso da afirmação de Foucault é igualmente plausível: «O poder nunca está numa posição de exterioridade em relação à resistência.» As formas de dominação são concebidas, elaboradas e justificadas porque o esforço para submeter os outros é sempre objecto de resistência. Em segundo lugar, não devemos partir do princípio de que os sujeitos reais da nossa análise não têm absolutamente mais nada do que falar senão da dominação e da resistência.

a ser muito mais específicas e particulares. A perspectiva que quero oferecer aqui não implica que ignoremos a importância da apropriação. Pelo contrário, permitiria alargar o nosso campo de visão. Ao olharmos para a *experiência* da escravatura, por exemplo, deixaríamos de considerar o trabalho forçado como um plano privilegiado em relação a outros aspectos da dominação, como as agressões físicas, os insultos, os abusos sexuais e as auto-humilhações forçadas. Ao olharmos para a servidão, veríamos que os cereais e o trabalho exigidos aos servos não são necessariamente mais importantes do que os gestos obrigatórios de reverência e submissão, do que as restrições impostas no diálogo com os senhores, do que o *ius primae noctis*⁶ ou do que as flagelações públicas.

A convicção com que defendo esta tese para os casos de dominação que examinámos é reforçada por alguns estudos sobre os valores da classe média nas democracias liberais. Se mesmo nas formas relativamente impessoais de trabalho assalariado, em que os trabalhadores gozam de direitos políticos e são, na prática, livres de abandonar o emprego, a dimensão pessoal da submissão é um factor crucial, então, deveria ser ainda mais importante nas formas de dominação mais directas e pessoais. No seu estudo sobre o modo como os trabalhadores nos Estados Unidos vivem a experiência do trabalho, Richard Sennett acentua que ter de aceitar ordens constantemente suscita um enorme ressentimento. Transcrevo dois exemplos representativos dos testemunhos que Sennett recolheu: «Mas depois fui trabalhar para as máquinas e tudo se tornou claro. A vida é assim, as pessoas mandam-nos fazer isto e aquilo e a gente tem de aguentar porque precisa do emprego.»⁷ «Ele era “Sim, senhor”, “Sim, senhora”, todo o santo dia. [...] Quer dizer, acho que o trabalho me fez entender tudo aquilo que os pequenos têm de aguentar, está a ver?»⁸ O outro aspecto que alimentava uma profunda indignação entre os trabalhadores era a sua convicção de que não eram reconhecidos como mereciam enquanto seres humanos. Nas palavras de Sennett: «Ao mesmo tempo, as pessoas exprimiam, vezes sem conta ao longo das nossas conversas, um grande ressentimento contra o facto de “serem tratadas com absoluto des-

6 «Direito da primeira noite». (N. T.)

7 Richard Sennett e Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, p. 97.

8 *Ibidem*, p. 115. Em ambos os casos, os homens com quem Sennett está a falar reconhecem a lógica ou a necessidade da hierarquia na fábrica, mas nem por isso ela deixa de ser o aspecto mais perturbador do trabalho deles.

prezo”, de “serem tratadas como lixo”, “como se não passassem de objectos”. O que é que um homem teria de fazer para deixar de ser invisível?»⁹

As ofensas públicas à dignidade dos indivíduos e a necessidade que estes têm de ser reconhecidos como pessoas são, segundo Sennett, aspectos nucleares da experiência de classe dos trabalhadores americanos. Pois, apesar de a apropriação material poder ser, efectivamente, levada a efeito de modo bastante impessoal (por exemplo, no trabalho com máquinas, ou no trabalho à peça), a dominação é normalmente mais individualizada – uma pessoa presta homenagem como pessoa, é punida como pessoa, é desconsiderada como pessoa. É, pois, essa dominação, sem a qual a apropriação não tem lugar, que deixa uma marca particular na dignidade – senão mesmo no corpo – da pessoa.

Quando se identifica um tipo de subordinação com as expressões *trabalhador assalariado* ou *escravo*, ficam por especificar as formas particulares em que essa subordinação é experienciada pelos indivíduos a quem se atribui esse estatuto. Sabermos que um camponês malaio é pobre e que não tem terra não nos diz muito sobre a sua condição global. Ficaremos a conhecer muito mais sobre o significado cultural da sua pobreza se soubermos que ele está particularmente desesperado por não ter como alimentar os seus convidados na festa do Ramadão, que os elementos mais abastados da comunidade passam por ele no caminho principal da aldeia sem lhe dirigirem uma saudação, que não tem como sepultar os familiares de modo condigno, que a sua filha casará tarde, na melhor das hipóteses, por ele não ter um dote para lhe oferecer, que os seus filhos sairão de casa cedo por ele não ter uma propriedade onde eles possam trabalhar, e que tem de se rebaixar frequentemente, muitas vezes em vão, para mendigar trabalho e arroz aos vizinhos mais prósperos. Conhecer o significado cultural da pobreza de um indivíduo nestes termos é conhecer a natureza da sua desonra e poder assim avaliar o conteúdo da sua revolta. Se nos limitássemos a dizer que o camponês era pobre e que não tinha terra ficaríamos a saber apenas que os seus rendimentos eram escassos e que não dispunha de meios de produção. Embora as humilhações diárias que enumerámos acima derivem todas da sua posição social, dizem-nos muito mais sobre o que realmente significa ser um homem pobre numa determinada cultura com rituais específicos num dado momento histórico. É a experiência destas humilhações que forma a ponte entre a sua condição social e a sua consciência.

9 *Ibidem*, p. 139.

A dignidade é um atributo que tem tanto de privado como de público. Uma pessoa pode experimentar um sentimento de ultraje às mãos de outra pessoa sem que mais ninguém presencie ou venha a saber o que aconteceu. O que parece ser claro, no entanto, é que qualquer afronta à nossa dignidade é consideravelmente agravada quando é infligida em público. Um insulto, um olhar de desprezo, uma humilhação física, um ataque ao nosso carácter e estatuto ou uma grosseria são quase sempre muito mais injuriosos quando infligidos diante de uma assistência. Para melhor apreciarmos o efeito amplificador que uma injúria feita em público tem nas ameaças à dignidade individual, consideremos por momentos a diferença que representa para um funcionário levar uma «corrida em pêlo» (o termo é em si mesmo bastante sugestivo) em privado no gabinete do patrão ou na presença de todos os seus colegas e subordinados. Julgo não me enganar se disser que a segunda hipótese seria encarada pelo empregado como um acto muito mais agressivo e humilhante. Da mesma maneira, quase todos os testemunhos de escravos nos tocam com passagens deste género: «Ninguém imagina o que sentem um pai e uma mãe ao verem um filho pequeno ser chicoteado e torturado impunemente quando estão numa situação em que nada podem fazer para o proteger.»¹⁰ O sofrimento directo é neste caso infligido à criança; o que os pais sofrem é uma exibição pública devastadora da sua impotência para a protegerem. Tal como Aggy (ver Capítulo I), perdem a sua legitimidade pública de pais, sobretudo aos olhos da criança, mas também de quaisquer outras pessoas presentes. É difícil imaginar maior degradação pessoal do que essa. O impacto parece ficar indelevelmente gravado na memória daqueles que a sofrem.¹¹

Qual é, então, o público diante do qual o ultraje se torna mais nocivo? Diria que são, justamente, as pessoas perante as quais a nossa dignidade, o nosso valor como seres humanos é mais importante, por serem elas a fonte social da nossa auto-estima. Este círculo incluiria, em especial, a nossa família e amigos mais chegados, bem como os nossos vizinhos, colegas de trabalho, as pessoas que se encontram em situação idêntica à nossa e, em particular, os nossos próprios subordinados, com os quais mantemos uma relação de

10 Osofsky, *op. cit.*, pp. 80-81.

11 Ver, por exemplo, os testemunhos dos intocáveis sobre a humilhação que representa serem insultados à porta de casa e diante da família, filhos e vizinhos. Khare, *op. cit.*, p. 124.

poder.¹² Aqui, poderá ser útil distinguir o estatuto de que goza, por exemplo, um escravo face ao seu senhor e o estatuto de que goza face aos outros escravos. A menos que esteja disposto a arriscar a própria vida, o escravo nunca poderá afirmar plenamente a sua pessoa e dignidade face ao seu senhor. Por outro lado, o risco de vir a perder uma parte significativa da sua dignidade aos olhos do patrão é mínimo, quanto mais não seja por ter, desde logo, tão pouco a perder. A esfera em que o escravo pode, pelo menos temporariamente, estabelecer a sua dignidade e o seu estatuto de modo mais efectivo é a esfera formada pelos seus pares, relativamente aos quais terá, por isso mesmo, muito mais a perder face a um eventual ataque.

É neste círculo social restrito que o subordinado encontra um refúgio parcial das humilhações da dominação e é a partir deste círculo que se forma o público do discurso oculto. Sofrendo as mesmas humilhações ou, pior do que isso, sujeitos às mesmas condições de subordinação, têm um interesse comum em criar um discurso conjunto de dignidade, de negação e de justiça. Têm, além disso, um interesse comum em reservar um espaço social, ao abrigo da dominação, onde esse discurso oculto possa ser elaborado em relativa segurança.

As formas de negação mais elementares que encontramos nos espaços sociais do discurso oculto não são mais do que a articulação, em segurança, das afirmações, das agressões e da hostilidade que o poder dominante não deixa exprimir na arena pública. A prudência face ao poder implica que a parte do «eu» que deseja replicar ou contra-atacar seja obrigada a reprimir-se. É este eu reprimido que encontra expressão no domínio mais seguro do discurso oculto. Ainda que este não possa ser simplesmente definido como a verdade que contradiz as mentiras declaradas ao poder, é correcto dizer que ele constitui uma auto-revelação que as relações de poder normalmente excluem do discurso oficial.¹³ Por mais complexo que o discurso oculto se

12 A importância deste público está claramente relacionada com o prazer intenso que os subordinados tiram do facto de verem o seu opressor ser publicamente humilhado, por sua vez, pelo seu superior. A partir do momento em que um subordinado vê o seu superior ser publicamente humilhado há algo que muda de modo irreversível na sua relação, mesmo que as posições de poder não sofram qualquer alteração substancial.

13 Jürgen Habermas baseia a sua teoria em torno da «situação ideal de discurso» num pressuposto idêntico: o de que qualquer forma de dominação impossibilita o discurso livre e igualitário necessário a uma sociedade justa. Mais do que isso, sustenta que a situação ideal de discurso não passa de um pressuposto de ordem prática que está na base de qualquer tentativa de comunicar e que se trata, nessa medida, de um facto universal. A minha análise não carece de actos de heroísmo teórico desta ordem, e muito menos da tendência que Habermas revela para tratar a

possa tornar, nunca deixa de ser um acto de substituição de uma afirmação que não foi feita directamente na face do poder. É talvez por isso que os «muitos discursos imaginários» que Mrs. Poyser ensaiou fora de cena dificilmente lhe poderiam ter proporcionado o sentimento de alívio e satisfação que experimentou ao fazer o seu discurso directamente na face do nobre. Tanto quanto parece, só a réplica permite que uma ofensa pública repouse em paz.

A negação que encontramos no discurso oculto recupera muitas vezes um discurso ou comportamento que parecia inevitável em situações marcadas pelo poder. Um subordinado que receba uma descompostura do chefe de modo submisso e respeitoso poderá, na presença dos colegas, injuriar o seu superior, fazer gestos de agressão física e falar do que irá fazer da próxima vez («Ele vai ver...»). Mas, no caso de Mrs. Poyser, como em muitos outros, o desabafo poderá ser também um ensaio geral de uma negação pública subsequente. O discurso oculto colectivo de um grupo subordinado apresenta muitas vezes formas de negação que, caso fossem transpostas para o contexto da dominação, representariam um acto de rebelião.

NEGAÇÃO IDEOLÓGICA

O trabalho de negação, todavia, requer muito mais do que a criação de um espaço social em que as réplicas e afirmações omitidas pelo subordinado possam ser articuladas em segurança. Assim como, ao longo da história, as principais formas de dominação se apresentaram sob a forma de uma metafísica, de uma religião ou de uma visão do mundo particulares, também as réplicas que suscitaram no discurso oculto assumiram, de um modo geral, formas igualmente elaboradas.

Quão profunda pode ser esta negação é algo que resulta bastante claro a partir da comparação entre o cristianismo que era publicamente ministrado aos escravos pelos seus senhores no período que antecedeu a Guerra da Secessão nos Estados Unidos e a religião que os próprios escravos praticavam quando não estavam sob vigilância.¹⁴ Nas cerimónias religiosas públi-

sociedade política e civil como se esta tivesse de ser um seminário de doutoramento exemplar. Ver Habermas, *The Theory of Communicative Action*, in *Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1; ver também Jürgen Habermas, cap. IV.

14 Salvo indicação em contrário, o material deste parágrafo foi retirado de Raboteau, *op. cit.*, caps. IV e V.

cas, conduzidas pelo senhor ou por alguém da sua confiança, os escravos tinham de controlar os gestos, as expressões faciais, a voz e o seu comportamento geral. Quando estavam fora de vigilância ou nos *hush arbors*, onde havia todo um conjunto de estratégias para impedir a propagação do som (por exemplo, gritar para dentro de potes erguidos de boca para baixo), reinava uma atmosfera completamente diferente – uma atmosfera de libertação da auto-repressão constante em que viviam, em que todos podiam dançar, gritar, bater palmas e tomar parte nos acontecimentos. A religião autónoma dos escravos não era uma simples negação do estilo das cerimónias oficiais; refutava também o conteúdo das mesmas. Os pregadores que defendiam os interesses dos senhores insistiam nas passagens do Novo Testamento relativas à humildade, à capacidade de oferecer a outra face, de dar o melhor de si mesmo, e em textos como o que se segue (Efésios 6: 5-9), que também aparecia, parafraseado, num catequismo para «pessoas de cor»: «Vós, servos, obedeci a vossos senhores segundo a carne, com temor e tremor, na sinceridade de vosso coração, como a Cristo; não servindo à vista, como para agradar aos homens, mas como servos de Cristo, fazendo de coração a vontade de Deus.» Em contraste com este apelo a um discurso oficial sincero por parte dos escravos, o cristianismo oculto acentuava, como sabemos, os temas da libertação e da redenção, de Moisés e da Terra Prometida, do cativo do Egito, e da emancipação. A Terra de Canaã, como notou Frederick Douglass, representava o Norte e a liberdade. Sempre que podiam boicotar ou abandonar os sermões que condenavam o furto, a fuga, o trabalho negligente e a insolência sem correrem grande perigo, era exactamente isso que os escravos faziam, como descobriu Charles Jones, que pregou no Sul em 1833:

Estava a pregar a uma grande congregação sobre a Epístola a Filémon, e quando insisti na fidelidade e na obediência como virtudes cristãs dos servos e quando, invocando a autoridade de Paulo, condenei a prática da fuga, metade dos presentes levantou-se e foi-se deliberadamente embora, e aqueles que ficaram pareciam tudo menos satisfeitos com o pregador e a sua doutrina. Após a despedida, permaneceram bastante inquietos; alguns declararam solenemente que “essa Epístola não existia na Bíblia”, outros que “não estavam interessados” em ouvir os meus sermões.¹⁵

15 *Ibidem*, p. 294.

Os escravos raramente tinham a sorte de poder exprimir a sua discordância abertamente como aconteceu aqui. Restam poucas dúvidas, no entanto, de que as suas crenças religiosas eram, a maior parte das vezes, uma negação da humildade e da resignação que lhes eram pregadas pelos brancos. O ex-escravo Charles Ball observou que o céu, para os negros, seria um lugar onde pudessem ser vingados dos seus inimigos, e que a «pedra angular» da religião dos negros era a «ideia de uma revolução na condição dos brancos e dos negros».¹⁶ Esta ideia terá, presumivelmente, assumido uma forma não muito diferente da maldição proferida pela cozinheira Aggy, depois de assistir ao castigo da filha.¹⁷

No caso dos intocáveis, na Índia, existem provas convincentes de que as doutrinas hinduístas de legitimação da dominação de casta são negadas, reinterpretadas ou ignoradas pelos subordinados. A crença na doutrina do *karma* como explicação para a condição terrena das pessoas, generalizada entre os brâmanes, é muito mais difícil de encontrar nos elementos das classes subordinadas; em vez disso, estas tendem a atribuir o seu estatuto à pobreza e a um acto de injustiça original e mítico. Enquanto grupo, apropriaram-se das tradições, das narrativas e dos santos da tradição hindu, que ignora as castas ou que enaltece o estatuto dos menos privilegiados. Também tem havido, claro está, renúncias públicas ao hinduísmo sob a forma de conversões maciças a outras religiões, como o budismo, o cristianismo e o islamismo, que acentuam a igualdade entre os crentes. É importante notar, porém, que esta negação tem lugar ao mesmo tempo que milhões de intocáveis continuam a observar, na prática quotidiana, os rituais de segregação e

16 *Ibidem*, p. 291.

17 Este padrão de negação é por nós reconstituído a partir de fragmentos dispersos – vestígios de um mundo que era largamente ocultado dos brancos. Os testemunhos que nos chegaram do período que se seguiu à Guerra da Secessão deixam bastante claro que muitos escravos rezavam ardentemente por uma vitória do Norte; contudo, durante a guerra, poucos brancos o sabiam. À medida que se tornava evidente que o Sul ia, de facto, perder a guerra, os escravos tornavam-se mais arrojados: fugiam em grande número, esquivavam-se ao trabalho de modo mais decidido, ripostavam com maior frequência. Assim, de acordo com o relato de um escravo da Geórgia, quando os seus senhores o instaram a rezar pela vitória da Confederação, o negro respondeu que devia obediência aos seus senhores mas que não podia rezar contra a sua consciência e que queria a sua liberdade e a de «todos os negros». Uma declaração explícita como esta só era possível devido ao colapso do poder da Confederação. Pois, como compreendeu Raboteau: «Ele estava a proferir em público aquilo que já repetira muitas vezes durante a noite, no espaço de oração privado que o escravo considerava seu.» Raboteau, *op. cit.*, p. 309. A nossa atenção deve focar-se, então, não apenas na capacidade de negar a lógica religiosa da dominação, mas também nos espaços sociais mais recônditos da ordem social, onde essas negações podiam ser pronunciadas e praticadas.

os gestos de homenagem inerentes ao sistema de castas. Como alguém disse e muito bem, estamos perante uma «ortopraxia» que não requer uma «ortodoxia» por parte das castas inferiores.¹⁸

As práticas de resistência podem mitigar o peso dos mecanismos quotidianos de apropriação material e os gestos de negação expressos no discurso oculto podem contestar os insultos diários à dignidade dos subordinados. Mas no plano da doutrina social sistemática, os grupos subordinados enfrentam ideologias complexas que justificam a desigualdade, a subjugação, a monarquia, as castas, etc. Neste plano, a resistência requer uma resposta mais elaborada, uma resposta que vá além das práticas de resistência fragmentárias. Dito de outra forma, a resistência à dominação ideológica requer uma contra-ideologia – uma negação – capaz de oferecer uma forma normativa geral e efectiva às múltiplas práticas de resistência que os grupos subordinados inventam para se defender.

A IMPORTÂNCIA DA SOLIDARIEDADE

O poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar os seus pensamentos publicamente priva-o ao mesmo tempo da liberdade de pensar.

IMMANUEL KANT

Contanto que o termo «publicamente» seja entendido como expressão social de pensamentos num qualquer contexto, mais ou menos condicionado, a afirmação de Kant constitui uma verdade básica sobre a resistência à dominação. Com efeito, o discurso oculto também requer um público – ainda que esse público exclua necessariamente os elementos do grupo dominante. Nenhuma prática ou discurso de resistência pode existir sem uma coordenação e uma comunicação tácita ou explícita entre os elementos do grupo subordinado. Para que tal aconteça, o grupo subordinado tem de desbravar espaços sociais próprios, resguardados da vigilância e do controlo dos supe-

18 J. F. Taal, «Sanskrit and Sanskritization». Ver também Bernard Cohn, «Changing Traditions of a Low Caste», in Milton Singer (ed.), *Traditional India: Structure and Change*, p. 207; Gerald D. Berreman, «Caste in Cross Cultural Perspective» in George DeVos e Hiroshi Wagatsuma (ed.), *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*, p. 311, e Jürgensmeyer, «What if Untouchables Don't Believe in Untouchability?». Uma das referências bibliográficas de contestação da tese que aqui se defende, bem como da «incorporação ideológica» é Michael Moffat, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*.

riores. Se quisermos entender o processo de desenvolvimento e codificação da resistência, a análise da criação destes espaços sociais exteriores à cena torna-se crucial. Só especificando a forma como esses espaços são criados e defendidos é possível passarmos do sujeito da resistência – que não passa de uma ficção abstracta – à socialização das práticas e dos discursos de resistência. Poderá parecer razoável conceber o subordinado apenas como um indivíduo que se ressentido da espoliação e que procura resistir através de pequenos furtos, que se revolta com um insulto e sonha como retribuir, que considera a lógica dos seus governantes inaceitável e sonha com uma utopia em que os últimos serão os primeiros. A realidade, no entanto, é que mesmo o pequeno furto requer a cumplicidade de outros subordinados que finjam não o ter presenciado; da mesma maneira, os ajustes de contas imaginários tendem a assumir uma forma social satisfatória para os outros subordinados e perturbadora para os superiores; e a negação de uma ideologia religiosa dominante requer a criação de uma subcultura marginal em que essa negação se possa formar e encontrar expressão.

Os espaços sociais de autonomia relativa não são apenas um terreno neutral onde se podem desenvolver negações práticas e discursivas do poder dominante. Uma vez que constituem, eles próprios, espaços de poder, servem também para disciplinar e formular mecanismos de resistência. O processo de socialização é idêntico ao que se verifica na definição de qualquer outro sentimento. Se imaginarmos, por hipótese, um sentimento inarticulado de revolta, então, temos de reconhecer que a expressão linguística dessa revolta lhe impõe, necessariamente, uma forma definida. Se essa revolta – agora linguisticamente definida – vier a tornar-se propriedade de um pequeno grupo, a sua definição resultará também das experiências partilhadas e das relações de poder existentes no seio desse pequeno grupo. Se, depois, vier a tornar-se propriedade social de toda uma categoria de subordinados, estes terão de encontrar nela um significado pertinente e um reflexo dos seus valores culturais e da distribuição do poder entre eles. Nesta hipotética evolução da revolta «bruta» até àquilo a que poderíamos chamar a indignação «cozinha», os sentimentos idiossincráticos, não representativos ou com pouca ressonância no seio do grupo, tendem a ser naturalmente excluídos ou censurados. Considerada do ponto de vista privilegiado de uma qualquer sociedade ou cultura em concreto, esta evolução hipotética não faz, evidentemente, qualquer sentido. A revolta, a humilhação e as fantasias são experiências que têm sempre um enquadramento cultural que é parcialmente criado pela comu-

nicação exclusiva entre os subordinados. Deste modo, talvez aquilo a que chamamos revolta, humilhação ou fantasia em bruto nem sequer existam, pois, ainda que os sentimentos em causa não sejam comunicados a ninguém, terão sido inevitavelmente moldados pela história cultural das experiências individuais. O ponto que importa reter aqui é que uma subcultura de resistência ou de contestação dos costumes resulta sempre da solidariedade entre os subordinados.

Antes de nos debruçarmos sobre os espaços sociais onde o discurso oculto se pode desenvolver, convém lembrarmos alguns pontos fundamentais. Primeiro, o discurso oculto é um produto social e resulta, por essa razão, das relações de poder entre os subordinados. Segundo, tal como a cultura popular, o discurso oculto não existe enquanto pensamento puro mas tão-só na medida em que é praticado, enunciado, manifestado e disseminado no interior dos espaços sociais marginais. Terceiro, os espaços sociais onde o discurso oculto se desenvolve são, em si mesmos, uma realização da resistência; são conquistados e defendidos na face do poder.¹⁹

LUGARES E TRANSMISSORES DO DISCURSO OCULTO: GRAUS DE LIBERDADE

É por isso que o cabaré é o parlamento do povo.

BALZAC, *Os Camponeses*

Os espaços sociais do discurso oculto são os lugares onde as respostas por dar, a raiva reprimida e as palavras que ficam por dizer em virtude

19 A importância da solidariedade na resistência é indirectamente corroborada por várias experiências realizadas no âmbito da psicologia social que demonstram como é difícil sustentar qualquer juízo sem algum apoio social. A mais simples dessas experiências envolve a formação de juízos sobre o comprimento relativo de duas linhas rectas; aqui, os colegas do sujeito da experiência afirmam deliberadamente que a mais curta das linhas é, na verdade, a mais comprida. Perante isto, a maior parte dos indivíduos é incapaz de remar contra a maré da opinião (errada) e concorda abertamente com os outros. Todavia, basta que um colega da experiência discorde dos restantes para que o sujeito possa retomar aquela que imaginamos ter sido a sua percepção original, associando-se à voz discordante. Um único companheiro parece, em muitos casos, ser suficiente para ajudar a ultrapassar a pressão para a resignação. Ainda que seja praticamente impossível reproduzir as condições de dominação que directamente nos interessam, estas experiências mostram-nos como a divergência individual é extraordinariamente difícil, e que qualquer espaço social para a discordância pode, por mais pequeno que seja, permitir a formação de uma subcultura resistente. Ver Winn, *op. cit.*, pp. 110-11.

das relações de dominação encontram uma expressão plena e veemente. A inibição do discurso oculto será, portanto, tanto menor quanto se verificarem duas condições: primeiro, que o discurso seja expresso num espaço social reservado, onde o controlo, a vigilância e a repressão dos dominadores sejam mais difíceis de exercer, e segundo, que este espaço social exclusivo seja inteiramente composto por confidentes que compartilhem experiências de dominação idênticas. A condição inicial é aquela que possibilita que os subordinados possam falar livremente, ao passo que a segunda garante que eles tenham, na sua experiência de subordinação comum, algo de que falar.

Qualquer relação de dominação deveria permitir especificar uma escala de espaços sociais ordenados de acordo com o grau de vigilância neles exercido pelas elites dominantes. Os espaços menos controlados e mais autónomos seriam, presumivelmente, os locais mais propícios à auscultação do discurso oculto. No regime escravagista dos Estados Unidos anterior à guerra da Secessão, por exemplo, o controlo era claramente mais pronunciado na organização do trabalho dos escravos – o espaço onde a apropriação do trabalho era directamente efectuada – e nas manifestações públicas de autoridade e deferência. Assim, a autonomia social dos escravos na presença dos brancos, na casa principal, e nos locais de trabalho era muito limitada. Fora desta esfera fortemente vigiada havia domínios de maior autonomia nos aposentos dos escravos, nos círculos de família e de amigos, que encontravam expressão em narrativas populares, no vestuário, na linguagem, nas canções e nas práticas religiosas. Mais afastados ainda do centro de vigilância menos apertada havia espaços sociais protegidos de forma eficaz da dominação que poderiam, por isso mesmo, ser considerados os espaços privilegiados para o discurso oculto. Estes incluíam os *hush arbors* secretos, onde se podiam desenvolver, em relativa segurança, discursos, cânticos, experiências de êxtase religioso, sonhos de libertação, estratégias de fuga, conspirações de rebeldes, métodos de roubo, etc. Nas palavras de Henry Cheatam, um ex-escravo, «o capataz era um demónio. Não permitia que ninguém se juntasse em lado nenhum. Às vezes esgueirávamo-nos pela encosta abaixo e erguíamos as tinas de lavar de boca para baixo de modo a abafarem o som das nossas vozes e podermos cantar ou rezar ali mesmo».²⁰

O termo *espaço social* pode transmitir uma ideia errada se o tomarmos na acepção exclusiva de local físico isolado. Claro que pode ser isso; os escravos norte-americanos recorriam a bosques escondidos, descampados, ribancei-

20 Excerto de entrevista com Cheatam, in Norman Yetman (ed.), *Voices from Slavery*, p. 56.

ras, matagais e barrancos para se encontrarem e falarem em segurança. Também se organizavam para transformar locais intrinsecamente menos seguros com o intuito de os impermeabilizar à vigilância dos brancos. Nos seus aposentos, durante a noite, os escravos costumavam pendurar panos e colchas para abafar o som, ajoelhar-se numa roda e rezar em conjunto, com alguém de vigia para garantir o isolamento. No entanto, a criação de um espaço seguro para o discurso oculto não implicava necessariamente uma distância física dos dominadores, desde que fossem empregados códigos linguísticos, dialectos ou gestos incompreensíveis para os seus senhores.²¹

Se o local social por excelência do discurso público consiste nas reuniões de subordinados convocadas pelas elites, então, o local social por excelência do discurso oculto reside nas reuniões secretas e não autorizadas dos subordinados. A este respeito, Christopher Hill explica-nos, tal como já foi referido, que a heresia do lollardismo foi mais prevalecente nas áreas de pastoreio, nas florestas, nos brejos e nos pântanos, zonas onde o controlo social da igreja e da aristocracia não penetrara de forma efectiva.²² Três séculos depois, E. P. Thompson defendeu a mesma ideia a respeito da heterodoxia religiosa numa Inglaterra profundamente modificada: «O campo era dominado pela pequena aristocracia rural, as cidades por corporações corruptas e a nação pela mais corrupta de todas as corporações; mas as capelas, as tabernas e os lares pertenciam às pessoas. Nos locais de culto “sem campanário” havia espaço para a liberdade intelectual e para experiências democráticas livres.»²³ Os espaços sociais não vigiados promotores da dissidência já não eram, para a classe trabalhadora descrita por Thompson, as zonas despovoadas em que floresceu o lollardismo, mas a privacidade do lar ou de locais públicos como as tabernas e as capelas que as ditas classes trabalhadoras podiam considerar como seus.

Em todo o caso, na cultura europeia, as cervejarias, os *pubs*, as tabernas, as estalagens, os cabarés, as adegas e as destilarias eram vistas pelas autoridades seculares e pela igreja como locais de subversão. Nestes sítios, as classes

21 O desenvolvimento destes sinais e códigos secretos pressupõe, provavelmente, um contexto exterior à cena onde estes possam ser produzidos e dotados de um significado comum antes de serem usados nas barbas dos dominadores.

22 Hill, «From Lollardy to Levellers», p. 87.

23 E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, pp. 51-52. Na sua descrição das práticas de caça furtiva e da disputa por direitos de propriedade na Inglaterra rural do século XVIII, Thompson observa que as habitações dispersas e isoladas eram sempre vistas como propícias a actos ilegais, e que se faziam grandes esforços para cercar as terras de modo a obrigar as pessoas a viver nas aldeias. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, p. 246.

subordinadas reuniam-se fora de cena e do expediente numa atmosfera de liberdade encorajada pelo álcool. Estes eram também espaços privilegiados para a transmissão da cultura popular – manifestada em jogos, canções, apostas, blasfémias e desordem – que não era geralmente condizente com a cultura oficial. Peter Burke escreve que as provas da importância das tabernas enquanto centros de desenvolvimento da cultura popular inglesa entre 1500 e 1800 são avassaladoras. Um historiador da religião vai mesmo ao ponto de falar da rivalidade entre a igreja e o *pub* no século XIX.²⁴

A importância das tabernas ou de lugares equivalentes enquanto espaços de discurso anti-hegemónico residia menos na embriaguez ou na relativa protecção da vigilância que proporcionavam do que no facto de esse ser o principal ponto de encontro não autorizado para os vizinhos e trabalhadores das classes baixas. A par do mercado, que era maior e mais anónimo, a taberna era o que mais se aproximava de uma reunião de bairro dos subordinados. O desenvolvimento dos cafés e dos clubes no século XVIII criou um espaço social idêntico para a classe média em expansão e fomentou, por sua vez, o desenvolvimento de uma cultura específica da classe média, tornando as cervejarias espaços mais exclusivos das classes pobres. Cada um destes lugares gerou, graças à posição social dos seus clientes habituais, uma cultura e um tipo de discurso distintos. Ao examinarem o desenvolvimento destas culturas de classe, Peter Stallybrass e Allon White concluem:

Os tipos de discurso são regulados pelas formas de reunião corporativa em que se produzem. A cervejaria, o café, a igreja, o tribunal, a biblioteca, a sala de estar de uma casa de campo: cada lugar de reunião é um espaço de intercâmbio que requer modos e códigos morais distintos. O espaço discursivo nunca é completamente independente do lugar social e a formação de novos tipos de discurso pode ser apreendida através da emergência de novos espaços públicos de discurso e da transformação dos antigos [...] E assim, a história da luta política é, em grande medida, a história das tentativas de controlar os espaços de reunião e de discurso mais importantes.²⁵

24 Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 109; e Colin Campbell, *Toward a Sociology of Religion*, p. 44.

25 Peter Stallybrass e Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, p. 80. Para uma análise acutilante do significado cultural da cervejaria no tempo de Shakespeare e nas suas peças, ver Susanne Wofford, «The Politics of Carnival in *Henry IV*», in *Theatrical Power: The Politics of Representation on the Shakespearean Stage*, ed. Helen Tartar.

Na Europa medieval, de acordo com a tese hoje muito celebrada de Bakhtin, o mercado era o lugar privilegiado do discurso anti-hegemónico, sendo o carnaval a sua expressão mais flagrante. Só no mercado era possível à população reunir-se de modo mais ou menos espontâneo sem que houvesse cerimónias impostas de cima. O anonimato da multidão e os actos de compra e venda, que punham as pessoas em pé de igualdade, distinguiam o mercado como o domínio onde os rituais de deferência necessários diante dos senhores e dos clérigos não se aplicavam. Os privilégios eram suspensos. Esta atmosfera, sustenta Bakhtin, encorajava formas de discurso excluídas do mundo da hierarquia e das boas maneiras: a paródia, o ridículo, a blasfémia, o grotesco, a escatologia, a festa, etc. Para Bakhtin, a licenciosidade irrefreada do mercado – e especialmente do carnaval – era uma missa negra dos valores oficiais. Aqui, a piedade, a humildade, o servilismo, a solenidade, o respeito e as poses²⁶ da conduta oficial em cena eram substituídos por padrões de discurso e de comportamento que seriam reprováveis em qualquer outro contexto.

As razões que explicam que as versões menos mediatizadas do discurso oculto se encontrem nas tabernas, nas cervejarias, nos mercados e que tenham lugar durante o carnaval e durante a noite em locais isolados são bastante elucidativas. Uma subcultura dissidente tende a «investir nos pontos fracos da cadeia de socialização». ²⁷ Para a classe operária polaca imediatamente antes da revolta de Poznan em 1956, esses pontos fracos acabaram por dar lugar a quase todas as situações de possível partilha e reforço de confiança. Como explica Lawrence Goodwyn: «A organização de conversas em Cegielski [indústria dos caminhos-de-ferro] desenvolvia-se em locais não vigiados pelos capatazes – nos comboios e nas camionetas nas idas e vindas para o trabalho, nos locais mais recônditos da fábrica, nos intervalos para o almoço e nos compartimentos miseráveis dos vestiários, onde só havia água fria e que constituíam em si mesmos uma das razões de queixa persistente dos trabalhadores [...] Estes espaços

26 Com o termo «poses» pretendo chamar a atenção para a importância dos gestos físicos e das posturas no discurso público. Um elemento decisivo do carnaval é, como compreendeu Bakhtin, a *libertação física* dos constrangimentos de uma actuação em cena. Sou particularmente sensível, neste contexto, à impetuosidade e à exuberância física das celebrações e cerimónias religiosas dos escravos quando se libertavam da vigilância dos brancos. Aqui, a analogia com as crianças no recreio da escola pode ser instrutiva na medida em que a sua actuação enquanto subordinados na sala de aula também é extremamente restritiva fisicamente. O controlo do corpo, da voz e das expressões faciais pode, quando é imposto do exterior, criar uma espécie de discurso oculto físico que se liberta no movimento.

27 Stuart Hall e Tony Jefferson, *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, pp. 25-26.

não caíam do céu; tinham de ser criados pelas pessoas, que lutavam para os criar.»²⁸ Assim, pensar que o discurso anti-hegemónico se limitaria a ocupar um espaço social deixado em aberto pela dominação seria ignorar a luta pela qual esses espaços são conquistados, desbravados, construídos e defendidos.

A elaboração dos discursos ocultos depende não apenas da criação de locais físicos não monitorizados e de tempo livre, mas também de agentes humanos activos capazes de os criar e disseminar. Os transmissores são tendencialmente tão marginais, em termos sociais, como os lugares onde se reúnem. Uma vez que aquilo que se considera socialmente marginal depende em grande medida de definições culturais, os transmissores variam muito de acordo com a cultura e ao longo do tempo. Nos primórdios da Europa moderna, por exemplo, os transmissores da cultura popular tradicional terão desempenhado, ao que parece, um papel essencial no desenvolvimento dos temas subversivos da cultura carnavalesca. Pode dizer-se que actores, acrobatas, jograis, malabaristas, adivinhos e artistas itinerantes de toda a espécie ganhavam a vida desse modo. Outros trabalhadores itinerantes – artífices, artesãos, pregadores e vendedores ambulantes, funileiros, sapateiros, bufarinheiros, vagabundos, curandeiros, «artistas dos dentes» –, ainda que porventura menos activos na elaboração de uma subcultura dissidente, podiam ser importantes vectores da propagação dessa cultura. Como boa parte da resistência à cultura dominante tomava a forma de uma heterodoxia religiosa ou de uma heresia, o papel daquilo a que Max Weber chamou a «*intelligentsia*-pária» não deve ser negligenciado. Incluiríamos nesta categoria alguns renegados do baixo clero, pretensos profetas, peregrinos, seitas e ordens monásticas marginais, ordens mendicantes, etc. A distância crítica destes grupos face aos valores dominantes resulta, como nota Weber, das suas competências e da sua marginalidade: «Os grupos que estão nos patamares inferiores ou mesmo fora da hierarquia social encontram-se numa espécie de ponto de Arquimedes em relação às convenções sociais, tanto no que diz respeito à ordem externa como às opiniões comuns. Não estando sujeitos às convenções sociais, estes grupos são capazes de desenvolver uma atitude original na sua concepção do universo.»²⁹

Se nos distanciarmos um pouco da análise de grupos concretos em meios culturais específicos, podemos tecer algumas considerações mais gerais

28 Lawrence Goodwin, «How to Make a Democratic Revolution: The Rise of Solidarnosc in Poland», cap. V, pp. 29, 34.

29 Weber, *op. cit.*, p. 126.

sobre os principais transmissores do discurso oculto. Não se trata apenas de uma questão de estatuto social anómalo ou inferior. Os difusores do discurso oculto enveredavam normalmente por ofícios ou vocações mais associadas à mobilidade física. Enquanto viajantes, funcionavam muitas vezes como agentes culturais ou elos entre comunidades subordinadas ao mesmo tempo que permaneciam, eles próprios, socialmente menos ancorados e, conseqüentemente, mais autónomos. No caso das guildas e das seitas, podiam ter também uma existência corporativa que lhes assegurava a protecção social da dominação directa. Por fim, muitos destes grupos dependiam directamente do apoio de um público das classes inferiores para a sua própria subsistência. Os clérigos que viviam da caridade popular ou os jograis que eram sustentados pelas suas audiências tenderiam certamente a difundir uma mensagem cultural consentânea com as expectativas do seu público.³⁰

CONTROLO SOCIAL E VIGILÂNCIA A PARTIR DE CIMA: IMPEDIR A CRIAÇÃO DO DISCURSO OCULTO

A prova mais acentuada da importância vital dos espaços sociais autónomos para a criação do discurso oculto é o enorme esforço feito pelos grupos dominantes para abolir ou controlar esses mesmos espaços. Na Europa, a partir do século XV e até ao século XVII, tanto as autoridades seculares como as religiosas compreenderam o perigo que os espaços autónomos da cultura popular dissidente podiam representar. O melhor exemplo disto foram os conflitos culturais que precederam a Guerra dos Camponeses alemães nas vésperas da Reforma. A análise que Lionel Rothkrug fez da disputa em torno de um local de peregrinação associado ao «tambor de Niklashausen» é um caso particularmente impressionante e eloquente.³¹ A visão profética do jovem tamborileiro em 1467 incorporava elementos que já eram parte integrante de uma tradição secreta de dissidência religiosa. Essa tradição sustentava que o sacrifício de

30 Também poderiam, claro está, ser levados a mascarar ou disfarçar a sua mensagem para evitar a retaliação dos grupos dominantes. O Capítulo VI é largamente consagrado a esta questão. O ponto que aqui nos interessa sublinhar, no entanto, é que o jogral que cantava para uma assistência de subordinados teria um reportório mais consentâneo com o discurso oculto do que o jogral que era retido na corte para cantar exclusivamente canções de louvor ao rei.

31 Lionel Rothkrug, «Icon and Ideology in Religion and Rebellion, 1300-1600: Bayernfreiheit and Religion Royale», in Bak e Benecke, *op. cit.*, pp. 31-61.

Cristo havia libertado toda a humanidade – incluindo os servos – da sujeição e que todos deviam beneficiar democraticamente da salvação. A igreja onde Boheim, o tamborileiro, denunciou a venalidade do clero (em particular, a venda de indulgências) e apelou à deposição do papa atraiu grandes e ameaçadoras multidões. Após uma escaramuça inicial em que archeiros suíços plebeus derrotaram a nata da nobreza alemã, Boheim foi capturado e condenado à morte por heresia e rebelião. Há dois aspectos nestes acontecimentos e nas suas repercussões imediatas que são particularmente importantes para a nossa análise. Primeiro, a igreja de Niklashausen, que até então não tivera especial importância, tornou-se um pólo de magnetização social das peregrinações e do discurso subversivo devido à *reação* popular à profecia. Este espaço autónomo do discurso oculto foi uma criação social, e não um dado adquirido. Segundo, uma vez estabelecida a ameaça, as autoridades não pouparam esforços para acabar com esse núcleo de dissidência. A igreja foi arrasada, as cinzas de Boheim foram lançadas ao rio Tauber, as oferendas encontradas no altar foram destruídas, todas as relíquias e monumentos em memória de Boheim foram confiscados, e as peregrinações ao local, agora vazio, foram proibidas. Simultaneamente, o bispo de Würzburg lançou uma ofensiva cultural dirigida contra o sentimento anticlerical, encomendando versos para infamar Boheim e demonizar os «rebeldes» que haviam cedido ao seu apelo. É difícil imaginar uma tentativa mais ambiciosa de eliminar não só o espaço físico do discurso subversivo como todos os seus vestígios na cultura popular oral.

A persistência das heresias populares subversivas e a hostilidade das autoridades seculares e religiosas para com os seus transmissores e contra os lugares onde elas floresciam foi muito bem captada pelo estudo que David Sabeau fez da figura de Hans Keil na Alemanha luterana menos de dois séculos depois, precisamente no final da Guerra dos Trinta Anos.³² Tendo como pano de fundo o saque das tropas, a peste e os impostos extorsionários que recaíam sobre o povo, Hans Keil recebeu um sinal de Deus e a mensagem de um anjo. As videiras de Keil sangravam quando eram podadas. Foi então que o anjo desceu à terra prometendo castigar a maldade dos homens. Os pecados que o anjo prometeu punir eram, em especial, as exações de cereais e de trabalho por parte da nobreza e do dízimo por parte do clero, bem como o incumprimento dos mandamentos de Deus por parte de elites avaras, licenciosas e enfatua-

das. Em termos religiosos, era evidente que Deus considerava as autoridades responsáveis pelo sofrimento da guerra e que tencionava pô-las no seu lugar. Uma vez mais, como no caso do tamborileiro de Niklashausen, o conteúdo da profecia não era novo nem surpreendente; estava amplamente prefigurado nos panfletos, nas narrativas de milagres e nas tradições bíblicas populares. O perigo da mensagem que Hans Keil afirmou ter recebido de Deus estava no facto de os camponeses a tomarem como um sinal que os autorizava a resistir aos impostos. Quando os relatos do milagre começaram a circular pela região em panfletos recém-impresos e em versos populares celebrando os feitos de Hans Keil, as autoridades pressentiram o perigo de uma revolta generalizada contra os impostos. As medidas que tomaram para evitar a difusão destes relatos populares falaram por si. Os panfletos que descreviam o milagre foram apreendidos e os impressores, jograis e trabalhadores itinerantes que o propagavam foram detidos. Qualquer pessoa que fosse apanhada a falar do assunto, especialmente nos mercados e nas estalagens, era detida e interrogada. O que aqui temos é uma tentativa sistemática por parte das autoridades de romper os circuitos autónomos do discurso popular e de privar esta história heterodoxa de todo e qualquer espaço social onde ela pudesse ser repetida e interpretada.

Nenhum destes episódios teria chegado até nós se não tivesse chamado a atenção – e desencadeado a repressão – das autoridades. Foi assim que chegaram aos arquivos, por assim dizer. Ambas as profecias extravasaram os limites do discurso oculto e passaram a ameaçar directamente os detentores do poder. Não obstante, é o padrão repressivo que nos permite reconstituir e reconhecer a relevância do sistema circulatório do discurso oculto. Na Europa do século XVII, esse sistema consistia em nada menos do que nos produtores, transmissores e consumidores da cultura popular, bem como nos caminhos que percorriam e nos lugares que ocupavam ou por onde passavam. A importância da cultura popular e dos seus vectores sociais não é, além disso, uma questão de mero interesse historiográfico para o estudo do feudalismo e do início dos primórdios da Europa moderna. Vários estudiosos da classe trabalhadora moderna têm sugerido que a destruição deliberada de muitos dos circuitos da cultura popular no século XIX teve consequências nefastas para o projecto de disciplinamento e domesticação cultural do proletariado.³³

32 Para uma versão mais detalhada, ver David Warren Sabeau, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Europe*, cap. II.

33 O expoente máximo desta tese é Frank Hearn. *Domination, Legitimation and Resistance: The Incorporation of the 19th-Century English Working Class*; ver também o seu «Remembrance and Critique: The Uses of the Past for Discrediting the Present and Anticipating the Future», pp. 201-27. Boa parte da argumentação de Hoggart, *op. cit.*, ainda que incidindo sobre o século XX, pode ler-se no mesmo sentido.

Os proprietários de escravos, quer nas Antilhas, quer na América do Norte, não olhavam a meios para impedir a criação de espaços onde o discurso oculto pudesse ser criado e partilhado. Para isso dispunham, claro está, da grande vantagem de os seus súbditos serem uma população recém-formada e traumatizadamente arrancada aos contextos habituais de acção social.³⁴ Para minimizar a comunicação entre os escravos, os donos das plantações optavam por formar grupos de trabalho étnica e linguisticamente tão diversos quanto possível.³⁵ Quando se desenvolvia um dialecto de *pidgin* ininteligível para os brancos, os escravos eram obrigados a conversar apenas num inglês que os seus capatazes pudessem entender. Os ajuntamentos aos domingos e nos dias de festa, que os donos das plantações entendiam ser espaços potencialmente subversivos, eram severamente restringidos e procurava-se evitar que neles se juntassem escravos de plantações diferentes. O uso sistemático de informadores entre os escravos servia para inibir ainda mais o estabelecimento de espaços seguros para o discurso oculto. Finalmente, a fim de dissolver os encontros secretos que os escravos celebravam durante a noite, os senhores organizavam patrulhas montadas – os temíveis patrulheiros – auxiliadas por cães para deterem e punirem qualquer escravo encontrado a monte sem autorização.

Estas medidas faziam parte do projecto utópico desesperado (uma utopia dos senhores, bem entendido) de eliminar toda e qualquer forma de comunicação protegida entre os escravos. Estas aspirações eram, em princípio, irrealizáveis, quanto mais não fosse por que o próprio trabalho exigia uma certa facilidade de comunicação entre os escravos. Por mais estrita que fosse a vigilância, não havia como impedir o rápido desenvolvimento de códigos linguísticos impenetráveis a terceiros, de uma cultura popular escrava de escárnio e sátira, de uma visão religiosa autónoma que punha a ênfase na libertação, de práticas deliberadas de sabotagem e de fogo posto, isto sem esquecer as comunidades de fugitivos que viviam isolados nas montanhas.

Note-se que o aspecto mais relevante, do ponto de vista da nossa análise, não é o inevitável malogro destes planos hegemónicos, mas sim o esforço, a pretensão de atomizar os subordinados pela eliminação ou penetração dos seus domínios autónomos de comunicação. Esta aspiração é recorrente, mesmo nas

34 Neste sentido, estavam sujeitos a limitações de natureza idêntica, ainda que em grau muito mais extremo, às condições em que o novo proletariado ocidental foi desarraigado das suas redes de acção social agrárias durante o processo de industrialização.

35 Este e outros elementos foram, salvo indicação em contrário, retirados de Craton, *op. cit.*, caps. III-VIII.

instituições voluntárias que visam impor disciplina e lealdade exclusivas aos seus elementos. Como defendeu Lewis Coser, uma análise atenta de instituições «invejosas» como os jesuítas, ordens monásticas, seitas políticas, burocracias de corte auxiliadas por eunucos ou janízaros ou comunidades de inspiração utópica permite fazer luz sobre a existência de regras destinadas a impedir o desenvolvimento de lealdades ou discursos que proporcionem aos subordinados competir com os propósitos hegemónicos da instituição.³⁶ Para alcançar o seu objectivo, estas regras têm de tornar os subordinados inteiramente dependentes dos seus superiores, isolá-los efectivamente uns dos outros, e mantê-los sob observação mais ou menos constante.

As tradições imperiais de recrutamento de pessoal administrativo entre grupos desprezados ou marginais visavam precisamente criar um quadro treinado, independente da população, cujo estatuto dependia inteiramente do seu soberano. No caso dos celibatários ou dos eunucos, a possibilidade de lealdades familiares concorrentes estava, naturalmente, excluída à partida. Durante o seu treino – que frequentemente começava numa idade muito precoce –, bem como no exercício das suas funções, eram geralmente mantidos tão isolados da população civil quanto possível. Ao contrário dos servos ou dos escravos, as obrigações destes funcionários de elite requeriam um alto grau de iniciativa e uma lealdade e cooperação activa que pressupunham, por sua vez, laços horizontais e métodos de treino capazes de inculcar um elevado *esprit de corps*. Mesmo assim, havia medidas estruturadas com o intuito de minimizar o surgimento de quaisquer propósitos contrários aos objectivos oficiais. As comunidades utópicas mais duradouras do século XIX nos Estados Unidos foram aquelas que insistiram no celibato ou, em alternativa, no amor livre no seio da comunidade. Ambas as opções impediam o desenvolvimento de laços diádicos ou familiares perigosos, pois poderiam criar focos de lealdade alternativos. Como observou Coser: «A abolição da vida familiar assegurava que os indivíduos actuassem sempre na sua dimensão pública; isto é, que abdicassem do seu direito à privacidade.»³⁷ Transposta para a terminologia que temos vindo a usar, a abolição da vida familiar representava um esforço para que o discurso público, a cena, preenchesse toda a vida social. A concretização deste

36 Lewis Coser, *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*, *passim*.

37 *Ibidem*, p. 144. Ver também Rosabeth Moss Kanter, *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*.

objectivo implicava também um sistema de vigilância mais ou menos completo para monitorizar qualquer discurso potencialmente subversivo. Os shakers, por exemplo, tinham torres de vigia, olhos nas paredes e a pressão social das confissões públicas como parte do seu programa de vigilância. Deste modo, mesmo as comunidades de índole voluntária e intencional parecem aspirar à dominação total – aspiração essa que se revela nas medidas que tomam para eliminar todos os pequenos espaços sociais autónomos e todos os laços sociais que poderiam dar origem a um discurso oculto adverso e não autorizado.

CONTROLO SOCIAL E VIGILÂNCIA A PARTIR DE BAIXO: DEFENDER O DISCURSO OCULTO

Se a lógica de um modelo de dominação é criar uma atomização e uma vigilância completa dos subordinados, tal lógica encontra uma resistência recíproca destes últimos. Em toda a parte, os subordinados têm uma consciência implícita de que se a lógica da dominação prevalecesse por completo, acabaria por reduzi-los a uma guerra hobbesiana de todos contra todos. As estratégias individuais de ascensão social são uma tentação constante para os elementos dos grupos subordinados. Os actos públicos de submissão que as elites convocam para exibirem a sua autoridade visam, de certo modo, estimular atitudes práticas e sistemáticas de deserção. Desta forma, as elites criam também servidores leais, «homens de confiança» e informadores com quem podem contar para vigiar os espaços do discurso oculto. A simples suspeita da presença de «homens de confiança» entre os subordinados é suficiente para desqualificar um espaço como lugar seguro para o discurso oculto.

Os elementos de uma subcultura subordinada dissidente podem, através de uma acção informal, promover um alto grau de conformidade com padrões de comportamento contrários às normas dominantes. De um estudo sociolinguístico sobre as variantes linguísticas faladas em Inglaterra retiramos um exemplo sugestivo que nos ajudará a entender esse processo.³⁸

A investigação dos padrões linguísticos dos homens e mulheres da classe trabalhadora mostra que as mulheres utilizam uma variante significativamente

38 Trudgill, *op. cit.*, cap. IV. O principal autor da investigação sociolinguística sobre temas como a classe, a raça e os dialectos é William Labov.

mais próxima do inglês padrão (a norma dominante). A diferença é atribuída ao facto de os homens da classe trabalhadora estarem muito mais firmemente enraizados numa subcultura laboral igualitária do que as mulheres, que manifestam, por sua vez, uma maior preocupação em evitar padrões linguísticos (as duplas negativas, por exemplo) estigmatizados pela cultura dominante. É ainda mais sintomático, no entanto, as mulheres acharem que usam mais construções correctas do que realmente acontece, e os homens, por sua vez, acharem que usam mais construções alheias à norma do que se observa na realidade. O facto de os homens aspirarem, de certa maneira, a usar formas não regulares com maior frequência do que realmente acontece é um sinal claro do *prestígio encoberto* de que a variante linguística da classe trabalhadora goza entre eles. Contra as pressões que advêm da norma usada pelos seus superiores, contra a normalização promovida pela escola, pela rádio e pela televisão, a cultura da classe trabalhadora desenvolveu as suas próprias sanções, capazes de desincentivar a fuga à solidariedade linguística. Como o inglês falado pela classe trabalhadora e o inglês padrão são igualmente adequados para exprimir quase todas as ideias, a variante funciona aqui como uma espécie de discurso moral, exprimindo publicamente um sentimento de identidade e de aliança entre colegas da classe trabalhadora por oposição à classe média e alta. Qualquer sinal de infidelidade linguística à variante da classe trabalhadora seria interpretado como um sinal revelador de uma renúncia de carácter mais geral.

Como é que uma subcultura de subordinados com menos poder social, quase por definição, do que a cultura dominante consegue estabelecer um grau de conformidade tão elevado? A resposta está, sem dúvida, nos incentivos sociais e nas sanções que essa subcultura conseguir desenvolver para recompensar os elementos que observam as suas normas e punir aqueles que não as respeitam. Para que a subcultura subordinada adquira alguma influência, estas sanções devem pelo menos neutralizar as pressões exercidas pela cultura dominante. Aqui, o factor social decisivo é o facto de os escravos, os servos, os intocáveis e grande parte das classes trabalhadoras terem vivido sempre em casas ou bairros onde permaneciam fora do raio de observação directa das elites. Mesmo no trabalho, contanto que não trabalhassem individualmente, eram tão escrutinados pelos seus colegas como pelos seus patrões. Os grupos subordinados exercem a sua própria vigilância neste *kulturkampf*, discriminando qualquer colega que se dê ares de superior, que renegue as suas origens, que se mostre distante ou que procure congraçar-se com as elites. Estas sanções podem assumir as mais variadas formas,

desde pequenos gestos de reprovação, passando por atitudes ostensivas de desprezo até, claro está, a actos de intimidação ou violência física.

As pressões com que se procura impor a conformidade no interior do grupo subordinado não incidem apenas sobre os actos linguísticos, mas sobre um amplo conjunto de práticas que, no entender dos subordinados, prejudicam o seu interesse colectivo. Juan Martinez-Alier refere que, entre os trabalhadores rurais da Espanha franquista o conceito de *unión* [união] exprimia um ideal de solidariedade partilhada.³⁹ Tal como a variante linguística da classe trabalhadora que acabámos de analisar, esse ideal de solidariedade podia não ser sempre religiosamente cumprido – dada a tentação de romper com o grupo – mas nem por isso deixava de exercer uma influência palpável na conduta dos trabalhadores rurais espanhóis. O ideal de solidariedade estabelecia que quem aceitasse trabalhar à peça ou por um valor abaixo do salário mínimo seria abertamente desprezado, ostracizado e considerado indigno. Estabelecia ainda que os trabalhadores aguardariam ofertas de trabalho nas suas aldeias (em vez de se envolverem em degradantes disputas pelos lugares nas fazendas), que ninguém aceitaria trabalhar como meeiro ou apresentar preços mais baixos para roubar trabalho a outro colega. Os trabalhadores que violassem estas regras tinham a temer não só o manto de vergonha que sobre eles recairia como as retaliações físicas a que ficariam expostos.

Como sublinha Alier a propósito dos trabalhadores andaluzes, esta conformidade era criada e sustentada por práticas linguísticas partilhadas. Os proprietários rurais, amplamente respeitados na esfera pública, eram, pelas costas, sistematicamente insultados e apoucados com apodos ridículos. O eufemismo oficial, imposto pelas elites, para designar a prática da meação, *compartecipazione*, era escarnecido em privado. Circulavam histórias difamatórias sobre os membros da *guardia civil* e os padres. A hostilidade de classe era fomentada pelas desigualdades da dominação, mas também pelas anedotas, as histórias e os versos satíricos que criavam imagens vívidas da injustiça: «Nós comemos cardos deliciosos e ervas saborosas ao passo que eles [os ricos] comem presuntos pestilentos e chouriços rançosos.»⁴⁰ Esta prática linguística e mundividência social comuns representam sinais inequívocos do *trabalho cultural* desenvolvido pelos elementos dos grupos subordinados.

39 Martinez-Alier, *op. cit.*, cap. IV.

40 *Ibidem*, p. 208.

Os aspectos militares destas disputas internas são tudo menos agradáveis. Em primeiro lugar, importa recordar que além de enfrentar o inimigo, as tropas têm de ser disciplinadas, especialmente quando as tentações de deserção são mais fortes. Enquanto os grupos dominantes tendem a recorrer de modo mais explícito a relações de força, à intimidação e ao poder económico, a *combinação* de incentivos à submissão entre os subordinados comporta, normalmente, uma maior pressão por parte dos pares. Quando os custos da deserção são muito elevados, no entanto, as relações de força estão raras vezes totalmente ausentes, mesmo entre subordinados. Os ataques dos trabalhadores de piquete contra os fura-greves ou o assassinato de indivíduos suspeitos de serem agentes policiais na África do Sul são eloquentes a este respeito. Na grande maioria dos casos, contudo, os subordinados raramente dispõem de meios que lhes permitam exercer uma força coerciva entre eles, e os poucos que têm dependem normalmente de um nível mínimo de aceitação popular – isto é, dos subordinados no seu conjunto – para serem postos em prática. A conformidade assenta largamente na pressão social. Excepção feita aos aspectos *relativamente* democráticos da pressão entre pares, estes mecanismos de controlo social são dolorosos, e por vezes sórdidos. Calúnias, difamações, mexericos, rumores, manifestações públicas de indiferença ou desprezo, injúrias, maledicência e ostracismo são apenas algumas das sanções que os subordinados podem exercer uns sobre os outros. Em comunidades pequenas e cerradas a reputação tem consequências práticas muito importantes. Uma casa de camponeses malvista pela comunidade envolvente ver-se-á impossibilitada de participar e de receber ajuda no trabalho das colheitas, de pedir emprestado um animal de tiro, de obter um pequeno empréstimo, de casar os filhos, de impedir pequenos furtos de cereais ou gado, ou mesmo de enterrar os mortos com um mínimo de dignidade. Em suma, estas sanções têm um óbvio peso coercivo mas exigem, uma vez mais, um razoável grau de assentimento popular para cumprir o seu propósito de obrigar os inconformados a entrar nos eixos.

A solidariedade entre os subordinados, quando existe, pressupõe, paradoxalmente, um certo grau de conflito. Certas formas de turbulência social, longe de constituírem sintomas de desunião e de fraqueza, podem muito bem ser sinais de uma vigilância activa e agressiva, essenciais para preservar a unidade. Este princípio foi exemplarmente ilustrado no belíssimo estudo que Chandra Jayawardena fez sobre a força de trabalho de uma plantação tâmil.⁴¹

41 Chandra Jayawardena, «Ideology and Conflict in Lower Class Communities».

A comunidade era inteiramente composta por famílias empregadas na plantação e, portanto, submetidas à mesma estrutura de autoridade com pequenas variações. Tinham desenvolvido um elevado grau de solidariedade, que se caracterizava por surtos de violência colectiva motivados por uma cooperação tácita que não envolvia qualquer liderança identificável ou planeamento prévio. Na base desta solidariedade estava uma ideologia de relações sociais estritamente igualitária denominada *mati* (camaradagem). Esta ideologia preservava uma solidariedade básica, que resistia às tentativas dos patrões de cultivar colaboradores e favoritos entre os trabalhadores. O trabalho ideológico, neste caso como noutros, estava associado a um conjunto de práticas destinadas a impedir o crescimento da diferenciação interna no que diz respeito à remuneração ou ao estatuto, o que poderia diminuir a solidariedade interna da comunidade face ao mundo exterior.⁴² Estas práticas incluíam rumores, contendas pessoais, inveja e até processos judiciais intimamente relacionados com violações do *mati*: Como bem observou Jayawardena: «Estas disputas mostram a força e não a fraqueza dos laços comunitários.»⁴³ Na nossa perspectiva, as disputas não só mostram os laços comunitários como são centrais na criação e na consolidação desses laços. Nesse sentido, seria um erro afirmar que a forma de dominação cria o espaço social para o discurso oculto dissidente. Seria mais exacto dizer que a forma de dominação cria certas possibilidades para a produção de um discurso oculto. Se estas possibilidades se realizam ou não, e o modo como encontram expressão, depende de uma acção constante dos subordinados no sentido de se apoderarem, defenderem e ampliarem um campo normativo de poder.

A existência de barreiras sociais e culturais entre as elites dominantes e os subordinados favorece o desenvolvimento de um discurso oculto denso e resistente. Uma das grandes ironias das relações de poder é o facto de as actuações exigidas aos subordinados poderem converter-se, nas suas mãos, numa barreira quase impenetrável e capaz de tornar a vida dos dominados opaca para as elites.

Em casos extremos, os subordinados chegam a erigir uma fachada inteiramente artificial para impedir que uma outra realidade seja detectada.

42 Apesar de poder contribuir para o reforço da solidariedade, o nivelamento social acarreta, efectivamente, uma supressão da diferença e, por conseguinte, do talento, contrariando assim a ideologia liberal. Este nivelamento obriga muitas vezes os trabalhadores a terem de optar entre o êxito profissional e a amizade dos colegas de trabalho, ou, no caso dos alunos, entre terem boas notas e serem apreciados pelos colegas de turma. Ver, por exemplo, Sennett e Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, pp. 207-10.

43 Jayawardena, *op. cit.*, p. 441.

Durante a ocupação francesa no Laos, por exemplo, os habitantes das aldeias das montanhas foram obrigados a nomear um chefe e um grupo de anciãos para tratar com os funcionários coloniais. Ao que parece, a reacção dos laocianos foi criar uma série de falsos notáveis que não tinham qualquer tipo de influência na comunidade e que foram apresentados aos funcionários coloniais como sendo as autoridades locais. À margem deste embuste, as figuras locais verdadeiramente respeitadas terão continuado a dirigir os assuntos locais, incluindo a actuação dos seus falsos representantes.⁴⁴ Este caso não é mais do que um exemplo extremo do esforço que os habitantes das aldeias do Sudeste Asiático têm, desde sempre, sido obrigados a fazer para se defenderem de um Estado ameaçador, que os levou a manter em segredo o seu sistema de propriedade agrária, os laços de parentesco, os rendimentos, as colheitas, as cabeças de gado e as facções internas. A melhor forma de alcançar este objectivo passa muitas vezes por reduzir, tanto quanto possível, os contactos com o Estado ao estrito cumprimento de ordens.

Mais frequentemente, o uso consistente de fórmulas de deferência cria uma barreira social impenetrável que se torna mais duradoura ainda por empregar as regras impostas pelos próprios dominadores. O exercício voluntário da submissão com este fim pode conter laivos de agressividade, como neste conselho deixado por um avô no leito de morte no romance *O Homem Invisível*, de Ralph Ellison: «Vive com a cabeça dentro da boca do lobo. Quero que os ensurdeças de tanto lhes dizer que sim, que os envenenes de tanto lhes sorrir, que lhes faças todas as vontades até os matar e destruir, que te engulam até vomitarem ou rebentarem [...] E ensina isto aos mais novos.»⁴⁵ O muro bidimensional das actuações oficiais dos grupos subordinados pode ser complementado por uma ignorância fingida. Tal como sucede com as representações, os elementos dos grupos dominantes podem perceber que essa ignorância é deliberada, destinada a contrariar as ordens ou a ocultar informação. Um africânder, falando da população de cor da sua região, parece ter compreendido o valor de uso dessa ignorância: «Os de cor aprenderam uma coisa: a fazerem-se de tontos. Conseguem muitas coisas desse modo. Nem eu próprio os conheço. Acho que é impossível. Eles falam comigo, mas há sempre uma parede entre nós – um ponto para lá do qual nada entendo.

44 Jacques Dournes, «Sous couvert des maîtres».

45 Ralph Ellison, *Invisible Man*, p. 19.

Posso saber coisas sobre eles, mas não os conheço.»⁴⁶ Ao fazerem-se de tontos, os subordinados fazem um uso criativo dos estereótipos com que se pretende estigmatizá-los. Se são tidos por estúpidos e se uma desobediência representa um perigo, então, podem disfarçar a desobediência numa capa de ignorância. O uso sistemático que os camponeses fazem da ignorância para se oporem às elites e ao Estado levou Eric Hobsbawm a defender que «a recusa em compreender é uma forma de luta de classes».⁴⁷

Seria tentador continuar a generalizar sobre as formas como a distância linguística e social que as elites deliberadamente estabelecem entre elas e os seus inferiores podem ser criativamente usadas pelos subordinados. Como efeito natural da sua pretensão a um estatuto de superioridade, as elites esforçam-se por desenvolver estilos de discurso, vestuário, consumo, gestos, comportamento e modos que as distingam tão claramente quanto possível das ordens inferiores. Nas ordens sociais de tipo racial, colonial ou baseadas no estatuto, esta segregação cultural desincentiva os contactos não-oficiais entre as diferentes classes por receio de contaminação. Esta combinação de distinção e de segregação cria, como sublinhou Bourdieu, uma cultura de elite que é um «hieróglifo» ilegível que não permite uma imitação fácil por parte dos subordinados.⁴⁸ O que Bourdieu não notou foi que esse mesmo processo que cria uma cultura de elite praticamente impenetrável aos subordinados promove, simultaneamente, a elaboração de uma cultura subordinada que é opaca aos seus superiores. Com efeito, é justamente esse padrão de intensa interacção social entre os subordinados e de contactos muito restritos e formais com os superiores que fomenta o crescimento de subculturas distintas e as correspondentes divergências linguísticas.

UMA SOCIOLOGIA DA COESÃO NO DISCURSO OCULTO

Como avaliar o grau de coesão de um discurso oculto partilhado pelos elementos de um dado grupo subordinado? Esta questão não é apenas uma outra

maneira de perguntar qual o grau de contradição de um discurso oculto particular com a actuação em público do respectivo grupo subordinado. A disparidade entre a actuação pública e o discurso fora de cena depende largamente, como vimos, da severidade da dominação. Em condições normais, quanto mais involuntária, degradante, onerosa e extorsionária for a dominação, mais tenderá a fomentar um contradiscurso acentuadamente antagónico às suas pretensões oficiais.

Perguntar quão unificado um discurso oculto é, equivale a perguntar qual o poder de resolução da lente social por que passa a dominação. Se os subordinados estiverem inteiramente atomizados, claro está, não haverá nenhuma lente que permita focar um discurso crítico colectivo. Descontando este caso extremo, porém, dir-se-ia que a coesão do discurso oculto assenta quer na homogeneidade da dominação, quer na coesão social das próprias vítimas.

Para melhor compreendermos as condições que promovem o crescimento de um discurso oculto unificado podemos beneficiar de uma longa tradição de investigação que explica as diferenças de militância e de coesão no seio da classe trabalhadora no Ocidente. Esses estudos demonstraram, em traços muito gerais, que os trabalhadores que pertencem a «comunidades de destino» são mais propensos a partilhar uma visão clara e antagónica dos seus patrões e a actuar de forma solidária.⁴⁹ Por exemplo, numa comparação internacional da propensão dos trabalhadores para a greve concluiu-se que certos grupos, como os mineiros, os marinheiros mercantes, os lenhadores e os estivadores apresentavam um grau de militância muito superior à média nesta questão particular. Não é difícil ver o que distinguiu estes grupos da generalidade da classe trabalhadora. O seu trabalho caracterizava-se por um elevado grau de perigo físico e exigia, por isso, um grau correspondente de camaradagem e cooperação para minimizar esse risco. Numa palavra, as suas vidas dependiam dos seus colegas. Por outro lado, os mineiros, os marinheiros mercantes e os lenhadores vivem num relativo isolamento geográfico face aos restantes trabalhadores e classes sociais. No caso dos lenhadores e dos marinheiros mercantes, vivem separados das suas famílias durante boa parte do ano. O que caracteriza estas profissões, portanto, é a homogenei-

46 Cit. Vincent Crapanzano, *Waiting: The Whites of South Africa*. Comparar com Honoré de Balzac, *Les Paysans* – «“Não sei, senhor”, disse Charles, com aquela expressão atoleimada que os servos assumem quando querem disfarçar uma desobediência aos seus superiores.», p. 34.

47 Eric Hobsbawm, «Peasants and Politics».

48 Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p. 41.

49 Arthur Stinchcombe, «Organized Dependency Relations and Social Stratification», in Edward O. Laumann, et al. (ed.), *The Logic of Social Hierarchies*, pp. 95-99; Clark Kerr e Abraham Siegel, «The Inter-Industry Propensity to Strike: An International Comparison», in Arthur Kornhauser, et al. (ed.), *Industrial Conflict*, pp. 189-212; D. Lockwood, «Sources of Variation in Working-Class Images of Society»; Colin Bell e Howard Newby, «The Sources of Agricultural Workers' Images of Society».

dade e o isolamento da sua experiência comunitária e laboral, a sua acentuada dependência mútua e, finalmente, uma relativa ausência de diferenciação no interior (e de mobilidade para o exterior) do seu ofício. Estas condições são talhadas para maximizar a coesão e a unidade da sua subcultura. Quase fazem deles uma raça à parte. Todos obedecem à mesma autoridade, correm os mesmos riscos, relacionam-se quase exclusivamente uns com os outros, e dependem de um elevado grau de solidariedade. Podemos dizer, portanto, que, para eles, todos os aspectos da vida social – trabalho, comunidade, autoridade, lazer – servem para ampliar e acentuar uma perspectiva de classe. Pelo contrário, uma classe trabalhadora que viva em bairros heterogéneos, que trabalhe em profissões diferentes, que seja menos interdependente e que ocupe as suas horas de lazer de maneiras diversas terá uma vida social altamente propícia à dispersão dos seus interesses de classe e, conseqüentemente, da sua perspectiva social.

Não deve surpreender-nos, portanto, que as comunidades de destino criem uma subcultura unificada e distinta. Desenvolvem os «seus próprios códigos, mitos, heróis e modelos sociais».⁵⁰ O espaço social em que desenvolvem o seu discurso oculto é ele próprio uniforme, coeso e condicionado por poderosas sanções mútuas que mantêm os discursos rivais a uma distância segura. O processo através do qual se desenvolve uma densidade moral tão elevada não é muito diferente do modo como se desenvolve um dialecto a partir de uma determinada língua. Um dialecto desenvolve-se quando um grupo de falantes se relaciona frequentemente entre si e raramente com outros. Os seus padrões linguísticos vão divergindo gradualmente da norma da língua original e, com efeito, se o processo continuar durante um período suficientemente longo, o dialecto tornar-se-á ininteligível para os falantes da língua principal.⁵¹

Da mesma forma, o isolamento, a homogeneidade de condições, e a dependência mútua entre os subordinados favorecem o desenvolvimento de uma subcultura distinta – por vezes com um imaginário social muito marcado por uma oposição do estilo «nós contra eles». Claro que, quando isto

acontece, a subcultura distinta torna-se, ela própria, uma poderosa força de unidade social, já que todas as experiências subsequentes são mediadas por uma forma comum de olhar o mundo. O discurso oculto, no entanto, nunca se torna uma linguagem distinta. O simples facto de estar em constante diálogo – ou mais precisamente, em controvérsia – com os valores dominantes assegura que o discurso oculto e o público permaneçam mutuamente inteligíveis.

50 Kerr e Siegel, *op. cit.*, p. 191.

51. O processo é análogo à especiação das plantas, que, se forem suficientemente isoladas do tronco genético da espécie, começarão a diferenciar-se até um ponto em que as diferenças impossibilitarão a fertilização cruzada, criando assim uma nova espécie. É, portanto, o relativo isolamento das flores silvestres, em comparação com os pássaros, por exemplo, que explica uma maior especiação local das mesmas.

CAPÍTULO VI

A VOZ DOMINADA: A ARTE DO DISFARCE POLÍTICO

Dar um golpe certo com um pau torto.

PROVÉRBIO DOS ESCRAVOS JAMAICANOS

Esticando a linguagem, conseguimos distorcê-la de modo a embrulharmo-nos e escondermo-nos nela; os senhores, esses, contraem-na.

GENET, *Os Negros*

Mes enfants, não deveis lançar-vos nas coisas de cabeça, sois demasiado fracos; segui o meu conselho e entrai de viés [...] Fazei-vos de tontos, fazei-vos de mortos.

BALZAC, *Os Camponeses*

A maior parte da vida política dos grupos subordinados tem lugar no vasto território que medeia entre os extremos do desafio colectivo aberto aos grupos dominantes e da submissão completa ao poder hegemónico. O mapa do território compreendido entre estes dois pólos corre o risco de fazer crer que tal espaço consistiria apenas nas actuações convincentes (ainda que falsas) que têm lugar em cena e num discurso oculto relativamente desinibido que tem lugar fora do palco. Essa impressão seria um erro grave. O meu propósito neste capítulo é focar a atenção nas múltiplas estratégias que os grupos subordinados usam para insinuar a sua resistência, sob formas disfarçadas, no discurso público.

Se os grupos subordinados são normalmente reputados de subtis – subtileza essa que os seus superiores tomam muitas vezes como astúcia e logro –, tal acontece seguramente por a sua vulnerabilidade raramente lhes permitir optar por uma confrontação directa. O autocontrolo e a obliquidade exigida aos mais fracos contrastam vivamente com o comportamento menos inibido e mais directo dos poderosos. Comparemos a tradição aristocrática do duelo com o exercitamento da contenção face ao insulto feito pelos negros e por outros grupos subordinados. Não há melhor exemplo do exercício da contenção do que a tradição das «dúzias» ou das «dúzias ordinárias», praticada pelos jovens negros nos Estados Unidos. As dúzias consistem na troca de insultos rimados entre dois jovens negros acerca da família um do outro

(em especial mães e irmãs); o objectivo é nunca perder a calma ou agredir fisicamente o adversário, mas antes engendrar insultos cada vez mais agudos por forma a ganhar um duelo puramente verbal. Enquanto o aristocrata é treinado para deslocar qualquer insulto verbal sério para o terreno do combate mortal, os oprimidos são treinados para aprender a encaixar os insultos sem retaliarem fisicamente. Como observou Lawrence Levine: «As dúzias funcionavam como um mecanismo para ensinar e desenvolver a capacidade de controlar as emoções e a raiva; essa capacidade era muitas vezes necessária à sobrevivência.»¹ Há elementos que provam que muitos grupos subordinados desenvolveram idênticos rituais de insulto em que perder o autocontrolo significa uma derrota.²

O exercício da destreza verbal que rituais deste tipo implicam permite aos grupos vulneráveis não só controlar a sua revolta mas também projectar uma espécie de mensagem velada de dignidade e auto-afirmação no discurso público. Para identificarmos, ainda que esquematicamente, os padrões de luta ideológica que têm lugar neste terreno ambíguo, precisaríamos de uma elaborada teoria da *voz sob dominação*.³ Não sendo obviamente possível, no âmbito deste livro, fazer nada que se pareça com uma análise completa da voz sob dominação, podemos, ainda assim examinar de que maneira se pode disfarçar, calar e ocultar, por razões de segurança, a resistência ideológica.

A guerrilha ideológica não declarada que lavra neste espaço político requer que entremos no mundo dos rumores, do falatório, dos disfarces, dos truques linguísticos, das metáforas, dos eufemismos, das lendas populares, dos gestos rituais, do anonimato. Não por acaso, nada aqui é inteiramente claro ou directo; face às realidades do poder, grande parte da acção política

1 Levine, *op. cit.*, p. 358.

2 Ver, por exemplo, Donald Brenneis, «Fighting Words», in *Not Work Alone: A Crosscultural View of Activities Superfluous to Survival*, Jeremy Cherfas e Roger Lewin (ed.), pp. 168-80, bem como Roger Vailland, *The Law*, que interpreta os jogos tradicionais com bebidas alcoólicas (*la legge/la passatella*) em Itália como uma metáfora da paciência que é exigida aos fracos.

3 O termo *voz* foi adoptado de Albert Hirschman, a partir do surpreendente contraste que estabeleceu entre a reacção económica clássica à insatisfação dos consumidores com um produto de uma empresa – a saída – e a reacção política clássica à insatisfação com o funcionamento de uma instituição – a voz. Quando a saída (renúncia ao produto em função de uma alternativa) é inacessível ou demasiado dispendiosa, sustenta Hirschman, a insatisfação tende a assumir a forma de queixas declaradas, revolta e reivindicações. Para os nossos fins, no entanto, a forma que a voz assume varia de acordo com a capacidade que os detentores do poder têm para punir severamente actos declarados de resistência. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*.

dos grupos subordinados requer interpretação justamente porque se destina a ser críptica e opaca. Antes do recente desenvolvimento das normas democráticas institucionalizadas, este domínio ambíguo do conflito político era, salvo em caso de rebelião, o espaço do discurso político público por excelência. Isto ainda se aplica a grande parte dos habitantes do mundo contemporâneo, para quem a cidadania é, na melhor das hipóteses, uma aspiração utópica. Assim, ao descrever as crenças e as práticas distintas dos povos Tswana da África do Sul, Jean Comaroff toma como um dado adquirido que «esse desafio tinha, por uma questão de necessidade, de permanecer encoberto e codificado».⁴ No século XVIII, em Inglaterra, observa o historiador E. P. Thompson, as declarações políticas directas das classes mais baixas ainda continuavam a ser impedidas pela repressão; em vez disso, «a expressão das simpatias políticas das pessoas era muitas vezes oblíqua, simbólica e demasiado indefinida para justificar perseguições».⁵ Falta especificar, no entanto, as técnicas através das quais os grupos subordinados infiltram, apesar de todas as dificuldades, a sua dissidência e auto-afirmação no discurso público.

Se reconhecermos os disfarces que os mais fracos têm de adoptar fora da zona de segurança do discurso oculto, podemos, julgo eu, discernir um diálogo político com o poder no seio do discurso público. Se esta afirmação for sustentável, será particularmente relevante na medida em que os discursos ocultos de muitos grupos historicamente importantes são hoje, para todos os efeitos, irrecuperáveis. A única coisa de que dispomos, muitas vezes, é do que estes conseguiram introduzir de modo velado ou silencioso, no discurso público.⁶ Deste modo, aquilo com que nos defrontamos no discurso público é uma estranha forma de debate ideológico sobre a justiça e a dignidade em que uma das partes tem uma grave deficiência na fala induzida pelas relações de poder. Se quisermos ouvir esta parte do diálogo teremos de aprender o seu dialecto e os seus códigos. Acima de tudo, a recuperação de tal discurso requer um reconhecimento das artes do disfarce político. Com este objectivo

4 Comaroff, *op. cit.*, p. 2.

5 Thompson, *Whigs and Hunters*, p. 200.

6 Este tema foi apresentado de modo contundente por Susan Friedman em «The Return of the Repressed in Women's Narrative». Citando a analogia entre a censura política e a repressão feita por Freud na *Interpretação dos Sonhos*, no qual se afirma que «quanto mais rigorosa for a censura, mais abrangente será o disfarce», Friedman mostra, de modo convincente, que a narrativa das mulheres pode ser vista como «um testemunho insistente – um rasto, uma teia, um palimpsesto, uma runa, um disfarce – daquilo que não pode ser dito directamente em razão da censura externa e interiorizada da ordem social patriarcal».

em mente, começarei por examinar as técnicas básicas ou elementares do disfarce: anonimato, eufemismos, e aquilo a que chamo o resmoneio. Debruçar-me-ei depois sobre formas de disfarce mais complexas e culturalmente elaboradas, tais como as que podemos encontrar na cultura oral, nas lendas populares, nos processos de inversão simbólica e, finalmente, em rituais de subversão como o carnaval.

FORMAS ELEMENTARES DE DISFARCE

Tal como os editores de jornais em regimes de censura apertada, os grupos subordinados têm de encontrar maneiras prudentes de fazer passar a sua mensagem sem violar os limites da lei. Isto requer um certo espírito de aventura e uma capacidade de testar e explorar as lacunas, as ambiguidades, os silêncios e os lapsos que se lhes apresentam. Em certo sentido, isto significa trilhar um caminho no perímetro daquilo que as autoridades são obrigadas a tolerar ou incapazes de prevenir. Significa moldar uma vida política muito tênue a partir de uma ordem política que, por norma, proíbe que essa vida se organize fora do seu controlo directo. Nas páginas que se seguem, iremos explorar sucintamente algumas das principais técnicas de disfarce e ocultação e sugerir algumas formas de como podem ser lidas.

A um nível muito básico, estas técnicas podem ser divididas em dois grupos: as que disfarçam a mensagem e as que disfarçam o mensageiro. Aqui, o contraste crucial seria, por exemplo, entre um escravo cujo tom de voz ao dizer «sim, Senhor» soasse ligeiramente sarcástico, e uma ameaça directa de fogo posto transmitida anonimamente por esse mesmo escravo ao senhor em questão. No primeiro caso, o subordinado em causa seria identificável, mas a sua actuação seria provavelmente demasiado ambígua para ser sancionável pelas autoridades. No segundo caso, a ameaça seria totalmente inequívoca, mas o(s) subordinado(s) responsável pela mesma ficaria oculto. Também pode haver situações, bem entendido, em que tanto a mensagem como o mensageiro são disfarçados, como sucede quando um grupo de camponeses mascarados profere um insulto críptico mas ameaçador a um nobre durante o carnaval. Nestes casos, se quer a mensagem quer o mensageiro forem abertamente enunciados, estaremos no domínio da confrontação directa (e, provavelmente, da rebelião).

O único limite para as formas práticas de ocultação é a imaginação dos subordinados. Já o grau de disfarce que os elementos do discurso oculto e os

seus portadores têm de adoptar para se introduzirem com êxito no discurso público tende a aumentar se o ambiente político for muito ameaçador e arbitrário. O mais importante neste ponto é reconhecer que a criação de disfarces depende da rapidez e da segurança com que se apreendem os códigos de sentido que são manipulados. A subtileza dessa manipulação não deve, em circunstância alguma, ser subestimada.

Dois exemplos recentes na Europa de Leste servirão para mostrar como uma submissão exagerada e um comportamento perfeitamente normal podem, quando generalizados e codificados, constituir formas de resistência relativamente seguras. Na sua narrativa autobiográfica (apenas ligeiramente disfarçada) do período que passou num batalhão penitenciário de prisioneiros políticos, o escritor checo Milan Kundera descreve uma corrida de estafetas em que os guardas prisionais, que a haviam organizado, competiam com os prisioneiros.⁷ Estes, sabendo que se esperava que perdessem, sabotaram o espectáculo, perdendo deliberadamente a corrida, mas fazendo, ao mesmo tempo, uma verdadeira pantomina de esforço excessivo. Ao exagerar a submissão até ao ridículo, manifestaram abertamente o seu desprezo pelas actividades, mas tornaram difícil a actuação dos guardas contra eles. A sua pequena vitória simbólica teve consequências políticas reais. Nas palavras de Kundera: «A sabotagem espontânea da corrida de estafetas reforçou o nosso sentido de solidariedade e inspirou inúmeras actividades.»⁸

O segundo exemplo, na Polónia, foi simultaneamente mais maciço e mais planeado. Em 1983, no seguimento da declaração da lei marcial feita pelo general Wojciech Jaruzelski, com o intuito de suprimir o movimento sindical independente *Solidarnosc*, os apoiantes do sindicato da cidade de Lodz desenvolveram uma forma única de protesto. Para demonstrarem o seu desdém pelas mentiras propagadas nas notícias oficiais da televisão do governo, decidiram dar um passeio todos os dias à mesma hora, de modo a coincidir exactamente com a emissão do noticiário, durante o qual todos usavam os seus chapéus ao contrário. Daí a pouco tempo, grande parte dos habitantes da cidade aderiu ao protesto. Claro que as autoridades estavam cientes das verdadeiras intenções destes passeios maciços, que se haviam tornado um símbolo poderoso e alentador dos opositores do regime. No entanto, não havia nada de ilegal em dar um passeio àquela hora do dia, ainda que um grande número de pessoas

7 Kundera, *op. cit.*, pp. 83-88.

8 *Ibidem*, p. 86.

o fizesse com um propósito político evidente.⁹ Ao manipular um domínio de actividade normal e acessível e ao investi-lo de um significado político codificado, os apoiantes do Solidariedade «manifestaram-se» contra o regime de uma forma que este tinha natural dificuldade em reprimir.

Debruçar-me-ei agora sobre algumas das principais formas de disfarce.

Anonimato

«Um elemento da assistência, explicando no fim de uma mensagem cuidadosamente dactilografada a razão por que não a assinara [escreveu]: "Este lobo já viu muitos invernos.»

DISCUSSÃO ABERTA DOS ACONTECIMENTOS DA ACTUALIDADE,
MOSCOVO, NOVEMBRO DE 1987

A principal razão que leva os subordinados a esconderem o discurso oculto dos detentores do poder é o temor de represálias. Contudo, se for possível declarar o discurso oculto disfarçando simultaneamente a identidade das pessoas que o enunciam, grande parte do medo desaparece. Reconhecendo isto, os grupos subordinados desenvolveram um amplo arsenal de técnicas que servem para proteger a sua identidade facilitando, ao mesmo tempo, a realização de críticas, ameaças e ataques declarados. Algumas técnicas importantes para cumprir este propósito incluem a possessão por espíritos, os boatos, as agressões por práticas de magia, os rumores, as ameaças e os actos de violência sob anonimato, as cartas anónimas e a insurreição anónima das massas.

A possessão por espíritos e os cultos de possessão são comuns em muitas sociedades pré-industriais. A existência destes rituais proporciona muitas vezes um espaço de livre expressão de uma hostilidade normalmente perigosa em condições de relativa segurança. I. M. Lewis, por exemplo, sustenta de

⁹ Na sequência deste episódio, as autoridades mudaram o horário do recolher obrigatório em Lodz de modo a tornar os passeios à hora do noticiário ilegais. Em resposta, muitos habitantes da cidade passaram, durante algum tempo, a colocar as suas televisões à janela precisamente à hora em que começava o noticiário do governo, apontando os aparelhos com o volume no máximo para as ruas e pátios vazios da cidade. Os transeuntes, que neste caso seriam necessariamente agentes das «forças de segurança», eram brindados com a insólita visão dos apartamentos dos bairros residenciais da classe operária com televisões em quase todas as janelas bramando a mensagem do governo na sua direcção.

modo persuasivo que a possessão por espíritos representa, em muitas sociedades, uma forma de protesto social quase encoberta para as mulheres e para os grupos de homens marginais e oprimidos para quem qualquer forma de protesto declarado representaria um perigo excepcional.¹⁰ Lewis termina a sua argumentação recorrendo implicitamente à metáfora hidráulica que começámos por encontrar nas palavras de Mrs. Poyser; as humilhações da dominação produzem uma crítica que, não podendo ser declarada abertamente no lugar onde tem origem, acabará por encontrar um escape velado e seguro. No caso da possessão por espíritos, uma mulher arrebatada por um espírito poderá expor as suas razões de queixa do marido e dos parentes masculinos, amaldiçoá-los, fazer exigências e, basicamente, violar as poderosas normas da dominação masculina. Enquanto permanecer sob possessão, poderá muito bem deixar de trabalhar, receber presentes e ser tratada com certa indulgência. Como não é ela quem está a representar, mas sim o espírito que a possuiu, não pode ser pessoalmente responsabilizada pelas suas palavras. O que daqui resulta é uma espécie de protesto oblíquo que não ousa exprimir-se directamente, mas que é muitas vezes utilizado, quanto mais não seja porque as suas reivindicações são atribuídas a um espírito poderoso e não à mulher em si.

Lewis estende a sua tese a muitas situações do mesmo género, em que os protestos dos grupos subordinados parecem condenados à partida. Examina, em particular, episódios de possessão entre os elementos das castas inferiores ao serviço da casta dos *nayar* no Estado de Kerala, no sul da Índia, nos quais observa o mesmo padrão de agravos e exigências que encontram plena expressão sob a capa da possessão. Estabelece, deste modo, uma ligação directa entre possessão e privação:

«Não ficamos surpreendidos por constatar que os sofrimentos concretos revelados pela invocação destes espíritos tendem a coincidir com episódios de tensão e com experiências de injustiça provenientes das relações entre senhores e servos. Assim, de um ponto de vista objectivo, podemos considerar que estes espíritos funcionam, como tantas vezes acontece noutros contextos, como uma espécie de «consciência dos ricos», já que o seu poder malfazejo reflecte, aos olhos dos elementos das castas superiores, os sentimentos de inveja e rancor que os indivíduos das castas inferiores nutrem relativamente aos seus superiores em virtude da sua situação menos afortunada.»

¹⁰ I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*.

¹¹ *Ibidem*, p. 115.

Além da possessão por espíritos propriamente dita, Lewis defende que a sua análise pode ser aplicada a muitos cultos extáticos, seitas dionisiacas, rituais de embriaguez e histeria, bem como à «doença da histeria» de que padeciam as mulheres vitorianas. O denominador comum de todos estes casos é, segundo o autor, uma modalidade de expressão de insatisfação própria dos grupos subordinados em que a responsabilidade pessoal pode ser renegada. Saber se estes actos podem ou não ser considerados protestos é uma questão quase metafísica. Por um lado, são *experimentados* como involuntários e como fruto de possessão, pelo que nunca desafiam directamente a dominação a que se dirigem.¹² Por outro, oferecem algumas compensações práticas, dão voz a uma crítica da dominação e, no caso dos cultos de possessão, criam muitas vezes novos laços sociais entre os indivíduos sujeitos ao regime de dominação em causa.

A grande importância dos mecanismos identificados por Lewis reside, sem dúvida, no facto de estes representarem elementos de uma crítica da dominação que, de outro modo, poderia não conhecer qualquer espaço público. Dadas as circunstâncias descritas por Lewis, dir-se-ia que a única alternativa possível a formas de resistência oblíquas como a possessão seria o silêncio.

Os boatos são porventura a forma mais comum e elementar de agressão popular disfarçada. Trata-se de uma sanção social relativamente segura, embora não seja utilizada exclusivamente nos ataques dos subordinados aos seus superiores. Os boatos não têm, por definição, qualquer autor identificável, mas sim uma miríade de retransmissores voluntariosos que podem alegar não fazer mais do que transmitir informação. Quando um boato – e refiro-me aqui a boatos mal-intencionados – é contestado, todos podem enjeitar responsabilidades pelo seu surgimento. O termo malaio para boato ou rumor, *khabar angin* (notícias ao vento) capta bem a natureza difusa da responsabilidade que possibilita tais agressões.

A característica que torna os boatos distintos dos rumores é que os primeiros consistem normalmente em histórias que são deliberadamente concebidas para arruinar a reputação de uma qualquer pessoa, ou grupo de pessoas, claramente identificável. Apesar de os perpetradores permanecerem anónimos, as vítimas são claramente especificadas. Os boatos parecem

12 Abu-Lughod, *op. cit.*, p. 102, refere o caso de uma mulher que declarou ao etnógrafo ter simulado deliberadamente o estado de possessão a fim de escapar a um casamento odioso. Neste caso, a tática parece ter resultado.

encerrar uma espécie de voz democrática disfarçada uma vez que só se propagam enquanto outras pessoas considerarem interessante repetir a história.¹³ Se assim não for, desaparecerão. A maior parte dos boatos é, acima de tudo, um discurso sobre regras sociais que foram violadas. A reputação de uma pessoa só pode ser prejudicada por histórias acerca da sua avareza, das palavras insultuosas que proferiu, das vigarices que fez ou das roupas que vestiu na medida em que o público por onde essas histórias circulam tenha padrões comuns de generosidade, boas maneiras, honestidade e de decoro no vestir, respectivamente. Na ausência de um padrão normativo com base no qual os graus de desvio possam ser avaliados, a noção de boato não faria qualquer sentido. Por outro lado, os boatos também reforçam estes padrões normativos pelo facto de os invocarem e porque ensinam qualquer transmissor da sua mensagem quais são exactamente os tipos de conduta que merecem ser olhados com escárnio ou desprezo.

Estamos mais habituados a pensar no boato como uma técnica de controlo social entre iguais – a típica tirania da maioria dos meios pequenos – do que como um instrumento de defesa dos subordinados contra os poderosos. Um aspecto que passa muitas vezes despercebido é que, como vimos no capítulo anterior, grande parte dos boatos, dos olhares reprovadores e das comparações injustas que ocorrem neste tipo de situação são justamente aquilo que ajuda a manter a unidade face à dominação exercida a partir do exterior. Na sua análise das formas de agressão social nas aldeias andaluzas, muitas delas com tradições radicais e anarquistas, David Gilmore salienta o modo como elas consolidam uma frente comum dirigida contra os grandes proprietários rurais e o Estado.¹⁴ Quando a vítima não é demasiado poderosa, o detractor faz questão que ela saiba que está a ser difamada, podendo, para isso, lançar-lhe olhares reprovadores ou levar a mão ao ouvido de um amigo quando a vítima passa na rua. O objectivo é punir, causticar ou mesmo levar a pessoa a abandonar a aldeia. Contra os ricos e poderosos, o boato tem de

13 O poder de espalhar boatos é mais democraticamente distribuído do que o poder, a propriedade, os rendimentos e, claro está, do que a liberdade de falar abertamente. Não pretendo sugerir que os boatos não possam e não sejam usados pelos superiores para controlar os subordinados, mas tão-só que os recursos disponíveis neste terreno de luta particular são comparativamente mais favoráveis aos subordinados. Não obstante, os boatos de alguns indivíduos têm mais peso do que outros, e, contanto que não se confunda o estatuto com a mera deferência pública, é legítimo pensar que os indivíduos com maior estatuto pessoal são também os difamadores mais eficazes.

14 David Gilmore, *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*. Ver também a análise clássica de J. A. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra*, cap. II.

assumir uma forma mais prudente devido ao receio de que os seus principais autores ou divulgadores possam, uma vez identificados, vir a perder os seus empregos. Na Índia, os elementos das castas inferiores também recorrem habitualmente aos boatos para lançar acerbas críticas e destruir a reputação dos seus superiores de casta alta.¹⁵ Mesmo quando assumem a forma mais extrema da difamação, os boatos representam uma sanção relativamente branda contra os poderosos. A sua força pressupõe uma comunidade onde as pessoas tratem directamente umas com as outras e onde a reputação individual mantenha certa importância e valor.¹⁶

O boato pode ser visto como o equivalente e o precursor linguístico da bruxaria. Nas sociedades tradicionais, os boatos são muitas vezes reforçados por práticas de bruxaria. Estas constituem, por assim dizer, o passo seguinte na escala das hostilidades sociais. O uso da magia representa uma tentativa de ir além do boato e de transformar as «palavras duras» em actos de agressão secretos que afectem directamente o inimigo, a sua família, as suas manadas, as suas culturas. O desejo agressivo de provocar desgraças em alguém («Que as suas colheitas definham!») converte-se, através do acto performativo da magia, num instrumento de destruição.¹⁷ À semelhança do boato e ao contrário da declaração verbal de guerra, a agressão através da magia é secreta e pode sempre ser desmentida. A bruxaria é, em grande medida, o recurso clássico dos grupos subordinados mais vulneráveis que têm poucas ou nenhuma oportunidade de confrontar abertamente e em segurança uma forma de dominação que desperta a sua revolta. Numa sociedade que pratique a magia, os indivíduos que se sentirem objecto de ressentimento e inveja por parte dos subordinados serão facilmente persuadidos de que os males que sobre eles se abatem resultam de actos malévolos de bruxaria.

O rumor é um parente próximo do boato e da agressão por magia. Apesar de não ser necessariamente dirigido a uma pessoa em particular, é uma poderosa forma de comunicação anónima que pode servir interesses particulares.

15 Edward B. Harper, «Social Consequences of an Unsuccessful Low Caste Movement», in James Silverberg (ed.), *Social Mobility in the Caste System in India: An Interdisciplinary Symposium, Comparative Studies in Society and History, Supplement #3*, p. 50.

16 O estatuto de uma pessoa poderosa dificilmente pode deixar de ter algum valor, quanto mais não seja porque um clima de menosprezo generalizado acabaria por incentivar outras formas de resistência ao poder dessa pessoa.

17 Ver Annette B. Weiner, «From Words to Objects to Magic: "Hard Words" and the Boundaries of Social Interaction», Donald Lawrence Brenneis e Fred R. Myers (ed.), in *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*, pp. 161-91.

Como foi sublinhado num estudo pioneiro sobre o tema, os rumores prosperam quando acontecimentos de importância vital para os interesses das pessoas ocorrem sem que haja informação fidedigna – apenas informação ambígua e duvidosa – disponível sobre os mesmos. Em tais circunstâncias, é de esperar que as pessoas mantenham os ouvidos aguçados e que reproduzam avidamente quaisquer notícias de que tomem conhecimento. Situações que representem perigo de morte, como a guerra, as epidemias, a falta de alimentos ou as rebeliões contam-se entre os espaços sociais mais propícios à difusão de rumores. Antes do aparecimento dos meios de informação de massas, e em qualquer parte do mundo onde estes não tenham um mínimo de credibilidade, os rumores podem ser as únicas fontes de informação acerca do mundo extralocal. A transmissão oral dos rumores possibilita um processo de elaboração, distorção e exagero tão difuso e colectivo que não permite discernir qualquer autor identificável. A autonomia e a volatibilidade dos rumores politicamente marcados podem facilmente desencadear actos violentos. Como notou Ranajit Guha: «Um sinal inequívoco, ainda que indirecto, do seu poder é a conhecida preocupação que os grupos que mais tinham a perder com possíveis actos de rebelião sempre manifestaram, ao longo da história, em reprimi-los e controlá-los. Os imperadores romanos eram tão sensíveis aos rumores que tinham um corpo de oficiais – os *delatores* – especialmente encarregado de os coligir e comunicar às autoridades.»¹⁸

A rapidez com que os rumores se propagam é assombrosa. Isto deve-se, em parte, à lógica meramente matemática do fenómeno da «mensagem em cadeia». Se cada indivíduo que ouvir um rumor o repetir duas vezes, uma série de dez repetições produzirá mais de mil virtuais transmissores da história. Mais surpreendente do que a sua rapidez, no entanto, é o próprio processo de elaboração do rumor. Pegando no exemplo da grande rebelião indiana de 1857, desencadeada por um motim no exército, Guha explica-nos como o pânico inicial em torno dos novos cartuchos fabricados com gordura animal deu rapidamente lugar a rumores sobre conversões forçadas, a proibição da agricultura e de uma nova lei que obrigaria os indianos a comer pão.¹⁹

Do ponto de vista da nossa análise, o elemento-chave a reter é que o processo de enriquecimento e exagero não é inteiramente aleatório. À medida

18 Guha, *op. cit.*, p. 251.

19 *Ibidem*, pp. 255-59. Não seria abusivo afirmar que os rumores foram a causa imediata da revolta dos sipaios.

que circula, um rumor é alterado de uma maneira que o torna mais adequado às expectativas, aos medos, e à mundividência daqueles que o ouvem e reproduzem. Têm sido desenvolvidas algumas experiências engenhosas para mostrar que a transmissão dos rumores acarreta um processo de perda de informação e de adição de elementos que vai ao encontro da subjectividade geral dos mensageiros.²⁰ Assim, numa experiência levada a cabo nos Estados Unidos, foi mostrada uma cena em que, no meio de uma multidão ameaçadora, um homem branco com uma navalha na mão confrontava um homem negro desarmado. Em mais de metade das versões contadas pelos brancos, a navalha passou para as mãos do homem negro, em conformidade com os seus receios e preconceitos acerca dos negros! Nas versões dos observadores negros, a navalha não mudou de mãos. O rumor, ao que parece, não é apenas uma oportunidade para comunicar sob anonimato e protecção, funcionando também como veículo das ansiedades e aspirações que não podem ser abertamente assumidas pelos seus difusores. Neste sentido, é natural que os rumores assumam formas muito diferentes de acordo com a classe, o estrato social, a região ou o meio profissional em que circulam.

Em *La Grande Peur*, a análise histórica mais completa alguma vez feita acerca de um rumor, Georges Lefebvre reconstituiu o pânico gerado em torno da perspectiva de uma invasão monárquica no Verão que se seguiu à tomada da Bastilha e mostra em grande detalhe o papel da satisfação do desejo (e do medo) em situações deste tipo.²¹ A própria Revolução, a agitação civil, a fome, e os bandos errantes de desvalidos criaram um clima tenso e até então desconhecido em que os rumores prosperavam e que convertia o extraordinário em lugar-comum. Não admira, portanto, que quando, ainda antes da Revolução, o rei convocou os Estados Gerais pela primeira vez desde 1614 e deu início à compilação das queixas, os camponeses tenham interpretado essas convocatórias à luz das suas expectativas mais utópicas e temores mais profundos:

20 Gordon W. Allport e Leo Postman, *The Psychology of Rumor*, esp. p. 75.

21 Georges Lefebvre, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*. Podemos estabelecer um surpreendente paralelo entre a descrição de Lefebvre e os rumores que varreram a Roménia, logo após a morte de Ceausescu. Correram notícias de que sessenta mil pessoas teriam sido assassinadas pela Securitate (policia secreta) em Timisoara, que os seus agentes teriam envenenado as reservas de água da cidade, e que trinta mil funcionários indefectíveis das forças secretas teriam escavado grandes búnqueres nas montanhas dos Cárpatos. Ver Celestine Bohlen, «Whispered No Longer, Hearsay Jolts Bucharest», p. A14.

Foram então convidados não só a eleger os seus representantes, mas também a redigirem os seus *cahiers de doléances*: o rei queria auscultar a verdadeira voz do seu povo para se inteirar dos seus sofrimentos, das suas necessidades e desejos, presumivelmente, com o intuito de reparar todos os males. A reacção a esta novidade foi verdadeiramente espantosa. O rei, consagrado pela Igreja, representante de Deus na terra, era todo-poderoso. Adeus pobreza, adeus tormentos. Mas à medida que a esperança despontava no coração das pessoas, crescia também o ódio pelos nobres.²²

Não é fácil determinar até que ponto estas interpretações utópicas obedeceram a uma necessidade de satisfação de desejos ou, pelo contrário, a distorções deliberadas da realidade. O que é certo, porém, é que tal como acontecia na interpretação que os camponeses russos faziam dos desejos do czar, as interpretações dos camponeses franceses eram bastante adequadas aos seus interesses. O que podemos nós concluir destes dois relatos contemporâneos feitos por dois oficiais sobre os rumores que então circulavam?

O que é realmente exasperante é que as assembleias que foram convocadas são consideradas, de um modo geral, como estando investidas de uma qualquer autoridade soberana e, quando chegam ao fim, os camponeses vão para casa com a ideia de que doravante estão livres de dízimos, de interdições de caça e do pagamento de obrigações feudais.²³

As classes mais baixas do povo estavam convencidas de que quando os Estados Gerais se reunissem para promover a regeneração do reino iríamos assistir a uma mudança total e absoluta, não só nos procedimentos como nas condições de vida e nos salários [...] Foi dito às pessoas [*sic*] que o rei deseja que todos os homens sejam iguais, que não quer que haja mais bispos ou aristocratas, que não quer mais hierarquias, que quer acabar com o dízimo e com os direitos senhoriais. E estas pobres pessoas iludidas acreditam que estão a exercer os seus direitos e a obedecer ao seu rei.²⁴

O segundo testemunho parece partir do princípio de que as expectativas desmesuradas das «classes baixas» podem ser atribuídas, de alguma maneira, a alguns agitadores externos. Em qualquer caso, as classes baixas acredita-

22 *Ibidem*, p. 38.

23 *Ibidem*, p. 39, citando Desiré de Debuissou, tenente do bailiado de Saumur durante as eleições.

24 *Ibidem*, pp. 39-40, citando M. de Caraman (Aix).

vam claramente naquilo em que queriam acreditar; afinal de contas, poderiam simplesmente ignorar quaisquer rumores de cariz utópico. Claro que, neste caso, os rumores tiveram enormes consequências, que contribuíram em muito para impulsionar a revolução. Com efeito, muitos camponeses começaram a deixar de pagar as suas obrigações feudais, bem como os dízimos, a pôr as suas vacas e ovelhas a pastar nos terrenos dos senhores e a caçar e a retirar madeira das suas propriedades quando bem entendiam até a legislatura revolucionária resolver estas questões. Quando eram contrariados, queixavam-se das «autoridades que ocultavam as ordens do rei, e diziam ter o seu beneplácito para incendiar as mansões senhoriais».²⁵ Conscientes de que todas as sublevações populares precedentes haviam resultado em banhos de sangue, os camponeses estavam, ao mesmo tempo, em constante estado de alerta a rumores sobre contra-ofensivas, confiscação de terras ou conspirações contra-revolucionárias por parte da aristocracia. O impulso político fornecido pelos rumores teve um papel central em todo o processo revolucionário.

Por que é que os grupos oprimidos viam tantas vezes nos rumores promessas da sua libertação iminente? O desejo reprimido e poderoso que os oprimidos têm de se libertar das agruras da dominação parece não só permeiar a sua vida religiosa autónoma como influenciar fortemente a interpretação que fazem dos acontecimentos. Alguns exemplos retirados da escravatura nas Antilhas e do sistema de castas indiano servirão para ilustrar este fenómeno. Craton mostra-nos que nas revoltas dos escravos que tiveram lugar em finais do século XVIII e inícios do século XIX havia uma crença bastante consistente entre os negros de que o rei ou os oficiais britânicos haviam declarado o fim da escravatura e de que essa notícia lhes estaria a ser escondida pelos brancos.²⁶ Em 1815, os escravos de Barbados criaram a expectativa de que iriam ser libertados no dia de ano novo e deram alguns passos para se prepararem para viver em liberdade. A colónia de São Domingos foi abalada por rumores de que o rei tinha concedido aos escravos três dias de liberdade por semana e abolido o chicote, mas que os brancos haviam recusado acatar tais instruções.²⁷ Os escravos tomaram o suposto

25 *Ibidem*, p. 95.

26 Craton, *op. cit.*, p. 244 e segs.

27 Carolyn Fick, «Black Peasants and Soldiers in the St. Domingue Revolution: Initial Reactions to Freedom in the South Province», in Krantz, *op. cit.*, p. 245.

decreto como um facto consumado, e os incidentes de insubordinação e de resistência às rotinas de trabalho aumentaram consideravelmente, levando pouco depois à revolução que haveria de culminar com a independência do Haiti. Apesar de dispormos de poucas informações acerca da génese deste rumor em particular, sabemos que a maior parte dos anúncios de uma libertação iminente tem sempre algum fundamento, ainda que remoto. A campanha pela abolição, a revolução haitiana e as promessas de liberdade feitas pelos britânicos aos escravos americanos que desertavam para integrar as suas fileiras na guerra de 1812 constituíram estímulos importantes para o imaginário de uma liberdade vindoura.

Os intocáveis, tal como os servos, são propensos a converter as suas esperanças em rumores. Como salientou Mark Jürgensmeyer, durante o período colonial, por diversas vezes os intocáveis convenceram-se de que o governador e o seu rei já os tinham promovido e abolido o estatuto de intocável.²⁸ A par das expectativas utópicas relativamente aos britânicos, estava a convicção comum aos intocáveis de que os brâmanes e outros hindus de casta superior haviam roubado os documentos secretos da sua libertação às autoridades imperiais.²⁹

Os paralelismos que encontramos entre os camponeses franceses, os escravos, os intocáveis, os servos russos e, para o caso, nos «cultos de carga»³⁰ dos povos oprimidos pelas conquistas ocidentais são demasiado flagrantes para serem ignorados. A tendência para acreditar que o fim da sua subjugação estava próximo, que Deus ou as autoridades teriam consentido na realização dos seus sonhos, e que eram as forças do mal que os privavam da sua liberdade é um fenómeno relativamente comum entre os povos subordinados, muitas vezes com consequências trágicas.³¹ Ao formularem a sua libertação nestes termos, os grupos vulneráveis expressam

28 Jürgensmeyer, *Religion as Social Vision*, esp. cap. XIII.

29 Khare, *The Untouchable as Himself*, pp. 85-86.

30 Cultos religiosos praticados pelas sociedades tribais colonizadas motivados pelo desejo de obter, através de práticas de magia e rituais religiosos, os bens e as riquezas materiais, ou «carga» que os colonizadores faziam chegar a estas regiões. (N. T.)

31 E que se aplicaria também à classe operária nos seus primórdios. Como escreveu Ian McKay, a propósito da obra de Bourdieu: «Bourdieu constata com evidente pesar que o profundo condicionamento a que os operários são submetidos na infância os torna incapazes de aproveitar as oportunidades históricas que se lhes apresentam. Mas poderia considerar também os momentos históricos que a classe operária apreendeu com um sentido de possibilidade histórica que não era objectivamente justificado. Não é desconhecida a existência de movimentos milenaristas no movimento operário.» McKay, «Historians, Anthropology and the Concept of Culture», p. 238.

as suas aspirações em público de uma maneira que lhes permite evitar a responsabilidade individual e alinhar-se com um poder mais alto cujas ordens expressas eles se limitariam a acatar. Ao mesmo tempo, estes preságios têm ajudado a fomentar inúmeras rebeliões, quase todas malogradas. Os sociólogos que consideram que as ideologias hegemónicas criam uma naturalização da dominação em que não são concebíveis alternativas possíveis terão dificuldade em explicar estas ocasiões nas quais grupos subordinados parecem suplantar tudo e todos pela mera força dos seus próprios desejos colectivos. Se os grupos oprimidos interpretam o mundo de forma errada, é porque precisam de imaginar que a libertação desejada será uma espécie de reificação da dominação.

Ainda nos falta dar conta de uma boa parte das formas de anonimato usadas pelos grupos subordinados. Quase todas escondem a identidade individual do actor, possibilitando, desse modo, uma expressão muito mais directa da agressão física ou verbal.³² No século XVIII, em Inglaterra, por exemplo, estas formas de anonimato eram um elemento tão habitual na acção popular que E. P. Thompson pôde falar, em termos bastante convincentes, da *tradição anónima*:

A ameaça – ou mesmo a acção terrorista – anónima é um fenómeno frequente em sociedades assentes em bases totalmente clientelares ou de grande dependência, e funciona como reverso da deferência simulada. É justamente nas sociedades em que a resistência aberta e identificada ao poder dominante pode facilmente resultar numa retaliação instantânea – na perda de casa, do emprego ou de um arrendamento, senão mesmo numa perseguição judicial –, que geralmente encontramos mais actos obscuros: as cartas anónimas, o fogo posto no celeiro, o desjarretamento do gado, os tiros ou pedras atirados às janelas, os portões desengonçados, os pomares decepados, as comportas dos viveiros dos peixes abertas durante a noite. O mesmo homem que durante o dia saúda reverentemente o seu senhor e que fica para a história como um exemplo de obe-

32 Ou para que ela seja simplesmente possível. Sara Evans refere que as mulheres na Comissão de Coordenação da Não-Violência Estudantil durante o período do movimento dos direitos cívicos nos Estados Unidos se sentiam obrigadas a guardar o anonimato quando levantavam questões sobre o tratamento das mulheres. O seu memorando deixa as suas preocupações bem explícitas: «Este documento é anónimo. Pensem em tudo o que podia acontecer à sua autora, se a sua identidade fosse conhecida, por suscitar este tipo de discussão. Não seriam coisas drásticas como um despedimento ou uma exclusão directa; seria, isso sim, aquele tipo de coisas que destroem por dentro: insinuações, escarnecimento, compensações exageradas, etc.» Evans, *op. cit.*, p. 234.

diência e respeito pode matar as suas ovelhas, armadilhar os seus faisões ou envenenar os seus cães durante a noite.³³

A justaposição que Thompson faz entre aquilo que eu designaria por um discurso público de actuação deferente e um discurso oculto de agressão anónima na linguagem e nos actos é muito convincente. Nas cartas anónimas, invariavelmente ameaçadoras, podemos ver o que considero ser uma transcrição mais ou menos fiel, sem adornos, do que é dito fora de cena, e esta pode ser comparada com a actuação oficial. Assim, uma carta anónima motivada pelos estragos que um aristocrata durante uma caçada terá causado nas plantações, não poupa nas palavras: «[Nós] não vamos deixar que meia dúzia de bandidos anafados e barrigudos matem os pobres à fome pelo gozo doentio que têm em fazer caçadas, corridas de cavalos, etc., apenas para manterem o orgulho e o estilo de vida extravagante das suas famílias.»³⁴ As ameaças anónimas não eram apenas expressões sentidas de revolta. Acima de tudo, eram ameaças que podiam assumir a forma de uma carta ou de um sinal convencional (um archote apagado num telhado de palha, uma bala à entrada da porta, uma cruz e um jazigo em miniatura nas imediações da casa) com o objectivo de modificar a conduta do adversário. Na perspectiva de Thompson, estas acções eram episódios de um contra-teatro. Tal como os salões, as caçadas, o vestuário e as aparições dos aristocratas na igreja se destinavam a causar o assombro dos trabalhadores rurais, as ameaças e os actos de violência anónimos dos pobres destinavam-se, por sua vez, a provocar «um calafrio na espinha dos proprietários rurais, dos magistrados e dos prefeitos».³⁵

Escusado será dizer que quando os subordinados incorriam, individual ou colectivamente, em ataques directos à propriedade ou à pessoa dos seus superiores, tendiam a tomar precauções, como actuar durante a noite ou usar disfarces para esconder a sua identidade. Os caçadores furtivos, os incendiários, os mensageiros sediciosos e os rebeldes propriamente ditos tomavam as mesmas precauções dos salteadores de caminhos. No Ocidente católico,

33 Thompson. «*Patrician Society, Plebeian Culture*», p. 399 (itálico meu). Para outro exemplo detalhado de um padrão de disfarce e de extorsão nocturna praticado no século XIX por trabalhadores rurais que adaptaram rituais agressivos de petição aos seus próprios interesses, ver Eric Hobsbawm e George Rudé. *Captain Swing*.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*, p. 400.

a tradição do carnaval representa, como veremos, uma tradição ritual que autoriza os disfarces acompanhados de um discurso e de um comportamento directo que não seriam tolerados noutras condições. Os homens que se vestiam de mulher nos Motins de Rebecca no País de Gales ou nos protestos das Demoiselles contra as restrições florestais em França não precisaram de inventar nenhuma tradição nova.

Estes dois últimos exemplos também ilustram a maneira como o estatuto marginal e apolítico das mulheres numa ordem patriarcal pode ser criativamente explorado. Numa tentativa desesperada de resistir ao programa de colectivização de Estaline, os camponeses perceberam que se fossem as mulheres a assumir a liderança da oposição pública ao regime, seria possível evitar as piores formas de retaliação punitiva. Os homens poderiam, então, intervir com maior segurança em nome das suas mulheres ameaçadas. Como explicou Lynne Viola:

A contestação das mulheres dos camponeses parece ter funcionado como uma via comparativamente segura para a oposição dos camponeses em geral e como um véu de protecção dos camponeses mais vulneráveis do sexo masculino, que não se podiam opor às políticas do regime de modo tão activo e aberto sem enfrentar consequências sérias, mas que podiam, ainda assim, permanecer silenciosa e ameaçadoramente na sombra ou juntar-se aos tumultos quando a contestação atingia um ponto em que lhes era permitido entrar na contenda enquanto defensores das suas companheiras.³⁶

Numa perspectiva mais ampla, algumas das formas básicas de acção colectiva que as autoridades classificariam como tumultos deviam ser consideradas utilizações estratégicas do anonimato. Historicamente, a política das multidões surge em particular nas situações em que os movimentos de oposição permanente são impossíveis de sustentar mas em que a acção colectiva de curta duração pode ter êxito em virtude da sua natureza evanescente. O que leva Thompson a falar, a propósito dos ajuntamentos populares em Inglaterra no século XVIII, da sua «capacidade para a acção directa e instantânea. Tomar parte num ajuntamento ou num tumulto era outra forma de anonimato, ao passo que ser membro de uma organização perene expunha o indivíduo à detecção e à perseguição. As multidões do século XVIII

36 Lynne Viola, «Babi bunty and Pesant Women's Protest during Collectivization», p. 39.

tinham perfeita consciência das suas capacidades de actuação, e da sua própria arte do possível. O seu sucesso, para existir, tinha de ser imediato».³⁷ A mesma ideia tem sido defendida em relação aos ajuntamentos urbanos entre os séculos XVIII e XIX em França. A ausência de qualquer tipo de organização formal e a natureza aparentemente improvisada das suas acções eram extraordinariamente adequadas a uma atmosfera de poder que impedia quase todos os meios alternativos de actuação directa contra as autoridades. Deste ponto de vista, qualificar esses incidentes como espontâneos é, como notou William Reddy, «uma observação irrelevante – a menos que admitamos que os participantes apreciavam e procuravam deliberadamente a espontaneidade».³⁸

O facto de os grupos subordinados poderem recorrer deliberadamente a formas de acção popular espontâneas em virtude do anonimato e de outras vantagens estratégicas levar-nos-ia, caso tomássemos em conta todas as suas implicações, a reformular toda a nossa perspectiva da política popular. A interpretação tradicional dos historiadores sobre os ajuntamentos populares acentua a relativa incapacidade de as classes baixas sustentarem qualquer movimento político coerente, vendo nisso uma consequência lamentável do seu materialismo e da sua paixão efémera. Nesta ordem de ideias, tais formas primitivas de actuação de classe acabariam, esperar-se-ia, por dar lugar a movimentos mais ambiciosos e constantes com lideranças que procurariam obter mudanças políticas fundamentais.³⁹ Contudo, se a leitura que põe em relevo os aspectos de ordem táctica estiver correcta, então, a opção por uma actuação directa e efémera das multidões dificilmente pode ser considerada um sinal de inferioridade ou incapacidade de praticar formas mais avançadas de acção política. Pelo contrário, a actuação rápida das multidões nos mercados, contestando o preço dos cereais ou do pão, a destruição de maquinaria ou a queima de registos fiscais ou de propriedade podem traduzir uma sabedoria popular de ordem táctica desenvolvida como uma reacção consciente aos estrangimentos políticos encarados de forma realista. Assim, a espontaneidade, o anonimato e a falta de organização formal deixariam de reflectir

37 Thompson, «Patrician Society, Plebeian Culture», p. 401.

38 William Reddy, «The Textile Trade and the Language of the Crowd at Rouen, 1752-1871».

39 Refiro-me, em particular, a Eric Hobsbawm em *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Suponho que E. P. Thompson e George Rudé não desenvolveram tanto esta linha de pensamento porque não estariam tão manietados pela fé no partido de vanguarda.

a inaptidão política das classes populares e passariam a representar formas de protesto efectivas.⁴⁰

As vantagens políticas da actuação espontânea das multidões escondem um modo de disfarce e anonimato mais importante e profundo sem o qual este tipo de acção não seria possível. Apesar de não pressupor uma organização formal, a acção súbita das multidões requer, sem dúvida, meios de coordenação efectivos, bem como o desenvolvimento de uma tradição popular activa. De um modo geral, a coordenação social que observamos na acção tradicional das multidões é assegurada por redes comunitárias informais que vinculam os elementos do grupo subordinado. Dependendo das particularidades da comunidade em questão, tais redes podem operar através de laços de parentesco, da organização do trabalho, de relações de vizinhança, de práticas rituais ou de actividades quotidianas (a pesca ou o pastoreio, por exemplo). O que nos interessa aqui sublinhar é que estas redes estão socialmente arreigadas no seio da comunidade subordinada e que são, portanto, tão opacas para as autoridades como «indispensáveis a uma acção colectiva sustentada».⁴¹ Naturalmente, ao longo do tempo, estas formas de acção colectiva tornaram-se parte integrante da cultura popular, em que os motins surgem como uma espécie de actuação teatral, ainda que perigosa, levada a cabo por uma grande companhia, cujos elementos conhecem bem a intriga e podem adoptar imediatamente os papéis que estiverem disponíveis. Assim, este tipo de acção anónima das massas depende inteiramente da existência de um espaço social para o discurso oculto, um espaço onde os laços sociais e as tradições possam desenvolver-se com uma margem de autonomia face às elites dominantes. Na sua ausência, nada de parecido poderia acontecer.

Há uma última forma de acção anónima de massas que merece ser comentada porquanto tem origem num dos meios de dominação mais funestos que existe. Refiro-me ao tipo de protesto colectivo que os prisioneiros por vezes adoptam, batendo ritmadamente nos tachos das refeições ou nas barras das suas celas. Em bom rigor, os intervenientes neste tipo de protesto não são anónimos, mas conseguem alcançar uma espécie de anonimato em razão do seu grande número e de ser quase sempre impossível identificar os indivíduos que

40 Para uma análise inovadora da contestação social na história dos Estados Unidos particularmente sensível a estas questões, ver Frances Fox Piven e Richard Cloward, *Poor People's Movements: Why They Succeed. How They Fail*.

41 Ver a argumentação de Frank Hearn defendendo que a erosão destas estruturas sociais «tradicionais» foi crucial para a domesticação política da classe operária inglesa. *Op. cit.*, p. 270.

instigaram ou iniciaram o protesto. Apesar de a forma de expressão ser intrinsecamente vaga, o motivo do descontentamento é normalmente evidente em função do contexto em que surge o protesto. Mesmo nas instituições totais, em que existem poucas hipóteses de criar um espaço discursivo protegido fora de cena, torna-se possível, deste modo, encontrar uma voz dominada, que praticamente impossibilita a discriminação e a punição dos indivíduos responsáveis.

Eufemismos

Se o anonimato do mensageiro é muitas vezes o que permite que indivíduos normalmente vulneráveis se dirijam ao poder de modo agressivo, poder-se-ia imaginar que na ausência do anonimato os subordinados se limitassem a reverter a uma atitude de deferência submissa. Uma alternativa, no entanto, consiste em disfarçar a mensagem o mínimo indispensável para evitar represálias. Se o anonimato representa frequentemente um incentivo ao envio de uma mensagem não velada, a dissimulação da mensagem representa a utilização de um véu enganador.

Uma analogia sociolinguística adequada para este mecanismo de dissimulação é a transformação, através do eufemismo, daquilo que seria uma blasfémia numa mera insinuação de blasfémia que permite evitar as sanções que uma blasfémia declarada normalmente acarretaria.⁴² Nas sociedades cristãs existe uma tendência para converter as injúrias que «invocam o nome do Senhor em vão» em fórmulas mais inócuas de modo a que os seus autores não se exponham à ira do Senhor, bem como dos líderes religiosos e dos fiéis mais devotos, claro está. Assim, em inglês, a imprecação «*Jesus*» dá lugar a «*Gee Whiz*» ou «*Geez*»; «*Goddamned*» dá lugar a «*G. D.*»; «*by the blood of Christ*» dá lugar a «*bloody*». Mesmo uma injúria profana e secular como «*shit*» pode converter-se em «*shucks*». Em francês, o mesmo processo transforma «*Par Dieu*» em «*pardí*» ou «*parbleu*», e «*je renie Dieu*» em «*jarnibleu*».

Eufemização é um termo adequado para descrever o que acontece a um discurso oculto quando este é expresso numa situação determinada pelo poder por um actor que deseja evitar as sanções que uma tal declaração implicaria. Embora não sejam, de modo algum, as únicas pessoas a usar eufemismos, os grupos subordinados recorrem frequentemente a estes por estarem

42 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, pp. 254-57.

mais expostos a eventuais sanções. O que subsiste no discurso público é uma alusão a uma injúria que nunca é plenamente confirmada, uma blasfémia de mãos atadas. Com o tempo, a associação original entre o eufemismo e a blasfémia que ele encerra pode perder-se por completo e o eufemismo torna-se inócuo. Enquanto a associação persistir, contudo, todos os ouvintes entenderão o eufemismo como um signo da verdadeira blasfémia. Grande parte da arte verbal dos grupos subordinados consiste na utilização de eufemismos astutos que, como notou Zora Neale Hurston, «se caracterizam por comentários e críticas sociais indirectas e veladas, técnica que pode ser adequadamente descrita como o acto de dar um golpe certo com um pau torto».⁴³

O uso do eufemismo como disfarce é especialmente evidente nos contos tradicionais e na cultura popular dos grupos desprovidos de poder. Estas formas de disfarce serão retomadas mais adiante; por agora, contentar-nos-emos em notar que os eufemismos põem constantemente à prova o limite linguístico do que é ou não permitido e que muitas vezes o efeito pretendido depende da circunstância de estes serem compreendidos pelos detentores do poder. Os escravos de Georgetown, na Carolina do Sul, parecem ter ultrapassado esse limite linguístico quando foram presos por entoar o seguinte cântico, no início da Guerra da Secessão:

Em breve seremos livres [repetido três vezes]
Quando o Senhor nos chamar.
Irmão, quanto tempo falta ainda [repetido três vezes]
Até o nosso sofrimento acabar?
Já não falta muito tempo [repetido três vezes]
Até o Senhor nos chamar.
Em breve seremos livres [repetido três vezes]
Quando Jesus me libertar.
Lutaremos pela liberdade [repetido três vezes]
Quando o Senhor nos chamar.

[*We'll soon be free* [x3]
When the Lord will call us home.
My brudder, how long [x3]

43 Zora Neale Hurston, «High John de Conquer», in Alan Dundas (ed.), *Mother Wit*, p. 543, cit. Raboteau, *op. cit.*, pp. 249-50.

'Fore the Lord call us home.
We'll soon be free [x3]
When Jesus sets me free.
We'll fight for liberty [x3]
*When the Lord will call us home.*⁴⁴

Os donos dos escravos tomaram as referências ao «Senhor», ao seu «chamamento», e a «Jesus» como alusões demasiado evidentes aos ianques e ao Norte. Se este cântico espiritual não tivesse sido considerado demasiado subversivo, os escravos teriam tido a satisfação de conseguir lançar um apelo à liberdade impunemente no discurso público. No dealbar da Revolução Francesa, os camponeses recorriam amiúde à ambiguidade de modo assaz criativo para se defenderem quer das autoridades do *ancien régime* quer das novas autoridades revolucionárias. Como a democracia significava, muitas vezes, o regresso dos direitos tradicionais, os camponeses costumavam gritar «*Ramenez la bonne*» (tragam a boa de volta), sem nunca tornar claro perante as autoridades se quando diziam «a boa» se referiam à «religião», à «revolução», à «lei» ou a outra coisa qualquer.⁴⁵

Igualmente frequente, no entanto, é o eufemismo ser intencionalmente usado como uma ameaça cuja força pressupõe que seja entendido como tal. Não obstante, ao adoptar uma fórmula eufemística, a ameaça verbal pode, quando confrontada, desmentir a sua própria intenção. André Abbiateci refere os seguintes eufemismos usados por incendiários em França no século XVIII:

Vou acordar-te com um galo vermelho.
Vou acender-te o cachimbo.
Vou enviar um homem vestido de vermelho que vai mandar tudo ao ar.
Vou-me desferrar e lançar uma semente que não tardará a lamentar.
Se roubares as minhas terras, verás as tuas árvores em flor.⁴⁶

44 Raboteau, *op. cit.*, p. 245.

45 Maurice Agulhon, *La République au village: Les populations du Var de la Révolution à la seconde République*, p. 440.

46 André Abbiateci, «Arsonists in Eighteenth-Century France: An Essay in the Typology of Crime», pp. 229-48.

O objectivo destas ameaças era quase sempre o de exercer pressão sobre a potencial vítima. A lógica implícita era a de que se o visado fizesse o que lhe era exigido (baixar as rendas, restaurar os direitos florestais, manter os seus rendeiros, reduzir as obrigações feudais, etc.) o incêndio podia ser evitado. A ameaça era tão bem entendida que era normalmente transmitida por um mensageiro desconhecido ou num bilhete. Os camponeses que enviavam a ameaça pretendiam ficar a ganhar de duas maneiras, enviando uma ameaça clara numa forma suficientemente ambígua para escapar à perseguição.

Resmoneio

ARCHIBALD: Tu deves obedecer-me. A mim e ao texto que preparámos.

ALDEIA: (jocosamente) Mas eu ainda sou livre de acelerar ou prolongar o meu recital e a minha actuação, ou não sou? Posso mover-me em câmara lenta, não posso? Posso suspirar mais vezes e mais profundamente.

GENET, *Os Negros*

Todos sabemos que resmonear ou falar entredentes são formas veladas de nos queixarmos. Normalmente, a intenção que está por detrás do resmoneio é comunicar um sentimento geral de insatisfação sem assumir a responsabilidade inerente a uma queixa explícita e concreta. Quem ouvir o resmoneio poderá, a partir do contexto, perceber claramente em que consiste a queixa, mas, desse modo, o seu autor terá conseguido evitar um incidente, podendo, quando pressionado, desmentir qualquer intenção de protestar.

O resmoneio devia ser considerado como exemplo de uma categoria mais ampla e muito útil para os grupos subordinados: a da dissidência tenuemente velada. Este tipo de acção incluiria qualquer acto de comunicação destinado a transmitir uma ideia vaga e desmentível de irrisão, insatisfação ou animosidade. Contanto que se conseguisse fazer passar a mensagem, qualquer meio de comunicação serviria para cumprir o propósito: um grunhido, um suspiro, uma risadinha, um silêncio bem medido, um piscar de olhos ou um olhar fixo. Veja-se a descrição que um oficial israelita faz dos olhares que lhe são dirigidos pelos adolescentes palestinianos nos territórios ocupados da Cisjordânia: «Os olhos deles revelam ódio, sem dúvida. E um ódio profundo. Todas as coisas que não podem dizer e tudo o que sen-

tem dentro deles se mostra nos seus olhos e na maneira como nos olham.»⁴⁷ A sensação transmitida neste caso é clara como água. Sabendo que podem ser presos, espancados ou alvejados por lançarem pedras, os adolescentes recorrem ao olhar, que, sendo embora mais seguro, parece conferir um significado literal à expressão, «se o olhar matasse...»

O resmoneio convém geralmente mais aos subordinados do que aos seus superiores. Quando aqueles passam do resmoneio às queixas directas, correm muito mais riscos de sofrer represálias. Conscientes das vantagens de que beneficiam nos confrontos abertos, os superiores tentam muitas vezes apelar a uma linguagem mais directa, pedindo aos autores dos resmoneios que concretizem as suas queixas. Por sua vez, os subordinados, a quem convém permanecer no terreno da ambiguidade, negam quase sempre ter feito qualquer protesto. Boa parte da comunicação política quotidiana dos subordinados muito vulneráveis com os seus superiores é, creio eu, conduzida nesses termos. Com o tempo, à medida que aspectos como o tom, o sentido de oportunidade e os matizes das queixas se tornam claramente compreensíveis, o mecanismo pode adquirir a força de uma linguagem sofisticada. Essa linguagem coexiste com a linguagem da deferência, sem violar necessariamente as suas prescrições. Como observa Erving Goffman, parafraseando Genet: «E claro que, ao observar escrupulosamente as formas apropriadas, [o actor] pode descobrir que é livre de insinuar o maior desprezo modificando cuidadosamente a entoação, a pronúncia, a cadência, etc.»⁴⁸ Ainda assim, a fachada do discurso público é sempre preservada. O propósito do resmoneio é chegar ao limiar da *insubordinação*, de que constitui uma alternativa prudente. Assim como é negada a intenção de fazer uma declaração explícita, também é negada a necessidade de fazer uma réplica directa: oficialmente, é como se nada tivesse acontecido. Na perspectiva dos superiores, os actores dominantes permitem aos subordinados que resmoneiem, desde que não infrinjam as

47 Thomas L. Friedman, «For Israeli Soldiers, "War of Eyes" in West Bank», p. A10. Não são os actos em si mesmos que precisam de ser vagos, mas o seu significado. Assim, Arlie Russell Hochschild apresenta o caso de uma hospedeira de bordo que, zangada com um passageiro malcriado, entornou deliberadamente uma bebida sobre ele, pedindo imediatamente desculpa e descrevendo o seu gesto como um incidente, porventura com uma leve sugestão de ligeireza. A hospedeira de bordo consegue, deste modo, levar a cabo o que pode ser visto como um acto de agressão e, ao mesmo tempo, controlar as suas possíveis consequências, declarando tê-lo feito de modo inadvertido. Hochschild, *op. cit.*, p. 114.

48 Goffman, «The Nature of Deference and Demeanor», p. 478.

normas públicas da deferência. Na perspectiva dos subordinados, os indivíduos desprovidos de poder conseguem manipular habilmente os termos da sua subordinação de modo a expressar a sua dissidência publicamente, ainda que de modo críptico, sem nunca oferecer aos seus antagonistas um pretexto para um contragolpe.

Tal como no caso das ameaças tenuemente veladas em eufemismos, a mensagem não pode ser críptica ao ponto de impedir o antagonista de perceber o teor da mesma. Mais do que uma simples questão de auto-expressão, o resmoneio tem a maioria das vezes como propósito tentar transferir a pressão do descontentamento para as elites. Se a mensagem for demasiado explícita, os seus transmissores arriscam-se a sofrer uma retaliação declarada; se for demasiado vaga, passará simplesmente despercebida. Muitas vezes, porém, o que o resmoneio faz é transmitir um tom intencionalmente inequívoco, seja de raiva, desprezo, determinação, choque ou deslealdade. Contanto que o tom seja comunicado de forma efectiva, uma certa ambiguidade pode ajudar a aumentar o seu impacto nos grupos dominantes. Por exemplo, se deixarmos ao nosso antagonista a liberdade de imaginar o pior, o efeito do medo pode ser maior. Um estudo sobre o vestuário, a música e a religião dos rastafáris jamaicanos sugere, nestes moldes, que essas formas de comunicação indirecta com a sociedade branca jamaicana tinham certas vantagens sobre a linguagem mais directa da rebelião: «Paradoxalmente, o "temor" só é assimilado se permanecer incompreensível para as pessoas visadas, insinuando os ritos impronunciáveis de uma vingança insaciável.»⁴⁹ Neste caso, o carácter difuso da ameaça rastafári amplifica o seu efeito ao mesmo tempo que oferece uma via de retirada aos seus transmissores, que, no fim de contas, não fizeram qualquer ameaça em concreto.

Só nas ocasiões mais raras e mais incendiárias é que encontramos algo próximo de um discurso oculto não ornamentado na arena pública das relações de poder. As realidades do poder requerem que o discurso oculto seja proferido por subordinados anónimos ou então protegido por disfarces como o rumor, o boato, o eufemismo ou o resmoneio, que não se atrevem a falar em nome próprio.

49 Dick Hebdige, «Reggae, Rastas and Rudies», in Hall e Jefferson, *op.cit.*, p. 152.

FORMAS ELABORADAS DE DISFARCE: AS REPRESENTAÇÕES COLECTIVAS DA CULTURA

Se a subversão ideológica consistisse apenas em modos de resistência efémeras como o boato, o rumor, o resmoneio ou a hostilidade pontual de actores disfarçados, a sua acção seria muito marginal. A verdade é que a insubordinação ideológica dos grupos subordinados também assume uma forma eminentemente pública em elementos da cultura tradicional ou popular. Porém, dadas as condições de inferioridade política que os portadores dessa cultura popular habitualmente enfrentam, a sua manifestação pública tende a observar os limites de uma conduta apropriada. A expressão pública da insubordinação tem de ser suficientemente directa, por um lado, e suficientemente dissimulada, por outro, para permitir duas leituras, sendo uma delas inócua. Tal sucede com o eufemismo; é o significado inócuo, por muito desagradável que possa ser considerado, que proporciona uma via de retirada em caso de retaliação. Estes elementos ambíguos, polissémicos, da cultura popular delimitam um campo relativamente autónomo de liberdade discursiva sob condição de não declararem uma oposição *directa* ao discurso público tal como foi autorizado pelos grupos dominantes.

Os principais elementos da cultura popular (por oposição à da elite) podem incorporar significados potencialmente corrosivos, quando não antagónicos, da sua interpretação oficial. Há pelo menos três razões para que a cultura dos grupos subordinados reflecta o contrabando de partes do discurso oculto, adequadamente encobertas, para a arena pública.

Uma vez que a cultura popular pertence a uma classe ou estrato social cuja posição gera experiências e valores distintos, é natural que essas características partilhadas apareçam nos seus rituais, nas danças e representações dramáticas, no vestuário, nos contos populares, nas crenças religiosas, etc. Max Weber não foi o único sociólogo a observar que as convicções religiosas dos «necessitados» reflectiam um protesto implícito contra o seu destino na terra. Imbuídos de um espírito sectário fomentado pelos seus ressentimentos, os «necessitados» manifestavam uma tendência geral para imaginar uma eventual reversão ou igualização das posições ou condições terrenas, a fim de acentuar a solidariedade, a igualdade, a ajuda mútua, a honestidade, a simplicidade e o fervor emocional. A singularidade da expressão cultural dos grupos subordinados deve-se, em grande medida, ao facto de, pelo menos neste domínio, o processo de selecção cultural ser relativamente

democrático. Com efeito, os praticantes desta cultura elegem as canções, os contos, as danças, os textos e os rituais que entendem valorizar, utilizam-nos para os seus próprios fins, e, claro está, criam novas práticas e artefactos culturais que vão ao encontro das suas necessidades. Aquilo que sobrevive e floresce no seio da cultura popular dos servos, dos escravos e dos camponeses depende amplamente do que eles decidirem aceitar e transmitir. Isto não significa que o domínio das práticas culturais não seja afectado pela cultura dominante; significa apenas que a vigilância que sobre ele é exercida é menos eficaz do que, por exemplo, no domínio da produção.

A segunda razão que poderá levar os grupos subordinados a querer encontrar formas de exprimir visões dissonantes através da sua vida cultural é a simples necessidade de responder a uma cultura oficial que é quase sempre degradante. A cultura dos aristocratas, dos senhores, dos proprietários de escravos e dos elementos das castas superiores destinava-se, em grande medida, a distinguir estes grupos dominantes das massas de camponeses, servos, escravos ou intocáveis que têm ao seu serviço. No caso das sociedades campesinas, por exemplo, a hierarquia cultural existente ostenta um modelo de comportamento para o civilizado que pressupõe recursos culturais e materiais inacessíveis aos camponeses. Quer se trate de conhecer os textos sagrados, de falar e trajar correctamente, de ter boas maneiras e gestos apropriados, de realizar elaboradas cerimónias de iniciação, matrimoniais ou fúnebres, ou de reproduzir modas e padrões de consumo cultural, os camponeses são, efectivamente, convidados a venerar um modelo de comportamento que lhes é impossível alcançar. Na China tradicional, por exemplo, a literacia era um factor crucial de estratificação e implicava, como salientava um enciclopedista Sung, que «as pessoas que conhecem os ideogramas são sábias e valorosas, ao passo que as que não conhecem os ideogramas são vulgares e estúpidas».⁵⁰ Tendo em conta que a dignidade cultural e o estatuto dos grupos dominantes são normalmente estabelecidos através do aviltamento e das humilhações sistematicamente impostas às classes subordinadas, não é de admirar que os plebeus sejam menos entusiásticos na adopção desses pressupostos.

Finalmente, a terceira razão que permite que os grupos subordinados subvertam as normas culturais autorizadas é o facto de a expressão cultural, em virtude da sua polivalência simbólica e metafórica, se prestar natural-

50 Jack Goody, *Literacy in Traditional Societies*, p. 24.

mente ao disfarce. Um ritual, uma forma de vestuário, uma canção ou uma história podem, através de uma utilização subtil dos respectivos códigos, ser indirectamente dotados de sentidos que serão acessíveis a um determinado público-alvo e, ao mesmo tempo, opacos para outro público que os actores desejam excluir. Alternativamente, o público excluído (e, neste caso, poderoso) pode apreender a mensagem subversiva por detrás da actuação, mas ter dificuldade em reagir à subversão por esta estar camuflada em termos que também permitem defender uma interpretação perfeitamente inocente. Os proprietários de escravos rapidamente se deram conta de que a atenção dedicada a Josué e a Moisés no cristianismo dos escravos estava relacionada com o seu papel como profetas e libertadores dos israelitas do cativo. Não obstante, como os negros estavam autorizados a praticar a religião cristã e como se tratava, afinal, de dois profetas do Antigo Testamento, os escravos dificilmente podiam ser punidos por venerarem essas figuras.

Dois breves exemplos poderão ajudar a mostrar como esta codificação podia acontecer. O primeiro prende-se com o culto do chefe de aldeia japonês Sakura Sagoro que, após a sua execução, em 1653, foi convertido em mártir até ao século XVIII.⁵¹ Sakura foi crucificado pelos senhores da região de Narita por ter apresentado uma petição em nome dos camponeses oprimidos da aldeia, o que representava um crime punível com pena capital. Convictos de que o ancião se teria sacrificado em nome dos seus interesses, os camponeses celebraram o seu espírito (com uma vingança!), e fizeram dele o caso mais famoso do «homem virtuoso (*gimin*) que se sacrifica pelo bem-estar do seu povo». O culto de Sakura desenvolveu-se em torno do seu templo, de lendas contadas por jograis e marionetistas, de representações teatrais e da veneração do seu espírito enquanto sábio budista, tornando-se assim numa espécie de centro aglutinador da solidariedade e da resistência popular. Até aqui, o disfarce parece ser mínimo, tirando o facto de assumir a forma de um culto e não de uma resistência política directa. As manifestações mais públicas do culto naquilo a que se poderia chamar o teatro público, no entanto, eram cuidadosamente formuladas para não pôr em causa as virtudes e a natureza benévola do governo. Se os camponeses pediam mais terra, faziam-no apenas para poderem pagar os impostos ao seu senhor. Novo e implicitamente subversivo era o facto de a justiça ser agora alcançada através da acção dos

51 Narita e Schreier, *op. cit.*, pp. 39-62. Ver também Ann Walthall, «Narratives of Peasant Uprisings in Japan», pp. 77-87, n.º 3 (Maio de 1983).

camponeses e não da generosidade dos senhores. Aparentemente, o culto e as suas elaborações subsequentes tiveram um papel decisivo na criação e na persistência de uma subcultura de resistência colectiva às imposições vindas das classes dominantes.

Outro exemplo notável deste mecanismo encontra-se nas Filipinas, onde a tradição cristã das representações da Paixão de Cristo é usada para transmitir uma rejeição geral, ainda que prudente, da cultura da elite dominante. Como Reynaldo Ileto mostrou com grande subtileza, esta forma cultural, que poderia ser tomada como uma manifestação da submissão dos filipinos à religião dos seus mestres coloniais e da sua resignação a um destino cruel está impregnada de um significado bem diferente.⁵³ Nas múltiplas variantes das representações praticadas um pouco por toda a sociedade dos tagalogue durante a semana santa, a *Pasyon* vernácula conseguiu negar grande parte da ortodoxia cultural dos espanhóis, bem como dos seus aliados hispanizados e *ilustrados*. As figuras tradicionais de autoridade eram ignoradas ou repudiadas, a lealdade aos patrões era substituída por uma solidariedade horizontal, os indivíduos de posição social mais baixa (os pobres, os criados, as vítimas) eram apresentados como cidadãos ilustres, a igreja institucional era criticada e eram alimentadas esperanças milenaristas. Muito para lá das ideias temáticas introduzidas nas representações, a organização e a apresentação das peças constituíam um poderoso laço social de unificação dos filipinos comuns. O pretexto para tudo isto era, claro está, um ritual religioso autorizado pelas elites – o que o tornava um espaço social mais protegido para a expressão de sentidos subversivos. Isto não significa que houvesse uma manipulação cínica e premeditada da representação da Paixão, mas tão-só que a experiência religiosa dos filipinos comuns foi impregnando, gradualmente, este ritual popular, de tal maneira que este acabou por reflectir as suas sensibilidades – nos limites daquilo que se podia arriscar dizer em relativa segurança. Ileto mostra como a ideologia implícita na *pasyon* aparece em toda a sua exuberância militante num grande número de levantamentos populares violentos, incluindo, muito significativamente, os movimentos populares associados à revolução contra Espanha e os tiranos locais no final do século XIX. Não se trata de uma simples afinidade. Para sermos exactos,

52 A análise deste caso assenta em elementos retirados de Reynaldo Clemeña Ileto, «*Pasyon and Revolution*», *passim*.

teríamos de dizer que a apropriação que o povo filipino fez da *pasyon* ajudou a criar um etos partilhado pelos subordinados graças à sua expressão pública – mesmo que disfarçada – num ritual popular. Longe de se confinar aos espaços sociais do discurso oculto, a população tagalogue, tal como outros grupos subordinados, manteve vivas as suas ideias subversivas de resistência social na esfera pública, assegurando-lhes uma existência fugidia no discurso público.⁵³

A cultura oral enquanto disfarce popular

A expressão cultural das classes baixas tende, na grande maioria dos casos, a assumir uma forma oral, e não escrita. As tradições orais oferecem, quanto mais não seja pelo meio de transmissão, um tipo de reclusão, controlo e mesmo anonimato que fazem delas instrumentos perfeitos para a resistência cultural. Para apreciarmos toda a carga de sentidos subversivos veiculados por canções tradicionais, contos populares, historietas cómicas e, claro está, por cantigas infantis ao estilo de «*Mother Goose*», temos de nos debruçar um pouco sobre a estrutura das tradições orais.⁵⁴

Todos sabemos que a comunicação oral, sobretudo o discurso informal entre amigos ou na intimidade, é geralmente muito mais livre na sintaxe, na gramática e nas alusões do que a linguagem formal, sem esquecer a linguagem impressa. O que é muitas vezes negligenciado pelos historiadores da cultura, no entanto, é a presença de uma grande tradição oral, mesmo em sociedades modernas e dominadas pela letra impressa. Como observou Robert Graves, de modo particularmente incisivo,

Quando um historiador do futuro vier examinar os tabus sociais dos séculos XIX e XX numa obra escrita ao longo de uma vida inteira em catorze volumes, as suas teorias sobre a existência de uma enorme linguagem secreta de indecências e de uma vasta literatura oral de histórias e rimas obscenas conhecidas, em graus de inicia-

53 Para uma descrição muito útil da forma como os rituais podem ser adaptados a novos sentidos subversivos e ininteligíveis para os poderosos, ver o estudo de Robert Weller sobre o Festival dos Espíritos Esfomeados em Taiwan durante a ocupação japonesa. «*The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion*».

54 Ver William S. Baring-Gould e Cecil Baring-Gould, *The Annotated Mother Goose: Nursery Rhymes New and Old*.

ção variáveis, de todos os homens e mulheres no país, mas nunca consignadas em forma escrita ou abertamente reconhecidas enquanto tal, serão olhadas como uma ideia quimérica pelos espíritos iluminados da sua época.⁵⁵

Se isto vale para um país industrial, relativamente alfabetizado, e socialmente integrado, quão mais vasta e significativa não será a cultura oral dos grupos subordinados de que nos ocupamos directamente?

O anonimato é possível na cultura oral por esta existir apenas nas formas impermanentes em que é articulada ou interpretada. Cada enunciado é, pois, único quanto ao tempo, ao lugar e ao público, e diferente de todos os outros. Tal como os boatos ou os rumores, as canções tradicionais são livremente adoptadas, interpretadas ou aprendidas pelos ouvintes e, ao fim de um certo tempo, as suas origens perdem-se por completo. Torna-se impossível reconstituir uma suposta versão original ou definitiva de que todas as demais seriam desvios. Por outras palavras, na cultura popular não existe uma ortodoxia ou um centro pois não há um texto primordial que sirva como medida de uma eventual heresia. Na prática, a cultura popular goza do anonimato da propriedade colectiva, sendo constantemente ajustada, revista, abreviada ou, se for o caso, ignorada. A multiplicidade de autores oferece-lhe uma capa protectora, e quando já não serve os interesses da comunidade de um modo que lhe permita encontrar intérpretes ou público, simplesmente desaparece, de modo irreversível.⁵⁶ Os intérpretes e os compositores individuais podem refugiar-se, tal como o causador de um rumor, por detrás desse anonimato. Isto levou um compilador de canções tradicionais sérvias a lamentar: «Toda a gente nega essa responsabilidade [de ter composto uma nova canção], mesmo os verdadeiros compositores dizem que ouviram a melodia da boca de alguém.»⁵⁷

Em bom rigor, a comunicação escrita é mais efectivamente anónima do que a comunicação oral. As circulares anónimas podem ser preparadas em segredo, distribuídas em segredo e não ter assinatura, ao passo que a comunicação oral (antes do telefone) pressupõe sempre dois indivíduos

55 Robert Graves, *Lars Porsena, or the Future of Swearing and Improper Language*, p. 55.

56 Quando existe uma classe alfabetizada, é possível que uma dada versão subsista, e a forma pode ser recuperada. Quando uma versão escrita de um texto oral é coligida (por exemplo, a *Odisseia*, de Homero), pode conhecer uma existência substancialmente diferente.

57 Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 115.

identificáveis – a menos que eles próprios estejam disfarçados. Do ponto de vista da ocultação, porém, a desvantagem da escrita é a perda do controlo sobre o seu uso e difusão quando um texto deixa de estar nas mãos do autor.⁵⁸ A vantagem da comunicação pela voz (incluindo os gestos, a roupa, a dança, etc.) é a de o emissor manter o controlo sobre os factores da sua difusão – o público, o local, as circunstâncias, a interpretação. O controlo sobre a cultura oral é, pois, inevitavelmente descentralizado. Um conto tradicional, por exemplo, pode ser reproduzido ou ignorado e, se for reproduzido, pode ser abreviado, ampliado, modificado, contado numa linguagem ou em termos completamente diferentes de acordo com os interesses, gostos e também receios do orador. É por esta razão que a esfera da conversa privada é o domínio mais difícil de infiltrar, mesmo para os polícias mais bem equipados e persistentes. Em parte, a imunidade da palavra falada à vigilância deve-se à ausência de sofisticação tecnológica. As prensas tipográficas e as máquinas fotocopiadoras podem ser confiscadas, os transmissores de rádio podem ser localizados, mesmo as máquinas de escrever e os gravadores podem ser apreendidos, mas a voz humana, a menos que se elimine o falante, é irreprimível.

A forma mais protegida de comunicação oral é a conversa entre duas pessoas; o nível de segurança diminui quanto maior for o número de pessoas abrangidas num único encontro (como numa manifestação pública). A comunicação oral só é segura quando é uma operação de retalho em pequena escala. Dois importantes factores podem servir para contornar esta pequena desvantagem. Primeiro, esta afirmação não tem em conta a progressão geométrica da repetição em série, que pode alcançar milhares de indivíduos num curto espaço de tempo, como vimos no caso dos rumores. O segundo factor é que cada actuação oral pode ser matizada, disfarçada, evasiva, e encoberta de acordo com o grau de vigilância das autoridades a que está exposta. Neste sentido, uma canção tradicional potencialmente subversiva pode ser interpretada de centenas de maneiras diferentes: desde uma versão aparentemente inócua perante uma audiência hostil até uma interpre-

58 Claro que o secretismo da comunicação oral também pode servir os interesses das elites: Os acordos de cavaleiros, as instruções orais que podem ser desmentidas, etc. Max Weber nota que os conhecimentos sagrados dos brâmanes foram transmitidos oralmente durante séculos e que era proibido pô-lo em forma escrita por receio de que as castas inferiores rompessem o monopólio do conhecimento esotérico. Weber, *op. cit.*, p. 67. O carácter «desmentível» da comunicação oral é sem dúvida a razão que explica o preceito contemporâneo de «guardar tudo por escrito».

tação ostensivamente subversiva diante de um público amistoso e merecedor da confiança do cantor. Aqueles que tiverem tido acesso à interpretação mais sediciosa estarão em condições de apreciar o significado oculto da versão inócua. Deste modo, é a natureza particular e flexível da cultura oral que lhe permite transmitir sentidos fugazes em relativa segurança.

Contos tradicionais, o pícaro

Nada ilustra melhor a resistência cultural velada dos grupos subordinados do que as chamadas histórias picarescas. Seria difícil, penso eu, encontrar uma sociedade de camponeses, escravos ou servos sem uma figura picaresca lendária, seja sob forma animal ou humana. Normalmente, o pícaro faz uma travessia triunfal por um território perigoso, cheio de inimigos apostados em derrotá-lo ou em comê-lo. E fá-lo, não através da força, mas graças à sua astúcia e engenho. À partida, o pícaro é incapaz de vencer qualquer confronto directo visto ser mais pequeno e mais fraco do que os seus antagonistas. Com efeito, só consegue escapar às suas garras e obter vitórias através do conhecimento que tem dos hábitos dos inimigos, enganando-os, tirando partido da sua ganância, do seu tamanho, da sua credulidade ou da sua impaciência. Por vezes, as figuras do bobo e do pícaro surgem associadas, e a manha do subordinado consiste em fazer-se de tonto ou em fazer jogos de palavras tão engenhosos que acabam por ludibriar o seu inimigo.⁵⁹

Não é preciso entrar em análises muito subtis ou complexas para constatar que a posição estrutural do herói pícaro e os estratégias que ele usa apresentam uma semelhança notória com o dilema existencial dos grupos subordinados. O lema do herói pícaro foi, aliás, muito bem captado por um provérbio dos escravos da Carolina do Sul: «Os *bukrah* [brancos] têm esquemas, os pretos têm truques, e quando os *bukrah* fazem um esquema, os pretos fazem dois truques.»⁶⁰ Enquanto género (por exemplo, as histórias do rato-veado Sang Kanchil no mundo malaio, os contos Siang Miang do nordeste da Tailândia, as histórias de aranhas da África Ocidental, as aventuras

59 Para um estudo do pícaro *Pantenggel*, do Sulawesi Central, que é admirado pela sua capacidade de envolver mesmo as declarações mais simples numa imagística elaborada e ilusória, ver Jane Manning Atkinson, «Wrapped Words: Poetry and Politics among the Wana of Central Sulawesi, Indonesia», Brenneis e Myers, *op.cit.*

60 Cit. Levine, *op.cit.*, p. 81.

de Till Eulenspiegel na Europa Ocidental), as narrativas picarescas também contêm uma grande dose de violência e agressividade. Existem alguns elementos que permitem estabelecer uma conexão entre este tipo de fantasia de agressão e situações de punição severa e, em particular, entre contos populares e sociedades que reprimem a agressão aberta.⁶¹ Não querendo insistir em teorias psicológicas de projecção e deslocamento, julgo que é justo reconhecer que, nestas histórias, o subordinado capaz de, pelo seu próprio engenho, ludibriar um antagonista, que normalmente representa o elemento dominador, tende a explorar essa vantagem para exercer uma vingança física.

As histórias de *Brer Rabbit* (Irmão Coelho), dos escravos norte-americanos, são um dos exemplos mais conhecidos da tradição oral das narrativas picarescas, tendo sido coligidas múltiplas versões das mesmas. Qualquer versão coligida representa, naturalmente, uma única interpretação – sem as *nuances* de ritmo e ênfase – e é bem possível que essas variantes transcritas pelos proprietários de escravos ou por etnólogos vindos de fora representem as versões mais assépticas e prudentes. As origens das lendas são, como seria de esperar, incertas, embora a existência de histórias idênticas nas tradições orais da África Ocidental, bem como das histórias *jataka* (sobre as anteriores vidas de Buda), na Índia, sugiram uma possível genealogia comum. O Irmão Coelho enfrenta normalmente a Irmã Raposa (*Brer Fox*) ou o Irmão Lobo (*Brer Wolf*), os quais consegue vencer lançando mão dos seus inesgotáveis recursos de dissimulação, astúcia e agilidade. As suas proezas refletem muitas vezes as estratégias dos escravos que elaboravam estas histórias. «É significativo que um dos maiores prazeres do herói picaresco fosse comer o que havia roubado aos seus inimigos poderosos.»⁶²

O caminho para a vitória do Coelho não é isento de dificuldades, mas os seus desaires são geralmente atribuíveis à sua própria temeridade (por exemplo, nas histórias com o *Tar Baby*⁶³) ou à confiança na sinceridade dos poderosos. Quando a vitória chega, é muitas vezes saboreada em pormenor.

61 G. O. Wright, «Projection and Displacement: A Cross-cultural Study of Folk-tale Aggression», cit. Berkowitz, *op.cit.*, pp. 121-23.

62 Alex Lichtenstein, «That Disposition to Theft with which they have been Branded: Moral Economy, Slave Management and the Law», p. 418.

63 *Tar Baby* (menino de alcatrão) é outra personagem dos contos do Irmão Coelho, que serve para armadilhar o coelho e sobre a qual este nunca leva a melhor; por extensão, passou a designar qualquer situação difícil de que não se consegue sair facilmente. (N. T.)

O Coelho não só mata o Lobo como «se monta nele, humilha-o, submete-o a uma posição servil, rouba-lhe a mulher e, no fundo, ocupa o seu lugar».⁶⁴

Os contos do Irmão Coelho ofereciam múltiplos disfarces. Qualquer pessoa que os contasse podia alegar estar simplesmente a contar uma história pela qual não era minimamente responsável – da mesma maneira que nos distanciamos de uma anedota que dizemos ter ouvido alguém contar. Nesse caso, a história seria, evidentemente, uma simples história de animais, uma completa fantasia, aliás, que nada teria que ver com a sociedade dos homens. Um contador de histórias do Irmão Coelho podia, além disso, seleccionar uma de entre inúmeras histórias e adaptar esse conto em particular às circunstâncias do momento.

No entanto, nesse cenário relativamente obscuro, o escravo podia identificar-se com o protagonista, que conseguia ludibriar, ridicularizar, torturar e destruir o seu inimigo mais poderoso, inserindo, ao mesmo tempo, a narrativa num contexto aparentemente inócuo. Escusado será dizer, por outro lado, que estes contos tinham também uma dimensão pedagógica e modelar. Ao identificar-se com o Irmão Coelho, a criança negra aprendia, uma vez mais, que a segurança e o sucesso dependiam da domesticação e da canalização da raiva para formas de dissimulação e malícia, que asseguravam maiores probabilidades de sucesso. As lições que as histórias ensinavam eram igualmente celebradas como fonte de orgulho e satisfação. O termo *cunning* [astúcia] parece, pois, não fazer inteira justiça à virtude enaltecida por estas lendas.⁶⁵

A celebração do engenho e da malícia não se limitava às histórias do Irmão Coelho. Estava igualmente presente nos contos de High John, ou Old John (John Alto ou Velho John)⁶⁶, e nas histórias do Coiote (Coyote), sem esquecer os provérbios e as canções, que eram a face pública de uma cultura

64 Levine, *op. cit.*, pp. 111-16.

65 Como Detienne e Vernant explicaram em grande pormenor, os antigos gregos admiravam muito esta qualidade, a que chamavam *mētis*, que seria uma «combinação de talento, sabedoria, capacidade de antecipação, subtilidade, dissimulação, imaginação, vigilância, oportunismo, bem como de várias competências e da experiência adquirida ao longo dos anos. A *mētis* aplica-se em situações transitórias, instáveis, desconcertantes e ambíguas, situações que não se prestam a uma avaliação ou ponderação exactas, nem a uma lógica rigorosa». Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, pp. 3-4; ver também p. 44. Para uma compilação árabe do século XIII de milhares de truques engenhosos eficientemente usados para ludibriar inimigos, ver René B. Khawam, trad., *The Subtle Ruse: The Book of Arab Wisdom and Guile*.

66 Hurston, *op. cit.*, pp. 541-48.

oral que acentuava um certo ódio aos poderosos e uma veneração da persistência e da agilidade do subordinado.

É costume considerar as histórias do Irmão Coelho como uma forma de comunicação entre os escravos antes de avaliar o seu papel na socialização de um espírito de resistência. O que esta perspectiva ignora é o carácter público destas histórias. As aventuras do Irmão Coelho não eram contadas apenas fora de cena, nos aposentos dos escravos. O lugar que essas histórias ocupavam enquanto parte do discurso público oferece-nos uma linha de interpretação e sugere que qualquer grupo subordinado tem uma vontade e um desejo tremendos de expressar publicamente o que está no discurso oculto, mesmo que esse modo de expressão utilize metáforas e alusões necessárias para salvaguardar a sua própria segurança. O discurso oculto, na verdade, pressiona e testa constantemente os limites do que pode ou não ser dito em segurança como réplica a um discurso público de deferência e submissão. De um ponto de vista analítico, podemos, portanto, discernir um diálogo com a cultura pública dominante no discurso público, bem como no discurso oculto. Reconhecer esse diálogo no discurso oculto é identificar uma réplica mais ou menos *directa*, sem restrições, às homilias das elites. Esse carácter directo só é possível, claro está, porque o discurso oculto ocorre fora de cena, fora do terreno determinado pelo poder. Interpretar o diálogo presente nas tradições orais dos grupos subordinados requer uma interpretação mais literária e refinada pela simples razão de que o discurso oculto teve de se disfarçar e de se expressar de modo mais cauteloso. E o diálogo será tanto mais bem-sucedido – e apreciado, imaginamos nós – quando conseguir enfrentar os perigos, torneá-los, e ao mesmo tempo preservar, na medida do possível, a força retórica do discurso oculto.

O diálogo dos escravos com os senhores processa-se, então, em três planos. Primeiro, existe a cultura pública oficial, que pode ser ilustrada pelo excerto de um catequismo especialmente preparado para os escravos no Sul dos Estados Unidos:

P. Os servos devem ou não devem obediência aos seus senhores?

R. Sim, a Bíblia exorta os servos a obedecer aos seus senhores e a agradar-lhes em todas as coisas...

P. Se o senhor for insensato, deve o servo desobedecer?

R. Não, diz a Bíblia, «Vós, servos, sujeitai-vos com todo o temor aos vossos senhores, não somente aos bons e moderados, mas também aos mais zelosos...»

P. Que devem fazer os servos, se sofrerem injustamente?

R. Devem suportá-lo pacientemente.⁶⁷

Neste primeiro plano, submetidos a uma subordinação ritual monitorizada pelos detentores da autoridade, os escravos não tinham alternativa senão produzir a actuação que lhes era exigida – embora pudessem manifestar a sua falta de entusiasmo através de pequenos gestos. Fora do palco, no entanto, os escravos podiam repudiar explicitamente a actuação que lhes era imposta. Os relatos dos escravos que vieram para o Norte comprovam a existência deste repúdio fora de cena. Havia dois tipos de réplica possível. Uma podia ser: «Mas na altura eu não achava que [um pequeno furto] fosse um roubo; e ainda hoje não acho. Entendo que um escravo tem o direito moral de comer, beber e vestir aquilo de que necessita [...] porque isso era fruto do meu próprio trabalho.»⁶⁸ Outra seria um grito de vingança declarada em lugar da humildade que normalmente transparecia das convicções religiosas dos escravos: «Enganam-se aqueles que pensam que ele se levantará com as costas laceradas e cobertas de sangue, professando apenas um espírito de humildade e perdão. Se as suas preces forem atendidas, chegará o dia da vingança. Uma vingança terrível, e nesse dia, será a vez de o senhor se ajoelhar a pedir perdão.»⁶⁹ Pese embora a formalidade própria da escrita e a circunstância de estes testemunhos terem sido recolhidos perante uma assistência de brancos do Norte, não é difícil imaginar como teriam sido as versões orais, mais cruas, destas réplicas proferidas pelos escravos nos seus aposentos.

O que as histórias do Irmão Coelho representam, na minha perspectiva, é uma versão refreada e oblíqua das réplicas acima mencionadas. O mesmo se poderia dizer de grande parte da cultura oral dos grupos subordinados.⁷⁰ Por outro lado, seria legítimo pensar que estas réplicas são tão disfarçadas que a satisfação que proporcionam acabaria por se desvanecer por completo. Não sendo tão satisfatório como uma declaração aberta do discurso oculto, esta forma de discurso permite alcançar algo que jamais se conseguiria fazer

67 Osofsky, *op. cit.*, pp. 32-33.

68 Da narrativa de William Wells Brown in *Ibidem*, p. 166.

69 Da narrativa de Solomon Northrup in *Ibidem*, p. 363.

70 Burke sublinha que os tribunais do Santo Ofício de finais do século xv baniram a publicação de algumas baladas e contos como, por exemplo, «*Till Eulenspiegel*» e a «*Reynard the Fox*». Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 220.

fora de cena. Permite moldar um espaço público, ainda que provisório, para uma expressão cultural autónoma de dissidência. Apesar de disfarçado, este discurso não é escondido; é declarado ao poder.⁷¹ O que não deixa de ser um feito notável para uma voz dominada.⁷²

Inversão simbólica, marcas de um mundo às avessas

Se a tradição oral das histórias do Irmão Coelho contadas pelos escravos era suficientemente opaca e inócua para poder ser declarada publicamente, o mesmo não se pode dizer da tradição pan-europeia de gravuras e estampas do «mundo às avessas», bastante mais ousadas. Muito populares por toda a Europa, especialmente depois do surgimento da prensa móvel no século xvi, que as tornou acessíveis às classes mais baixas, estas imagens impressas retratavam um mundo desordenado em que todas as relações e hierarquias normais apareciam invertidas. Ratos que comiam gatos, crianças que açoitavam os pais, a lebre que armadilhava o caçador, o carro que puxava o

71 Ver, neste contexto, a extraordinária análise que Lila Abu-Lughod faz da poesia das mulheres beduínas como contraponto disfarçado aos valores de honra oficiais masculinos. Como sublinha esta autora: «Ao envolver as declarações num véu de fórmulas, convenções e tradições, a poesia consegue cumprir a função de transmitir mensagens sobre o eu que contrariam os ideais da cultura oficial. [...] Como já foi dito, o *ghinnawa* (poema) é um género verbal altamente formulista e estilizado. [...] As fórmulas tornam o conteúdo impessoal ou não-individual, o que permite que, no caso de os poemas serem revelados às pessoas erradas, as autoras possam dissociar-se dos sentimentos expressos, alegando tratar-se "de uma simples canção"». Abu-Lughod, *op. cit.*, p. 239.

72 Uma das maneiras mais eficazes e comuns de os subordinados expressarem a sua resistência é integrando-a num contexto mais vasto de submissão simbólica. Este processo está directamente relacionado com o tema previamente debatido do valor de uso da hegemonia, mas também merece aqui um breve comentário enquanto forma de disfarce. O mecanismo para o qual quero chamar a atenção foi patente nos protestos semanais que as mães argentinas realizaram na Plaza de Mayo, em Buenos Aires, reclamando que o regime militar assumisse a responsabilidade pelo desaparecimento dos seus filhos. Com efeito, tratava-se de um desafio declarado a um regime repressivo responsável pelo assassinio extrajudicial de milhares de opositores. E, no entanto, os protestos continuaram e tornaram-se um importante ritual anti-regime. A sua *relativa* imunidade à violência sumária terá resultado, suponho eu, do apelo estrutural que faziam aos valores da religião, da família, da moralidade e da virilidade que o regime de direita hipocritamente professava. Numa ideologia pública que, implicitamente, respeitava as mulheres acima de tudo no seu papel de mães ou de filhas castas e virginais, estas vinham manifestar-se enquanto mulheres e em nome dos seus filhos. Um ataque directo contra um conjunto de mulheres actuando nesta qualidade e desmentindo qualquer outra motivação teria representado um acto bastante incómodo para a imagem pública do regime. Esta ideologia, como qualquer outra, não só excluía certas formas de actividade como ilegítimas, como criava, porventura inadvertidamente, pequenos nichos de oportunidade como o que foi utilizado pela mãe dos *desaparecidos*. Ao encobrirem o seu desafio ao regime num véu hegemónico, estas mulheres conseguiram contestar o regime em múltiplos aspectos.

cavalo, pescadores que eram puxados para a água pelos peixes, a mulher que batia no marido, o boi que matava o carneiro, o pobre que dava esmolas ao rico, o ganso que punha o cozinheiro no tacho, o rei descalço que levava um camponês às costas, peixes que voavam pelo ar, e por aí fora, numa profusão de imagens aparentemente sem fim. De um modo geral, cada uma destas estampas, artigos comuns nos sacos dos vendedores ambulantes, invertia as relações hierárquicas ou predatórias habituais.⁷³ O subordinado tinha aqui a sua vingança, tal como nas histórias do Irmão Coelho.

Antes de nos debruçarmos sobre a questão vital de saber como as estampas devem ser interpretadas, é importante sublinhar que elas não existiam isoladamente, mas antes incorporadas numa cultura popular repleta de imagens de inversão. Estes temas podiam encontrar-se em canções satíricas, em teatros populares nos quais palhaços e comentadores das classes baixas (Falstaff, por exemplo) podiam trocar de roupas e de papéis com os seus senhores, nas tradições riquíssimas do carnaval (um ritual de inversão) e nas muito difundidas expectativas milenaristas. A opulência simbólica da cultura popular era tal que um único símbolo podia representar toda uma visão do mundo. Assim, Roy Ladurie observa que qualquer um dos múltiplos símbolos do carnaval – a rama verde, o ancinho, a cebola, a trombeta suíça – era tomado como representação da igualdade – de alimentos, de propriedade, de estatuto, de riqueza ou de autoridade.⁷⁴ Os ditados que questionavam implicitamente a distinção entre o plebeu e o nobre eram muito populares e disseminados. Os versos subversivos que normalmente associamos a John Ball e à Revolta dos Camponeses de 1381, «Quando Adão cavava e Eva tecia,/ Onde estava então a fidalguia?»⁷⁵ podem encontrar-se, sob formas muito idênticas, noutras línguas germânicas (por exemplo, o alemão, o holandês, o sueco) e, com ligeiras alterações, nas línguas eslavas e românicas.⁷⁶

Claro que é sempre possível minimizar a importância política da tradição do mundo às avessas. Pode-se tomá-la como mero exercício de criatividade

73 O essencial da minha reflexão sobre este assunto tem por base a minuciosa análise de David Kunzle, «World Upside Down». Para um estudo fascinante sobre a inversão dos papéis dos géneros, sensivelmente do mesmo período, ver Natalie Zemon Davis, «Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe», in *The Reversible World*, ed. Barbara A. Babcock, pp. 129-92.

74 Ladurie, *op. cit.*, p. 77.

75 «When Adam delved and Eve span./ Who was then the gentleman?» (N. T.).

76 Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, pp. 53-54.

e imaginação, como um simples *jeu d'esprit*, e considerar que não passa disso mesmo. Mais frequente, porém, é considerá-la em termos funcionais: como uma válvula de segurança ou de escape que, como o carnaval, alivia de modo inofensivo tensões sociais que poderiam de outro modo tornar-se perigosas para a ordem social existente. Numa versão um pouco mais tenebrosa deste argumento, é por vezes sugerido que as estampas do mundo às avessas e outros rituais de inversão seriam uma espécie de conspiração dos poderosos, concebida pelos próprios grupos dominantes para funcionar como um substituto simbólico da realidade. Argumentos funcionais deste tipo, especialmente quando assentam em teorias conspirativas que teriam todas as razões para ser mantidas em segredo, não podem ser refutados directamente. O que podemos fazer, penso eu, é mostrar até que ponto uma tal perspectiva é implausível e apresentar um conjunto de provas e testemunhos indirectos que parecem apontar firmemente no sentido oposto.

Como é óbvio, um mundo às avessas só pode ser imaginado a partir de um mundo de pés no chão de que o primeiro seria uma imagem invertida. O mesmo se pode dizer, por definição, de qualquer negação cultural: o estilo de vida *hippie* representa um protesto apenas na medida em que tem o conformismo da classe média como pano de fundo; a proclamação do ateísmo só faz sentido num mundo repleto de crentes religiosos. Este tipo de inversões desempenha, no entanto, uma importante função imaginativa, ainda que não consiga fazer muito mais do que isso. De qualquer maneira, criam, pelo menos no plano do pensamento, um espaço de respiração para a imaginação onde as categorias normais de ordem e hierarquia deixam de ser completamente inevitáveis. O que poderá levar os grupos dominantes a promover algo que não permite a reificação ou naturalização completa das distinções sociais de que beneficiam é um ponto algo obscuro. Por outro lado, se considerarmos que se trata de uma concessão cultural que têm de fazer para assegurar a ordem social, estaríamos a sugerir que essas inversões são não tanto fruto de uma concessão, mas antes de uma insistência exercida pelos grupos subordinados. Quando manipulamos, através da imaginação, uma dada classificação social – virando-a de dentro para fora e de cima para baixo –, somos forçosamente levados a pensar que ela é, até certo ponto, uma criação arbitrária do homem.

Longe de encorajar a produção e circulação de estampas do mundo às avessas, as autoridades fizeram o que podiam para limitar a sua disseminação. Uma série de gravuras populares chamada «a guerra dos ratos contra o gato» foi considerada uma inversão particularmente subversiva. Em 1797,

na Holanda recentemente ocupada pelas tropas revolucionárias francesas, as autoridades apreenderam quer o editor, quer todas as impressões que detinha das gravuras. No reinado de Pedro, o Grande, os censores russos insistiram em alterar a imagem do gato para evitar qualquer semelhança com o czar. Em 1842, os oficiais do czar apreenderam todas as cópias conhecidas de uma estampa de grandes dimensões que retratava um boi fazendo a matança do carnicheiro.⁷⁷ A carga subversiva, tão evidente para os que tinham a responsabilidade de impedir a contestação, não deverá, imaginamos nós, ter passado despercebida ao público mais vasto que teve o ensejo de a contemplar. Não contentes com a restrição da cultura popular potencialmente subversiva, as autoridades produziam e difundiam frequentemente a cultura popular que julgavam apropriada para as classes inferiores. Circulavam livros de provérbios reminiscentes do catequismo dos escravos. Atendendo ao seu conteúdo – por exemplo: «A fome custa pouco, a raiva custa muito mais», «A pobreza é boa para muitas (todas as) coisas», «Demasiada justiça é injustiça», «Cada um deve comportar-se de acordo com a sua posição» –, não é de admirar que o público mais predisposto a lê-lo fosse um público de estatuto superior.⁷⁸ Quando não havia mais nada à mão para responder a uma cultura popular ameaçadora, recorria-se muitas vezes aos versos difamatórios. Foi assim, como vimos no capítulo anterior, que o bispo de Würzburg tentou suprimir o apelo anticlerical do tamborileiro de Niklashausen no final do século xv na Alemanha. E, na ofensiva cultural contra as heresias de Guilherme Tell, as autoridades fabricavam gravuras em madeira em que os camponeses eram retratados com caras de animais e em todos os seus vícios morais. Estes breves exemplos servem simplesmente para mostrar que a imagística do mundo às avessas não era aprovada pelas elites como uma espécie de anestesia cultural e que era, pelo contrário, objecto de supressão e de contra-ofensivas.

Como interpretar, no entanto, esta mistura de crítica social implícita com inversões que não têm um conteúdo social evidente ou que violam as leis físicas da natureza? Não é preciso lançar mão de uma grande fé interpretativa para reconhecer a carga subversiva de imagens como: um senhor que serve um camponês à mesa; um homem pobre que entrega o seu suor e sangue ao rico; Cristo com uma coroa de espinhos na cabeça e, a seu lado,

77 Kunzle, *op. cit.*, p. 78.

78 *Ibidem*, p. 74.

o papa usando uma tiara tripla em ouro; um camponês sentado em cima do seu senhor, que cava ou lavra o solo. Estas imagens surgem normalmente combinadas com dois outros tipos de estampas. Primeiro, gravuras em que dois gansos, por exemplo, assam um ser humano num espeto. Aqui, o significado não é evidente, embora haja uma inversão entre quem come e quem é comido. A utilização comum – muito mais comum do que hoje – de analogias da vida agrária e dos animais para descrever as relações entre os homens torna a interpretação subversiva da gravura muito mais plausível. Afinal, quando, durante a Guerra Civil Inglesa, Winstanley quis descrever a relação entre a lei da propriedade e os pobres, dramatizou o assunto nestes termos: «A lei é a raposa, os pobres são os gansos; ela arranca-lhes as penas e alimenta-se deles.»⁷⁹ Uma leitura subversiva da imagem dos gansos a assar um homem no espeto é, claro está, desmentível; é por isso que é apresentada em termos ambíguos. Mas à luz dos códigos da imagística que então circulava, é igualmente possível fazer uma interpretação subversiva.

As gravuras que retratavam cenas como peixes a voar e pássaros debaixo de água sugerem um problema um pouco diferente. De certo modo, limitam-se a completar ou a alargar um conjunto de inversões. Por outro lado, poder-se-ia dizer que o seu objectivo é escarnecer de todas as inversões ao sugerir que elas são pelo menos tão absurdas como a imagem dos peixes a voar. Nesta perspectiva, o efeito global das gravuras do mundo às avessas seria o de excluir simbolicamente quaisquer inversões da hierarquia social. Aqui, julgo que o elemento do disfarce desempenha uma função fundamental. Tal como a cultura popular *pública*, as imagens do mundo às avessas são disfarçadas pelo anonimato dos seus autores, pela ambiguidade do seu significado e pela adição de material obviamente inofensivo. O desejo de uma inversão da hierarquia social só se torna público, nestes casos, sob condição de se apresentar com uma dupla face. Como conclui David Kunzle, o mais investigador dos estudiosos deste género de cultura popular:

A ambivalência fundamental do Mundo às Avessas permite que, de acordo com as circunstâncias, aqueles que estão satisfeitos com a ordem social tradicional ou vigente vejam o tema como uma irrisão da ideia de inverter esse estado de coisas e, ao mesmo tempo, que aqueles que estão insatisfeitos com essa mesma ordem vejam o tema como uma irrisão do estado de coisas pervertido do presente. [...]
As fantasias verdadeiramente impossíveis ou «puramente lúdicas» do mundo ani-

79 Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 160.

mal [...] *funcionam como um mecanismo que mascara* os desejos perigosos, vingativos, anárquicos, «infantis», mas por outro lado reprimidos ou inconscientes, que estão presentes nas inversões humanas menos implausíveis.⁸⁰

A interpretação de Kunzle coincide, além do mais, com outras leituras do modo como as mensagens heréticas podiam ser codificadas com sucesso nesta época. As profecias potencialmente incendiárias do abade do século XVI Joaquim del Fiore, que viriam a desempenhar um papel importante em muitos movimentos milenaristas, foram, em parte, difundidas por uma série de ilustrações ambíguas. Assim, um trono vazio podia ser tomado como um sinal de apoio ao papa-ermita Celestino ou como o início de uma revolução espiritual; numa representação do papa colocando a mitra sobre um animal corado ou com cornos e uma cara humana, este tanto podia ser tomado como o cordeiro de Deus, como um governante secular, ou como o anticristo. Analisando estas imagens no seu contexto histórico, no entanto, Marjorie Reeves sustenta que «o principal impulso das profecias é claro. Estes joaquimitas conseguiam, através destes símbolos, fazer comentários críticos mas *velados* ao papado contemporâneo e destacar a esperança milenarista joaquimita».⁸¹ Reeves poderia ter escrito, porventura com maior exactidão, «críticos porquanto velados» na medida em que era o disfarce que permitia que as profecias fossem difundidas de forma pública.⁸²

Se as estampas do mundo às avessas fossem inócuas ou anestésicas, não seria de esperar que elas ocupassem um lugar tão importante nas verdadeiras rebeliões e na imagística e nas acções dos próprios rebeldes. Na Reforma e na Guerra dos Camponeses que se seguiu, as gravuras desempenharam um papel

80 Kunzle, *op. cit.*, pp. 82, 89 (itálico meu).

81 Marjorie Reeves, «Some Popular Prophecies from the 14th to 17th Centuries», in *Popular Belief and Practice: Papers Read at the 9th Summer Meeting and 10th Winter Meeting of Ecclesiastical History Society*, ed. G. J. Cuming e Derek Baker, pp. 107-34.

82 Parece haver uma espécie de equivalente japonês da tradição do mundo às avessas. Najita e Scheiner escrevem: «Em Edo, por exemplo, o espírito de *yonaoshi* [novo mundo budista – uma visão milenarista] e a hostilidade contra os ricos acabaram por associar-se no *namazu* (peixe-gato). Imediatamente após o grande terramoto de Edo em 1855, uma série de gravuras não assinadas retratavam o *namazu* sustentando a vingança do mundo sobre os ricos e os espertos por explorarem os pobres [...] As gravuras mostravam-no agora fincado nos corpos dos ricos, obrigando-os a defecar e vomitar moedas e jóias para os pobres. Estas gravuras também retratavam o *uchi howashi* [destruição das casas dos ricos ou das autoridades] [...] Numa pequena legenda por baixo de uma das gravuras pode ler-se: «Aqui, nós, o povo, atingimos o nosso desejo mais caro.» Najita e Scheiner, *op. cit.*, p. 58.

inegavelmente importante na difusão do espírito da revolução. À medida que o conflito se tornou aberto e violento, a imagística tornou-se mais directa: uma ilustração luterana mostrava um camponês defecando na tiara papal. As estampas associadas aos revolucionários encabeçados por Thomas Münzer mostravam «camponeses a discutir com teólogos eruditos, obrigando os padres a engolir as escrituras, e fazendo ruir o castelo dos tiranos».⁸³ Quando foi perguntado (retoricamente) a um rebelde capturado que tipo de animal era, este respondeu: «Um animal que normalmente se alimenta de raízes e ervas mas que, quando possuído pela fome, também pode comer padres, bispos e cidadãos anafados.»⁸⁴ Além de terem desempenhado uma função retórica importante na Guerra dos Camponeses, estas ideias radicais – o fim das distinções de estatuto, a abolição das diferenças de riqueza, a justiça popular, a religião popular, a vingança sobre os exploradores, fossem eles padres, nobres ou cidadãos abastados – levaram por vezes os rebeldes a transformarem as imagens de inversão em quadros vivos. Assim, houve um líder camponês que vestiu uma condessa de mendigo e obrigou-a a andar num carrinho de estrume; os cavaleiros, agora em farrapos, foram obrigados a servir os vassallos à mesa ao passo que os camponeses se vestiam garbosamente como os senhores e faziam pouco dos seus rituais.⁸⁵ Por uma vez, ainda que por pouco tempo, os camponeses tiveram a oportunidade de viver as suas fantasias e sonhos de vingança, e essas fantasias poderão ter sido directamente inspiradas pelas estampas do mundo às avessas.

Muitas destas mesmas aspirações por parte dos servos e das classes baixas estão igualmente presentes no contexto da Guerra Civil Inglesa e da Revolução Francesa. O movimento popular da Guerra Civil Inglesa procurou, entre outras coisas, eliminar os títulos honoríficos e as distinções de estatuto na origem dos mesmos, dividir as terras, banir os advogados e os sacerdotes, etc.⁸⁶ Durante a Revolução Francesa, os *sans-culottes* que percorriam os campos em busca de provisões pernoitavam por vezes nos castelos e insistiam em ser servidos pelos nobres: «Os *commissaires* mandavam as suas vítimas confeccionar-lhes copiosas refeições, que depois eram obrigadas a servir de pé, enquanto os *commissaires* ficavam sentados com os *gendarmes* locais e os

83 Kunzle, *op. cit.*, p. 64.

84 *Ibidem*, p. 63.

85 *Ibidem*, p. 64.

86 A melhor descrição deste movimento encontra-se na notável obra de Christopher Hill, *The World Upside Down, passim*.

artesãos membros do *comité* local, num auto sacramental de igualitarismo gastronómico que foi representado repetidas vezes nas regiões submetidas ao ultra-revolucionarismo.»⁸⁷ Como para generalizar estes novos rituais, uma estampa revolucionária mostrava um camponês montado num nobre, exibindo a seguinte inscrição: «Eu sabia que a nossa vez estava a chegar.»⁸⁸

Todos estes factos sugerem que tradições como a das gravuras do mundo às avessas representam a parcela pública da réplica, uma contracultura, em sentido quase literal, a um discurso dominante de hierarquia e deferência. Se ela é silenciada ou ambígua, tal acontece por ter de ser evasiva, sob pena de não poder ser pública. A visão que ela difunde é reforçada por uma leitura utópica de textos religiosos, canções e histórias populares e, claro está, pelo domínio vasto e não censurado do discurso oculto. Quando, como por vezes acontece, os constrangimentos que condicionam esta cultura popular evasiva são aliviados, é normal vermos os disfarces tornarem-se menos opacos uma vez que uma porção crescente do discurso oculto vai abrindo caminho para o palco e para a acção.

RITUAIS DE INVERSÃO, CARNAVAL E FESTAS

Sempre que oiço as proclamações dos generais antes da batalha, os discursos dos *führers* e dos primeiros-ministros [...] hinos nacionais, folhetos de instrução moral, encíclicas papais e sermões contra o jogo e a contracepção tenho a impressão de ouvir um coro de apupos dos milhões de pessoas comuns para quem estes excelsos sentimentos não têm qualquer apelo.

GEORGE ORWELL

O riso encerra algo de revolucionário. Na igreja, no palácio, na procissão, diante do chefe de gabinete, de um agente policial ou da administração alemã, ninguém ri. Os servos são privados do direito de sorrir na presença dos senhores da terra. O riso só é permitido entre iguais. Se os súbditos fossem autorizados a rir diante dos seus superiores, se não conseguissem reprimir a sua hilaridade, tal significaria o fim do respeito.

ALEXANDER HERZEN

Se os apupos a que Orwell se refere têm uma localização social e temporal privilegiada, ela é seguramente a tradição prequeresmal do carnaval. Enquanto

87 R. C. Cobb, *op. cit.*, pp. 174-75.

88 Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 189 e est. 20.

ocasião para rituais de inversão, de sátira, de paródia e para uma suspensão geral dos constrangimentos sociais, o carnaval oferece um ponto de vista analítico privilegiado e único para dissecar a ordem social. Precisamente por ter originado uma literatura tão vasta, até excepcional, o carnaval pode ser considerado uma forma institucionalizada de disfarce político. A abundância de literatura sobre este tema torna a escolha do carnaval uma simples questão de conveniência analítica, pois existem inúmeros festivais, feiras e ocasiões rituais que partilham muitas das características essenciais do carnaval. As festas dos loucos, as mogigangas, as coroações, as feiras sazonais, as celebrações das colheitas, os ritos de fertilidade na Primavera, e mesmo as eleições tradicionais; todas têm qualquer coisa de carnavalesco. Além disso, é difícil encontrar uma cultura que não tenha algo de equivalente ou de parecido com o carnaval no seu calendário ritual. Assim, temos a festa de Krishna (Holi) na sociedade hindu, os festivais da água em grande parte do Sudeste Asiático continental, as saturnais na Roma Antiga, etc.

Todas estas ocasiões são socialmente definidas como algo fora do normal em vários sentidos. As imposições das regras normais das interações sociais são suspensas, e o uso de disfarces ou o anonimato que resulta da integração em grandes multidões amplificam um clima geral de licença – ou licenciabilidade. Grande parte da literatura sobre o carnaval realça o espírito de abandono físico, a celebração do corpo através da dança, da gula, da sexualidade explícita e de uma indecência generalizada. A figura clássica do carnaval é um comilão e beberrão gordo e lascivo; o espírito da Quaresma, que se segue, é representado por uma mulher velha e magra.

Para o propósito deste livro, o que é mais interessante no carnaval é a forma como permite que certas coisas sejam ditas, que certas formas de poder social, que são silenciadas ou reprimidas fora desta esfera ritual, sejam abertamente exercidas. O anonimato geral, por exemplo, permite que as sanções sociais normalmente exercidas nas pequenas comunidades através dos boatos assumam uma voz mais clara e decidida. Entre outras coisas, o carnaval é «o tribunal informal do povo»⁸⁹, onde canções mordazes e versos reprovadores podem ser cantados directamente aos desrespeitados e aos malfeitores. Os jovens podem repreender os velhos, as mulheres podem ridicularizar os homens, os maridos enganados ou submissos podem ser abertamente escarnecidos, os indivíduos temperamentais ou irascíveis podem ser satirizados,

89 David Gilmore, *op. cit.*, p. 99.

as vinganças pessoais e as disputas silenciosas entre facções podem ser expressas. Manifestações de reprovação que em qualquer outra altura seriam perigosas ou socialmente nocivas são autorizadas no carnaval. É o tempo e o lugar certo para fazer, pelo menos verbalmente, os necessários ajustes de contas pessoais e sociais.

O carnaval representa, pois, uma espécie de pára-raios para tensões e animosidades de todo o tipo. Além de ser um festival dos sentidos, é um festival de rancor e de cólera. Grande parte da agressão social do carnaval é dirigida às figuras dominantes do poder, que em condições normais seriam praticamente imunes a críticas abertas. Qualquer notável que despertasse a ira popular – usurários impiedosos, soldados abusadores, oficiais locais corruptos, padres avaros ou lascivos – poderia ser alvo de uma ofensiva de carnaval por parte dos seus antigos subordinados. Poderia ouvir cantar versos satíricos em frente à sua casa, ser queimado em effigie, ou ser obrigado por multidões ameaçadoras a distribuir dinheiro ou bebidas e a retractar-se publicamente. Não só as pessoas, também as instituições poderiam ser atacadas. A igreja, em particular, fazia parte dos rituais de irrisão do carnaval. Com efeito, não havia rito sagrado que não tivesse o seu equivalente na paródia carnavalesca: sermões em louvor de bandidos ou de Santo Arenque (o peixe), paródias do catequismo, do credo, dos salmos, dos dez mandamentos, etc.⁹⁰ Eis um exemplo de algo que se aproxima de um diálogo aberto, convenientemente elusivo, entre uma religião popular heterodoxa e uma hierarquia oficial da devoção. Quase nenhuma pretensão de superioridade social – conhecimentos legais, títulos, cultura clássica, gostos refinados, proezas militares ou propriedade – passava incólume às técnicas igualitaristas do carnaval.

Como é natural, as técnicas carnavalescas também serviam para dar voz aos antagonismos políticos e sociais. O estudo de David Gilmore sobre o modo como a animosidade crescente entre os trabalhadores e os proprietários rurais na Andaluzia no século xx se reflectiu no carnaval é eloquente a este respeito.⁹¹ Inicialmente, ambas as classes participavam no carnaval e os proprietários toleravam os versos satíricos e irrisórios que lhes eram cantados. À medida que as condições agrárias se foram deteriorando, as injúrias e as ameaças dos trabalhadores levaram os proprietários a retirar-se e a assistir ao carnaval das suas varandas. De algum tempo para cá, os proprietários

90 Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 123.

91 David Gilmore, *op. cit.*, cap. VI.

passaram a abandonar as aldeias durante os dias de carnaval, deixando a cerimónia nas mãos dos seus antagonistas. Esta descrição esquemática tem dois aspectos que merecem ser destacados. Primeiro, lembra-nos que este tipo de rituais está longe de ser estático e que tende, pelo contrário, a reflectir a estrutura e os antagonismos em transformação numa dada sociedade. Segundo, diz-nos que o carnaval é, por excelência, uma ocasião propícia às recriminações dos grupos subordinados, presumivelmente porque as relações de poder habituais operam no sentido de os silenciar. Como observa Gilmore: «Os indivíduos pobres e destituídos de poder, em particular, usavam a ocasião para expressar os ressentimentos acumulados contra os ricos e os poderosos, para denunciar a injustiça social, bem como para castigar os camponeses que atentavam contra as tradições morais da aldeia, contra a sua ética e contra os seus critérios de honestidade.»⁹² A franqueza privilegiada do carnaval pode mesmo constituir uma espécie de política nacional em sociedades, em que os comentários directos poderiam ser considerados crimes de traição ou de lesa-majestade. Assim, as effigies de carnaval eram frequentemente construídas à semelhança dos principais inimigos municipais do momento. Por exemplo, Júlio Mazarino, o papa, Lutero, Luís XVI, Maria Antonieta, Napoleão III. Mas estas incursões no discurso público eram sempre politicamente protegidas pela licenciosidade e pelo anonimato próprios do carnaval e por uma «maneira de escarnecer das autoridades por meio de alusões que eram simultaneamente evidentes e inocentes, por uma forma de insolência que era suficientemente ambígua para desarmar ou ridicularizar a repressão».⁹³

A grande contribuição de Bakhtin para o estudo da cultura carnavalesca foi interpretá-la, através da prosa de Rabelais, como o espaço ritual do discurso desinibido. Era o único espaço onde o *discurso não-dominado* prevalecia, onde não havia subserviência, falsas pretensões, servilismo ou regras de circunlocução. As injúrias e as grosserias reinavam no carnaval e nos mercados pela simples razão de que, aí, os eufemismos requeridos pelo discurso oficial não eram necessários. Grande parte da cultura carnavalesca concentrava-se nas funções que partilhamos com outros mamíferos – comer e beber, defecação, fornicação e flatulências – justamente porque, a esse nível, somos todos

92 *Ibidem*, p. 98. É útil recordar, neste contexto, que durante o carnaval o uso de sanções sociais contra os membros da própria classe pode ter por objectivo disciplinar aqueles que procuram conquistar as boas graças das elites a expensas dos seus pares.

93 Yves-Marie Berée, *Fêtes et révolte: Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècles*, p. 83.

iguais e ninguém pode reclamar-se de um estatuto superior. Acima de tudo, essas zonas livres eram espaços onde as pessoas podiam relaxar e respirar livremente, sem terem de se preocupar com as temíveis consequências de um eventual passo em falso. Para as classes inferiores, que passavam grande parte das suas vidas sob a tensão criada pela subordinação e pela vigilância, a cultura carnavalesca era o reino da libertação:⁹⁴ «Oficialmente, os palácios, as igrejas, as instituições oficiais e as residências privadas eram dominados pela hierarquia e pelas normas de cortesia, mas no mercado podia ouvir-se um tipo de discurso muito especial, uma linguagem quase autónoma, muito diferente da linguagem da igreja, do palácio, dos tribunais e das instituições. Também diferia em muito da literatura oficial ou da língua das classes dominantes – a aristocracia, os nobres, a hierarquia da igreja, a alta burguesia.⁹⁵ Bakhtin convida-nos a entender o carnaval como uma espécie de sociedade-sombra em que as distorções criadas pela dominação estavam ausentes. Comparado com o discurso oficial, este domínio do livre discurso era o que de mais próximo havia de um diálogo socrático ou, em termos de teoria social contemporânea, da «situação ideal de discurso» concebida por Jürgen Habermas.⁹⁶ Dois dos pressupostos operativos implícitos que, segundo Habermas, deverão estar na base de qualquer acto comunicativo são que o orador queira realmente dizer o que diz, por um lado, e que fale verdade, por outro. O discurso dominado é, necessariamente, uma comunicação distorcida, porque as relações de poder propiciam formas de manipulação «estratégica» que minam um entendimento genuíno.⁹⁷

Da nossa perspectiva, tomar o discurso carnavalesco como um discurso verdadeiro ou como algo próximo da situação ideal de discurso seria uma leitura demasiado idealista da realidade social. Tendo presente que ocorre numa

94 Tal como numa paródia de carnaval, Bakhtin desenvolveu um jogo do gato e do rato com as cúpulas do estalinismo enquanto escrevia o seu estudo sobre Rabelais. Não é preciso grande arrojamento analítico para articular o domínio da dissimulação oficial e do discurso dominado com o estado estalinista e a leitura da cultura carnavalesca de Rabelais como uma negação e uma afirmação fora de cena de um cepticismo que sobreviveriam à repressão. Mas, mais uma vez, tal como no carnaval, o facto de o texto de Bakhtin também ter um significado perfeitamente inocente dá-lhe uma boa hipótese de passar incólume. Ou, pelo menos, de não ser entendido como um acto óbvio de traição.

95 Milcha Bakhtin, *Rabelais and His World*, p. 154.

96 Habermas, *The Theory of Communicative Action*. Ver também a pertinente análise de Thomas McCarthy, *op. cit.*, pp. 273-352.

97 Habermas sustenta que a mentira e a dissimulação estratégica são parasitárias dos actos discursivos «genuínos» uma vez que a mentira e a dissimulação funcionam apenas na medida em que são confundidas pelo interlocutor com a verdade.

situação social, o discurso está sempre impregnado de relações de poder; não existe nenhum ponto de vista privilegiado que permita aferir a distância entre um qualquer acto discursivo e o «verdadeiro» discurso. Em suma, todos medimos as nossas palavras. O que podemos fazer, no entanto, é comparar diferentes situações de discurso para ver como se elucidam mutuamente. Neste sentido, o que Bakhtin faz é comparar o discurso que, num ambiente festivo e de anonimato se liberta de certas relações de poder quotidianas, substituindo-as por relações de poder diferentes. O poder social no carnaval pode ser menos assimétrico, mas o poder recíproco não deixa de ser poder.

A outra dificuldade inerente a uma perspectiva como a de Bakhtin ou de Habermas é a de ignorar até que ponto as características discursivas num determinado domínio de poder são, parcialmente, fruto de um discurso que é bloqueado ou suprimido noutra âmbito de poder. Assim, os elementos grotescos e injuriosos, o escárnio, as agressões e as difamações que têm lugar no carnaval só fazem sentido no contexto das relações de poder que ocorrem durante o resto do ano. A profundidade dos silêncios engendrados numa dada esfera de poder pode ser proporcional ao discurso explosivo noutra esfera. Quem poderia deixar de reconhecer tal conexão nesta declaração de um camponês andaluz: «Nós ganhamos vida. Cobrimos as nossas caras e ninguém nos reconhece, e depois, cuidado conosco! Nada nos pode deter!»⁹⁸ A expectativa criada pelo carnaval e o prazer que produz devem-se em grande parte ao anonimato, que permite aos participantes dizerem aos seus antagonistas tudo aquilo que tiveram de engolir ao longo do ano. As grandes desigualdades de estatuto e poder geram um discurso oculto muito rico. Mesmo numa sociedade igualitária, continuaria a haver espaço para o carnaval, uma vez que continuariam a existir relações de poder. Contudo, é natural que fosse menos feroz e decerto que os prazeres do carnaval não estariam tão concentrados num único segmento da sociedade.

Se aceitarmos, ainda que provisoriamente, o lugar que o discurso e as actuações reprimidas ocupam no carnaval, temos ainda de avaliar até que ponto o ritual serve para deslocar e aliviar as tensões sociais, restaurando desse modo a harmonia social. Trata-se aqui de uma conhecida variante da teoria da válvula de segurança – a ideia de as pessoas poderem lavar o peito do seu discurso oculto tornaria as rotinas de dominação mais fáceis de suportar. Este argumento deverá talvez merecer maior atenção no caso do carnaval do

98 David Gilmore, *op. cit.*, p. 16.

que no das gravuras do mundo às avessas, devido à subordinação simbólica e à institucionalização do carnaval. Quando falo em subordinação simbólica, refiro-me ao facto de o carnaval ser ritualmente agendado para ocorrer imediatamente antes da Quaresma, para que esta o substitua; a terça-feira gorda dá lugar à quarta-feira de cinzas. A gula, a bebedeira e a embriaguez são suplantadas pelo jejum, a oração e a abstinência. Na maioria dos rituais de carnaval, como para reforçar a hierarquia ritual, uma figura representando o espírito do carnaval é ritualmente morta por uma figura que representa a Quaresma, como que dizendo: «Agora que te divertiste, vamos voltar à vida sóbria e devota.» A institucionalização do carnaval poderia também ser tomada como uma confirmação da teoria da válvula de segurança. Se é verdade que o carnaval é desordem, trata-se de uma desordem com regras, porventura até uma lição ritual sobre as consequências e a loucura que resultariam da violação dessas regras. As regras ou convenções do carnaval – incluindo a regra de ninguém poder retirar a máscara ao outro – são, um pouco como a Convenção de Genebra para os conflitos armados, aquilo que permite que o carnaval tenha lugar. Como observa Terry Eagleton, citando a Olivia de Shakespeare: «Um louco tolerado não difama.»⁹⁹

Se questões de interpretação como esta se resolvessem através de votações de académicos estudiosos do assunto, a teoria da válvula de segurança acabaria, sem dúvida, por prevalecer.¹⁰⁰ A maior parte deles concordaria com Roger Sales quando escreve que «as autoridades retiraram a rolha da garrafa para impedir que ela rebentasse aos poucos».¹⁰¹ Historicamente, os adeptos do carnaval não se eximiram de lançar este mesmo género de apelo aos seus superiores. Veja-se esta carta, que circulou em 1444 na Escola de Teologia de Paris, em defesa da celebração da Festa dos Loucos:

Para que a loucura, que é a nossa segunda natureza e parece ser inerente ao homem, se possa dissipar livremente pelo menos uma vez por ano. *Os barris de vinho rebentam se não forem abertos regularmente para deixar entrar o ar.* Todos nós, enquanto seres humanos, somos barris mal conjuntados, que rebentariam do vinho da sabedo-

99 Terry Eagleton, *Walter Benjamin: Towards a Revolutionary Criticism*, p. 148, cit. Stallybrass e White, *Politics and Poetics of Transgression*, p. 13.

100 Ver, por exemplo, Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*; Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*; e Roger Sales, *English Literature in History, 1780-1830: Pastoral and Politics*.

101 Sales, *ibidem*, p. 169.

ria, se esse vinho permanecesse num estado de constante fermentação, devoção e temor a Deus. Temos de lhe conceder algum ar para não o deixar estragar. É por isso que autorizamos a folia em certos dias do ano, para que possamos depois regressar com redobrado zelo ao serviço de Deus.¹⁰²

Recorrendo à metáfora hidráulica de Mrs. Poyser para defender o seu ponto de vista, estes autores conseguem fazer uma conjugação hábil entre um apelo ao valor hegemónico do carnaval e uma ameaça implícita do que poderia acontecer se o seu pedido não fosse atendido.

A ideia de que o carnaval é um mecanismo de controlo social autorizado pelas elites não é inteiramente errada, mas é susceptível, creio, de nos induzir gravemente em erro. Pode levar-nos a confundir as intenções das elites com os resultados que conseguem alcançar. Neste caso, como veremos, uma tal concepção ignora a história social do carnaval, que está directamente relacionada com esse ponto. Contudo, deixando momentaneamente de lado a história social, poderemos igualmente discernir, incrustado nesta perspectiva funcionalista, um essencialismo insustentável. Não se pode dizer que um acontecimento social complexo como o carnaval seja apenas isto ou aquilo, como se tivesse apenas uma função específica, geneticamente programada. Faz muito mais sentido ver o carnaval como o espaço ritual de várias formas de conflito social e manipulação simbólica, sendo que nenhuma destas pode ser considerada, *a priori*, preponderante. O carnaval deverá, portanto, variar de acordo com a cultura e com as circunstâncias históricas e deverá, tendencialmente, cumprir muitas funções diferentes de acordo com os seus participantes. O que traz mais uma dificuldade à concepção funcionalista, nomeadamente, a de atribuir uma motivação única às elites. É sem dúvida incorrecto partirmos do princípio de que a realização do carnaval é da responsabilidade exclusiva das elites e de que estas teriam como único objectivo proporcionar aos grupos subordinados um arremedo de rebelião que serviria para os demover de experimentar uma rebelião a sério. A existência e as formas evolutivas do carnaval são o fruto do conflito social, e não uma criação unilateral das elites. Seria igualmente plausível olhar para o carnaval como uma vitória política ambígua arrancada a ferros pelos grupos subordinados às elites dominantes. Enfim, somos levados a interrogar-nos: que tipo de lei psicológica subjaz à teoria da válvula de segurança? Porque é que uma mode-

102 Bakhtin, *op. cit.*, p. 75 (italico meu).

lação ritual da revolta resultaria necessariamente numa diminuição da probabilidade de uma revolta? Porque é que não poderia funcionar antes como um balão de ensaio ou como uma provocação conducente a uma efectiva confrontação? Uma simulação ritual de uma revolta é seguramente menos perigosa do que uma revolta efectiva, mas o que é que nos garante que a primeira possa constituir um substituto, ainda por mais satisfatório, da segunda?

Neste ponto, será instrutivo debruçarmo-nos sobre as disputas concretas que ocorreram em torno do carnaval. Se a conduta dos grupos dominantes se pautasse, efectivamente, pela teoria da válvula de segurança, seria de esperar que as elites incentivassem o carnaval, especialmente quando as tensões sociais estivessem ao rubro. Na verdade, é sobretudo o contrário que acontece. Em todo o caso, mesmo que acreditassem na teoria da válvula de segurança, as elites jamais se sentiriam suficientemente confiantes para a tomar como um mecanismo seguro e eficaz. Ao longo de grande parte da sua história, as elites seculares e eclesiásticas olharam para o carnaval como um espaço de potencial, senão mesmo de efectiva, desordem e subversão que exigia uma vigilância constante. Rudwin escreveu detalhadamente sobre os esforços persistentes das autoridades eclesiásticas na Europa Germanófona para proibir ou substituir as comédias (*ludi*) do carnaval que as satirizavam impiedosamente.¹⁰³ Em lugar das paródias da missa e das picardias de Till Eulenspiegel, a igreja tentou promover as peças da Paixão de Cristo e os mistérios para competir directamente com elas. Os carnavais em França, originalmente autorizados, ou mesmo sancionados, pelas autoridades eclesiásticas e municipais foram posteriormente proibidos depois de terem sido apropriados e reconvertidos para fins suspeitos pela população. Bakhtin, por exemplo, nota que as sociedades populares formadas para criar farsas, *soties*, e sátiras de carnaval (os *Basochiens* e os *Enfants sans souci*, por exemplo), eram muitas vezes «objecto de proibições e repressões, tendo os confrades de Basoche acabado por ser suspensos».¹⁰⁴

103 Maximilian Rudwin, *The Origin of German Carnival Comedy*. As autoridades do período que antecedeu a Reforma também se opuseram aos ritos de fertilidade pagãos incorporados no carnaval, ao passo que as autoridades pós-Reforma nas regiões protestantes associavam o carnaval ao paganismo romano. Ambas o consideravam potencialmente subversivo da ordem pública. Nos municípios onde os burgueses se apropriaram do carnaval, as cerimónias incluíam por vezes sátiras aos próprios camponeses.

104 Bakhtin, *op. cit.*, p. 97. Para uma tentativa muito mais tardia, em Inglaterra, de proibir as feiras, que eram locais de cultura carnavalesca e de desordem, ver R. W. Malcolmson, *Popular Recreations in English Society, 1700-1850*.

Nos locais onde sobreviveu, o carnaval do século xx conservou a sua morbilidade social. Uma das primeiras peças legislativas aprovadas pelo governo do general Francisco Franco durante a Guerra Civil Espanhola foi uma lei que ilegalizava o carnaval. Durante o resto da guerra, quem fosse apanhado a usar uma máscara nas regiões controladas pelas forças anti-republicanas ficava sujeito a duras penas, o que contribuiu para debilitar, mas não para eliminar, o carnaval. Quando a lei marcial foi suspensa, no entanto, «o povo de Fuenmajor não desistiu, e entoou os seus insultos a partir da cadeia [...] “Ninguém nos pode tirar o carnaval, nem o papa, nem Franco, nem mesmo Jesus Cristo”, dizia o povo de Fuenmajor».¹⁰⁵ Como compreendeu Franco, o carnaval e as máscaras representam sempre uma ameaça. Rabelais, que não por acaso era Jesuíta, teve de exilar-se de França durante algum tempo por causa dos seus escritos de inspiração carnavalesca, ao passo que o seu amigo Étienne Dolet, que dizia mais ou menos as mesmas coisas mas menos disfarçadas, foi queimado na fogueira.

A descrição que Emmanuel Le Roy Ladurie fez do carnaval sangrento de 1580 na cidade de Romans, a sudeste de Lyon, constitui o melhor exemplo da possível conexão entre o carnaval e a revolta.¹⁰⁶ Episódios recentes de conflitos de classe e religiosos avivaram o espírito do carnaval desse ano; Romans havia já conhecido um massacre no dia de S. Bartolomeu em 1572. Uma nova classe de patrícios abastados começara a comprar as terras dos camponeses arruinados e a adquirir títulos que os exemptavam de impostos, o que tinha por efeito um grande agravamento da carga tributária sobre os pequenos proprietários que subsistiam e sobre os artesãos. Neste contexto, explica Ladurie, o carnaval tornou-se, em Romans, um espaço de conflito entre uma cúpula de mercadores, proprietários, e patrícios burgueses e um «sector de pequenos proprietários de condição média equivalente à dos artesãos comuns».¹⁰⁷ No campo, transformou-se numa luta entre os nobres e os camponeses.

O primeiro sinal de tensão foi o facto de o carnaval não se ter desenvolvido nos circuitos habituais normalmente designados pela elite da cidade. Como vários elementos das festividades do carnaval eram organizados por bairros e por ofícios, as tensões fiscais e de classe coincidiam até certo ponto com as sociedades de carnaval. Os artesãos e os vendedores, por exemplo,

105 David Gilmore, *op. cit.*, p. 100, 99.

106 Ladurie, *op. cit.*

107 *Ibidem*, p. 19.

recusaram-se a participar no desfile inicial, em que a ordem de marcha representava uma marcação rigorosa do estatuto dos participantes. Em vez disso, organizaram os seus próprios desfiles nos seus bairros. Tal como alertara Jean Bodin, «[Uma] procissão que inclua todas as profissões e classes sociais encerra o risco de conflitos e disputas de prioridade, bem como a possibilidade de revoltas populares». [...] «Não devemos abusar de cerimónias deste tipo, [...] salvo em caso de extrema necessidade.»¹⁰⁸ Cada um dos chamados três reinos animais, o das lebres (huguenotes), o dos capões (membros da Liga ou rebeldes) e o das perdizes (católicos e patriciado), tinha direito a um dia para a realização dos respectivos rituais.¹⁰⁹ Desta vez, porém, a procissão dos capões revelou-se particularmente ameaçadora. Os dançarinos proclamaram que os ricos haviam enriquecido às custas dos pobres e exigiram a restituição dos seus bens através de colectas de comida e dinheiro feitas porta a porta, o que era um procedimento tradicional mas que neste caso foi conduzido de modo declaradamente ameaçador. Chegado o momento, ritualmente consagrado, de o reino dos capões dar lugar ao reino das perdizes, os primeiros continuaram a desfilar à laia de desafio, fazendo assim uma espécie de declaração de guerra simbólica. As autoridades viram nesta subversão ritual um prenúncio apocalíptico: «Os pobres querem levar todos os nossos bens e as nossas mulheres também; querem matar-nos, senão mesmo comer-nos vivos.»¹¹⁰ Temendo uma situação de mundo às avessas não apenas figurativa mas real, as elites deram o primeiro passo, assassinando o líder da Liga, Paumier, e desencadeando uma pequena guerra civil, que roubou trinta vidas em Romans e mais de mil nas áreas rurais adjacentes.

Por muito que os aristocratas e os grandes proprietários de Romans desajassem orquestrar o carnaval como uma reafirmação das hierarquias existentes, foram incapazes de o fazer. Como qualquer espaço ritual, o carnaval também podia ser impregnado de sinais, símbolos e significados introduzidos pelos seus participantes mais desfavorecidos. Tanto podia simbolizar a folia e a desordem, como podia ser apropriado pelos grupos subordinados e romper a sua camisa-de-força ritual para passar a simbolizar a opressão e o desafio. O que é relevante, do ponto de vista histórico, não é o carnaval

108 Cit., in *ibidem*, p. 201.

109 A justaposição de estratos sociais e confissões religiosas é algo grosseira mas satisfaz, por agora, os nossos propósitos.

110 *Ibidem*, p. 163.

ter contribuído para a manutenção das hierarquias vigentes, mas a frequência com que foi palco de conflitos sociais abertos. Como resume Burke no seu estudo: «Em todo o caso, entre 1500 e 1800 os rituais de revolta coexistiram, efectivamente, com desafios sérios à ordem social, política e religiosa, e não raras vezes os primeiros deram lugar aos segundos. Os protestos eram expressos sob formas rituais, mas os rituais nem sempre bastavam para conter os protestos. Por vezes, o barril de vinho rebentava.»¹¹¹

Em 1861, quando o czar decidiu abolir a servidão, o *ukase* foi assinado durante a semana do carnaval. No entanto, temendo que «as orgias dos camponeses, tão frequentes nessa semana, pudessem degenerar numa insurreiçã», as autoridades decidiram protelar a proclamação por mais duas semanas para que o impacto da notícia fosse menos incendiário.

Não pretendo com isto sugerir que os rituais de inversão são causadores de revolta; é evidente que não são. A questão está na relação entre o simbolismo e o disfarce. O carnaval, pela sua estrutura ritual e natureza anónima, abre um espaço privilegiado a um discurso e a uma agressividade que são normalmente reprimidos. Em muitas sociedades, era praticamente a única altura do ano em que as classes inferiores eram autorizadas a reunir-se em grande número, protegidas por máscaras, e a dirigir gestos ameaçadores àqueles que habitualmente davam ordens. Dada essa oportunidade única e dado o simbolismo associado ao carnaval, não surpreende que a celebração extravasasse muitas vezes os seus limites rituais, dando lugar a conflitos violentos. E se alguém estivesse, de facto, a planear uma rebelião ou um protesto, a cobertura legítima de uma multidão anónima que o carnaval proporcionava poderia muito bem afigurar-se particularmente tentadora. O elemento autorizado do carnaval criava, um pouco como as estampas até certo ponto inocentes dos peixes voadores no mundo às avessas, um contexto em que era possível introduzir mensagens que não eram propriamente inócuas em relativa segurança. É por isso, creio, que, historicamente, e exceptuando o passado mais recente, é praticamente impossível dissociar a cultura carnavalesca da política.¹¹² É por esta razão que os verdadeiros rebeldes imitam o carnaval: vestem-se de mulheres ou mascaram-se quando decidem destruir maquinaria ou fazer reivindicações políticas; usam as figuras e a simbologia do carnaval para fazer ameaças; exigem dinheiro e concessões laborais

111 Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 203.

112 *Ibidem*, cap. VIII.

à maneira das multidões que esperam receber presentes durante o carnaval; usam a organização e os ajuntamentos rituais do carnaval ou das feiras para encobrir as suas intenções. Estarão a brincar ou a falar a sério? O seu interesse é explorar o mais possível esta ambiguidade oportuna.

Neste sentido, é perfeitamente compreensível que o período que se segue a uma revolta bem-sucedida apresente muitas semelhanças com o carnaval, uma vez que ambas as ocasiões são tempos de permissão e liberdade em que o discurso oculto pode finalmente ser desvendado, seja com máscaras, seja à luz do dia. Tirando estes «momentos de loucura» quase toda a acção pública dos grupos subordinados é feita sob o signo do disfarce.¹¹³

113 Zolberg, *op. cit.*.

CAPÍTULO VII A INFRAPOLÍTICA DOS GRUPOS SUBORDINADOS

As formas culturais podem não dizer o que sabem, nem saber o que dizem, mas sabem o que fazem – pelo menos na lógica da sua práxis.

PAUL WILLIS, *Learning to Labour*

[A supervisão das vindimas] exasperava por completo os camponeses; mas o fosso que existia entre a classe ameaçada e a classe que se revoltava era tal que as palavras nunca chegavam a colmatá-lo; só se percebia o que estava a acontecer através dos actos; os [camponeses] descontentes trabalhavam subterraneamente como toupeiras.

BALZAC, *Les Paysans*

Numa ciência social já de si pródiga – alguns diriam saturada – em neologismos, hesitamos em propor mais um. O termo *infrapolítica*, no entanto, parece constituir uma forma económica de transmitir a ideia de que estamos perante uma dimensão discreta da luta política. À luz de uma ciência social focada na política relativamente aberta das democracias liberais e dos clamorosos protestos, manifestações e rebeliões que fazem as parangonas dos jornais, a luta discreta que os grupos subordinados exercem todos os dias está, como os raios infravermelhos, para lá da parte visível do espectro. O facto de ser invisível resulta em grande parte, como vimos, de uma atitude deliberada – uma opção táctica resultante de uma consciência prudente do equilíbrio de poder. A tese que aqui proponho é idêntica ao argumento de Leo Strauss sobre a influência que a realidade da perseguição deve ter na nossa leitura da filosofia clássica: «A perseguição tão-pouco pode impedir a expressão pública da verdade heterodoxa, pois um homem de pensamento independente pode enunciar as suas ideias em público sem sofrer represálias, contanto que o faça de modo circunspecto. Pode inclusivamente divulgá-las por escrito, contanto que seja capaz de *escrever entrelinhas*».¹ O texto que temos de interpretar neste caso não

1 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 24. Importa deixar bem claro que a minha análise é, quanto ao mais, essencialmente oposta a muito do que se considera ser o «straussianismo» na filosofia e na análise política contemporânea (na sua injustificada pretensão de ter um acesso privilegiado à verdadeira interpretação dos clássicos, no seu desdém pelo «vulgo», bem como pelos tiranos pouco esclarecidos, etc.). A atitude dos straussianos para com os não-filósofos

é *O Banquete* de Platão, mas sim a luta cultural e a expressão política veladas dos grupos subordinados que têm amplos motivos para temer comunicar as suas opiniões de modo desprotegido. Em ambos os casos, o sentido do texto é quase sempre ambíguo; pretende comunicar uma coisa aos que estão por dentro e outra aos estranhos e às autoridades. Se tivermos acesso ao discurso oculto (comparável às notas secretas ou às conversas privadas do filósofo) ou a uma opinião expressa de forma mais ousada (comparável a textos subsequentes produzidos em condições de maior liberdade), o trabalho de interpretação resultará consideravelmente mais fácil. Na ausência destes textos comparativos, somos obrigados a procurar significados menos inocentes à luz do nosso conhecimento da cultura do autor – procedendo de modo muito idêntico ao de um censor experiente.

O termo infrapolítica é, penso eu, pertinente noutro sentido. Quando falamos das infraestruturas do comércio referimo-nos aos meios que tornam o comércio possível, como, por exemplo, os transportes, o sistema bancário, a moeda, a propriedade e a lei contratual. Da mesma maneira, pretendo sugerir que a infrapolítica que temos vindo a examinar proporciona uma boa parte dos alicerces culturais e estruturais da acção política mais visível, onde geralmente concentramos as nossas atenções. Este capítulo será essencialmente consagrado à defesa deste argumento.

Primeiro, voltarei por momentos à posição amplamente defendida de que o discurso fora de cena dos grupos desprovidos de poder não passa de uma pose inconsequente ou, pior ainda, de uma forma de substituir a verdadeira resistência. Depois de mostrar algumas dificuldades lógicas nesta linha de raciocínio, tentarei demonstrar que a resistência material e a simbólica fazem parte de um mesmo conjunto de práticas congruentes entre si. Para isso, será necessário voltar a insistir que a relação entre as elites dominantes e os subordinados é, mais do que qualquer outra coisa, uma luta material em que ambas as partes procuram constantemente detectar fragilidades e explorar pequenas vantagens. Por fim, em jeito de recapitulação do argumento, tentarei mostrar que cada vertente da resistência aberta à dominação encerra em si mesma uma alma gémea infrapolítica que visa os mesmos objectivos estratégicos, mas cuja discricção lhe permite resistir melhor a um adversário que provavelmente triunfaria num confronto aberto.

impressiona-me e parece-me comparável à atitude de Lenine para com a classe operária em *Que Fazer*. O que julgo ser particularmente interessante nesta linha de pensamento, no entanto, é a premissa de que o ambiente político em que a filosofia política ocidental foi produzida raramente permite reconhecer uma transparência de sentido.

O DISCURSO OCULTO COMO POSE?

Um leitor mais céptico poderia muito bem aceitar grande parte do nosso argumento até aqui e, no entanto, desvalorizar a sua relevância na vida política. Não será grande parte daquilo que designamos por discurso oculto, mesmo quando consegue insinuar-se no discurso público, uma simples pose inconsequente, que raramente chega a ser objecto de efectiva actuação? De acordo com esta perspectiva, a expressão em segurança da agressão contra uma figura dominante significa que essa expressão funciona como um substituto – ainda que pouco satisfatório – da realidade almejada: a agressão directa. Na melhor das hipóteses, seria pouco ou nada consequente; na pior, seria uma fuga à realidade. Os prisioneiros que passam o tempo a sonhar com a vida fora da prisão fariam melhor em escavar um túnel; os escravos que cantam sobre a emancipação e a liberdade fariam melhor em dar à sola. Como escreve Barrington Moore: «Mesmo as fantasias de libertação e vingança podem ajudar a preservar a dominação por dissiparem a energia colectiva em rituais e exercícios retóricos relativamente inofensivos.»²

Como assinalámos mais acima, a interpretação hidráulica da agressão verbal em condições de segurança constitui um argumento mais convincente quando os termos da dita agressão parecem ser em grande medida orquestrados ou encenados pelos grupos dominantes. O carnaval e outros ritos de inversão já ritualizados e, por isso mesmo, normalmente controlados são os exemplos mais óbvios. Até há muito pouco tempo, a interpretação dominante sobre os rituais de agressão ou inversão era a de que aliviar as tensões engendradas pelas relações sociais hierárquicas servia para reforçar o *status quo*. Figuras tão diferentes como Hegel e Trotsky consideravam tais cerimónias forças conservadoras. Análises influentes como as de Max Gluckman e Victor Turner sustentam que estes rituais têm por função reforçar a ordem institucional, uma vez que acentuam uma igualdade fundamental, ainda que efémera, entre todos os elementos da sociedade e porque ilustram, ainda que num plano meramente ritual, os perigos da desordem e da anarquia.³ Para Ranajit Guha, os efeitos de consolidação da ordem vigente dos rituais de inversão residem justamente no facto de estes serem autorizados e prescri-

2 Moore, *op. cit.*, p. 459n.

3 Max Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, e Turner, *op. cit.*, esp. cap. II.

tos a partir de cima.⁴ Permitir que os grupos subordinados simulem a rebelião mediante regras e calendários predeterminados ajuda a evitar formas de agressão mais perigosas.

Na descrição que fez das festividades dos escravos no Sul dos Estados Unidos antes da guerra, Frederick Douglass, ele próprio um escravo, usa a mesma metáfora. O seu raciocínio, porém, é ligeiramente diferente:

Antes dos dias de festa, há divertimentos em perspectiva; depois das festas, esses divertimentos tornam-se prazeres da memória, e servem para afastar pensamentos e desejos de natureza mais perigosa [...] estas festas são condutores ou válvulas de escape para os elementos explosivos inerentes à mente humana quando um homem se vê reduzido à condição de escravo. Para esses, os rigores da servidão tornar-se-iam impossíveis de suportar, e os escravos estariam condenados a um perigoso desespero.⁵

O que Douglass nos diz não é que uma qualquer rebelião artificial ocupe o lugar da verdadeira, mas tão-só que o breve período de repouso e de ócio dos dias de festa proporciona momentos de prazer capazes de apaziguar uma rebelião incipiente. É como se os mestres conseguissem calcular o grau de pressão susceptível de desencadear actos desesperados e ajustassem a sua repressão por forma a suspendê-la imediatamente antes do ponto crítico.

Talvez o aspecto mais interessante das teorias da válvula de segurança, nas suas múltiplas variantes, seja de todos o mais negligenciado. Todas as teorias partem do pressuposto comum de que a subordinação sistemática gera uma certa forma de pressão exercida a partir de baixo. Partem do princípio de que, se nada for feito para aliviar esta pressão, ela acumular-se-á, acabando por produzir uma explosão de qualquer tipo. Mas raramente nos explicam ao certo como é que esta pressão é gerada ou em que consiste. Para aqueles que vivem numa tal subordinação, seja Frederick Douglass ou a ficcionada Mrs. Poyser, a pressão é tida como uma consequência inevitável da frustração e da revolta decorrentes da impossibilidade de ripostar (física ou verbalmente) a um opositor mais poderoso. Ora, essa pressão, gerada por

4 Guha, *op. cit.*, pp. 18-76. «É precisamente para impedir que estas inversões ocorram na vida real que as culturas dominantes de todas as sociedades tradicionais *autorizam* que elas sejam simuladas em intervalos regulares no calendário.», p. 30 (itálico meu).

5 Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom*, p. 156.

uma injustiça patente mas não vindicada, encontra paralelo, como vimos, no discurso oculto – na sua dimensão, virulência e exuberância simbólica. Por outras palavras, a teoria da válvula de segurança aceita implicitamente alguns elementos-chave da nossa tese mais geral sobre o discurso oculto: que a subordinação sistemática provoca uma reacção, e que essa reacção envolve um desejo de retaliar ou responder ao actor dominante. Elas divergem na suposição de que este desejo pode ser substancialmente satisfeito, seja nas conversas fora de cena, seja em rituais supervisionados de inversão, ou em festividades que arrefecem pontualmente o fervor do ressentimento.

A lógica da perspectiva da válvula de segurança depende da proposição sociopsicológica de que a expressão em segurança da agressão em fantasias conjuntas, rituais ou histórias tradicionais proporciona uma satisfação (daí, uma redução da pressão) equivalente, ou quase equivalente, à de uma agressão directa contra o objecto de ressentimento. Os resultados dos estudos de psicologia social sobre este tema estão longe de ser conclusivos mas a grande maioria dos resultados não parece apoiar esta lógica. Pelo contrário, esses estudos sugerem que os sujeitos que são experimentalmente injustiçados experimentam uma redução mínima ou nula no nível de frustração e revolta a menos que lhes seja permitido insultar directamente o agente da injustiça.⁶ Estas descobertas não devem surpreender-nos. Seria de esperar que uma forma de retaliação que efectivamente afecta o agente da injustiça proporcionasse um efeito catártico muito superior ao de formas de agressão que deixam a fonte do ressentimento incólume. E, claro está, existem muitos dados experimentais que mostram que os jogos e as fantasias agressivas não diminuem, antes incrementam, a probabilidade de uma agressão efectiva. Mrs. Poyser sentiu um grande alívio quando descarregou a bÍlis directamente na cara do nobre; por outro lado, é de crer que não terá ficado grandemente – ou, pelo menos, suficientemente – aliviada com os discursos, injúrias e maldições que ensaiou nas suas costas. Existem, portanto, pelo menos tantas

6 Berkowitz, *op. cit.*, pp. 204-27. Numa experiência, por exemplo, dois grupos de sujeitos foram insultados por uma figura poderosa em termos idênticos. Algumas das «vítimas» foram então autorizadas a administrar um choque eléctrico ao autor do insulto, ao passo que outras não. Os indivíduos a quem foi dado responder à agressão passaram a sentir menos hostilidade para com o autor do insulto, tendo igualmente registado um decréscimo na pressão arterial. Aqueles que não foram autorizados a ripostar, e apesar de lhes ter sido possível dar plena expressão às suas fantasias agressivas indirectamente, através de um teste de percepção temática, não registaram qualquer diminuição da pressão arterial. Assim, a agressão indirecta parece ser um fraco substituto para a retaliação directa.

razões – ou mais – para considerar a expressão da raiva de Mrs. Poyser fora de cena como uma espécie de preparação para a sua explosão final, como para ver nela uma alternativa satisfatória.

Se com os dados fornecidos pela psicologia social parece ser difícil, senão mesmo impossível, sustentar a tese da catarse pelo deslocamento, de um ponto de vista histórico, a justificação deste argumento também está longe de ser satisfatória. Seria possível mostrar que, em condições idênticas, as elites dominantes que proporcionam ou autorizam mais vias de expressão de uma agressividade comparativamente inofensiva contra elas próprias estariam, por essa razão, menos expostas a eventuais actos de violência e rebelião dos grupos subordinados? Para estabelecermos uma tal comparação, a primeira coisa a fazer seria distinguir entre os efeitos da agressão deslocada por si só e as concessões, de natureza mais material, de comida, bebidas, esmolas e suspensão temporária do trabalho e da disciplina inerentes às festividades em questão. Por outras palavras, o «pão e o circo» que, de acordo com todas as evidências, são muitas vezes concessões políticas conquistadas pelos grupos subordinados podem ter um efeito apaziguador da opressão independentemente da agressão ritualizada.⁷ Um tal argumento teria ainda de explicar outra anomalia importante. Se, na verdade, a agressão ritual desloca a verdadeira agressão do seu alvo natural, por que teriam tantas revoltas de escravos, camponeses e servos começado justamente no decurso de rituais sazonais (como o carnaval em Romans, descrito por Le Roy Ladurie) concebidos para evitar tais ocorrências?⁸

O DISCURSO OCULTO ENQUANTO PRÁTICA

A grande debilidade da tese da válvula de segurança é que consubstancia uma falácia idealista fundamental. O argumento de que as formas de agressão veladas ou marginais proporcionam uma catarse inofensiva que ajuda a preservar o *status quo* parte do princípio de que estamos perante uma discus-

7 Esta perspectiva é ventilada na monumental obra de Paul Veyne, *Le Pain et le cirque*. Veyne considera que o pão e o circo na Roma antiga são tão *arrancados* às elites como concedidos por estas a fim de neutralizar a revolta. «O governo não oferece o circo às pessoas para as despolitizar, mas é certo que as pessoas se politizariam contra o governo se este lhes recusasse o circo.», p. 94.

8 Claro que a coincidência não prova, por si só, que esses rituais constituíssem, enquanto rituais, uma incitação à revolta. Aqui, teríamos de distinguir os efeitos do simbolismo ritual, por um lado, e do agrupamento em massa dos subordinados, por outro.

são de certo modo abstracta em que uma das partes está em desvantagem, e não de uma luta material e concreta. Mas as relações entre senhores e escravos, ou entre brâmanes e intocáveis, não são um simples confronto de ideias sobre a dignidade ou o direito a governar; mas, antes de mais, um processo de subordinação firmemente alicerçado em práticas materiais. As práticas de dominação pessoal estão quase sempre intimamente associadas a um processo de apropriação. As elites dominantes reclamam tributos materiais sob a forma de trabalho, cereais, dinheiro e serviços além de reclamarem tributos simbólicos sob a forma de manifestações de respeito, códigos de conduta, atitudes, fórmulas verbais e manifestações de humildade. Claro que na prática, os dois tipos de tributo são indissociáveis, na medida em que todo o acto público de apropriação é, simbolicamente, um ritual de subordinação.

O elo entre a dominação e a apropriação significa que é impossível separar as ideias e o simbolismo da subordinação do processo de exploração material. De igual modo, é impossível separar a resistência simbólica velada às ideias da dominação das lutas práticas que se opõem ou que mitigam a exploração. A resistência, tal como a dominação, conduz uma guerra em duas frentes. O discurso oculto não é um mero rol de queixumes e imprecisões sussurrados fora de cena; é também a concretização de um sem-número de estratégias pragmáticas e discretos destinados a minimizar a apropriação material. No caso dos escravos, estes estratégias incluíam normalmente o furto, a caça clandestina, a ignorância fingida, o absentismo ou a negligência ou a falta de empenho no trabalho, o mercado negro, a produção para venda clandestina, bem como a sabotagem das colheitas, do gado ou da maquinaria, o fogo posto, a evasão, etc. No caso dos camponeses, a caça clandestina, a ocupação de terras, as colheitas clandestinas, a adulteração das rendas em géneros, o desbaste clandestino de terrenos e o incumprimento de obrigações feudais eram estratégias bastante comuns.

Tomemos o caso dos pequenos furtos dos escravos como exemplo: como podemos nós saber qual o significado que esta prática tinha para os escravos?⁹ Seria o roubo de pequenas quantidades de cereais, galinhas, porcos, etc. uma mera forma de aliviar ataques de fome repentinos, seria feito pelo prazer da aventura,¹⁰ ou pretenderia apenas castigar os senhores

9 A minha reflexão sobre este assunto beneficiou em muito da leitura de Alex Lichtenstein, *op. cit.*

10 Como nota Charles Joyner, *Down by the Riverside*, p. 177, o pícaro das lendas populares africanas retirava grande satisfação por surripia: a comida dos animais mais poderosos. Cit. *ibidem*, p. 418.

e os capatazes odiados? Poderia ser qualquer uma destas hipóteses, e muitas mais. Publicamente, claro está, era a concepção que os senhores tinham destes actos como *roubos* que prevalecia. No entanto, sabemos o suficiente para suspeitar que, por trás da cena, o roubo era visto como a simples restituição do produto do trabalho dos escravos. Também sabemos que a cultura semiclandestina dos escravos encorajava e celebrava o roubo aos senhores e reprovava moralmente qualquer escravo que ousasse denunciar um furto: «Roubar e não ser detectado é considerado uma virtude entre [os escravos] [...] E o vício que mais abominam é a denúncia uns dos outros.»¹¹ Não pretendemos com isto chegar à conclusão óbvia de que os comportamentos são impenetráveis e que só têm sentido a partir do momento em que os actores humanos lho atribuem. O que quero sublinhar é que a linguagem do discurso oculto não só serve para elucidar e explicar essa conduta como ajuda a constituí-la.

O exemplo dos crimes florestais nos séculos XVIII e XIX na Europa, que estão historicamente bem documentados, serve igualmente para demonstrar como as práticas e os discursos de resistência se sustentavam mutuamente. Numa altura em que a lei da propriedade e do controlo do estado se vinham impondo, a manifestação de uma oposição directa era normalmente muito perigosa. Contudo, como era extremamente difícil fazer um patrulhamento efectivo da floresta, havia formas menores de resistência que prometiam bons resultados com riscos comparativamente reduzidos. A seguir à Revolução Francesa, observa Maurice Agulhon, os camponeses de Var, tirando partido do vazio político, multiplicaram as violações às leis da floresta.¹² Com maior impunidade, passaram a exercer aquilo que, a julgar pelos argumentos habituais, entendiam ser os seus privilégios – recolher lenha seca, fazer carvão, pastorear os animais, apanhar cogumelos, etc. –, ainda que as leis nacionais o proibissem. Agulhon capta de modo particularmente subtil o modo como estas práticas implicavam e, mais do que isso, decorriam de uma consciência do direito à floresta que não podia ser reclamada em público sob pena de pôr os camponeses em perigo: «A partir daí [deu-se] uma evolução, que já estava em curso no plano infrapolítico, que levaria da consciência do direito à floresta aos delitos rurais, e daí à perseguição, que por sua vez conduziria a um

ódio aos gendarmes, aos oficiais de justiça e aos prefeitos, e por fim, do ódio ao desejo de uma nova revolução mais ou menos libertária.»¹³

Um penetrante estudo sobre a caça clandestina e as sentenças de morte draconianamente instituídas no início do século XVIII em Inglaterra revela a mesma conexão entre um sentido de justiça popular que não podia ser abertamente afirmado e um conjunto de práticas desenvolvidas para procurar exercer esses direitos de forma clandestina.¹⁴ Nesse período, os proprietários titulares das terras e a Coroa começaram a restringir fortemente os direitos consagrados pela tradição a actividades como a caça, a instalação de armadilhas, a pesca, o corte da erva e do mato, a recolha de lenha e palha, a queima de cal e a extracção de pedras em lugares que os camponeses teimavam agora em considerar propriedade sua. Existem abundantes provas de que esses pequenos proprietários, agricultores e trabalhadores rurais consideravam uma injustiça a violação das leis consuetudinárias. Thompson descreve-nos uma classe de pequenos proprietários com uma «tradição arraigada de memória de direitos e costumes [...] e um sentimento de que era a eles, e não aos intrusos endinheirados, que pertencia a floresta».¹⁵ O termo *outlaws* [fora-da-lei], tal como era aplicado àqueles que continuavam a exercer estes direitos recém-banidos, tem sem dúvida uma ressonância estranha se nos lembrarmos que esses indivíduos actuavam dentro das normas estabelecidas e, portanto, com o apoio de grande parte da comunidade.

A verdade, no entanto, é que não temos acesso directo ao discurso oculto dos camponeses enquanto armavam as suas armadilhas ou enquanto saboreavam um bom coelho guisado. E claro que não podia haver protestos públicos ou afirmações abertas de antigos direitos florestais num ambiente político em que a possibilidade de um confronto aberto e sustentado era amplamente desfavorável aos habitantes das aldeias. A este nível, o silêncio é quase total: a voz da plebe é muda. Onde ela se faz ouvir, porém, é nas formas de resistência quotidianas de afirmação maciça e agressiva destes direitos, por vezes de noite e sob disfarce. Como um confronto legal ou político sobre os direitos de propriedade na floresta lhes traria muitos riscos e poucos resultados, os camponeses optavam por exercer os seus direitos de modo paulatino e discreto – a fim de usufruir, na prática, dos direitos que lhes eram

11 Charles C. Jones, *The Religious Institution of the Negroes in the United States*, pp. 131, 135, cit. Lichtenstein, *op. cit.*, p. 422.

12 Agulhon, *op. cit.*, p. 81.

13 *Ibidem*, p. 375.

14 Thompson, *Whigs and Hunters*.

15 *Ibidem*, p. 108.

negados pela lei. O contraste entre a obediência pública e a desobediência clandestina não passava despercebido às autoridades da época, como o bispo Trelawny, por exemplo, que falava de «um povo pernicioso e pestilento [...] que jura obediência ao governo mas organiza a subversão nas suas costas».¹⁶

Uma prática de caça furtiva em tão larga escala como esta dificilmente podia ter sido organizada se não houvesse uma cultura marginal muito viva de valores, entendimentos e indignação popular para a sustentar. Mas esse discurso oculto tem de ser largamente inferido a partir da prática – uma prática essencialmente discreta, aliás. Ocasionalmente, deparamos com um episódio que nos dá uma ideia do que se esconderia sob a superfície aparente do discurso público como, por exemplo, uma carta anónima ameaçando um guarda-florestal por impedir as práticas tradicionais, ou o caso de um advogado de acusação não conseguir arrolar, num raio de cinco quilómetros, uma única testemunha para depor contra um ferreiro acusado de destruir uma represa recentemente construída para a criação de peixes. Mais raramente, o conteúdo normativo do discurso oculto podia vir subitamente à luz. Assim, dois «ladrões de veados», prestes a ser enforcados, ousaram declarar que «os veados são animais selvagens, e que tanto os pobres como os ricos têm o direito de os usar».¹⁷

Com esta breve análise da prática da caça furtiva pretendo mostrar que qualquer argumento que parta do pressuposto de que a dissidência ou a agressão disfarçadas funcionam como uma válvula de segurança que debilita a «verdadeira» resistência ignora um facto crucial, a saber, que essa dissidência ideológica é quase sempre expressa em práticas que visam uma renegociação discreta das relações de poder. Os pequenos proprietários e os camponeses em questão não se limitavam a fazer uma defesa abstracta e emocionalmente satisfatória do que consideravam ser os seus direitos de propriedade fora da cena das relações de poder: aventuravam-se nas florestas, dia após dia, exercendo esses direitos da melhor maneira que lhes era possível. Existe aqui uma importante dialéctica entre o discurso oculto e a resistência prática.¹⁸ Se é certo que o discurso oculto sobre os direitos tradicionais e a indignação

16 *Ibidem*, p. 124.

17 *Ibidem*, p. 162.

18 Existe, além disso, uma dialéctica comparável, que incorpora as práticas da dominação no discurso oculto. A espoliação exercida pelos guardas-florestais, as detenções e perseguições aos camponeses, as novas leis e alertas à população, a perda de recursos de subsistência, tudo isto acabaria, progressivamente, por se reflectir no discurso normativo daqueles que se viam privados dos seus direitos aos bens da floresta.

popular promoviam, efectivamente, a caça ilegal, é igualmente importante reconhecermos que a luta concreta que tinha lugar nas florestas também promovia, por sua vez, um discurso fora de cena relacionado com costumes, heroísmo, vingança e justiça. E se esse discurso era uma fonte de satisfação, tal devia-se, em grande medida, às conquistas práticas que resultavam da disputa diária pelas riquezas da floresta. Qualquer formulação que não leve isto em conta significa abrir um fosso inaceitável entre o que as pessoas pensam e dizem, por um lado, e aquilo que fazem, por outro.

Longe de ser uma válvula de decompressão que ocuparia o lugar da resistência efectiva, as práticas discursivas fora de cena sustentam a resistência da mesma maneira que a pressão informal exercida entre colegas de trabalho numa fábrica tende a dissuadir qualquer trabalhador individual de exceder as normas laborais e de violar as quotas colectivamente estabelecidas. O subordinado vive num vaivém constante, por assim dizer, entre dois mundos: o mundo do grupo dominante e o mundo fora de cena dos subordinados. Ambos os mundos têm poder sancionatório. Mas enquanto os subordinados conseguem normalmente vigiar a actuação do discurso público dos outros subordinados, os dominadores raramente conseguem acompanhar de perto o discurso oculto. Isto significa que qualquer subordinado que procure congraçar-se com o seu superior em benefício próprio, terá de responder por essa conduta perante os seus pares. Em situações de subordinação sistemática, tais sanções podem muito bem passar da simples recriminação ou insulto à coerção física. O espancamento dos informadores nas prisões pelos restantes reclusos é disso bom exemplo. A pressão social entre colegas, no entanto, é um poderoso instrumento à disposição dos subordinados. Os estudiosos da vida nas fábricas cedo se deram conta de que a censura dos colegas costuma prevalecer sobre o desejo de obter aumentos ou promoções. Neste sentido, podemos conceber o discurso oculto como um domínio político em que se procura impor, num ambiente fortemente adverso, certas formas de conduta e resistência nas relações com os grupos dominantes. *Em suma, seria mais exacto conceber o discurso oculto como uma condição, mais do que um substituto, da resistência prática.*

É possível talvez contrapor que essa resistência prática, tal como o discurso que reflecte e que a sustenta, não passa de um conjunto de mecanismos defensivos triviais que, de um modo geral, não afectam a situação material da dominação de forma decisiva. Poder-se-ia argumentar que não se trata de uma resistência real, tal como a oposição simbólica velada não é uma dissidência

ideológica real. Este argumento é perfeitamente correcto, num determinado plano, mas também irrelevante, porque o que pretendemos demonstrar é que estas são as formas que a luta política assume quando as realidades da dominação inviabilizam qualquer tipo de confronto directo. Noutra plano, vale a pena lembrar que a conjugação de milhares e milhares de actos de resistência «insignificantes» deste tipo pode ter poderosos efeitos económicos e políticos. No plano da produção, seja nas fábricas, seja nas plantações, pode resultar em actuações que, não sendo suficientemente más para justificar um castigo, também não serão suficientemente boas para levar a actividade a bom porto. A multiplicação a uma escala maciça deste tipo de conduta levou Djilas a escrever que «o trabalho lento e improdutivo de milhões de funcionários desmotivados [...] é o desperdício incalculável, invisível e gigantesco que nenhum regime comunista conseguiu evitar».¹⁹ A generalização da prática do furto e a ocupação de terras de forma maciça pode levar a uma reestruturação do controlo da propriedade. A fuga aos impostos em grande escala por parte dos camponeses originou crises de apropriação que puseram o estado em perigo. A deserção em massa de servos ou camponeses recrutados contribuiu para derrubar mais do que um antigo regime. Em determinadas circunstâncias, a acumulação de actos insignificantes pode, como flocos de neve numa íngreme vertente montanhosa, desencadear uma avalanche.²⁰

TESTAR OS LIMITES

Em qualquer sociedade estratificada existe um conjunto de limites àquilo [...] que os grupos subordinados e dominantes podem fazer [...] O que acontece, porém, é uma espécie de tenteamento constante para averiguar até onde podem ir impunemente e descobrir os limites da obediência e da desobediência.

BARRINGTON MOORE, *Injustice*

Raramente se pode dizer que um escravo, um servo, um intocável, um camponês ou um trabalhador individual, e muito menos um grupo de tais indivíduos, seja inteiramente submisso ou inteiramente subordinado. Em que circuns-

¹⁹ Djilas, *op. cit.*, p. 120. Recordamo-nos também do velho ditado dos países do leste europeu: «Eles fingem que nos pagam e nós fingimos que trabalhamos.»

²⁰ Este argumento é explanado de modo muito mais exaustivo em Scott, *Weapons of the Weak*, cap. VII.

tâncias, então, é que a oposição ideológica velada e a resistência material discreta ousam entrar em cena e declarar-se abertamente? Da mesma forma, como é que a resistência declarada se vê constrangida a adoptar uma expressão crescentemente furtiva e clandestina?

A metáfora que se afigura mais adequada para nos ajudar a compreender este processo é a da guerra de guerrilha. Nas relações de dominação, tal como na guerra de guerrilha, ambas as partes têm consciência da força e das capacidades relativas do adversário e, conseqüentemente, da reacção a esperar de um possível ataque. O que é mais relevante para a nossa análise, no entanto, é que o verdadeiro equilíbrio de forças nunca chega a ser conhecido com exactidão, e que as estimativas que procuram determinar qual poderá ser esse equilíbrio são em grande medida inferidas a partir dos resultados de confrontos e averiguações prévias. Partindo naturalmente do princípio de que todos os envolvidos querem levar a melhor, é provável que o equilíbrio seja constantemente posto à prova. Um dos lados adianta um pelotão para ver se sobrevive ou se é atacado e, neste caso, com que força e intensidade. É esta terra de ninguém, com as suas falsas investidas, pequenos ataques, incursões para detectar debilidades e não raras vezes ataques frontais, que constitui o terreno de batalha. As incursões bem-sucedidas – com ou sem oposição – tendem a desencadear novos e mais numerosos avanços, a menos que deparem com uma resposta decisiva. Os limites do possível só podem ser desvendados através de um processo empírico de tentativa e erro.²¹

Deve ficar bem claro que a dinâmica deste processo só se aplica nos casos em que se presume que a maioria dos subordinados se conforma e obedece

²¹ Podemos compreender o início de certas formas de rebelião nestes termos. Imaginemos, por exemplo, uma comunidade de camponeses subordinados que, a julgar pela sua deferência submissa, parece ter sido efectivamente intimidada pelos seus senhores. Observando o caso mais de perto, encontraremos talvez alguns actos, ainda que isolados, de agressão a partir de baixo (isto é, um rendeiro que perde a cabeça e contra-ataca quando o trabalho se revela demasiado oneroso ou as rendas demasiado elevadas, ou quando se sente ultrajado na sua dignidade). Estes actos serão normalmente objecto de sanções severas (espancamentos, encarceramentos, queimaduras), estabelecendo-se deste modo uma fronteira de intimidação. Imaginemos agora que, alguns anos volvidos, um acontecimento político longínquo (por exemplo, a eleição de um governo com simpatizantes reformistas) neutralizaria as autoridades policiais rurais que outrora haviam aplicado essas sanções. Neste caso, os actos pontuais de agressão exercida a partir de baixo poderiam, pela primeira vez em vida dos membros da comunidade, passar impunes. À medida que a notícia de que um rendeiro havia esbofetado um senhor impunemente, por exemplo, fosse difundida, desconfio que outros rendeiros se sentiriam fortemente tentados a arriscar agir em conformidade com a sua própria revolta. Partindo do princípio de que as novas expectativas quanto ao equilíbrio de poder se confirmariam, não é difícil imaginar como, à semelhança do que acontece no processo de propagação dos rumores, os actos de agressão declarada se poderiam generalizar rapidamente. Com a generalização da agressão exercida pelos subordinados, dá-se uma profunda alteração do equilíbrio de poder que prevalecia anteriormente.

não por ter interiorizado as normas da dominação, mas porque a existência de uma estrutura de vigilância, compensações e castigos os leva, por uma questão de prudência, a consentir nessas condições. Esta dinâmica pressupõe, por outras palavras, um antagonismo fundamental entre os objectivos dos dominadores e dos subordinados que é controlado por relações de disciplina e punição. Em termos gerais, penso que podemos aceitar que esta premissa se aplica em situações de escravatura, de servidão, de dominação de castas, bem como nas relações entre camponeses e senhores em que existe uma conexão directa entre a apropriação e a degradação social. Estes pressupostos podem aplicar-se ainda em certas situações institucionais, como nas relações entre reclusos e guardas prisionais, funcionários hospitalares e doentes mentais, alunos e estudantes, patrões e trabalhadores, etc.²²

As vicissitudes da relação entre os guardas-florestais e os inspectores de caça, por um lado, e os caçadores furtivos, por outro, é um bom exemplo de como os limites são tentados, testados e ocasionalmente violados. O estudo que E. P. Thompson fez das práticas de caça furtiva no início do século XVIII descreve em pormenor a progressão paulatina e inexorável desta prática à medida que as usurpações dos plebeus iam alastrando, palmo a palmo, nas propriedades privadas e da Coroa.²³ Uma vez estabelecida uma prática, esta podia ser considerada um costume, e um costume consolidado pela prática era quase tão determinante como um direito legal. Em circunstâncias normais, porém, o processo era praticamente imperceptível e conduzido de modo a não provocar um confronto aberto. Os camponeses podiam, por exemplo, cortar secretamente a casca de uma árvore abaixo do nível do solo para que, quando a árvore morresse, pudessem recolher abertamente a madeira a que tinham direito. Outras vezes, optavam por dissimular os ramos verdes numa pilha de lenha seca. Gradualmente, se não fossem descobertos, podiam aumentar a proporção de lenha verde até esta passar a constituir a maior parte do monte. Este processo podia ser rapidamente acelerado sempre que se relaxava a vigilância. Nessas alturas, aqueles que até então se mantinham de pé atrás precipitavam-se para a floresta a fim de reclamar a lenha, a caça, o pasto e a turfa como sempre haviam considerado ser seu direito. Assim, quando um bispado com uma vasta área de bosque «ficou vago [...], durante

22 A prova empírica mais evidente desta premissa é observar o que sucede quando se afrouxa a vigilância ou os castigos.

23 Thompson, *Whigs and Hunters*, caps. I e II.

seis meses, os rendeiros [...] parecem ter feito um vigoroso assalto à madeira e aos veados».²⁴ O poder da força estava, de um modo geral, preponderantemente nas mãos da Coroa e dos grandes proprietários, mas os caçadores furtivos também não eram completamente desprovidos de recursos. O terreno favorecia o seu tipo de infrapolítica e, muitas vezes, conseguiam intimidar os juizes de paz e os guardas-florestais por meio de ameaças anónimas, espancamentos, incêndios, etc. Como a caça furtiva se tornava cada vez mais generalizada, agressiva e declarada, a questão já não era apenas o controlo efectivo da propriedade sob a forma de caça e lenha mas sim a provocação implícita que a insubordinação exercida a partir de baixo representava. Como explicou Thompson,

A contínua humilhação pública das autoridades, os ataques simultâneos à propriedade real e privada, a percepção da existência de um movimento bem organizado que ia alargando o leque das suas exigências, tudo isto contribuía para criar um clima de «emergência» [...] sintomas de algo parecido com uma guerra de classe dirigida contra a pequena aristocracia realista, que se via lastimosamente isolada nas suas tentativas de impor a lei e a ordem nas áreas mais conturbadas [...] Mais do que os abusos da velha prática de roubar veados, era esta deslocação da autoridade que representava, aos olhos do governo, uma situação de emergência.²⁵

As Leis Negras, que determinavam a aplicação da pena de morte àqueles que fossem encontrados em propriedade alheia com a cara pintada de preto durante a noite, foram uma das respostas decisivas por parte do Estado.

O ímpeto das formas de resistência infrapolítica como a caça furtiva não depende apenas das contramedidas de vigilância e castigo levadas a cabo pelas autoridades; depende igualmente do grau de necessidade e de indignação da população subordinada. O roubo de madeira em meados do século XIX na Alemanha era, como assinalou Marx em alguns dos seus primeiros artigos na *Rheinische Zeitung*, uma forma de luta de classes.²⁶ O volume global de delitos variava tanto em função das necessidades de subsistência da população como do vigor da repressão. As incursões na

24 *Ibidem*, p. 123.

25 *Ibidem*, p. 190.

26 Peter Linebaugh, «Karl Marx, the Theft of Wood and Working-Class Composition: A Contribution to the Current Debate».

floresta aumentavam significativamente quando o custo dos bens alimentares subia, os salários diminuía, o desemprego aumentava, os invernos eram mais rigorosos, a emigração era mais difícil, e nas zonas onde predominava a pequena propriedade. No ano negro de 1836, na Prússia, 150 mil de um total de 207 mil acusações tiveram origem em crimes florestais. Só em 1842, no estado de Baden, houve uma condenação por cada quatro habitantes.²⁷ Durante algum tempo, a invasão ritual da floresta subjugou o dispositivo de repressão do Estado.

Apesar de variar de acordo com as necessidades dos grupos subordinados, a pressão que influencia as formas de resistência quotidiana dificilmente desaparece por completo. Qualquer debilidade na vigilância ou na repressão tende a ser imediatamente explorada; qualquer terreno que não seja defendido é provavelmente terreno perdido. Este processo é especialmente evidente no caso das exações repetidas, como as rendas ou os impostos. Le Roy Ladurie e outros, por exemplo, fizeram quadros a partir dos registos da cobrança do dízimo (em princípio, um décimo das colheitas de cereais dos agricultores) ao longo de aproximadamente quatro séculos.²⁸ O dízimo, que só muito raramente servia os fins religiosos e caritativos para que fora originalmente concebido, era particularmente odiado. A resistência, no entanto, não se manifestava tanto nos protestos, nas petições, nos tumultos ou nas rebeliões declaradas que ocasionalmente deflagravam, como numa prática generalizada e discreta de fuga ao imposto. Os camponeses colhiam secretamente os cereais antes da chegada do colector do dízimo, cultivavam terrenos não registados, entremeavam culturas tributáveis com culturas não tributáveis e tomavam todo um conjunto de medidas para que a quantidade de cereais arrecadada pelo colector do dízimo fosse, efectivamente, inferior a um décimo da colheita. A pressão era constante, mas nos raros momentos em que diminuía, os camponeses tiravam imediato partido da situação. Quando, por causa de uma guerra, uma província ficava sem a sua guarnição, as colectas do dízimo afundavam-se; quando aparecia um novo colector do dízimo, pouco familiarizado com as múltiplas técnicas de evasão, os camponeses tiravam disso o maior proveito. O exemplo mais flagrante desse aproveitamento de qualquer oportunidade que surgisse deu-se com as amortizações

27 *Ibidem*, p. 13.

28 Para uma breve análise desta literatura e um argumento sobre a importância desta forma de resistência, ver o meu artigo «Resistance without Protest and Without Organization», pp. 417-52.

concedidas à Igreja logo após a Revolução Francesa, com o objectivo de abolir progressivamente o dízimo. Pressentindo a brecha política e a incapacidade de o governo revolucionário impor o pagamento do tributo, os camponeses conseguiram fugir ao imposto de modo tão eficaz que o dízimo acabou por ser quase imediatamente abolido.²⁹

A dissidência ideológica e simbólica segue um padrão semelhante. Metaforicamente, podemos dizer, creio, que o discurso oculto exerce uma pressão constante sobre os limites daquilo que é permitido em cena, tal como uma massa de água retida numa barragem. A quantidade de pressão varia naturalmente de acordo com o grau de revolta e indignação partilhada que os subordinados experimentam. Por detrás desta pressão está o desejo de dar livre expressão aos sentimentos patentes no discurso oculto directamente na face dos detentores do poder. Salvo em casos de ruptura completa, o processo através do qual os limites são postos à prova pelos subordinados pode consistir, por exemplo, em gestos particularmente intrépidos, furiosos, arriscados e imprudentes, ou em declarações que violem ligeiramente as normas. Se estes actos de insubordinação (faltas de respeito, desacatos) não forem repreendidos ou punidos, outros explorarão essas brechas e ter-se-á estabelecido um novo limite, *de facto*, quanto ao que pode ou não ser dito, incorporando desse modo um novo território. Um pequeno êxito tende a encorajar outros a aventurar-se mais além, e o processo pode desenvolver-se muito rapidamente. Da mesma maneira, os grupos dominantes poderão também ultrapassar os limites e deslocá-los na direcção oposta, suprimindo gestos públicos anteriormente tolerados.³⁰

29 Várias comunidades de camponeses têm sido beneficiadas, ao longo da história, por vazios de poder revolucionário como este. Nos meses que se seguiram à tomada do poder pelos bolcheviques, mas antes de a presença do novo estado se fazer sentir nas zonas rurais, os camponeses fizeram em grande escala aquilo que sempre tinham tentado fazer em pequeno número. Desbravaram novos terrenos de cultivo nos bosques, nas zonas de pastoreio pertencentes à pequena aristocracia rural e nas propriedades do estado sem o declarar; inflacionaram os registos populacionais e deflacionaram a área cultivada para que as suas aldeias parecessem tão pobres e intributáveis quanto possível. Um estudo notável de Orlando Figes sobre este período estima que estas medidas de auto-ajuda levaram as autoridades a subestimar em quinze por cento a área cultivável na Rússia no censo de 1917. Figes, *Peasant Revolution, Civil War: The Volga Countryside in Revolution*, cap. III.

30 Os professores das escolas primárias e secundárias sabem como ninguém como é importante estabelecer uma linha firme e fazê-la cumprir sob pena de se estabelecer um padrão de desrespeito verbal presumivelmente conducente a uma maior ousadia e a mais actos de lesa-majestade. Da mesma maneira, os árbitros dos jogos de basquetebol podem começar por sancionar as mais pequenas infracções com o simples intuito de estabelecer um critério firme que possam depois aliviar ligeiramente.

Ranajit Guha argumenta, de modo convincente, que os actos declarados de dessacralização e desrespeito são geralmente o primeiro sinal de uma eventual rebelião.³¹ Mesmo actos aparentemente insignificantes – como o uso de sapatos e turbantes pelos elementos das castas inferiores, a recusa de fazer uma reverência ou uma saudação apropriada, a assunção de um olhar truculento ou de uma postura de desafio – assinalam uma ruptura pública do ritual de subordinação. Enquanto a elite tratar esses ataques à sua dignidade como algo de equivalente a uma rebelião aberta, o desafio e a rebelião simbólica serão, na prática, duas coisas com um significado equivalente.

A lógica do desafio simbólico é, portanto, surpreendentemente idêntica à lógica das formas de resistência quotidianas. Por razões de prudência, tais desafios são normalmente velados e discretos, renegando, por assim dizer, qualquer desafio público à ordem simbólica ou material. Quando a pressão aumenta ou quando há pontos fracos na «parede de retenção» que a controla, a caça furtiva pode muito bem degenerar em ocupações de terras, a fuga aos impostos numa recusa frontal de pagar o dízimo, e os rumores e as anedotas em injúrias feitas em público. Assim, o desprezo pela hierarquia da igreja espanhola que se confinava, antes da Guerra Civil, a mexericos e piadas contadas fora de cena tomou, logo no início da guerra, formas especialmente dramáticas, como a exumação pública dos restos mortais de arcebispos e madres superiores das criptas das catedrais, que eram então despejadas sem cerimónias nos átrios das igrejas.³² *O processo pelo qual uma linguagem figurada, ao estilo de Esopo, pode dar lugar a vitupérios explícitos é muito semelhante ao processo pelo qual as formas de resistência quotidianas podem dar lugar a um desafio directo e colectivo.*

A lógica do constante testar dos limites alerta-nos para a importância, do ponto de vista dos grupos dominadores, de criar casos exemplares. Tal como uma falha pública nos limites constitui um incitamento a uma transgressão do mesmo género por parte de terceiros, também uma afirmação decisiva do território simbólico através de retribuições públicas serve para dissuadir outros de desafiar publicamente a ordem vigente. O fuzilamento de um desertor, a flagelação de um escravo insurrecto ou a repreensão de um aluno indisciplinado são actos que visam exercer uma repercussão pública junto dos subordinados e assim aniquilar à nascença quaisquer outros desafios à

31 Guha, *op. cit.*, cap. II.

32 Bruce Lincoln, «Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936».

fronteira vigente (como dizem os franceses, «*pour encourager les autres*») ou, porventura, conquistar novo território.

Finalmente, a percepção clara do permanente jogo de «micro» avanços e recuos presente nas relações de poder, e em particular nas relações de poder em que a apropriação e a subordinação permanente têm uma função central, torna insustentável qualquer concepção estática da naturalização e da legitimação. Nestas circunstâncias, as elites dominantes desenvolvem uma acção incessante no sentido de manter e de ampliar o seu controlo material e a sua influência simbólica. De igual modo, os grupos subordinados desenvolvem estratégias para se oporem e inverterem essa apropriação e, ao mesmo tempo, alargarem a sua liberdade simbólica. A pressão material exercida contra o processo de apropriação representa, para os escravos e para os servos, como que uma necessidade física, e o desejo de ripostar obedece, por sua vez, a uma lógica própria, muito poderosa. Não há vitórias definitivas neste terreno de batalha: ainda a poeira não assentou e já as incursões para reconquistar o terreno perdido recomeçam. A naturalização da dominação está sempre a ser posta à prova em termos limitados mas significativos, particularmente nos pontos em que o poder é exercido.³³

RESISTÊNCIA DEBAIXO DA LINHA

Estamos agora em condições de resumir uma parte do nosso argumento. Até há muito pouco tempo, maioria da vida política activa dos grupos subordinados foi ignorada por ter lugar a um nível que raramente reconhecemos como político. Para melhor assinalar a importância do que tem sido, no essencial, negligenciado, importa distinguir as formas de resistência abertas, declaradas, que atraem as principais atenções, e a resistência disfarçada, discreta e implícita que constitui o domínio da infrapolítica (ver quadro). No caso das democracias liberais no Ocidente, a análise da acção política aberta parece ser suficiente para apreendermos grande parte daquilo que é significativo na vida política. As conquistas históricas das liberdades políticas de expressão e de associação diminuíram consideravelmente os riscos e as dificuldades da expressão política aberta. Todavia, num passado ainda recente, e mesmo

33 Este é, creio, o elemento que falta nas penetrantes teorias da legitimação propostas por Gaventa em *Power and Powerlessness*, esp. cap. I. Ver também Steven Lukes, *op. cit.*

hoje. no Ocidente, a acção política aberta está longe de abarcar o grosso da acção política das minorias mais desfavorecidas e das camadas mais pobres e marginalizadas da população. Por outro lado, se concentrarmos a nossa atenção exclusivamente na resistência declarada, dificilmente estaremos em condições de compreender o processo de germinação de novas forças e exigências políticas antes de estas irromperem em cena. Por exemplo, como poderíamos nós compreender a ruptura declarada que representou o movimento dos direitos cívicos ou o movimento do *black power* nos anos 60 sem compreender o discurso que os estudantes, os clérigos e os párocos negros foram desenvolvendo fora de cena?

DOMINAÇÃO E RESISTÊNCIA

	DOMINAÇÃO MATERIAL	DOMINAÇÃO DE ESTATUTO	DOMINAÇÃO IDEOLÓGICA
PRÁTICAS DE DOMINAÇÃO	apropriação de cereais, impostos, trabalho, etc.	humilhação, desfavorecimento, insultos, ataques à dignidade	justificação da escravatura, da servidão, do sistema de castas, de privilégios, etc. por parte dos grupos dominantes
FORMAS DE RESISTÊNCIA PÚBLICA DECLARADA	petições, manifestações, boicotes, greves, ocupações de terras e rebeliões declaradas	afirmação pública de dignidade através de gestos, indumentária, discurso, e/ou atentado explícito aos símbolos do estatuto dos grupos dominantes	contra-ideologias públicas de propagação de valores igualitários, revolucionários ou de negação da ideologia dominante
FORMAS DE RESISTÊNCIA DISFARÇADA, DISCRETA, OCULTA, INFRAPOLÍTICA	formas quotidianas de resistência, por exemplo, caça furtiva, ocupações, deserção, evasão, lentidão no trabalho. Resistência directa por rebeldes disfarçados, por exemplo, apropriações sob disfarce, ameaças dissimuladas ou anónimas	discurso oculto de raiva, agressão, e discursos de dignidade disfarçados, por exemplo, rituais de agressão, histórias de vingança, uso do simbolismo carnavalesco, boatos, rumores, criação de um espaço social autónomo para a afirmação da dignidade	desenvolvimento de subculturas dissidentes, por exemplo, religiões milenaristas, « <i>hush arbors</i> » dos escravos, religiões populares, mitos de bandoleirismo social e de heróis populares, imagística do mundo às avessas, mitos do «bom rei ou do tempo anterior ao «jugo normando»

Se adoptarmos uma perspectiva historicamente abrangente, vemos que a possibilidade de exercer uma oposição política aberta é algo de raro e muito

recente. A grande maioria das pessoas foi, e continua a ser, não cidadãos, mas súbditos. Enquanto confinarmos a nossa concepção do *político* às actividades abertas e declaradas seremos levados a concluir que os grupos subordinados carecem, no essencial, de uma vida política ou então que a sua vida política se confina a momentos excepcionais de explosão popular. Fazê-lo seria passar ao lado do imenso terreno político que medeia entre o consentimento e a revolta e que, para o bem e para o mal, constitui o ambiente político normal das classes subordinadas. Seria determo-nos na linha de costa visível da política e não ver o continente que se estende além do horizonte imediato.

Cada uma das formas de resistência disfarçada, ou infrapolítica, é uma companheira silenciosa de um modelo vociferante de resistência política. Assim, as ocupações de terras clandestinas são o equivalente infrapolítico de uma invasão de propriedade feita às claras: ambas se destinam a resistir à apropriação da terra. A primeira não pode confessar abertamente o seu propósito e constitui uma estratégia adequada para os subordinados que não têm direitos políticos. Do mesmo modo, os rumores e os contos tradicionais de vingança são o equivalente infrapolítico dos gestos explícitos de desprezo e profanação: ambos visam resistir à negação da dignidade ou do estatuto dos grupos subordinados. Os primeiros não podem actuar directamente e afirmar de forma explícita a sua intenção, pelo que constitui uma estratégia simbólica igualmente adequada a subordinados que não têm direitos políticos. Finalmente, a imagística milenarista e as inversões simbólicas da religião popular são os equivalentes políticos das contra-ideologias públicas e radicais: ambas se destinam a negar o simbolismo público da dominação ideológica. Assim, a infrapolítica é essencialmente a forma estratégica que a resistência dos subordinados deve assumir em condições de grande perigo.

Dados os seus imperativos estratégicos, a infrapolítica não só difere da política aberta das democracias modernas quanto ao grau, como determina uma lógica de acção política fundamentalmente diferente. Aqui, não se fazem reivindicações públicas, não se faz uma demarcação clara de fronteiras simbólicas. Toda a acção política assume formas que visam obscurecer as suas intenções ou dissimular-se por detrás de significados aparentes. Quase ninguém actua em nome próprio ou por objectivos confessados, pois tal prejudicaria os seus próprios interesses. Precisamente por ser judiciosamente concebida para ser anónima ou desdizer os seus objectivos, a infrapolítica requer mais do que uma breve interpretação. As coisas não são exactamente o que parecem ser.

A lógica do disfarce adoptada pela infrapolítica aplica-se à sua substância, bem como à sua própria organização. Mais uma vez, o modelo de organização resulta tanto de necessidades como de opções políticas. Como a actividade política explícita é geralmente proibida, a resistência não decorre de uma organização formal mas de redes informais de parentes, vizinhos, amigos e laços comunitários. Tal como a resistência simbólica que encontramos em formas de cultura popular tem talvez um significado inocente, também as unidades elementares de organização infrapolítica têm uma existência alternativa e inocente. As reuniões informais dos mercados, de vizinhos, de parentes e de elementos da mesma comunidade proporcionam simultaneamente uma estrutura e um disfarce para a resistência. Como esta é desenvolvida em pequenos grupos, individualmente ou, quando feita em maior escala, recorre ao anonimato da cultura folclórica ou a disfarces propriamente ditos, está perfeitamente talhada para escapar à vigilância. Não há líderes para encurralar, listas de associados para investigar, manifestos a denunciar, actividades públicas que atraíam as atenções. Poder-se-á dizer que estas são as formas elementares da vida política sobre as quais se podem construir outros modelos mais elaborados, abertos e institucionais, sendo que a vitalidade das segundas depende, muito provavelmente, do funcionamento das primeiras. Estas formas elementares ajudam igualmente a explicar porque é que a infrapolítica passa tantas vezes despercebida. Se a organização política formal é o domínio das elites (advogados, políticos, revolucionários e chefes políticos, por exemplo), dos registos escritos (resoluções, declarações, notícias de jornal, petições, processos judiciais, etc.) e da actividade pública, a infrapolítica é, por contraste, o domínio da liderança informal e da inexistência de elites, da conversa, da linguagem oral e da resistência sub-reptícia. A lógica da infrapolítica é deixar, ao passar, poucos vestígios na sua esteira. Ao apagar os vestígios, não só minimiza os riscos em que incorrem aqueles que a praticam como elimina boa parte das provas documentais que poderiam convencer os sociólogos e os historiadores de que estariam em presença de acções políticas reais.

A infrapolítica é, bem entendido, verdadeira política. Sob muitos aspectos, é conduzida de forma mais firme, com maior ambição e enfrenta maiores adversidades do que a vida política nas democracias liberais. O terreno que nela se disputa é terreno concreto. As deserções que dela resultam podem desagregar exércitos e abrir caminho a revoluções. Pode estabelecer

ou pôr em causa direitos de propriedade *de facto*. Pode confrontar os estados com crises fiscais ou crises de apropriação devido aos efeitos cumulativos dos pequenos estratagemas dos cidadãos. Pode criar e alimentar subculturas de resistência em nome da dignidade ou de desejos de vingança. Pode elaborar discursos anti-hegemónicos. Assim, e como já foi sublinhado mais acima, a infrapolítica pressiona, testa e questiona constantemente as fronteiras do permissível. Ao menor descuido ou afrouxamento da vigilância e das sanções, as práticas dilatórias no trabalho podem converter-se numa greve declarada, os contos populares de agressão indirecta podem converter-se num desprezo ostensivo e desafiador, os sonhos milenaristas podem converter-se em políticas revolucionárias. Deste ponto de vista, a infrapolítica pode ser entendida como a forma elementar – no sentido de fundacional – da política. É o cimento da acção política mais elaborada e institucionalizada que é a própria condição da sua existência. Nas situações de tirania e perseguição em que vive a grande maioria dos sujeitos históricos, a infrapolítica é a vida política. E quando, como tantas vezes sucede, os raros instrumentos cívicos da vida política pública são restringidos ou destruídos, as formas elementares da infrapolítica subsistem e constituem os mecanismos de defesa basilares dos desvalidos.

CAPÍTULO VIII

UMA SATURNAL DO PODER: A PRIMEIRA DECLARAÇÃO PÚBLICA DO DISCURSO OCULTO

Para Kazia [a empregada doméstica de uma família recentemente confrontada com uma grave crise económica] este período de dificuldades foi uma espécie de longa saturnal: podia agora escarnecer dos seus superiores com uma liberdade que ninguém reprovava.

GEORGE ELIOT, *The Mill on the Floss*

Levar-me-ás, muito breve, a dizer o indizível.

SÓFOCLES, *Antígona*

Os melhores, os mais empolgantes combates de luta livre [...] são aqueles que decorrem de uma história de injustiça, de uma ofensa ou traição e que prometem algum tipo de vingança. Como os lutadores gostam de dizer, e como os seus adeptos aprendem a esperar, «cá se fazem, cá se pagam».

DONALD NONINI e ARLENE AKIKO TERAOKA, «Class Struggle in the Squared Circle»¹

Neste último capítulo, examinaremos o que acontece quando a fronteira entre o discurso público e o discurso oculto é decisivamente violada. O que nos interessa particularmente é o marcado impacto político da primeira declaração pública do discurso oculto. Seria decepcionante que a análise destes momentos excepcionais colidisse com toda a reflexão anterior. Até aqui, a principal motivação da minha proposta foi demonstrar como uma apreciação do discurso público e do discurso oculto dos dominadores e dos fracos pode lançar uma nova luz sobre as relações de poder. Ao debruçarmo-nos agora sobre os raros momentos de confrontação aberta, poderíamos correr o risco de concluir que o discurso oculto dos subordinados só é significativo enquanto prólogo – como terreno preliminar – das confrontações públicas, dos movimentos sociais e da rebelião. Nesse caso, toda a minha insistência em que a maior parte da luta política dos grupos subordinados se desenvolve num território muito mais ambíguo teria sido em vão.

Sem perder de vista este raciocínio, é ainda assim evidente que a análise do discurso oculto nos pode ajudar a compreender os momentos que

¹ Por publicar em *Critical Anthropology: The Ethnology of Stanley Diamond*, ed. Christine Gailey e Stephen Gregory.

prenciam as grandes transformações políticas. O primeiro passo para a compreensão desses momentos é colocar o tom e o estado de espírito expressos pelos indivíduos que desafiam pela primeira vez o poder no centro da nossa análise. Na medida em que contribuem para o desenrolar dos acontecimentos, o seu empolgação e energia têm, tal como as variáveis estruturais, um papel importante neste tipo de situação. Constituem, além disso, uma força essencial nas transformações políticas – força que as teorias da mobilização de recursos dos movimentos sociais, sem esquecer a teoria da escolha pública, não poderiam sequer ambicionar apreender. Depois de procurar ilustrar o sentimento de exultação (misturado com medo) que os actos de desafio normalmente geram, tentarei explicar porque é que a inversão de uma humilhação, para ser plenamente saboreada, tem ser igualmente pública. Isto levar-nos-á a considerar o modo como os actos carismáticos adquirem boa parte da sua força social em virtude das suas raízes no discurso oculto de um grupo subordinado. É esta pré-história que torna esses actos carismáticos possíveis e que nos ajuda a compreender como uma transformação política pode evoluir de modo tão rápido que as próprias elites revolucionárias são por vezes surpreendidas e ultrapassadas pelos acontecimentos.

A RECUSA DA REPRODUÇÃO DAS APARÊNCIAS HEGEMÓNICAS

Quando alguém se recusa publicamente, na face do poder, a reproduzir palavras, gestos e outros sinais de obediência normativa, isso é normalmente interpretado como um desafio ao poder – que, de resto, costuma ser intencional. A questão crucial que importa responder é a de saber se estamos perante uma *inobediência prática* ou uma *recusa declarada* em obedecer. No primeiro caso, não se verifica necessariamente uma ruptura na ordem dominante; no segundo caso, ela ocorre quase sempre.

Quando uma *inobediência prática* é reforçada por uma recusa pública ostensiva, tal constitui um desafio explícito, uma declaração simbólica de guerra. Uma coisa é não saudar um superior com a fórmula apropriada – uma tal *inobediência* pode ser interpretada como um lapso inadvertido de atenção sem qualquer espécie de relevância simbólica. Outra coisa é recusar declaradamente o acto de saudar um superior. Em muitos aspectos, os dois comportamentos podem ser quase idênticos, mas enquanto o primeiro é um

acto inofensivo ou ambíguo, o segundo representa uma ameaça implícita à própria relação de dominação. Assim, é perfeitamente possível que haja toda a diferença do mundo entre chocarmos contra uma pessoa e empurrarmos ostensivamente essa pessoa, entre furtarmos ou apoderarmo-nos abertamente de bens, entre não cantarmos o hino nacional e permanecermos sentados numa cerimónia pública enquanto outros se levantam para o cantar, entre lançar um boato ou um insulto em público, entre destruir uma máquina como por descuido ou destruir uma máquina num acto evidente de sabotagem. A hierarquia católica, por exemplo, entende que a opção de um grande número de católicos viver em união fora do matrimónio é menos grave do que se estes mesmos casais repudiassem abertamente o sacramento do matrimónio e a autoridade da Igreja para o ministrar.

A distinção que as elites tendem a fazer entre uma actuação inadequada e uma violação declarada das normas por parte dos subordinados não se deve a uma hipersusceptibilidade na sua honradez. Deve-se, isso sim, à percepção que têm das possíveis consequências das confrontações directas. Muitas formas de autoridade toleram níveis extraordinariamente elevados de insubordinação prática contanto que esses comportamentos não rompam a hegemonia do tecido político. A diferença foi muito bem captada por Witwold Gombrowicz ao descrever o que acontece quando a indiferença geral e a indolência que caracterizam a atitude dos alunos nas aulas de literatura se transformam se um aluno decidir confessar publicamente aquilo que todos sabem mas não ousam dizer: que não sente nenhum dos sentimentos autorizados quando lê os textos canónicos dos poetas oficiais. Por momentos, «a tremenda sombra da impotência geral [...] pairou sobre a sala de aula; e o mestre sentiu que também ele sucumbiria se não reagisse prontamente, injectando uma dose dupla de fé e confiança».² Quando a falta de confiança no que se estava a fazer se libertou do discurso oculto e se converteu num facto público, ameaçou a sua legitimidade de um modo que uma heresia marginal jamais poderia fazer.

Nas muito raríssimas ocasiões em que aquilo que foi planeado para ser uma demonstração pública maciça do poder e uma aceitação entusiástica da dominação degenera subitamente numa manifestação pública de repúdio dos subordinados, a «tremenda sombra da impotência geral» representa nada menos do que uma gigantesca derrota simbólica. Milhões de romanos

2 Witwold Gombrowicz, *Ferdydurke*, p. 61.

testemunharam um desses momentos definidores de uma época durante a televisada manifestação montada pelo presidente Nicolae Ceausescu a 21 de Dezembro de 1989 em Bucareste, para demonstrar que ainda estava no comando após a realização de manifestações inéditas na remota cidade de Timisoara:

Os jovens começaram a lançar apupos. Vaíram o presidente enquanto este, que parecia ainda não ter tomado consciência da verdadeira dimensão do problema, continuava a debitar o seu discurso de denúncia das forças anticomunistas. Os apupos subiram de tom e, por momentos, puderam ser escutados pela audiência televisiva até os técnicos de som conseguirem controlar a situação, sobrepondo uma banda sonora de aplausos previamente gravados. Foi um momento que levou os romenos a tomar consciência de que o seu todo-poderoso chefe era, afinal, vulnerável. Desencadeou várias manifestações na capital nessa tarde e uma segunda noite de violência.³

A reprodução de aparências hegemónicas, mesmo sob coerção, é por isso essencial ao exercício da dominação. Instituições para as quais a doutrina é um factor identitário central tendem a preocupar-se menos com a natureza genuína das confissões ou retractações dos heréticos do que com o espectáculo público de unanimidade que elas proporcionam. As dúvidas pessoais e o cinismo íntimo de uma pessoa são uma coisa; as dúvidas públicas e as manifestações exteriores de repúdio pela instituição e pelo que ela representa são outra bem diferente.

A recusa declarada de obedecer à actuação hegemónica é, portanto, uma forma de insubordinação particularmente perigosa. Na verdade, o termo *insubordinação* é bastante apropriado, porque qualquer recusa particular de obedecer é mais do que uma simples brecha na parede simbólica; é um acto que põe em causa todos os outros actos inerentes a essa forma de subordinação. Porque é que um servo que se recusa a fazer uma reverência ao seu senhor continuaria a trazer-lhe os cereais e a prestar-lhe serviços? Um lapso pontual numa conduta resignada pode ser rectificado ou desculpado com consequências mínimas para o sistema de dominação. Um único acto bem-sucedido de insubordinação pública, no entanto, bastará para perfurar a superfície lisa do

3 «Ceausescu's Absolute Power Dies in Rumanian Popular Rage», *New York Times*, 7 de Janeiro, 1990, p. A15.

consentimento aparente, que é um reflexo visível das relações de poder subjacentes. É por actos de desafio simbólico terem consequências tão nefastas para as relações de poder que os romanos, como nos recorda Veyne, lidavam de modo mais severo com a indocilidade do que com as infracções da lei.⁴

A questão de saber se um acto de insubordinação inequívoco ocorreu efectivamente não é fácil de determinar, pois o significado de uma acção particular não é um dado adquirido, mas sim um facto socialmente construído. Nos casos extremos, a margem interpretativa é menor. Quando um escravo agride um senhor na presença de outros escravos, estamos perante um desafio público bastante claro. Quando um ladrão ou um caçador furtivo se desloca sub-repticiamente durante a noite, é relativamente evidente que não há aqui qualquer desafio público às relações de propriedade vigentes. Entre estes dois extremos, existe uma liberdade de interpretação considerável. Quando lhes convém, os grupos dominantes podem optar por ignorar um desafio simbólico, fingir que não o viram ou ouviram, ou talvez considerar o seu autor mentalmente perturbado, minimizando desse modo o significado do acto. Negar reconhecer um desafio também pode ser uma estratégia que visa dar ao desafiador a oportunidade de reconsiderar a sua acção (por exemplo, «Vou fechar os olhos a esta infracção, desde que tu...»). Da mesma maneira, os dominadores podem optar por interpretar um acto ambíguo como um desafio simbólico directo com o objectivo de o transformar num caso exemplar. Frederick Douglass observou como um senhor pode interpretar, de modo mais ou menos arbitrário, o tom de uma resposta, a falta de resposta, uma expressão facial ou um pequeno aceno de cabeça como um acto de insolência e mandar açoitar o escravo por isso.⁵

A interpretação de um acto deste género não depende apenas do humor, do temperamento e da perspicácia do dominador; é também uma questão política. Por exemplo, muitas vezes convém às elites dominantes tratar as guerrilhas ou os insurrectos como bandidos. Ao negar aos rebeldes o estatuto que estes ambicionam alcançar no discurso público, as autoridades procuram arrumar os seus actos numa categoria que minimize o desafio político que representam para o estado. Esta estratégia encontra o seu exacto reflexo nos estratos inferiores, quando os camponeses transformam em heróis míticos certos bandidos, que roubam aos ricos para dar aos pobres

4 Veyne, *op. cit.*, p. 548.

5 Douglass, *op. cit.*, p. 61.

e desenvolvem formas de justiça popular muito grosseiras, à maneira de Robin dos Bosques. Alguns rótulos podem ser aplicados essencialmente por força de hábitos ou convenções, mas nem por isso deixam de fazer parte de uma estratégia retórica. Questão diferente é saber se a definição propagada pelas elites prevalece ou não num público mais vasto, mas restam poucas dúvidas de que serve muitas vezes para que classifiquem os revolucionários como bandidos, os dissidentes como indivíduos mentalmente perturbados, os opositores como traidores, etc. Portanto, a recusa de reproduzir as aparências hegemónicas não é inteiramente linear. A luta política para impor uma definição a determinada acção e fazê-la prevalecer é por vezes tão importante como a acção em si.

QUEBRAR O SILÊNCIO: ENERGIA POLÍTICA

A interpretação oficial confunde-se assim com a realidade. Começa a predominar então uma mentira geral e totalizadora; as pessoas começam a adaptar-se a ela, e todos, em algum momento das suas vidas, pactuam com a mentira ou coexistem com ela. Nestas circunstâncias, afirmar a verdade, actuar com autenticidade, rompendo a teia de mentiras que tudo envolve – custe o que custar, incluindo o risco de uma pessoa se achar sozinha contra o mundo inteiro –, é um acto da maior importância política.

VÁCLAV HAVEL, dramaturgo checo⁶

O leitor recordar-se-á do efeito electrizante da explosão de Mrs. Poyser diante do nobre. Quero agora concentrar-me, em particular, nesse momento político em que é feita a primeira declaração pública do discurso oculto. O aspecto mais importante a reter desse momento é o enorme impacto que normalmente exerce na pessoa (ou pessoas) que faz essa declaração e, não raras vezes, nas pessoas que o testemunham. Para apreciarmos todo o poder subjectivo de momentos como esses teremos de escutar alguns depoimentos em primeira mão e de convocar algumas vozes capazes de nos dar o seu testemunho pessoal.

⁶ Citado numa entrevista publicada no *Times Literary Supplement*, 3 de Janeiro de 1987, p. 81. Devo observar que esta epígrafe foi incluída no manuscrito nove meses depois de Havel ter encontrado um trabalho regular, oficial e mais seguro.

Ricardo Lagos era um político da oposição chilena cauteloso, à semelhança de dezenas de outros, durante a ditadura do General Augusto Pinochet. Tudo isso mudou em Junho de 1988, quando o economista de cinquenta anos quebrou o silêncio durante um programa de uma hora transmitido em directo pela televisão. O carácter dramático do momento foi muito bem captado pelo relato noticioso:

No meio da entrevista de uma hora em directo, Ricardo Lagos olhou para a câmara, levantou o dedo e, com voz forte e oratória firme, dirigiu-se ao General Pinochet. Lembrou-o de que havia dito, após o plebiscito realizado oito anos antes, que não tencionava ser reeleito. «E agora», disse Lagos, parecendo ainda falar para o General Pinochet, «promete ao país mais oito anos de tortura, assassínios e violações dos direitos humanos. A mim, parece-me inadmissível que a sede de poder de um chileno o leve a querer manter-se vinte e cinco anos no poder.» [...] E quando os três entrevistadores tentaram insistentemente interrompê-lo, Lagos ignorou-os, dizendo: «Farão o favor de me desculpar. Falo por quinze anos de silêncio.»⁷

O impacto da declaração foi, como sublinhou a repórter, equivalente a um «terramoto». «Foi um choque para uns, uma grande excitação para outros, e deixou o General Augusto Pinochet furibundo. Por outro lado, criou uma nova estrela política, um homem geralmente visto como o mais capaz de regenerar o socialismo.»⁸ As ondas de choque político geradas pela explosão de Ricardo Lagos apresentam semelhanças próximas com os efeitos do discurso de Mrs. Poyser. A força política do discurso não se deve, em nenhum dos casos, à novidade da informação ou dos sentimentos desencadeados nos seus ouvintes. No caso do Chile, há que considerar que as palavras de Lagos representaram, na verdade, uma expressão até certo ponto refreada de opiniões que vinham sendo há muito partilhadas por amigos, colegas de trabalho e companheiros políticos – dos democratas cristãos à extrema-esquerda. Por isso, quando Lagos disse, «falo por quinze anos de silêncio», o que ele quis dizer, claramente, é que estava agora a transmitir directamente a Pinochet aquilo que milhares de cidadãos chilenos vinham, grosso modo, pensando e dizendo uns aos outros em circunstâncias menos arriscadas nos

⁷ Shirley Christian, «With a Thunderclap, Leftist Breaks Chile's Silence», *New York Times*, 30 de Junho, 1988, p. A4.

⁸ *Ibidem*.

últimos quinze anos. O silêncio que ele rompeu é o silêncio do desafio ao poder no discurso público. Parte do empolgação político, da intensidade dramática do momento, deve-se também ao elevado perigo pessoal em que Lagos incorreu ao falar. Enquanto Mrs. Poyser arriscou o seu arrendamento ao confrontar o nobre em nome de boa parte dos habitantes da paróquia, Ricardo Lagos jogou com a sua própria vida ao desafiar o ditador em nome de boa parte da população chilena. O momento em que a dissensão do discurso oculto atravessa a fronteira da resistência declarada constitui sempre uma ocasião politicamente marcada.

O sentimento de libertação social, de satisfação, de orgulho e de júbilo – apesar de todos os riscos que muitas vezes se correm – é uma componente indispensável da forma como esta primeira declaração aberta é experienciada. Apesar de termos evitado expressamente empregar o termo *verdade* para caracterizar o discurso oculto, é por demais evidente que a declaração do discurso oculto na face do poder é normalmente experimentada, quer pelo orador, quer pelos que se encontram nas mesmas condições, como um momento em que a verdade é finalmente revelada em lugar de equívocos e mentiras. Ainda que a noção pós-moderna de uma opacidade inerente a todas as concepções simplistas da verdade nos impeça de usar o termo, tal não nos deve inibir de reconhecer, como Václav Havel, que aqueles que ousam dar esse passo o sentem como um momento de verdade e de autenticidade pessoal.

Os testemunhos de escravos que chegaram até nós são inequívocos a este respeito. Era comum, por exemplo, os escravos chorarem publicamente, como deles se esperava, a morte de um senhor ou capataz e declararem que ele ou ela «ia voltar para o céu». Fora de cena, era obviamente comum os escravos comentarem entre eles que o senhor odiado ia para o inferno «como um barril cheio de pregos». No caso de um capataz particularmente brutal e odiado, no entanto, a alegria com a sua morte foi tão espontânea e desmedida que extravasou para o discurso público. Os escravos cantaram: «Olé, o John Bell morreu, foi-se embora; espero que esteja no Inferno agora.» Outro escravo, descrevendo a cena, disse: «E até se renderem completamente, foi essa a única vez que vi os pretos daquela plantação contentes.»⁹ A alegria, como resulta bem claro desta descrição, advém não só da morte do inimigo como da sensação de libertação experimentada através da expressão colectiva de júbilo. Talvez o exemplo mais conhecido deste processo de confirmação pessoal através do desafio seja

9 Raboteau, *op. cit.*, p. 297.

o relato que Frederick Douglass nos deixou da luta física que teve com o seu senhor. Correndo perigo de vida, Douglass não só ripostou verbalmente ao seu senhor como não consentiu que este o açoitasse. Dominado pelo orgulho e pela raiva, Douglass enfrentou o seu senhor sem no entanto chegar ao ponto de lhe bater. O confronto foi evitado e Douglass escapou miraculosamente ao castigo. O que é decisivo para nós, porém, é o significado que a experiência teve para ele: «Antes, eu não era nada; agora, era um homem [...] Depois de lhe fazer frente, senti-me como nunca me tinha sentido antes. Foi uma ressurreição [...] Tinha chegado ao ponto em que não tinha medo de morrer. Este estado de espírito fez de mim um homem livre, embora continuasse a ser formalmente um escravo. Quando um escravo não pode ser fustigado, é um homem quase livre.»¹⁰ Para a maioria dos escravos, grande parte do tempo, a chave para a sobrevivência era exercer um controlo apertado sobre o impulso para a confrontação física. Nas raríssimas ocasiões em que o escravo acabava por desafiar o seu senhor, tal gesto despertava nele um sentimento de exultação por ter finalmente actuado de modo autêntico, misturado, imaginamos nós, com um medo mortal das consequências que daí podiam advir.

Mesmo quando o elemento da ameaça à integridade física não entra na equação, existe um enorme sentimento de realização e satisfação por já não se ter de fingir uma atitude de deferência para com um senhor quase sempre desprezado. Solomon Northrup, que era um homem livre antes de ser rapto e viveu como escravo durante dez anos até conseguir evadir-se, escreve de modo tocante sobre a sua conduta em cativeiro: «Durante dez anos fui obrigado a dirigir-me a ele de olhos no chão e cabeça descoberta – com a atitude e a linguagem de um escravo [...] [Agora que é um homem livre] [...] já posso falar com os homens de cabeça levantada. Posso falar das agruras que vivi e daqueles que mas infligiram de olhos nos olhos.»¹¹ Sabemos pelo

10 Douglass, *op. cit.*, pp. 151-52. Primeiro itálico original, segundo meu. Douglass e outros falam de escravos que de algum modo sobreviveram a confrontos físicos e convenceram os seus senhores de que podiam ser alvejados mas não fustigados. O senhor era então confrontado com uma decisão de tipo tudo ou nada. A lógica do machismo em sociedades desprovidas de instituições legais efectivas é bastante idêntica; a manifestação credível da intenção de arriscarmos a vida para vingar uma ofensa leva a que os nossos adversários pensem duas vezes antes de cometer a ofensa. Os defensores da teoria da dissuasão estudaram este tipo de situação cuidadosamente, mas porventura não tão bem quanto Joseph Conrad na descrição que fez do anarquista de temperamento susceptível que caminhava pelas ruas de Londres com um conjunto de explosivos amarrados à cintura e a quem a polícia concedia, por essa razão, grande liberdade de movimentos. Conrad, *The Secret Agent: A Simple Tale*.

11 In Osofsky, *op. cit.*, p. 324.

resto da narrativa de Solomon Northrup que ele também falou das agruras que viveu com outros escravos enquanto esteve cativo. A diferença não estava, pois, na inexistência de um domínio onde pudesse levantar a cabeça e dizer o que sentia, mas na circunstância de poder agora falar directamente, não só fora de cena com os outros escravos, como directamente nos olhos dos dominadores.

O sentimento de embriaguez que advém da primeira manifestação pública de uma reacção às autoridades longamente reprimida é igualmente característico de outras formas de subordinação. No seu estudo das ligações entre o movimento dos direitos cívicos nos Estados Unidos nos anos 60 e o desenvolvimento da consciência feminista, Sara Evans conta a experiência de Darlene Stille. Esta era uma mulher instruída que se vira apanhada num emprego sem perspectivas de futuro uma vez que os cargos de supervisão lhe estavam vedados pelo facto de ser mulher. Um dia, arranhou coragem, juntamente com outras mulheres, para fazer um protesto público contra o seu patrão. O processo que lhe permitiu dar esse passo interessa-nos menos, por agora, do que o impacto psicológico da sua acção: «Foi uma sensação maravilhosa poder dar vazão a toda a revolta que se vinha acumulando dentro de mim, poder de algum modo mostrar os dentes [...] poder encontrar a minha voz numa comunidade mais vasta de mulheres.»¹² O forte sentido de recuperação da dignidade perdida que transparece em auto-descrições como esta dificilmente poderia deixar de nos impressionar. Darlene Stille fala-nos de mostrar os dentes como se tivesse vivido como um cão e da sensação de reencontrar a sua «voz» com os outros. Douglass fala-nos de uma «ressurreição» e Northrup de olhar a direito e dizer a verdade. Ao restituir uma parte do carácter da pessoa que até aí havia permanecido na sombra, a declaração pública do discurso oculto parece restaurar também um sentimento de auto-estima e de integridade pessoal.

A coragem para arriscar um trecho mais ou menos completo de um discurso longamente reprimido é, em grande medida, uma questão eminentemente pessoal que tem que ver com o temperamento, a raiva e a jactância individuais. Todavia, há circunstâncias históricas que reduzem subitamente o perigo de falar publicamente, de tal maneira que aqueles que até então se inibiam de falar são encorajados a fazê-lo. A campanha da *glasnost* do secretário-geral Mikhail Gorbatchev, em 1988, desencadeou uma vaga de declara-

12 Evans, *op. cit.*, p. 299.

ções públicas sem precedentes na URSS. Um exemplo bastante representativo foi o do povo de Yaroslav que, indignado por um homem pouco respeitado do partido ter sido escolhido como delegado para uma conferência do partido em Moscovo, mobilizou uma grande assembleia pública para reclamar a sua destituição. O êxito desta acção e a nova atmosfera política revelaram-se inebriantes. Valentin Sheminov, membro do partido e professor de história do partido no instituto pedagógico local, sentiu-se encorajado ao ponto de tomar a iniciativa inaudita de enviar a Gorbatchev um telegrama em nome próprio, declarando que a ideia deste de combinar as lideranças dos soviets locais com as lideranças partidárias era um erro. Mais uma vez, o que é notável não é a substância da sua queixa mas antes a euforia que resulta de tecer críticas em nome próprio:

Horas depois de remeter os seus pensamentos para Moscovo, o Sr. Sheminov continuava obviamente empolgado com a sua «participação» na conferência do partido, por tomar parte na liberdade ainda em evolução da *glasnost*. Retirou do bolso uma nota cuidadosamente dobrada para pagar o telegrama e exibiu-a orgulhosamente. «É a primeira vez que faço uma coisa assim», disse ele, «sinto-me como se me tivessem tirado uma pedra da alma.»¹³

O foco da nossa análise não está tanto na experiência subjectiva do indivíduo isolado ao declarar um discurso previamente encoberto, mas antes na experiência colectiva de grupos que partilharam uma subjugação mais ou menos comum e, conseqüentemente, um discurso oculto mais ou menos partilhado. Antes de nos debruçarmos sobre a importância analítica desta experiência colectiva, será útil descrever em traços gerais a atmosfera social que se gera quando toda uma categoria de pessoas descobre subitamente que a sua voz pública deixou de estar severamente condicionada. Um dos casos mais dramáticos e bem documentados foi a ebulição generalizada na Polónia em Agosto de 1980, quando uma greve nos estaleiros Lenin em Gdansk levou à formação de um movimento laboral conhecido como *Solidarnosc* (Solidariedade) e a uma nova e vibrante vida pública. A atmosfera era festiva, senão mesmo carnavalesca. Por exemplo, os trabalhadores usaram a limusine do director dos estaleiros para ir buscar uma operadora de gruas muito popular, Anna Walentynowicz, que fora recentemente despedida sob a acusação de

13 Esther B. Fein, «In a City of the Volga, Tears, Anger, Delight», *New York Times*, 7 de Julho, 1988, p. 7.

ter roubado restos de velas de um cemitério das imediações para fazer velas novas a fim de comemorar os aniversários dos grevistas mortos pelo regime em 1970.¹⁴ Toda a situação era uma inversão ritual, com uma classe trabalhadora mobilizada e que confrontava abertamente o partido proletário oficial. Como se dizia numa declaração da altura: «O partido dominante foi presente a um tribunal constituído pela classe que alegadamente lhe confere prestígio e em nome da qual finge governar.»¹⁵ A declaração pública do discurso oculto aos detentores do poder não era meramente retórica. Por insistência dos trabalhadores, o representante do primeiro-ministro foi obrigado a deslocar-se aos estaleiros para negociar directamente com eles. Os trabalhos foram transmitidos em directo através de altifalantes para milhares de trabalhadores dos estaleiros e delegados de outras fábricas. O impacto social da confrontação das autoridades em público com queixas e exigências que até então haviam sido guardadas em segredo no discurso oculto foi tremendo. Lawrence Goodwyn conseguiu captar a importância deste momento:

Existe aqui um ritmo necessariamente humano: eles podem finalmente falar e o censor-chefe está lá, obrigado a escutá-los. É um momento extraordinário da história, algo que só muito remotamente acontece em qualquer sociedade ou relação humana desequilibrada. Na primeira vez são sempre visíveis alguns excessos; a existência de excessos confirma as humilhações e tragédias do passado e assinala que alguma espécie de realinhamento profundo se prepara, ou que é possível, ou que é, pelo menos, ardentemente desejado.¹⁶

A maior parte dos comentadores deste período põe em relevo o aumento da loquacidade popular que se verificou a partir do momento em que se tornou possível falar abertamente. Era como se uma barragem de contenção do discurso oculto tivesse subitamente rebentado. Timothy Garton Ash recoloca este entusiasmo popular num contexto de três décadas de silêncio público, numa interpretação muito próxima da análise proposta mais acima:

Para apreciar a natureza desta «revolução da alma» temos de ter em conta que durante trinta anos a maior parte dos polacos viveu uma vida dupla. Cresceram

14 Timothy Garton Ash, *The Polish Revolution: Solidarity*, pp. 38-39.

15 *Ibidem*, p. 37.

16 Goodwin, *op. cit.*, p. 31.

com dois códigos de comportamento, duas línguas – a pública e a privada –, duas histórias – a oficial e a não oficial. Desde a escola que aprenderam não só a esconder as suas opiniões privadas em público mas também a papaguear um conjunto de opiniões preceituadas pela ideologia dominante [...] *O fim desta vida dupla foi um profundo ganho psicológico* para um sem-número de indivíduos. Agora podiam finalmente dizer abertamente o que pensavam no local de trabalho, bem como por trás das portas fechadas das suas casas. *Já não tinham de medir as palavras* com medo da polícia secreta. E iam descobrindo e corroborando a certeza de que quase toda a gente à sua volta encarava o sistema da mesma maneira. Isto foi uma fonte de enorme alívio. O poeta Stanislaw Baranczak comparou a situação à de alguém que viesse à tona respirar ao fim de anos debaixo de água. Ser capaz de dizer a verdade em público fazia parte desse sentimento de dignidade recuperada – outro conceito-chave – que nem mesmo um visitante desprevenido podia deixar de reconhecer nos semblantes e nos comportamentos dos grevistas.¹⁷

Se identificarmos os espaços sociais activos onde o discurso oculto foi elaborado e alimentado ao longo desse período, bem como as acções públicas dos trabalhadores polacos anteriores a 1980 (em 1956, 1970 e 1976), a descrição de um povo inteiro a vir à tona para respirar não é tão deslocada como poderia parecer à primeira vista. O que era novo em 1980 era a continuidade do êxito alcançado pelo movimento popular, mais do que o seu tom. As emoções daqueles que em 1970 haviam integrado a multidão de trabalhadores que saquearam o quartel-general do partido na cidade báltica de Gdynia eram amplamente comparáveis. Um deles explicou:

Senti algo que não se pode exprimir em palavras. Era preciso ter lá estado para compreender como fazer parte desse grupo de pessoas nos fez sentir o nosso poder. Pela primeira vez nas nossas vidas tínhamos tomado uma posição contra o Estado. Antes, isso era um tabu, qualquer coisa de inalcançável [...] Eu não sentia que estivesse a protestar apenas contra o aumento dos preços, embora tenha sido isso que desencadeou a manifestação. Tratava-se de derrubar, pelo menos em parte, tudo o que mais odiávamos.¹⁸

17 Ash, *op. cit.*, p. 281.

18 Roman Laba, «The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working Class Democratization», pp. 45-46. Um relato surpreendentemente idêntico descrevia o estado de espírito geral numa grande reunião de protesto realizada numa igreja, em meados de Outubro de 1989, em Berlim Oriental. «Essas anedotas não são novas, nem os protestos, e em particular os que se fazem

Para trás de 1980, havia, portanto, toda uma pré-história, incluindo canções, poesia popular, anedotas, experiência de rua, sátira política, sem esquecer a memória popular de heróis, mártires e vilões de protestos populares anteriores.¹⁹

EM BUSCA DE SATISFAÇÃO PÚBLICA

Quero dizer-to face a face para que tenha mais peso.

PASCAL, *Pensamentos*

Tanto a libertação psicológica como o significado social do acto de quebrar o silêncio merecem ser realçados. Existe todo um conjunto de dados experimentais indicadores de que os sujeitos em situações nas quais são tratados de modo injusto sem que lhes seja possível, a não ser com enormes custos pessoais, responder à letra, dão normalmente sinais de um comportamento agressivo logo que surge a primeira oportunidade. Assim, as crianças submetidas a lideranças autoritárias em que a hostilidade para com os líderes é inibida apresentam normalmente elevados níveis de comportamento agressivo quando essas condições repressivas são finalmente suspensas.²⁰

As frustrações engendradas pela dominação têm uma dupla dimensão. A primeira, claro está, são as humilhações e a coerção que decorrem do exercício do poder. A segunda é a frustração de termos sido obrigados a refrear a nossa raiva e agressividade a fim de evitar consequências ainda mais gravosas. É talvez por esta razão que os dados experimentais reveladores de que a agressividade inibida pode ser deslocada para outros indivíduos raramente permitem concluir que essa agressividade deslocada pode substituir de modo efectivo a confrontação directa do agente da frustração. Independentemente do grau de deslocação que possa ocorrer, os dominados são obrigados, todos os dias, a

sob a protecção das igrejas. Mas a sua frontalidade crua, a condenação radical do sistema e da falta de vontade dos dirigentes para o alterar, o entusiasmo com que o público os aclamava eram tão surpreendentes que levavam muitos a respirar fundo e a olhar uns para os outros, de boca aberta.» (itálico meu). Henry Kamm, «In East Berlin, Satire Conquers Fear», *New York Times*, 17 de Outubro de 1989, p. A12.

19 *Ibidem*, p. 179.

20 Berkowitz, *op. cit.*, p. 87. Noutra série de experiências formaram-se vários grupos aos quais foram repetidamente atribuídas tarefas degradantes; depois, esses mesmos grupos foram incentivados a protestar e a bater-se por um tratamento melhor; quando eram bem-sucedidos tornavam-se mais agressivos, sugerindo que a hostilidade previamente inibida encontrara agora uma via segura para se manifestar. Thibaut e Kelley, *op. cit.*, p. 183.

engolir a sua raiva diante dos dominadores. Deste modo, quando alguém se atreve finalmente a cometer um acto de desafio ao poder em público, o sentimento de satisfação tem, também ele, uma dupla dimensão. Existe a satisfação de resistir à dominação e, ao mesmo tempo, o sentimento de libertação por dar expressão à resposta que havia sido reprimida. Assim, a libertação da tensão gerada pela vigilância constante e pela autocensura será, ela própria, uma fonte de grande satisfação.²¹

Com efeito, existem alguns dados que parecem confirmar uma relação sistemática entre o autocontrolo e os níveis de agressividade individual. Philip Zimbardo descreve essa conexão da seguinte maneira:

O padrão que distingue a pessoa sobrecontrolada e potencialmente agressiva é uma submissão exterior associada a uma alienação interior. Esse padrão pode resultar de um processo de socialização que exagere a submissão com as regras do sistema social: para conquistarem o afecto dos pais, estes indivíduos têm de negar ou reprimir toda a sua hostilidade, por mais ténue que seja, [...] o que prova que esses indivíduos *geralmente* não reagem sequer a provocações extremas; quando finalmente se tornam agressivos (sem dúvida, um critério necessário para que possamos defini-las, *a posteriori*, como pessoas sobrecontroladas), as suas acções tendem a ser altamente agressivas, mesmo em face de provocações mínimas, que podem ser simplesmente a gota de água que faz transbordar o copo.²²

As conexões que Zimbardo aqui estabelece são formuladas com base no vocabulário próprio da psicologia individual e do estudo da socialização infantil. Como tal, não são directamente aplicáveis à situação social e cultural que os grupos subordinados enfrentam. Ainda assim, alguma da lógica captada nesta passagem poderá ser muito instrutiva para compreendermos a psicologia social da dominação. Se imaginássemos todo um estrato de subordinados para quem a deferência e a submissão aberta com os desejos dos poderosos representariam técnicas de sobrevivência absolutamente necessárias, poderíamos falar plausivelmente de «alienação», de «autocontrolo excessivo» e de tendências agressivas passíveis de serem detectadas no discurso oculto.

21 Em certo sentido, um dos grandes pesos que os grupos subordinados têm de suportar é o facto de o seu desejo de inteireza e autenticidade colidir quase sempre com o seu instinto de segurança – pelo menos no discurso público.

22 Zimbardo, *op. cit.*, p. 248.

Compare-se, por exemplo, a lógica individual de Zimbardo com a descrição tendenciosa do campesinato francês feita por Zola:

Deste modo, quando os seus tormentos se tornavam insuportáveis, Jacques Bonhomme rebelava-se. Tinha séculos de medo e submissão nas costas, os seus ombros estavam endurecidos dos golpes, a sua alma estava tão oprimida que ele próprio tinha dificuldade em reconhecer a sua própria degradação. Era possível fustigá-lo, sujeitá-lo à fome e espoliá-lo de todos os seus bens, ano após ano, sem que ele renunciasse à prudência e à estupidez, com o espírito repleto de toda a sorte de ideias confusas que lhe toldavam a compreensão; e tudo isto continuava até que o culminar da injustiça e do sofrimento o levasse a atirar-se ao pescoço do seu senhor, como um animal doméstico furioso depois de ter sido exageradamente maltratado.²³

Se a descrição da agressividade feita por Zimbardo se confina à psicologia individual, o camponês genérico de Zola não é sequer uma pessoa, mas uma criatura embrutecida cujas acções são determinadas por instintos viscerais. Em ambos os casos, no entanto, verifica-se uma espécie de autocontrolo excessivo que se traduz numa incapacidade para conter os impulsos violentos. Se conseguíssemos contrapor uma leitura social deste processo de relacionar estas explosões aparentemente inexplicáveis com o discurso oculto e com as formas diárias de resistência prática e simbólica, talvez pudéssemos contribuir para apresentar uma leitura bastante mais desassombrada da política dos grupos subordinados.

Por muito satisfatório que seja o primeiro acto de recusa ou desafio, não devemos negligenciar que essa satisfação depende da circunstância de ser pública. A deferência, a subserviência e as humilhações da subordinação devem ser entendidas como parte do discurso público. Falar de uma perda de dignidade ou de estatuto significa necessariamente falar de uma perda de natureza pública. O que implica, creio, que uma humilhação pública só pode ser plenamente retribuída através de uma vingança pública. Ser aviltado publicamente pode desencadear discursos de dignidade e ritos secretos de vingança, mas estes dificilmente podem ser comparados, na sua capacidade de restituição do estatuto, a uma afirmação de honra ou a uma inversão de posições, de preferência diante do mesmo público.

23 Zola, *The Earth (La Terre)*, pp. 90-91.

A importância de uma recusa pública em reproduzir as aparências hegemónicas ajuda a explicar por que é que a primeira declaração aberta do discurso oculto assume tantas vezes a forma de ruptura pública de um ritual estabelecido de subordinação. Gestos de grande visibilidade, como por exemplo as exumações e as profanações das criptas funerárias e dos locais sagrados das catedrais espanholas em 1936, são provocações intencionais. Não contribuíram em nada para melhorar a situação material das multidões revolucionárias, mas seria difícil imaginar um símbolo mais drástico ou incendiário de um desafio completo à Igreja enquanto instituição. A acção cumpria pelo menos três propósitos. Era porventura altamente satisfatório para a população anticlerical, que nunca antes ousara desafiar a poderosa instituição eclesiástica; transmitia a ideia de que a população não tinha medo dos poderes espirituais ou temporais da Igreja que, por sua vez, se mostrava impotente para proteger os seus recintos mais sagrados; e por fim, dava a entender, a um público muito vasto, que tudo era possível. A violação, com êxito, de um tabu imposto pelos grupos dominantes – a recusa de fazer uma saudação ou reverência, de usar formas de tratamento respeitadas, etc. – é um meio extremamente eficaz de estimular a conflagração do desafio ao poder.²⁴

O acto inicial que quebra a superfície aparente do consentimento deve parte da sua força dramática ao facto de ser normalmente um passo irrevogável. Um subordinado que dê tal passo é, simbolicamente falando, um aventureiro que destrói a ponte que acaba de atravessar. Uma vez mais, o carácter público desse passo é uma parte essencial do seu poder de evocação. Um insulto proferido fora de cena ou um insulto levemente disfarçado não é irrevogável. Mas um insulto directo, clamoroso, proferido diante de uma assistência é, efectivamente, uma ousadia. Se não for imediatamente rebatido e abafado, representa algo de irreversível. Hoje em dia, é publicamente aceite que as relações de subordinação, ainda que, na prática, inamovíveis, não são inteiramente legítimas. Não deixa de ser curioso que uma coisa que toda a gente sabe, a um certo nível, seja uma realidade mera-

24 Um tabu violado em público pode ser visto, em certo sentido, como sendo um tabu que, na realidade, não foi infringido. Em todas as situações de ruptura iminente, a declaração aberta de um discurso oculto tende a ser mais comedida do que a sua variante fora de cena. Na medida em que o subordinado pressente que a relação de subordinação persistirá sob qualquer outra forma no futuro, a expressão da dissidência, por muito arrojada que seja, tende a fazer algumas concessões às concepções dos dominadores.

mente nebulosa até ao momento em que entra decididamente em cena.²⁵ Os escravos e os servos, por exemplo, podem, como fazem amiúde, negar a sua subordinação fora de cena e em acções públicas oblíquas. Ao mesmo tempo, os senhores podem suspeitar ou talvez escutar algo do que é dito nas suas costas. Todavia, esse conhecimento mútuo assumirá uma forma fundamentalmente diferente quando por fim corromper a pretensão pública de dominação. Para dar um exemplo histórico concreto, uma coisa é a maior parte do povo e dirigentes polacos, bem como as autoridades russas, sabermos que as forças soviéticas foram responsáveis pelo massacre da floresta de Katyn. Outra coisa é este facto bem conhecido de todos ser declarado publicamente. A ruptura da ficção pública que todos sabem ser falsa constituiria uma reivindicação de verdade pública que representaria um desafio explícito. Talvez seja a precipitação de afirmações deste tipo no deflagrar da Revolução Francesa que explica que um jornal de então se chamasse *Réalités bonnes à dire* (Verdades boas de dizer). Os perpetradores de certos actos de desafio ao poder podem ser reprimidos, mas o seu discurso e as suas acções não podem ser apagados da memória popular.²⁶

A forma precisa que uma declaração aberta de desafio pode assumir depende naturalmente da severidade das humilhações e da opressão exercidas pela forma de dominação que se pretende confrontar. É possível, no entanto, dizer alguma coisa acerca das circunstâncias que são mais propícias a produzir esse tipo de explosões, que um autor como Zola gostaria de descrever como uma fúria cega. Retomando os termos de Lévi-Strauss, poderíamos distinguir as declarações públicas de desafio que são relativamente «cruas» e as que são relativamente «cozinhadas».²⁷ As declarações cozinhadas são regra geral mais matizadas e complexas porque surgem em circunstâncias em que os grupos subordinados gozam de uma boa margem de liberdade fora de

25 Grande parte da vida social de rotina pode depender da preservação desse conhecimento mútuo fora do discurso público. Todos podem saber, numa dada empresa, que o patrão é alcoólico, mas, até isso ser publicamente declarado, as coisas continuam como se tal não fosse o caso. Ou imaginemos dois casamentos em que os factos da relação são idênticos; mas um deles é marcado por aparências exteriores de harmonia e o outro por discussões e brigas em público. A marca pública do «fracasso» do segundo engendra a sua própria crise bem para lá do que acontece fora de cena.

26 Poder-se-ia dizer algo de parecido a propósito da *glasnost* de Gorbachev: os factos, os livros e as revelações tornadas públicas neste período não podem ser facilmente eliminadas ou esquecidas, ainda que a *glasnost* propriamente dita tenha terminado.

27 O termo «relativamente» é aqui absolutamente essencial porquanto um discurso oculto não-socializado e puramente individual é algo que não existe, tal como não existe qualquer agente individual abstracto que não seja o produto de uma cultura e época histórica particular.

cena, o que lhes permite partilhar um discurso oculto rico e profundo. Em certo sentido, o discurso oculto destes grupos subordinados é, em si mesmo, fruto de uma comunicação mútua que tem uma existência quase-pública. As declarações cruas, por sua vez, provêm quase sempre dos grupos subordinados que não só estão sujeitos a humilhações a que não podem responder como, além disso, se encontram relativamente atomizados pelo processo de dominação. Quer tenha origem numa vigilância apertada, numa separação geográfica, em diferenças linguísticas, ou no medo, o efeito da atomização é impedir o desenvolvimento de um discurso oculto elaborado e partilhado. Uma das consequências disto é que o domínio explosivo do desafio público passa a ser praticamente o único espaço social onde a comunicação entre subordinados é possível. Outra consequência é que, apesar de os regimes que sistematicamente atomizam os dominados, privando-os assim de boa parte do espaço social que permitiria a elaboração de uma subcultura dissidente, poderem minimizar a possibilidade de ocorrerem actos de confrontação em larga escala, nem por isso deixam de avolumar, paradoxalmente, a probabilidade de essa confrontação vir, quando e se ocorrer, a assumir a forma de actos de vingança pouco estruturados. Os subordinados a quem nunca foi dada a oportunidade de construir uma cultura colectiva fora de cena não têm outro remédio senão improvisar quando finalmente sobem ao palco, e esta improvisação incluirá uma forte componente de desejo reprimido e socialmente desarticulado.²⁸ Os regimes mais repressivos são, portanto, os mais susceptíveis de desencadear as expressões de revolta mais violentas, quanto mais não seja por terem conseguido eliminar qualquer outra forma de expressão.

O MOMENTO OPORTUNO: VOLUNTARISMO E ESTRUTURA

Saber quem será o primeiro a fazer uma declaração aberta do discurso oculto e exactamente como e quando o fará são questões que excedem largamente o âmbito das técnicas das ciências sociais. Mesmo depois de considerados

28 Para uma distinção paralela entre o que Lawrence Goodwyn qualificaria de multidão «anárquica» e multidão «democrática», ver «How to Make a Democratic Revolution», p. 74. Por outro lado, sempre me surpreendeu o facto de a «violência popular», mesmo de tipo revolucionário, ser relativamente efémera na ausência de inimigos que constituam uma ameaça palpável. Os banhos de sangue pós-revolucionários, quando ocorrem, parecem ser, na maior parte dos casos, obra dos aparelhos burocráticos, mais do que dos movimentos populares.

todos os factores estruturais que poderiam fazer alguma luz sobre esta matéria, subsistiria sempre uma forte componente de voluntarismo. Os caprichos do temperamento, as circunstâncias pessoais e a socialização individual permitem, em determinadas circunstâncias, antecipar um vasto leque de reacções possíveis. Há um aspecto, porém, em que a declaração aberta do discurso oculto pode ser considerada uma constante, ou mais do que uma simples variável. Na verdade, sempre houve servos insolentes, «pretos maaaaaus», intccáveis insurrectos e criados impudentes. A razão por que poderão não parecer particularmente significativos, suponho, é que, em circunstâncias normais, são castigados de modo severo e expedito com efeitos aterrorizadores nos outros subordinados, ficando o assunto aparentemente encerrado.

Nunca seremos capazes de prever porque é que um empregado se despede quando é insultado e outro não, porque é que um escravo se submete a uma flagelação em silêncio e outro reage agressivamente, porque é que um criado devolve um insulto e outro vira costas. Que devemos nós pensar, por exemplo, do comentário de Simone Weil sobre a necessidade de ter «tomates» políticos na altura da Frente Popular, em 1936? «Depois de termos aguentado tudo, de termos suportado tudo em silêncio durante meses e anos, trata-se agora de ter tomates para nos opormos. De assumir que chegou a nossa vez de falar. De nos sentirmos como homens, durante alguns dias.»²⁹ Como podemos explicar a súbita aquisição de tomates? A afirmação de Weil pode ser posta em paralelo com a descrição de Zola: que se trata simplesmente de uma acumulação de ofensas e insultos que, a dada altura, se torna incontrolável. Esta perspectiva implica um crescendo de raiva contínuo que acaba por se sobrepor à cautela e às inibições do subordinado. Ainda que uma descrição deste género possa ser conforme à experiência subjectiva, ela só seria verdadeiramente útil se partíssemos, contra todas as evidências, do princípio de que a capacidade de absorver humilhações ou de conter a raiva é igual para todos. Mesmo no plano da experiência subjectiva, poderia imputar um cunho demasiado deliberativo à decisão de confrontar finalmente o poder. É provável que, na maior parte dos casos, este tipo de explosões sejam vividas como um assomo de mau génio ou um pico de raiva que se apodera do nosso juízo deliberativo, mais do que um acto de cólera bem calculado. Podemos classificar estes actos genericamente como acções voluntárias, mas não devemos perder de vista que os actos em questão são muitas vezes

29 L. Bodin e J. Touchard, *Front Populaire*, p. 112, cit. Zolberg, *op.cit.*, p. 183.

experienciados como essencialmente involuntários. E se considerarmos que os actores não podem fornecer uma leitura racional das suas acções, então, o observador externo estaria confrontado com problemas adicionais.

As ciências sociais têm, no entanto, um papel a desempenhar na compreensão deste fenómeno. Um médico de saúde pública pode não ser capaz de prever quando é que um indivíduo em particular irá adoecer, mas pode dar-nos informações muito úteis sobre as condições propícias ao surto de uma epidemia. Os surtos de coragem política, de declarações públicas do discurso oculto também acontecem, e parte da explicação para estes fenómenos é de ordem inteiramente estrutural. Assim, na sua reflexão sobre os valores e as acções dos trabalhadores rurais da Andaluzia, Juan Martinez-Alier faz notar que quase todos acreditam na justiça do *reparto*: a redistribuição da terra àqueles que nela trabalham.³⁰ De um modo geral, esta crença não era publicamente expressa no tempo de Franco pela simples razão de que tal liberdade de expressão poderia muito bem levar o seu autor a ser preso, despedido ou incluído numa lista negra. Em público, os trabalhadores comportavam-se como se aceitassem o sistema de propriedade vigente. E contudo, sabemos que no tempo da República que precedeu o regime de Franco e também no período pós-franquista, quando o perigo de adoptar publicamente esta posição diminuiu consideravelmente, tal crença era abertamente enunciada. Em circunstâncias diferentes, permanecia encerrada no discurso oculto dos trabalhadores. Assim, podemos detectar uma variação compreensível na manifestação aberta de reivindicações dos subordinados sempre que o Estado ou as autoridades se mostram menos hostis ou implacáveis face a tais reivindicações. Não se trata aqui de variações no grau de coragem ou de alarde político, mas sim do grau de perigo em que os subordinados percebem incorrer por falar em público. Um surto de confrontação aberta comparável, neste caso por parte de escravos, terá ocorrido no Sul dos Estados Unidos durante os últimos meses da Guerra da Secessão, quando os sinais de uma derrota militar da Confederação se tornavam cada vez mais evidentes. Além do absentismo e das fugas motivadas pela aproximação das tropas vitoriosas da União, multiplicaram-se as manifestações de insolência, bem como as ofensas e os ataques dos escravos aos seus senhores. Os proprietários de escravos ficaram particularmente surpreendidos com a deserção e a assertividade dos escravos domésticos que, até então, sempre

30 Martinez-Alier, *op. cit.* pp. 202-06, 314-15.

se haviam mostrado fiéis e dedicados. Como escreveu um deles: «Quando cheguei, fiquei surpreendido de saber que os nossos pretos, ou boa parte deles, haviam debandado para junto dos ianques a noite passada [...] Eliza e a família também estão decididos a partir. E ela não esconde os seus pensamentos, pelo contrário, manifesta as suas opiniões abertamente através de uma conduta insolente e ofensiva.»³¹ Não é de admirar que, quando os papéis se invertem, se produzam estas breves saturnais do poder. Os escravos que efectivamente permaneceram com os seus senhores terão, sem dúvida, adoptado um comportamento diferente, pois sabiam que a possibilidade de partir era agora bem real.

Retomando a nossa metáfora da pressão exercida pela água contra as paredes de uma barragem, os acontecimentos que debilitam o poder dos grupos dominantes são análogos à deterioração da parede da represa, permitindo assim que uma maior porção do discurso se infiltre nas paredes da barragem e desse modo aumente as probabilidades de uma ruptura completa. Da mesma maneira, um qualquer conjunto de acontecimentos pode igualmente aumentar o nível de pressão da água numa barragem a ponto de ameaçar a sua capacidade (inalterada) de retenção. Assim, as mudanças económicas ou políticas que resultem num aumento das humilhações e das apropriações a que os grupos subordinados estão sujeitos tenderão, em circunstâncias normais, a aumentar a probabilidade de ocorrerem mais actos de desafio declarado, quer simbólicos, quer materiais.³²

Há pelo menos dois problemas neste estruturalismo de inspiração hidráulica. O primeiro é o seu carácter primário: equivale a dizer que os actos de desafio aumentarão se o perigo que acarretam for reduzido ou se a raiva e a indignação que os impelem também aumentam. Isto até pode ser verdade, mas está longe de ser interessante. O segundo problema é que este estruturalismo pressupõe que estas variáveis são factos objectivos quando, na verdade, são

factos sociais. Enquanto os tomarmos apenas como factos objectivos, objectivamente apreendidos, passaremos ao lado de boa parte da lógica social que rege as declarações abertas do discurso oculto. Uma perspectiva puramente objectivista nunca nos permitiria, por exemplo, compreender a provocação e a excitação geradas pelo acto inaugural de desafio ao poder. Ora, um tal acto representa, em si mesmo e por si só, uma espécie de incitamento para que outros na mesma situação o repitam ou se associem aos sentimentos que traduz. Uma concepção objectivista também nos levaria a presumir que o poder do dominador é determinado de forma linear e precisa, à semelhança do que podemos ver num moderno instrumento de medição de pressão. E no entanto, vimos que a avaliação das intenções e do poder dos dominadores depende de um processo de interpretação social altamente marcado pelos desejos e pelos receios dos intervenientes. De outro modo, como poderíamos explicar todos os casos em que indícios aparentemente insignificantes – um discurso, um rumor, uma manifestação da natureza, uma sugestão de reforma – foram tomados por escravos, intocáveis, servos e camponeses como sinais de uma emancipação iminente ou de que os seus adversários estariam à beira da capitulação? Não pretendo com isto dizer que os grupos subordinados acreditam apenas naquilo que querem no que diz respeito às relações de poder, mas tão-só que os dados nunca são inteiramente objectivos e que a subjectividade ou ambivalência dos grupos subordinados não é irrelevante para a interpretação que fazemos das suas acções. Se assim não fosse, se os dados fossem sempre inequívocos e invariavelmente apreendidos de modo exacto, todos os actos de desafio e rebelião seriam bem-sucedidos. Se algum deles falhasse, seríamos obrigados a pô-los de parte e a considerá-los, antes de mais, como actos de loucura ou como «gestos» conscientes tomados com pleno conhecimento da sua própria inutilidade.³³

Talvez o tema central aqui seja aquilo a que Barrington Moore chama «a conquista da inevitabilidade».³⁴ Sempre que uma estrutura de dominação é vista como inevitável e irreversível, a oposição «racional» assumirá uma forma infrapolítica, ou seja, uma resistência que evita qualquer declaração explícita das suas intenções. O desafio aberto confinar-se-á àqueles que perderem a cabeça ou que se mostrem inexplicavelmente atraídos por gestos.

31 Genovese, *op. cit.* pp. 109 e, mais genericamente, 97-112. Ver também Armstead L. Robinson, *Bitter Fruits of Bondage: The Demise of Slavery and the Collapse of the Confederacy 1861-1865*, cap. VI.

32 A aceção do termo «humilhações» deve, neste contexto, incluir os insultos colectivos. Por exemplo, o estudo de Judith Rollins sobre os criados domésticos (na sua maioria negros) na zona de Boston descreve um caso em que o massacre de uma maioria de prisioneiros negros durante a insurreição na prisão de Attica, em Nova Iorque, terá levado uma criada doméstica a perder a sua reserva habitual. Como observou a sua patroa: «Não percebia porque é que ela estava zangada. Mas tornou-se evidente durante o assalto a Attica. Não se conseguia conter. Relatava o que os brancos faziam aos negros [...] Estava mesmo furiosa.» Neste caso, terá sido a revolta que a mulher sentiu *pelo seu povo* a provocar a sua explosão. Rollins, *op. cit.*, p. 126.

33 Na verdade, este tipo de desafio também pode ocorrer: o levantamento do gueto de Varsóvia é um exemplo óbvio e comovente. Mas trata-se de uma forma de acção colectiva excepcionalmente rara.

34 Moore, *op. cit.*, p. 80 e segs.

Já tivemos oportunidade de observar que nenhuma ordem social deve ser considerada inteiramente inevitável ou inalterável. Falta ainda explicar como é que um acto inicial de desafio, seja ele fruto de uma bravata, de uma acumulação de raiva ou de um gesto, pode, ocasionalmente, desencadear uma avalanche de desafios ao poder.

O CARISMA E A ESTRUTURA DO DISCURSO OCULTO

Como é possível que tantas pessoas entendessem imediatamente o que fazer e que ninguém precisasse de conselhos ou instruções?

VÁCLAV HAVEL, presidente da Checoslováquia, Dia de Ano Novo, 1990

A lesão que um crime inflige no corpo social é a desordem que introduz, o escândalo que suscita, o incitamento à sua repetição se não for punido, e a possibilidade de propagação que ele próprio encerra.

MICHEL FOUCAULT, *Discipline and Punish*

Se os princípios básicos da nossa argumentação até aqui estiverem correctos, poderão ajudar-nos a desmistificar muitas formas importantes de carisma e de comportamentos de massas. Retomemos, uma última vez, o exemplo de Mrs. Poyser para explicar as relações em questão.

Como é que a energia claramente gerada pelo discurso de Mrs. Poyser ao nobre é, na realidade, produzida? Apesar de ser uma mulher decidida, nada indica que Mrs. Poyser gozasse de um estatuto particularmente elevado entre os rendeiros e os trabalhadores rurais antes da sua explosão. Também não foi propriamente o discurso, apenas enquanto palavras e sentimentos, que produziu esse efeito, visto que, como assinalou Eliot, aquele tipo de coisas eram ditas nas costas do nobre um pouco por toda a paróquia. O que Mrs. Poyser acrescenta ao «texto» é a sua coragem individual ao pronunciar-lo na face do poder. Depois, quando o encontro é imediatamente contado e reproduzido alegremente por toda a paróquia, a ênfase recai «no que ela disse ao nobre» e quer o texto, quer o seu destinatário, assumem particular relevância para a agitação do momento. Em termos mais gerais, podemos afirmar que o facto de Mrs. Poyser se ter tornado uma heroína carismática para a paróquia se deve à circunstância de ter sido a primeira pessoa que confrontou publicamente o poder com o discurso oculto.

O carisma, tal como é normalmente entendido, está normalmente envolto numa atmosfera de manipulação suspeita. Na linguagem comum, sugere que

alguém possui uma qualidade ou aura que toca num ponto sensível e leva as outras pessoas a render-se e a obedecer à sua vontade. O termo *magnetismo pessoal* é frequentemente usado, como se as figuras carismáticas tivessem uma força capaz de alinhar os seus seguidores tal como partículas metálicas captadas no campo de forças de um íman. Não pretendo negar a existência de figuras carismáticas susceptíveis de exercer uma influência deste tipo, mas a renúncia completa à vontade individual a favor de uma figura de poder é, creio eu, um fenómeno relativamente raro e marginal.

Quando insistimos na importância do discurso oculto para a produção social do carisma, parece-me que não fazemos mais do que restituir o elemento de reciprocidade que está no cerne deste conceito. Como os sociólogos gostam de frisar, o carácter relacional do carisma significa que uma pessoa «tem «carisma» apenas na medida em que outros lho conferem; é a atribuição do carisma que estabelece a relação. Também sabemos que relações deste género são muitas vezes altamente específicas e relacionais. O que é carismático para um público pode não ser convincente para outro; o que funciona numa cultura pode cair por terra noutra.

Deste ponto de vista, são as expectativas culturais e sociais dos seguidores que exercem uma influência controladora, ou pelo menos limitadora da suposta figura carismática. Como vimos mais atrás, o essencial do discurso de Mrs. Poyser havia já sido escrito no domínio do discurso oculto. Neste caso, o papel da heroína obedece, em grande medida, a um guião pré-concebido fora de cena pelo conjunto dos elementos do grupo subordinado, e o indivíduo que ocupa esse papel é aquele que de alguma maneira – através da raiva, da coragem, de um sentido de responsabilidade, ou da indignação – reúne os meios necessários para falar em nome de outros face ao poder. O grau de choque provocado por um discurso como o que foi proferido por Mrs. Poyser depende do modo mais ou menos bem-sucedido como exprime o discurso oculto que todos partilham. Claro que a sua coragem e eloquência particulares são relevantes; se o tivesse dito menos bem o seu impacto não seria o mesmo. Mas o ponto principal é que o estatuto de Mrs. Poyser como heroína depende fundamentalmente do facto de ter falado, quase literalmente, *em nome de* praticamente todos os rendeiros do nobre.

Aqueles que cantam loas a Mrs. Poyser estão longe de ser simples objectos de manipulação. Pelo contrário, *revêm-se genuinamente no seu discurso; e ela fala genuinamente por eles*. Uma relação que historicamente foi vista como de poder, manipulação e submissão torna-se, nesta perspectiva, um laço social genuíno de solidariedade. Para invocar Jean-Jacques Rousseau, Mrs. Poyser

«quer o que quer a vontade geral». O forte valor emocional dos discursos ou actos carismáticos para os grupos subordinados – o sentimento de exultação, alegria e libertação que despertam – depende, creio eu, da ressonância que encontra no discurso oculto.

A atmosfera altamente carregada criada pela declaração aberta do discurso oculto pode produzir efeitos sociais marcados por traços de loucura colectiva. Quando o primeiro acto de desafio tem êxito e é espontaneamente reproduzido por um grande número de indivíduos, um observador desprevenido poderia ser levado a pensar estar na presença de uma manada inadvertida ou deliberadamente posta em fuga em que não é possível distinguir vontades ou valores individuais. Todavia, o mesmo padrão de comportamento pode produzir-se quando um grupo subordinado toma consciência, através de um acontecimento inovador, que pode agora arriscar, com maior segurança, um desafio declarado ao poder. Praticamente qualquer elemento do grupo subordinado poderia ter desempenhado a função de Mrs. Poyser, na medida em que a colectividade de rendeiros se assemelha àquilo a que Sartre chamou «um grupo inalienado em fusão»: «Por exemplo, se alguém gritasse uma palavra de ordem, esta seria eficaz [...] cada indivíduo presente em si mesmo e em todos os outros um possível líder, mas ninguém assume a soberania sobre os demais. Cada indivíduo é capaz de expressar o sentimento do grupo no meio da acção como um instrumento do propósito colectivo.»³⁵ O laço aqui descrito não é um elo místico de solidariedade humana. É a linguagem partilhada de um discurso oculto criado e amadurecido nos espaços mais recônditos da ordem social, onde os grupos subordinados podem falar com maior liberdade. Se existe uma solidariedade instantânea e um propósito comum a unir os subordinados, a sua origem encontra-se, sem dúvida, no discurso oculto. Esta solidariedade poderá não ser bonita de se ver; pode tomar, por exemplo, a forma de um anti-semitismo popular até então abafado, tal como parece ter sido o caso na União Soviética da pós-*glasnost*.

A primeira revelação do discurso oculto provoca uma cristalização da acção pública que pode ser assombrosamente rápida. Penso que também isto pode ser entendido numa perspectiva menos mítica se tivermos em conta as circunstâncias em que o discurso oculto se desenvolveu. Para a maior parte dos grupos subordinados, os lugares onde se pode falar em efectiva segurança

35 Jean-Paul Sartre, *The Critique of Dialectical Reason*, p. 379. Devo esta referência a um notável trabalho de Andrzej Tymowski sobre o livro de Sartre em que se estabelece a relação feita aqui.

são altamente restritos. De um modo geral, quanto mais pequeno e íntimo for o grupo, mais seguras serão as possibilidades de livre expressão. Quanto mais eficaz for a acção preventiva dos grupos dominantes para impedir que os subordinados se juntem em grande número sem vigilância, menor será o horizonte social do discurso oculto. Assim, em circunstâncias normais, o verdadeiro alcance social do discurso oculto poderá não se estender muito além, digamos, de uma plantação, de uma aldeola de intocáveis, de um café de bairro ou mesmo de uma simples família. *Só quando este discurso oculto é abertamente declarado é que os subordinados podem reconhecer plenamente até que ponto as suas exigências, sonhos e revolta são partilhados por outros subordinados com quem não haviam mantido contacto directo.* Claro que não deixa de haver uma certa justiça poética no facto de as elites que melhor conseguem atomizar uma população subordinada se sujeitarem a uma rápida cristalização dos actos de desafio ao poder, quando estes efectivamente ocorrem. O reconhecimento mútuo que a acção pública permite foi muito bem captado por Zolberg: «A “torrente de palavras” consiste numa espécie de experiência de aprendizagem intensiva através da qual novas ideias, inicialmente formadas por pequenos grupos, seitas, etc., emergem como crenças amplamente partilhadas por públicos muito mais vastos.»³⁶ A formulação de Zolberg pode ser muito útil contanto que a frase «experiência de aprendizagem intensiva» seja entendida em sentido muito amplo, isto é, que compreendamos como a «aprendizagem» prévia, por muito confinada que fosse do ponto de vista social, havia já tido lugar fora de cena. Deste modo, o processo consiste mais no reconhecimento de afinidades estreitas com o nosso discurso oculto do que com a introdução de ideias novas em cabeças vazias.

O alcance social de um acto ou discurso carismático em particular torna-se, deste ponto de vista, uma questão essencialmente empírica. Na medida em que as condições de subordinação de um grande número de pessoas tiverem sido relativamente homogéneas, presumir-se-á que o seu discurso oculto apresentará também semelhanças estreitas e comparáveis. Supondo que este grupo de pessoas define a sua actuação num quadro de referência mais vasto (por exemplo, a nacionalidade, a língua materna, a religião, etc.), isso torná-las-á tendencialmente propensas a actos públicos do mesmo género, às mesmas formas de afirmação e negação simbólica, às mesmas exigências morais. Para retomar a questão da energia que se gera com a primeira decla-

36 Zolberg, *op. cit.*, p. 206.

ração pública do discurso oculto, podemos pensar, metaforicamente, nas pessoas que partilham discursos ocultos comparáveis numa mesma sociedade como constituindo parte de uma única rede eléctrica global. As pequenas diferenças no discurso oculto no seio de uma mesma rede podem ser comparadas à resistência eléctrica que provoca pequenas falhas de corrente. Não quer isto dizer que qualquer declaração do discurso oculto se ramifica necessariamente por toda a rede, mas tão-só que a rede, tal como foi definida pelo discurso oculto, determina o alcance simbólico desses actos, isto é, a população para quem esses actos encerram um significado comparável.³⁷

ROMPER O FEITIÇO

Agora os criados olhavam a direito. Tinha começado o falatório nos seus aposentos. Agora que o vulgo, pervertido, se tornara mais insolente [depois de um criado ter esbofetado um senhor] e começava a fazer pouco dos seus superiores, a crítica dos plebeus subia como uma maré.

WITWOLD GOMBROWICZ, *Ferdydurke*

Os sociólogos, sem esquecer as elites dominantes, são muitas vezes surpreendidos pela rapidez com que um grupo subordinado aparentemente respeitoso, obediente e leal é catapultado para uma atitude de confrontação em massa. O facto de as elites dominantes serem apanhadas desprevenidas por erupções sociais deste tipo deve-se, em parte, à circunstância de se terem deixado iludir por um falso sentimento de segurança induzido pela atitude habitual dos subordinados. Além disso, nem os sociólogos nem as elites dominantes estão normalmente em condições de apreciar plenamente o efeito de incitamento que um acto de desafio ao poder pode representar para um grupo subordinado, precisamente porque não estão normalmente ao corrente do discurso oculto, de onde esse grupo retira grande parte da sua energia. De certo modo, é mais espantoso ainda constatar a quantidade de vezes que as elites e os partidos revolucionários foram surpreendidos pelo radicalismo dos seus antigos adeptos.

³⁷ Poder-se-ia imaginar, neste sentido, uma análise que procurasse explicar por que é que tantos interesses efectivos nunca chegam a tomar forma enquanto movimentos organizados. Além dos efeitos de repressão e de atomização que impedem a elaboração e expressão desses interesses, muitos interesses reais não são suficientemente coesos ou abrangentes para criar a rede eléctrica latente que torna possível a mobilização carismática.

No carnaval de Romans, examinado por Le Roy Ladurie, o entusiasmo manifestado quer pelos plebeus urbanos, quer pelos camponeses, deixou as elites perplexas. Um pequeno acto de desafio simbólico, aparentemente trivial mas fazendo prova de um espaço político alargado, desencadeou uma explosão de afirmações e reivindicações ousadas. Como escreveu o futuro líder dos rebeldes: «Os camponeses estavam tão entusiasmados que fizeram coisas que ao início nem sequer se teriam atrevido a pensar.»³⁸ Quando um protesto contra os impostos em Romans foi parcialmente bem-sucedido e os notáveis da cidade, temendo pela sua segurança, fugiram para outras cidades onde estariam mais seguros, boa parte da população tomou isto como um sinal de vitória. Esse sinal parecia inaugurar um novo equilíbrio e bastou para provocar actos cada vez mais temerários de insolência e desafio. Um proeminente opositor dos plebeus comentou: «As ofensas verbais, ou mais do que verbais, contra a nobreza e mesmo contra o sistema de propriedade vigente espalharam-se rapidamente por Romans: por toda a cidade e aldeias em redor *não havia pacóvio nenhum que não se considerasse agora um grande senhor.*»³⁹ Ao lermos estas descrições dos acontecimentos em Romans não podemos deixar de ficar com a sensação de estarmos perante todo um discurso de igualdade, justiça e vingança, o qual se mantém em suspenso em circunstâncias normais, mas que se liberta imediatamente assim que as relações de poder parecem mudar. Os actos de ousadia e altivez que tanto surpreenderam as autoridades talvez tenham sido improvisados na arena pública, mas havia muito que eram amplamente preparados no discurso oculto das práticas e da cultura popular.

O mesmo se poderia dizer dos movimentos populares radicais durante a Guerra Civil em Inglaterra. É impossível compreendermos a explosão de entusiasmo e actividade que caracterizaram esses movimentos se não examinarmos a cultura e a resistência que as classes baixas desenvolveram previamente fora de cena. Como demonstrou Christopher Hill de modo particularmente persuasivo, cada faceta da revolução popular desencadeada, e depois esmagada, por Cromwell tinha o seu equivalente na cultura e nas práticas populares discretas que precederam em muito as suas manifestações públicas.⁴⁰ Assim, os *diggers* e os *levellers* puderam reclamar abertamente uma

³⁸ Ladurie, *op. cit.*, p. 99.

³⁹ *Ibidem*, p. 130 (itálico meu).

⁴⁰ Hill, *The World Turned Upside Down*, cap. VII.

concepção dos direitos de propriedade completamente diferente daquela que vigorava publicamente na altura. A sua popularidade e a força moral da sua posição provinham de uma cultura popular marginal que nunca considerara os cercados justos e que encontrava expressão em práticas como a caça furtiva, a destruição de novas vedações, etc. Com o início da Guerra Civil e a promessa revolucionária que ela parecia encerrar, este discurso oculto pôde, por assim dizer, declarar-se abertamente e pôr em prática os seus sonhos mais caros de justiça e vingança. O que foi feito por Winstanley, o porta-voz ideológico dos *diggers*⁴¹, pode ser visto simplesmente como uma versão mais elaborada e sustentada daquilo que fez Mrs. Poyser. Com efeito, quando propôs tornar a compra e venda de terras um crime capital, não estava, afinal, a dizer nada de novo. Limitou-se a dar vazão à energia popular implícita num conjunto de crenças e práticas a que havia sido negada plena expressão até aí. A energia gerada por este apelo dependeria da rede de distribuição do discurso oculto.

A explosão simultânea de práticas religiosas heterodoxas entre os *seekers*, os *ranterers*⁴² e os primeiros *quakers* era também a expressão aberta de crenças e práticas que até então tinham uma existência subterrânea.⁴³ Estas podem ser descortinadas nas práticas clandestinas dos *lollards*, num antinomianismo popular a que Hill chama o «alter-ego» do calvinismo, no cepticismo popular contra os clérigos e as leis religiosas que se expressava nas cervejarias e nas tabernas, na fuga aos ritos formais da Igreja e em um sem-número de heresias populares. Por causa da vigilância exercida pelas autoridades religiosas estabelecidas (e mais tarde pelos calvinistas), a religião popular tinha uma existência clandestina nas margens da vida pública. A Guerra Civil veio arrancar o véu e permitir que a heterodoxia popular finalmente atingisse novos patamares enquanto rival declarado e multitudinário da doutrina e das práticas oficiais.⁴⁴

41 *Diggers* («cavadores») Grupo de comunistas agrários surgido em Inglaterra em 1649. Defendiam a criação de pequenas comunidades rurais igualitárias, inspiradas numa relação ecológica entre o homem e o meio envolvente (N. T.)

42 *Seekers* («Buscadores») e *Ranterers* («gritadores») são duas seitas religiosas separatistas surgidas no século XVII em Inglaterra. Os primeiros denunciavam a natureza corrupta de toda a igreja instituída e advogavam uma busca individual de Deus. Os segundos eram panteístas e antinomianistas e rejeitavam a noção de obediência às autoridades estabelecidas. (N. T.)

43 *Ibidem*, caps. VIII, IX. A citação que se segue está na página 130.

44 Numa sociedade mais instruída, poderíamos estabelecer algumas destas mesmas conexões entre a importância de um texto escrito na imaginação popular e a medida em que ele concretiza o discurso oculto do público a que apela. Assim, Christopher Hill escreve que o enorme apelo da

Sempre que, no início de um movimento social, uma palavra de ordem parece andar na boca de toda a gente e reflectir o estado de espírito geral, a sua força reside geralmente no facto de ela condensar alguns dos sentimentos mais profundos expressos no discurso oculto. Nos motins e nas manifestações da classe operária das cidades bálticas da Polónia em 1970, uma dessas palavras de ordem era «Abaixo a Burguesia Vermelha». Além da força retórica da aplicação do adjetivo «vermelho» ao substantivo «burguesia», é de supor que este *slogan* traduzisse o essencial de milhares de anedotas cáusticas, assim como os ressentimentos e a indignação acumulada nas mesas das cozinhas, em pequenos grupos de trabalhadores, nas cervejarias e nas conversas entre amigos próximos.⁴⁵ A vida fácil dos representantes do proletariado – com as suas lojas especiais, as suas estâncias de férias e refúgios de caça, a sua rede de hospitais do partido, as suas residências e bens de consumo privilegiados, as vantagens dos seus filhos no sistema de educação, a sua arrogância e distanciamento social, a sua apropriação do orçamento do Estado, as suas práticas de corrupção – terão decerto alimentado, em locais protegidos, um discurso de enorme indignação e força moral. É este reservatório social, criado fora de cena muito antes de 1970, que explica toda a força que encerra essa frase aparentemente simplista.

A primeira declaração pública do discurso oculto tem, portanto, uma pré-história que explica a sua capacidade de produzir viragens políticas. Claro que se o primeiro acto de desafio ao poder conhecer uma derrota decisiva, dificilmente será imitado por outros. No entanto, a coragem daqueles que saem derrotados é geralmente reconhecida, admirada e mesmo mitificada em narrativas de valentia, banditismo social e nobres sacrifícios que se tornam, eles próprios, parte constitutiva do discurso oculto.

Quando a primeira declaração pública do discurso oculto é bem-sucedida, a sua capacidade de mobilização como acto simbólico é potencialmente assombrosa. No plano táctico e estratégico, trata-se de um importante indício de um certo estado de coisas. Prenuncia uma possível inversão dos dados do jogo. Os actos simbólicos cruciais são, nas palavras de um sociólogo, «testes

obra de Thomas Paine em Inglaterra pode explicar-se pelo facto de «o retumbar dos seus passos [dos artificios e dos camponeses deslocados] e o rumor dos seus discursos ilegais ser o pano de fundo essencial dos escritos de Paine.» Hill, *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the Seventeenth Century*, p. 102.

45 Goodwyn, *op. cit.*, cap. III, sugere isto mesmo.

à resistência do sistema global de medos recíprocos». ⁴⁶ No plano das crenças, da revolta e dos sonhos políticos trata-se de uma explosão social. A primeira declaração do discurso oculto fala em nome de inúmeros subordinados, diz em voz alta aquilo que historicamente teve de ser sussurrado, controlado, reprimido, abafado e suprimido. Se o resultado parece ser um momento de loucura, se a política que ela engendra é tumultuosa, frenética, delirante e por vezes violenta, isso é talvez porque os oprimidos só muito raramente acedem à cena pública e têm muito a dizer quando finalmente conseguem lá chegar.

46 Co.lins, *op. cit.*, p. 367.

BIBLIOGRAFIA

- ABBIAIECI, André – «Arsonists in Eighteenth-Century France: An Essay in the Typology of Crime». Tradução de Elborg Forster, reimpressão in Robert Forster e Orest Ranum (ed.) – *Deviants and the Abandoned in French Society: Selections from the Annales*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.
- ABBOT, Jack Henry – *In the Belly of the Beast*. Nova Iorque: Vintage, 1982.
- ABERCROMBIE, Nicholas, HILL, Stephen, e TURNER, Bryan S. – *The Dominant Ideology Thesis*. Londres: Allen and Unwin, 1980.
- ABU-LUGHOD, Lila – *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- ADAS, Michael – *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest against European Colonial Order*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979.
- ADRIANI, N., e KRUYT, Albert C. – *De barée sprekende torajas van Midden-Celebes*. Amesterdão: Hollandische Vitgevers Maatschappig, 1951.
- AGULHON, Maurice – *La République au village: Les populations du Var de la Révolution à la seconde République*. Paris: Plon, 1970.
- ALCOFF, Lind – «Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 13, n.º 3, 1988, pp. 405-36.
- ALLPORT, Gordon W., e POSTMAN, Leo – *The Psychology of Rumour*. Nova Iorque: Russell and Russell, 1947.
- ALTHUSSER, Louis – *Reading Capital*. Londres: New Left Books, 1970.
- ARDENER, Shirley (ed.) – *Perceiving Women*. Londres: J. M. Dent and Sons, 1977.
- ASH, Timothy Garton – *The Polish Revolution: Solidarity*. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1983.
- ATKINSON, Jane Mannig – «Wrapped Words: Poetry and Politics among the Wana of Central Sulawesi, Indonesia». In Donald Lawrence Brenneis e Fred B. Myers (ed.) – *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*. Nova Iorque: New York University Press, 1984.
- BABCOCK, Barbara A. (ed.) – *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- BACHRACH, Peter, e BARATZ, Morton S. – *Power and Poverty: Theory and Practice*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1970.
- BAKHTIN, Mikhail – *Rabelais and His World*. Tradução de Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- BALZAC, Honoré de – *Les Paysans*. Paris: La Pléiade, 1949.
- BALZAC, Honoré de – *A Harlot High and Low*. Tradução de Reyner Hapenstall. Harmondsworth: Penguin, 1970.
- BAUMAN, Zygmunt – *Socialism, the Active Utopia*. Nova Iorque: Holmes and Meier, 1976.
- BELENKY, Mary F., et al. – *Womens' Ways of Knowing: The Development of Self, Voice and Mind*. Nova Iorque: Basic Books, 1986.

- BELL, Colin, e NEWBY, Howard – «The Sources of Agricultural Workers' Images of Society». *Sociological Review*, vol. 21, n.º 2, 1973, pp. 229-53.
- BENVENISTE, Émile – *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2. Paris: Gallimard, 1974.
- BERÉE, Yves-Marie – *Fêtes et révolte: Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris: Hachette, 1976.
- BERKOWITZ, Leonard – *Aggression: A Social Psychological Analysis*. Nova Iorque: McGraw-Hill, 1962.
- BERNSTEIN, Basil – *Class, Codes and Control*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1971.
- BERREMAN, Gerald D. – «Caste in Cross Cultural Perspective». In George DeVos e Hiroshi Wagatsuma (ed.) – *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*. Berkeley: University of California Press, 1959.
- BLOCH, Marc – *French Rural History: An Essay on Its Basic Character*. Tradução de Janet Sondheimer. Berkeley: University of California Press, 1970.
- BODIN, L., e TOUCHARD, J. – *Front Populaire*. Paris: Armand Colin. In Aristide R. Zolberg – «Moments of Madness». *Politics and Society*, vol. 2, n.º 2, 1961, pp. 183-207.
- BOULLE, Pierre H. – «In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of a Racist Ideology in France». In Frederick Krantz (ed.) – *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*. Montreal: Concordia University, 1985.
- BOURDIEU, Pierre – *Outline of a Theory of Practice*. Tradução de Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BOURDIEU, Pierre – *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Tradução de Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- BREHM, Sharon S., e BREHM, Jack W. – *Psychological Reactance. A Theory of Freedom and Control*. Nova Iorque: Academic Press, 1981.
- BRENNEIS, Donald – «Fighting Words». In Jeremy Chérfas e Roger Lewin (ed.) – *Not Work Alone: A Cross-cultural View of Activities Superfluous to Survival*. Beverly Hills: Sage, 1980.
- BROWN, R., e GILMAN, A. – «The Pronouns of Power and Solidarity». In Pier Paolo Giglioli (ed.) – *Language and Social Context*. Harmondsworth: Penguin, 1972.
- BRUN, Viggo – «The Trickster in Thai Folktales». In C. Gunnarsson, et al. (ed.) – *Rural Transformation in Southeast Asia*. Lund: Nordic Association of Southeast Asian Studies, 1987.
- BURKE, Peter – *Popular Culture in Early Modern Europe*. Nova Iorque: Harper and Row, 1978.
- BURKE, Peter – «Mediterranean Europe, 1500-1800». In Janos M. Bak e Gerhard Benecke (ed.) – *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*, University of British Columbia. Manchester: Manchester University Press, 1982.
- CAMPBELL, Colin – *Toward a Sociology of Religion*. Londres: Macmillan, 1971.
- CHAKRABARTY, Dipesh – «On Deifying and Defying Authority: Managers and Workers in the Jute Mills of Bengal circa 1900-1940». *Past and Present*, n.º 100, 1983, pp. 124-46.
- CHANANA, Dev Raj – *Slavery in Ancient India*. Nova Deli: People's Publishing House, 1960.
- CHESNUT, Mary – *A Diary from Dixie*. Boston: Houghton Mifflin, 1949.
- CHRISTIAN, Shirley – «With a Thunderclap, Leftist Breaks Chile's Silence». *New York Times*, 30 de Junho, 1988.
- COBB, R. C. – *The Police and the People: French Popular Protest, 1789-1820*. Londres: Oxford University Press, 1970.
- COCKS, Joan Elizabeth – *The Oppositional Imagination: Adventures in the Sexual Domain*. Londres: Routledge, 1989.
- COHEN, Abner – *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- COHEN, Robin – «Resistance and Hidden Forms of Consciousness among African Workers». *Review of African Political Economy*, n.º 19, 1980, pp. 8-22.
- COHN, Bernard – «Changing Traditions of a Low Caste». In Milton Singer (ed.) – *Traditional India: Structure and Change*. Filadélfia: American Folklore Society, 1959.
- COHN, Norman – *The Pursuit of the Millennium*. Londres: Secker and Warburg, 1957.
- COLLINS, Randall – *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*. Nova Iorque: Academic Press, 1975.
- COMAROFF, Jean – *Body of Power. Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- CONRAD, Joseph – *The Secret Agent: A Simple Tale*. Garden City, N.Y., Doubleday, 1953.
- COSER, Lewis A. – *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*. Nova Iorque: Free Press, 1974.
- CRAPANZANO, Vincent – *Waiting: The Whites of South Africa*. Nova Iorque: Vintage, 1985.
- CRATON, Michael – *Testing the Chains*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- DAHL, Robert A. – *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven: Yale University Press, 1961.
- DANCE, D. C. (ed.) – *Shuckin' and Jivin': Folklore from Contemporary Black Americans*. Bloomington: University of Indiana Press, 1978.
- DAVIS, Natalie Zemon – «Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe». In Barbara A. Babcock (ed.) – *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- DETIENNE, Marcel, e VERNANT, Jean-Pierre – *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Tradução de Janet Lloyd. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1978.
- DJILAS, Milovan – *The New Class*. Nova Iorque: Praeger, 1957.
- DOUGLASS, Frederick – *My Bondage and My Freedom*. Edição e introdução de William L. Andrews. Urbana: University of Illinois Press, 1987.
- DOURNES, Jacques – «Sous couvert des maîtres». *Archives Européennes de Sociologie*, n.º 14, 1973, pp. 185-209.
- DU BOIS, W. E. B. – «On the Faith of the Fathers». *The Souls of Black Folks*. Nova Iorque: New American Library, 1969.
- EAGLETON, Terry – *Walter Benjamin: Towards a Revolutionary Criticism*. Londres: Verso, 1981. Apud Peter Stallybrass e Allon White – *Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- EDELMAN, Murray – «The Political Language of the "Helping Professions"». *Politics and Society*, vol. 4, n.º 3, 1974, pp. 295-310.
- ELIAS, Norbert – *Power and Civility*. In *The Civilizing Process*, vol. 2. Tradução de Edmund Jephcott. Nova Iorque: Pantheon, 1982.
- ELIOT, George – *Adam Bede*. Harmondsworth: Penguin, 1981.
- ELLIOT, J. H. – «Power and Propaganda in the Spain of Philip IV». In Sean Wilentz (ed.) – *The Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1985.

ELLISON, Ralph – *Invisible Man*. Nova Iorque: New American Library, 1952.

EVANS, Sara – *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*. Nova Iorque: Vintage Books, 1980.

FEIN, Esther B. – «In a City of the Volga, Tears, Anger, Delight». *New York Times*, 7 de Julho, 1988.

FICK, Carolyn – «Black Peasants and Soldiers in the St. Domingue Revolution: Initial Reactions to Freedom in the South Province». In Frederick Krantz (ed.) – *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*. Montreal: Concordia University, 1985.

FIELD, Daniel – *Rebels in the Name of the Tsar*. Boston: Houghton Mifflin, 1976.

FIGES, Orlando – *Peasant Revolution, Civil War: The Volga Countryside in Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

FINLAY, M. I. – «Slavery». In D. Sills (ed.) – *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14. Nova Iorque: Macmillan, 1968.

FOUCAULT, Michel – *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Tradução de Alan Sheridan. Nova Iorque: Vintage Books, 1979.

FOUCAULT, Michel – *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Edição de Meaghan Morris e Paul Patton. Sydney: Feral Publications, 1979.

FOUCAULT, Michel – *The History of Sexuality. An Introduction*, vol. 1. Tradução de R. Hurley. Nova Iorque: Vintage Books, 1980.

FREEMAN, James M. – *Untouchable: An Indian Life History*. Stanford: Stanford University Press, 1979.

FRIEDMAN, Susan – «The Return of the Repressed in Women's Narrative». *The Journal of Narrative Technique*, 19 (1989) 141 -56.

FRIEDMAN, Thomas L. – «For Israeli Soldiers, "War of Eyes" in West Bank». *New York Times*, 5 de Janeiro, 1988.

GAVENTA, John – *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley*. Urbana: University of Illinois Press, 1980.

GEISEY, Ralph E – «Models of Rulership in French Royal Ceremonial». In Sean Wilentz (ed.) – *The Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1985.

GENOVESE, Eugene – *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. Nova Iorque: Pantheon, 1974.

GIAP, Nguyen Hong – *La Condition des paysans au Viet-Nam à travers les chansons populaires*. Tese de Doutorado, Sorbonne, 1971.

GIDDENS, Anthony – *The Class Structure of Advanced Societies*. Nova Iorque: Harper, 1975.

GIDDENS, Anthony – *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press, 1979.

GILMAN, Sander. 1968. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

GILMORE, Al-Tony – *Bad Nigger!: The National Impact of Jack Johnson*. Port Washington, N. I.: Kennikat Press, 1975.

GILMORE, David – *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*. New Haven: Yale University Press, 1987.

GLASS, James M. – *Delusion: Internal Dimensions of Political Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

GLUCKMAN, Max – *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester: University of Manchester Press, 1954.

GLUCKMAN, Max – *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Allen Lane, 1970.

GOFFMAN, Erving – «The Nature of Deference and Demeanor». *American Anthropologist*, n.º 58, Junho, 1986.

GOFFMAN, Erving – *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. Nova Iorque: Basic Books, 1971.

GOMBROWICZ, Witold – *Ferdynand*. Tradução de Eric Mosbacher. Nova Iorque: Harcourt, Brace, and World, 1966.

GOODWIN, Lawrence – «How to Make a Democratic Revolution: The Rise of Solidarnosc in Poland». [Manuscrito]

GOODY, Jack – *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

GRAMSCI, Antonio – *Selections from the Prison Notebooks*. Edição e tradução de Quinten Hoare e Geoffrey Nowell Smith. Londres: Wishart, 1971.

GRAVES, Robert – *Lars Porsena, or the Future of Swearing and Improper Language*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, s.d.

GREENE, Graham – *The Comedians*. Nova Iorque: Viking Press, 1966.

GUHA, Ranajit – *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*. Deli: Oxford University Press, 1983.

GUILLAUMIN, Émile – *The Life of a Simple Man*. Edição de Eugen Weber, revisão e tradução de Margaret Crosland. Hanover, N. H.: University Press of New England, 1983.

HABERMAS, Jürgen – *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press, 1975.

HABERMAS, Jürgen – *The Theory of Communicative Action*. In *Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1. Tradução de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

HALL, Stuart, e JEFFERSON, Tony – *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. Londres: Hutchinson, 1976.

HALLIDAY, M. A. K. – *Language as Social Semiotic*. Londres: Edward Arnold, 1978.

HARPER, Edward B. – «Social Consequences of an Unsuccessful Low Caste Movement». In James Silverberg (ed.) – *Social Mobility in the Caste System in India: An Interdisciplinary Symposium. Comparative Studies in Society and History*. Suplemento n.º 3. The Hague: Mouton, 1968.

HAVEL, Václav. In *Times Literary Supplement*, 23 de Janeiro, 1987.

HEARN, Frank – *Domination, Legitimation and Resistance: The Incorporation of the 19th-Century English Working Class. Contributions in Labor History*, n.º 3. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978.

HEBDIGE, Dick – «Reggae, Rastas and Rudies». In *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. Londres: Hutchinson, 1976.

HEUSCH, Luc de – «Mythe et société féodale: Le culte de Kubandwa dans le Rwanda traditionnel». *Archives de Sociologie des Religions*, n.º 18, 1964, pp. 133-46.

HILL, Christopher – *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the Seventeenth Century*. Nova Iorque: Schocken, 1958.

HILL, Christopher – *The World Turned Upside Down*. Nova Iorque: Viking, 1972.

HILL, Christopher – «From Lollardy to Levellers». In Janos M. Bak e Gerhard Benecke (ed.) – *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*, University of British Columbia. Manchester: Manchester University Press, 1982.

- HILL, Christopher – «The Poor and the People in Seventeenth-Century England». In Frederick Krantz (ed.) – *History from Below: Studies in Popular Ideology in Honour of George Rudé*. Montreal: Concordia University, 1985.
- HIRSCHMAN, Albert – *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- HOBBSBAWM, Eric – *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Nova Iorque: Norton, 1965.
- HOBBSBAWM, Eric – «Peasants and Politics». *Journal of Peasant Studies*, vol. 1, n.º 1, 1973, p. 13.
- HOBBSBAWM, Eric, e RUDÉ, George – *Captain Swing*. Nova Iorque: Pantheon, 1968.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell – *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- HOGGART, Richard – *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life*. Londres: Chatto and Windus, 1954.
- HUANG, Ray – *1571: A Year of No Significance*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- HURSTON, Zora Neale – «High John de Conquer». In Alan Dundes (ed.) – *Mother Wit*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973.
- ILETO, Reynaldo Clemeña – «Pasyon and the Interpretation of Change in Tagalog Society». Tese de Doutoramento, Cornell University, 1975.
- ISAAC, Rhys – «Communication and Control: Authority Metaphors and Power Contests on Colonel Landon Carter's Virginia Plantation, 1752-1778». In Sean Wilentz (ed.) – *The Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- JAYAWARDENA, Chandra – «Ideology and Conflict in Lower Class Communities». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 10, n.º 4, 1968, pp. 413-46.
- JONES, Charles C. – *The Religious Institution of the Negroes in the United States*. Savannah, 1842.
- JONES, Edward E. – *Ingratiation: A Social Psychological Analysis*. Nova Iorque: Appleton-Century-Crofts, 1964.
- JOYNER, Charles – *Down by the Riverside*. Urbana: University of Illinois Press, 1984.
- JÜRGENSMEYER, Mark – «What if Untouchables Don't Believe in Untouchability?». *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, vol. 12, n.º 1, 1980, pp. 23-30.
- JÜRGENSMEYER, Mark – *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- KAMM, Henry – «In East Berlin, Satire Conquers Fear». *New York Times*, 17 de Outubro, 1989.
- KANTER, Rosabeth Moss – *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- KARDINER, Abram, e OVESEY, Lionel – *The Mark of Oppression: Explorations in the Personality of the American Negro*. Cleveland: Meridian Books, 1962.
- KERR, Clark, e STEGEL, Abraham – «The Inter-Industry Propensity to Strike: An International Comparison». In Arthur Kornhauser, et al. (ed.) – *Industrial Conflict*. Nova Iorque: McGraw-Hill, 1954.
- KHARE, R. S. – *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity and Pragmatism among the Lucknow Chamars*. Cambridge Studies in Cultural Systems, #8. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- KHAWAM, René B. (trad.) – *The Subtle Ruse: The Book of Arabic Wisdom and Guile*. Londres: East-West Press, 1980.
- KLAUSNER, William J. – «Siang Miang: Folk Hero». In *Reflections on Thai Culture*. Bangkok: The Siam Society, 1987.
- KOLCHIN, Peter – *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- KUNDERA, Milan – *The Joke*. Tradução de Michael Henry Heim. Harmondsworth: Penguin, 1983.
- KUNZLE, David – «World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type». In Barbara A. Babcock (ed.) – *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- LABA, Roman – «The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working Class Democratization». Princeton: Princeton University Press. A sair.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy – *Carnival in Romans*. Tradução de Mary Feeney. Nova Iorque: George Braziller, 1979.
- LAKOFF, Robin – *Language and Women's Place*. Nova Iorque: Harper Colophon, 1975.
- LEBON, Gustav – *La Psychologie des foules*. Paris: Alcan, 1895.
- LEFEBVRE, Georges – *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*. Tradução de Joan White. Nova Iorque: Pantheon, 1973.
- LEVINE, Lawrence W. – *Black Culture and Black Consciousness*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1977.
- LEWIS, I. M. – *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- LICHTENSTEIN, Alex – «That Disposition to Theft, with which they have been Branded: Moral Economy, Slave Management and the Law». *Journal of Social History*, Primavera, 1988.
- LINCOLN, Bruce – «Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 27, n.º 2, 1985, pp. 241-60.
- LINEBAUGH, Peter – «Karl Marx, the Theft of Wood, and Working-class Composition: A Contribution to the Current Debate». *Crime and Social Justice*, Outono-Inverno, 1976, pp. 5-16.
- LIVERMORE, Mary – *My Story of the War*. Hartford, Conn., 1889. In Albert J. Raboteau. – *Slave Religion: The «Invisible Institution» of the Antebellum South*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1978.
- LOCKWOOD, P. – «Sources of Variation in Working-Class Images of Society». *Sociological Review*, vol. 14, n.º 3, 1966, pp. 249-67.
- LUKES, Steven – *Power: A Radical View*. Londres: Macmillan, 1974.
- MCCARTHY, John D., e YANCEY, William L. – «Uncle Tom and Mr. Charlie: Metaphysical Pathos in the Study of Racism and Personality Disorganization». *American Journal of Sociology*, n.º 76, 1970, pp. 648-72.
- MCCARTHY, Thomas – *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Londres: Hutchinson, 1989.
- MCKAY, Ian – «Historians, Anthropology and the Concept of Culture». *Labour/Travailleur*, n.º 8-9, 1981, pp. 185-241.
- MALCOLMSON, R. W. – *Popular Recreations in English Society 1700-1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- MARRIOTT, McKim – «Little Communities in an Indigenous Civilization». In McKim Marriott (ed.) – *Village India: Studies in the Little Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

MARTINEZ-ALIER, Juan – *Labourers and Landowners in Southern Spain*. St. Anthony's College. Oxford Publications, n.º 4. Londres: Allen and Unwin, 1971.

MATHIESEN, Thomas – *The Defenses of the Weak: A Sociological Study of a Norwegian Correctional Institution*. Londres: Tavistock, 1965.

MELVILLE, Herman – «Benito Cereno». In *Billy Budd and Other Stories*. Nova Iorque: Penguin, 1968.

MILGRAM, Stanley – *Obedience to Authority: An Experimental View*. Nova Iorque: Harper and Row, 1974.

MILIBAND, Ralph – *The State in Capitalist Society*. Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1969.

MOFFAT, Michael – *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

MOORE, Barrington, Jr. – *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains, N. Y.: M. E. Sharpe, 1987.

MULLIN, Gerard W. – *Flight and Rebellion: Slave Resistance in 18th Century Virginia*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1972.

NAJITA, Tetsuo, e SCHEINER, Irwin – *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868: Methods and Metaphors*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

NEWBY, Howard – «The Deferential Dialectic». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 17, n.º 2, 1975, pp. 139-64.

NIETZSCHE, Friedrich – *On the Genealogy of Morals*. Tradução de Walter Kaufman e F. J. Hollingsdale. Nova Iorque: Vintage, 1969.

NICHOLLS, David – «Religion and Peasant Movements during the French Religious Wars». In Janos M. Bak e Gerhard Benecke (ed.) – *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*, University of British Columbia. Manchester: Manchester University Press, 1984.

NONINI, Donald, e TEROKA, Arlene – «Class Struggle in the Squared Circle: Professional Wrestling as Working-Class Sport». In Christine W. Gailey e Stephen Gregory (ed.) – *Critical Anthropology: The Ethnology of Stanley Diamond*. Gainesville: University of Florida Press. No prelo.

O'DONNELL, Guillermo – «On the Fruitful Convergences of Hirschman's *Exit, Voice, and Loyalty* and *Shifting Involvements*: Reflections from Recent Argentine Experience». In Alejandro Foxley, et al. (ed.) – *Development, Democracy and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert Hirschman*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986.

ORWELL, George – *Inside the Whale and Other Essays*. Harmondsworth: Penguin, 1962.

OSOFSKY, Gilbert (ed.) – *Puttin' on Ole Massa: The Slave Narratives of Henry Bibb, William Wells and Solomon Northrup*. Nova Iorque: Harper and Row, 1969.

OWEN, Robert – *The Life of Robert Owen*. Nova Iorque: Alfred Knopf, 1920.

PARKIN, Frank – *Class, Inequality and the Political Order*. Nova Iorque: Praeger, 1971.

PATTERSON, Orlando – *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

PIVEN, Frances Fox, e CLOWARD, Richard – *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*. Nova Iorque: Vintage, 1977.

POLSBY, Nelson W. – *Community Power and Political Theory*. New Haven: Yale University Press, 1963.

POULANTZAS, Nicos – *State, Power, Socialism*. Londres: New Left Books, 1978.

PRED, A. – «The Locally Spoken Word and Local Struggles». *Environment and Planning D: Society and Space*, n.º 7, 1989, pp. 211-33.

PRED, A. – *Lost Words and Lost Worlds: Modernity and the Language of Everyday Life in Late Nineteenth-Century Stockholm*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

RABOTEAU, Albert J. – *Slave Religion: The Invisible Institution of the Antebellum South*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1978.

REDDY, William M. – «The Textile Trade and the Language of the Crowd at Rouen, 1752-1871». *Past and Present*, n.º 74, 1977, pp. 62-89.

REEVES, Marjorie E. – «Some Popular Prophecies from the 14th to 17th Centuries». In G. J. Cuming and Derek Baker (ed.) – *Popular Belief and Practice: Papers Read at the 9th Summer Meeting and 10th Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

RHYS, Jean – *After Leaving Mr. McKenzie*. Nova Iorque: Vintage, 1974.

RICKFORD, John R. – «Carrying the New Wave into Syntax: The Case of Black English BIN». In Robert W. Fasold (ed.) – *Variation in the Form and Use of Language*. Washington: Georgetown University Press, 1983.

ROBINSON, Armstead L. – *Bitter Fruits of Bondage: Demise of Slavery and the Collapse of the Confederacy, 1861-1865*. New Haven: Yale University Press.

ROGERS, Susan Carol – «Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society». *American Ethnologist*, vol. 2, n.º 4, 1975, pp. 727-56.

ROLLINS, Judith – *Between Women: Domesticity and Their Employers*. Filadélfia: Temple University Press, 1985.

ROSENGARTEN, Theodore – *All God's Dangers: The Life of Nate Shaw*. Nova Iorque: Knopf, 1974.

ROTHKRUG, Lionel – «Icon and Ideology in Religion and Rebellion, 1300-1600: Bayernfreiheit and Religion Royale». In Janos M. Bak e Gerhard Benecke (ed.) – *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*, University of British Columbia. Manchester: Manchester University Press, 1984.

RUDÉ, George – *The Crowd in the French Revolution*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1959.

RUDÉ, George – *The Crowd in History: A Survey of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*. Nova Iorque: Wiley, 1964.

RUDWIN, Maximilian J. – *The Origin of the German Carnival Comedy*. Nova Iorque: G. E. Stechert, 1920.

SABEAN, David Warren – *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SALES, Roger – *English Literature in History, 1780-1830: Pastoral and Politics*. Londres: Hutchinson, 1983.

SARTRE, Jean-Paul – *The Critique of Dialectical Reason*. Tradução de Alan Sheridan-Smith. Londres: New Left Books, 1976.

SCHELER, Max – *Ressentiment*. Tradução de William W. Holdheim e edição de Lewis A. Coser. Glencoe, Ill.: Free Press, 1961.

SCHOPENHAUER, Arthur – *Selected Essays of Arthur Schopenhauer*. Tradução de Ernest Belfort Bax. Londres: George Bell, 1891. In Sander Gilman – *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.

SCOTT, James C. – «Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition». *Theory and Society*, vol. 4, n.º 1, 1977, pp. 1-38, e vol. 4, n.º 2, 1977, pp. 211-46.

- SCOTT, James C. – *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- SCOTT, James C. – «Resistance Without Protest and Without Organization: Peasant Opposition to the Islamic Zakat and the Christian Tithes». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29, n.º 3, 1987.
- SEARLES, Harold F. – *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*. Nova Iorque: International Universities Press, 1965.
- SENNETT, Richard, e COBB, Jonathan – *The Hidden Injuries of Class*. Nova Iorque: Knopf, 1972.
- SENNETT, Richard, e COBB, Jonathan – *The Fall of Public Man*. Nova Iorque: Knopf, 1977.
- SHARPE, Gene – *The Politics of Nonviolent Action*. In *Power and Struggle*, parte I. Boston: Porter Sargent, 1973.
- SKINNER, G. William – *Marketing and Social Structure in Rural China*. Tucson: Association of Asian Studies, 1975.
- SLAMET, Ina E. – *Cultural Strategies for Survival: The Plight of the Javanese*. Comparative Asian Studies Program, monograph #5. Roterdão: Erasmus University, 1982.
- STALLYBRASS, Peter, e WHITE, Allon – *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- STINGHCOMBE, Arthur – «Organized Dependency Relations and Social Stratification». In Edward O. Laumann, et al. (ed.) – *The Logic of Social Hierarchies*. Chicago: Chicago University Press, 1970.
- STRAUSS, Leo – *Persecution and the Art of Writing*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973.
- TAAL, J. F. – «Sanskrit and Sanskritization». *Journal of Asian Studies*, vol. 22, n.º 3, 1963.
- THIBAUT, John, e KELLEY, Harold – *The Social Psychology of Groups*. Nova Iorque: Wiley, 1959.
- THOMPSON, E. P. – *The Making of the English Working Class*. Nova Iorque: Vintage, 1966.
- THOMPSON, E. P. – «Patrician Society, Plebeian Culture». *Journal of Social History*, vol. 7, n.º 4, 1974.
- THOMPSON, E. P. – *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*. Nova Iorque: Pantheon, 1975.
- TRUDGILL, Peter – *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*. Harmondsworth: Penguin, 1974.
- TURNER, Victor – *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine, 1969.
- VEYNE, Paul – *Le Pain et le cirque*. Paris: Éditions du Seuil, 1976.
- VIOLA, Lynne – «Babi bunty and Peasant Women's Protest during Collectivization». *The Russian Review*, n.º 45, 1986, pp. 23-42.
- WALKER, Alice – «Nuclear Exorcism». *Mother Jones*, Setembro-Outubro, 1982.
- WALKER, Jack E. – «A Critique of the Elitist Theory of Democracy». *American Political Science Review*, n.º 60, 1966, pp. 285-95.
- WALTHALL, Anne – «Narratives of Peasant Uprisings in Japan». *Journal of Asian Studies*, vol. 43, n.º 3, 1983, pp. 571-87.
- WALTHALL, Anne – «Japanese Gimin: Peasant Martyrs in Popular Memory». *American Historical Review*, vol. 91, n.º 5, 1986, pp. 76-102.
- WEBER, Max – *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963.
- WEINER, Annette B. – «From Words to Objects to Magic: "Hard Words" and the Boundaries of Social Interaction». In Donald Lawrence Brenneis e Fred R. Myers (ed.) – *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*. Nova Iorque: New York University Press, 1984.
- WEININGER, Otto – *Sex and Character*. Londres: William Heinemann, 1906. In Sander Gilman – *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.
- WELLER, Robert – «The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion». *Modern China*, vol. 13, n.º 1, 1987, pp. 17-39.
- WERTHEIM, W. F. – *Evolution or Revolution*. Londres: Pelican Books, 1973.
- WILENTZ, Sean (ed.) – *The Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- WILLIS, Paul – *Learning to Labour*. Westmead: Saxon House, 1977.
- WINN, Denise – *The Manipulated Mind: Brainwashing, Conditioning and Indoctrination*. Londres: Octagon Press, 1983.
- WOFFORD, Susanne – «The Politics of Carnival in Henry IV» In Helen Tartar (ed.) – *Theatrical Power: The Politics of Representation on the Shakespearean Stage*. Stanford University Press. No prelo.
- WORTMANN, Richard – «Moscow and Petersburg: The Problem of the Political Center in Tsarist Russia, 1881-1914». In Sean Wilentz (ed.) – *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- WRIGHT, G. O. – «Projection and Displacement: A Cross-cultural Study of Folk-tale Aggression». *Journal of Abnormal Psychology*, n.º 49, 1954, pp. 523-28.
- WRIGHT, Richard – *Black Boy: A Record of Childhood and Youth*. Nova Iorque: Harper and Brothers, 1937.
- YETMAN, Norman – *Voices from Slavery*. Nova Iorque: Holt, Rinehart, 1970.
- ZIMBARDO, Philip G. – *The Cognitive Control of Motivation: The Consequences of Choice and Dissonance*. Glencoe, Ill.: Scott, Foresman, 1969.
- ZOLA, Émile – *The Earth (La Terre)*. Tradução de Douglas Parmée. Harmondsworth: Penguin, 1980.
- ZOLBERG, Aristide R. – «Moments of Madness». *Politics and Society*, vol. 2, n.º 2, 1972, pp. 183-207.

ÍNDICE REMISSIVO

A

- Abbiateci, André 217
- Abbot, Jack Henry 68
- Abu-Lughod, Lila 54, 202, 233
- Abusos da dominação 71
- Acção colectiva, anonimato da 212-5
- Acção social, discurso público e 83-4
- Actos carismáticos 51
- Actuação hegemónica, recusa em obedecer 278-82
- Adam Bede* (George Eliot) 33-37
- Adolescentes palestinianos, olhares dos 218-9
- Afirmção discursiva a partir de baixo 97-8
- África do Sul 107-8
 - barreiras culturais na 189-90
 - sanções sociais nos grupos subordinados 187
- Africâner, pronome da segunda pessoa em 65
- Agressão: deslocada 255-8, 290
 - indirecta 255-8
 - por magia 203-5
 - ritualizada 255-8
- Agressividade: autocontrolo e 290-1
 - controlo da 75-6
 - deslocada 290
 - mágica 204-5
 - teoria da reactância 160-1
- Agulhon, Maurice 217, 260
- Aldeia malaia: monopólio do discurso público em 93-4
 - relações de poder entre os rendeiros em 59-60
 - significado cultural da pobreza em 165-6
 - sistema de dízimo em 93-4, 135-6
- Alemanha, crimes florestais na 266-9
- Alexandre I, czar da Rússia 96
- Altivez, dominação e 39
- Ambiente político das classes subordinadas 273
- Ameaça, eufemismo enquanto 217-8

Andaluzia: carnaval na 242-3
relações de poder entre os trabalhadores rurais 59
reparto, crença dos trabalhadores rurais no 297
Anonimato 200-15, 225-6
Antilhas 182
dias de festa nas 105
Aparências hegemónicas, reprodução de 279-81, 293
Apelos: aos valores hegemónicos 139-145
lettres de cachet em França 141
petições de camponeses no Japão 143
ver também Petições
Apropriação, dominação e 259
Arbitrariedade, naturalização da 119
Argélia 89
Argentina, protestos na Plaza de Mayo 233
Ash, Timothy Garton 288
Astúcia 230
Autocontrolo 195-6
agressividade e 290-1
Autodramatização da dominação 109-10
Auto-estima 34-5
Autonomia, dignidade e 18

B

Bakhtin, Mikhail 9, 177, 243-8
Ball, Charles 170
Ball, John 234
Balzac, Honoré de 41-2, 137, 173, 190, 195
Baranczak, Stanislaw 289
Barreiras culturais: na África do Sul 189-90
no Laos 188
Beduínas, poesia de mulheres 233
Bengala 153
Bentham, Jeremy 128
Berlim Oriental, reunião de protesto em 289
Birmânia: Oficiais coloniais britânicos na 43-4
rebelião anticolonial na 44-5
Blasfémia, eufemismos na 215
Bloch, Marc 123
Boato 202-4
Bodin, Jean 102, 250

Boheim 180
Bonifacio, Andreas 152
Bourdieu, Pierre 21, 86, 92, 119-20, 156
Bruxaria 204
Burke, Peter 150, 176

C

Caça furtiva, em Inglaterra 260-3, 265-6
Cafés 176-8
Cahiers de doléances (cadernos de agravos) 121, 207
Calvinismo 306
Campeinato russo, vazio de poder revolucionário e 269
Campos de prisioneiros de guerra 129-30
Campos de trabalhos forçados na URSS 91
Canção tradicional vietnamita, utopia em 125
Capitalismo, desemprego no 93-94
Caraibas, trabalhadores em plantações tâmil 187-8
Carisma, discurso oculto e 300-1
Carnaval 177
como forma de controlo social 247-8
disfarce no 211-2
discurso desinibido no 243-4
e Guerra Civil Espanhola 249
em França 102, 248-50, 305
igreja como objecto de escárnio no 242
na Andaluzia 242-3
na Rússia 251
revolta e 250-1
subordinação simbólica no 245-6
teoria da válvula de segurança 245-6
Cartas anónimas 211
Catarina II 146
Catecismo para «pessoas de cor» 169, 231-2
Catolicismo: declaração pública do discurso oculto 278-9
forma folclórica de 111
popular 110-1
Ceaurescu, Nicolae 280
Cerimónias: desfile do 1.º de Maio na Praça Vermelha 84
desfiles 99-103
Chakrabarty, Dipesh 153

Cheatam, Henry 174
 Checoslováquia, autocondenação na 98
 Chile 282-4
 China, literacia na 222
 Circo 258
 Classe trabalhadora: clubes 176-8
 coesão na 190-1
 militância da 190-3
 submissão e 56-7
 vigilância das reuniões da 105-6
 uso de deferência pela 68-9
 Classe trabalhadora britânica, uso de deferência por parte da 68-9
 Cobrança do dízimo: islâmico 93-4, 135
 resistência à 268-9
 Códigos linguísticos: discurso das mulheres 70-1
 na Malásia 64
 nas culturas cortesãs 64
 Coesão do discurso oculto 190-3
 Colectivização da agricultura 101
 protestos das camponesas e 212
 Colegas de prisão 58-9, 141-2, 214-5
 Comaroff, Jean 107, 197
 Componente de satisfação de desejos do discurso oculto 72-4
 Comportamento de Pai Tomás 69
 Comportamento de submissão 113-20
 Comunicades utópicas 183-4
 Compulsão 161-2
 Conflito social 122-7
 hegemonia e 122-7
 Congraçamento 135-7
 defensivo 136-7
 Consciência dominada 137-8
 Consentimento 114-20
 Consequências psicológicas da dominação racial 73-5
 Contos tradicionais 228-33
 Controlo: da cultura oral 226-7
 da raiva 75-6
 ver também Autocontrolo
 Controlo social do discurso oculto 179-84
 a partir de baixo 184-90
 a partir de cima 179-84
 carnaval e 247-8

Corte real francesa, poder e representação na 62
 Cortesia 27, 86-7
 Coser, Lewis 183
 Craton, Michael 106, 182, 208
 Crenças utópicas 124-7
 Crimes florestais: na Alemanha 266-9
 na Europa 260-1
 Cristianismo: calvinismo 306
 hierarquia católica, declaração pública do discurso oculto e 278-9
 no Sul dos EUA antes da guerra 168-70, 223
 representações da Paixão de Cristo nas Filipinas 224-5
 Crítica social 138-40
 Críticas no seio da hegemonia 155-7
 Culto de Sakura 223-4
 Cultura: da classe trabalhadora 53-5, 184-5
 da elite 189-90
 dualismo na 90
 género e 91
 não-oficial 90-1,
 oficial 221-2
 oral 225-8
 ver também Cultura popular
 Cultura oral: controlo da 226-7
 disfarce na 225-8
 Cultura popular: anonimato na 225-6
 disfarce na 221-52
 Guerra Civil Inglesa e 305-6
 uso do eufemismo na 216
 Culturas cortesãs, códigos de linguagem em 64
 Czar, mito do 145-51

D

Declaração aberta do discurso oculto 34-5
 Declaração pública do discurso oculto 277-8, 282-90, 294-5
 espaços sociais para 302-3
 sentido de oportunidade da 295-6
 Deferência 55-7
 actos de 61-2
 discurso público de 57
 linguagem e 70-1

linguística 63-6
manipulação da 66-71
padrões discursivos e 70-1
uso por parte das classes trabalhadoras britânicas 68-70

Democracias liberais, valores das classes trabalhadoras em 164-5

Desafio simbólico ao poder 269-71

Desculpas, em público 97-8

Desempenhos «de obediência a ordens» 62

Desemprego no capitalismo 93-4

Deserção, entre as elites 110

Desfile do 1.º de Maio na Praça Vermelha 84

Desfiles 99-103

Dialectos das classes baixas, gravação dos 65-6

Dias de festa, no sistema de plantações 105-6

Difamação 203-4

Diggers 305-6

Dignidade 34
autonomia e 18
escravatura e 167
injúrias públicas e 166-8

Discurso das mulheres 63-4, 70-1
desinibido, no carnaval 243-4
imaginário, discurso oculto e 35-6

Discurso oculto 18-20
características do 42-43
carisma e 300-1
coesão do 190-3
colectivo 35-6
como condição da resistência prática 262-4
como pose 255-8
como prática 258-64
componente de satisfação de desejos 72-4
controlo da raiva e 75-6
controlo social do 179-84
declaração aberta do 34-5
declaração pública do 277-8
defesa do 184-90
discurso imaginário e 35-6
discurso oculto dentro do 59
discurso público e 30-2
dos pais 40
em *Adam Bede* (George Eliot) 33-7

fantasia e 71-4
impedimento do 179-84
nas narrativas de escravos 32-4
ódio e 75-6
pessoal 35-6
primeira declaração pública do 282-90
transmissores do 178-9

Discurso político, entre os grupos subordinados 48-9

Disfarce: anonimato 200-15
formas elementares de 198-200
inversão simbólica 233-40
na cultura popular 221-52
na narrativa da mulheres 197
nas estampas do mundo às avessas 233-40
no carnaval 211-2
nos contos picarescos 228-33
nos contos populares 228-33
político 240-1

Disfarce político, carnaval enquanto 241-2

Discurso público 41-3
acção social e 83-4
contos picarescos como parte do 230-2
de deferência 57
desfiles enquanto 99-104
discurso oculto e 30-2
grupo dominante e 30-1
enquanto facto social 133-7
estigmatização no 95
eufemismos no 92-5
relações de poder e 28-30
representação distorcida no 28-30
unanimidade no 95-99

Dissidência simbólica 269-71

Dissimulação da resistência 28-9, 255-6, 290

Dizimo islâmico 93-94, 135-6

Djilas, Milovan 41, 264

Dolet, Étienne 249

Dominação: abusos da 71
altivez e 39
apropriação e 259
autodramatização da 109-10
com base no género 53-4

exibição da 84-5
formas de 16-7
impessoal 52
racial, consequências psicológicas da 73-5
Douglass, Frederick 169, 256, 281, 285-6
Dramatização das relações de poder 108-9
Du Bois, W. E. B. 80
Duelo, desafio para 72
Dupla consciência dos negros nos EUA 80-1
Dúzias ordinárias, autocontrolo nas 195-6

E

Eagleton, Terry 246
Efeitos da subordinação a ordens, rituais de inversão da 255-7
Eleição, enquanto afirmação simbólica 84
Eliot, George 19, 27-8, 33-7, 55, 277, 300
Elites: deserção no seio das 110
 segregação 40-1
Ellison, Ralph 189
Escravatura: actuação subserviente em 97-8
 desafio público ao poder em 284-6
 dignidade e 167
 discurso oculto em 31-4
 dissimulação em 28-30
 espaços discursivos em 58-60
 pequeno furto em 259-60
 pluralidade de discursos em 56-60
 provérbios da 30
 rebelião e 123-4
 religião autónoma dos escravos 168-71
 reuniões em 104-6
 roubo em 259-60
 submissão e 56-7, 66-8
Escravos jamaicanos 29-30
Espaços discursivos em escravatura 58-60
Espaços públicos do discurso oculto 171-2, 173-8
 nos cafés 176-8
 nos clubes 176-8
 nos EUA antes da guerra 173-4
 nos mercados 176-8
 nas tabernas 176-8

Espanha: exumações revolucionárias em 270, 293
 submissão entré os trabalhadores agrícolas 186
Estampas do mundo às avessas 233-40
Estatuto, observação do 61-2
Estigmatização 95
Estratégia censória 142
Estrutura de liderança clientelar 103-4
Estruturalismo hidráulico 298-9
Estudantes por uma Sociedade Democrática 107
Etiqueta 27-8, 85-6
 ver também Cortesia
Eufemismos 92-5, 215-8
Eunucos 183-4
Europa, crimes florestais na 260-1
Europa de Leste, submissão exagerada na 199-200
Evans, Sara 107, 157, 210, 286
Exército, subordinação no 127
Exibição da dominação 84-5
 como substituto para o uso da força 86-8
Experiência de electrochoques 162
Exploração, negação dos mecanismos de 124-7
Expressão da agressividade em segurança 255-8
Exumações, revolucionárias em Espanha 270, 293

F

Familistas 134-5
Fantasia: discurso oculto e 71-4
 inversões 76-8
 schadenfreude 77
Festa dos Loucos 246-7
Fetichismo da mercadoria 115
Field, Daniel 145-149
Figes, Orlando 269
Foucault, Michel 51-2, 95, 99, 104, 129, 141, 162, 300
França: *cahiers de doléances* (cadernos de agravos) 121, 207
 carnaval em 102, 248-50, 305
 cobrança do dízimo em 268-9
 descrição dos camponeses de Zola 292
 lettres de cachet 141
 magistrados parisienses 41-2

petições dos camponeses 144
pronomes da segunda pessoa em, formas de 64-5
relações de género em 91
reunião das classes trabalhadoras em 106-7
ritos da monarquia em 112

Friedman, Susan 197

G

Gaguez 63-4

Gaventa, John 114, 116, 271

Género: cultura e 91

subordinação e 70-1

Genet, Jean 42, 89, 153, 195, 218-9

Giddens, Anthony 114, 119

Gilmore, David 203, 241-3, 245, 249

Glasnost, campanha 91, 294

Gluckman, Max 246, 255

Goffman, Erving 68, 97, 219

Gombrowicz, Witold 279, 304

Goodwyn, Lawrence 177, 288, 295

Gorbatchov, Mikhail 91, 294

Gramsci, Antonio 50, 114, 137-8, 157

Graves, Robert 225-6

Gravuras: estampas do mundo às avessas 233-240

gravuras *namazu* no Japão 238

Grécia, astúcia na 230

Grupo dominante, discurso público e 30-1

Grupos subordinados: anonimato nos 200-15

discurso político entre 48-9

enquanto observadores dos poderosos 67

eufemismos nos 215-8

infrapolítica dos 49

laços horizontais entre 103-4

relações de poder entre 58-9

reputação 187

resmoneio nos 218-220

sanções sociais nos 185-6

solidariedade nos 187-9

Guerra Civil Espanhola, carnaval e 249

Guerra Civil Inglesa 134, 236-40, 305-6

Guerra da Coreia: campos de prisioneiros de guerra na 129-30

submissão forçada dos prisioneiros americanos na 161-2

Guerra da Secessão: uso do eufemismo nas canções populares 216-7

escravos na 170, 297

Guerra de guerrilha 265-6

Guerra dos Camponeses Alemães 179-80, 238-9

Guha, Ranajit 155, 205, 255-6, 270

H

Habermas, Jürgen 72, 114, 167, 244-5

Havel, Vaclav 282, 284

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 72, 255

Hegemonia: conflito social e 122-7

críticas no seio da 155-7

naturalização e 122-5

valor de uso da 137-45

Hill, Christopher 103, 134-5, 175, 239, 305-7

Hinduismo, intocáveis e 170-1

Hirschman, Albert 73, 196

Histórias de *Brer Rabbit* 49, 229-31

Histórias picarescas 49, 228-30

Hitler, Adolf 87

Hobsbawm, Eric 190, 211, 213

Hochschild, Arlie Russell 61, 73, 219

Hoggart, Richard 69, 118, 182

Holanda, estampas do mundo às avessas na 235-6

Hospedeiras de bordo: actos de retaliação imaginados por 61

agressão dissimulada das 219

Hurston, Zora Neale 79, 216, 230

Hutus do Ruanda 89-90

I

Idealização, ódio e 73-5

Ideologia religiosa 110-1

Ideologia dominante 114-5

Igreja, enquanto objecto de escárnio no carnaval 242

Ileto, Reynaldo 152, 224

Impacto psicológico do desafio público ao poder 284-5

Impedimento do discurso oculto 179-84

Incorporação hegemónica 49-50

ideológica 132

Índia: manipulação da deferência na 69-70
 posseção por espíritos na 200-1
Indonésia, torajanos da 89
Infrapolítica dos grupos subordinados 49, 253-4, 273
Inglaterra: caça furtiva em 260-3, 265-6
 classe trabalhadora em 56-7, 117-8
 Leis dos Negros 267
 motins da Igreja e do rei 150
 uso de dialectos em 185
 ver também Oficiais coloniais, britânicos
Inglês normando 64
Inglês saxónico 64
Injúria pública 165-8
 dignidade e 165-8
Insubordinação, liberdade interpretativa e 280-1
Insultos: colectivo 298
 rituais de 195-6
Intelligentia-pária 178
Intocáveis: doutrinas hindus e 170-1
 nos sistemas de castas 118-9
 papel dos rumores nos 209
 reuniões em massa dos 107
 submissão nos 66-7
Intoxicação, raiva e controlo 76-7
Inversão, rituais de 76-8
 efeitos de obediência a ordens 255-7
 ver também Estampas do mundo às avessas
Inversão simbólica 233-40
Irlanda, relações de poder entre os trabalhadores rurais 59-60

J

Japão: culto de Sakura 223-4
 gravuras do *namazu* 238
 petições no 105, 143
Jayawardena, Chandra 187-8
Jeffries, Jim 76-7
Joaquim del Fiore 238
Johnson, Jack 76-7
Jones, Charles 169, 260
Judeus, manipulação da deferência por 70
Jürgensmeyer, Mark 66, 107, 171, 209
Jugoslávia, rituais públicos na 40-1
Julgamen: os públicos na URSS 98

K

Kant, Immanuel 171
Kardiner, Abram 74-5
Karma 119
Keil, Hans 180-1
Kundera, Milan 71, 98, 159, 199
Kunzle, David 125, 127, 234, 236-9

L

Ladurie, Emmanuel Le Roy 102, 144, 234, 249, 258, 268, 305
Lagos, Ricardo 283-4
Lakoff, Robin 63-4, 92
Laos, oficiais-fantoches nas aldeias das montanhas 188-9
Lefebvre, Georges 206
Leis Negras 267
Lenine, Vladimir, Il'ich 145, 254
Lettres de cachet 141
Levellers 134, 305-6
Levine, Lawrence 67, 196, 228, 230
Lévi-Strauss, Claude 294
Lewis, I. M. 200-2
Liberdade interpretativa 280-1
Liderança, estrutura clientelar de 103-4
Ligações horizontais entre grupos subordinados 103-4
Linguagem: deferência e 70-1
 eufemismo na 92-3
 poder e 63-6
Literacia, na China 222
Literatura dos estudos de poder na comunidade 114-5
Livermore, Mary 32
Livros de carácter 85
Lollards 134-6, 306
Long Qing, Imperador chinês 40
Loucura colectiva 302-3

M

Magistrados parisienses 41-2
Magnetismo pessoal
 Ver Carisma
Malásia, códigos linguísticos em 64
Maldição 77-80

Manipulação da deferência 66-71
Manumissão 128
Marcas linguísticas de subordinação 63-4
Martinez-Alier, Juan 59, 186, 297
Marx, Karl 100, 115, 156, 267
Massacre da Floresta de Katyn 294
Mathiesen, Thomas 141-2
Mentira, mulheres e 70-1
Mercados 176-8
Metáfora teatral 39-40
Milgram, Stanley 130, 162
Militância das classes trabalhadoras 190-3
Mito do Czar 145-51
Monarquismo, ingênuo 145-53
Monitor silencioso 84-6
Moore, Barrington 117, 120, 138-9, 153, 255, 264, 299
Motins da Igreja e do Rei 150
 anonimato dos 212-4
Münzer, Thomas 239
Mulheres: desafio público ao poder por 286-9
 mentira e 70-1
 movimentos dos direitos cívicos e 210
 poesia beduína 233
 protestos contra a colectivização na URSS 212
 protestos na Plaza de Mayo na Argentina 233
 ver também Dominação com base no género

N

Narrativas de escravos 229
Narrativa das mulheres, disfarce na 197
Naturalização, hegemonia e 122-5
Negação 162-8
 discursiva do poder 154
 ideológica 168-71
Negros no Sul dos EUA sob escravatura
 Ver Escravatura
Negros nos EUA, dupla consciência dos 80-1
Nietzsche, Friedrich 73, 120
Niklashausen, tambor de 179-80, 236
Nomes pessoais: no Punjabe 66
 na Rodésia do Sul 66
Northrup, Solomon 285-6

O

Obediência forçada, consequências da 159-61
Ocultação 89-91
Ódio: discurso oculto e 75-6
 idealização e 73-5
Oficiais coloniais britânicos 40-5
Olhares dos adolescentes palestinos 218-9
Ordem religiosa, subordinação em 127
Orwell, George 38-9, 41-5, 85-8, 110, 240
Ovesey, Lionel 74-5
Owen, Robert 84-6

P

Padrões discursivos, deferência e 70-71
Paine, Thomas 307
Pais, discurso oculto dos 40
Paixão de Cristo, rituais da igreja e 224-5
Partido Comunista Laociano (Pathet Lao), celebração do aniversário do 99-103
Patterson, Orlando 29, 56, 69, 89, 128
Pedidos de desculpa públicos 97-8
Pequeno furto 172
Perseguição 253
Petições 104, 143-5, 145-151
 de camponeses 144, 145-51
Pinochet, Augusto 283
Pobreza, em aldeia malaia 165-6
Poder: negação discursiva do 154
 linguagem e 63-6
 representação e 61-71
Polónia: espaços sociais do discurso oculto 177-8
 formas de protesto do Solidarnosc 199
 greve dos Estaleiros Navais Lenine em Gdansk 287-8
 motins da classe operária 307-8
 volubilidade popular 288-89
Possessão: cultos de 200-2
 por espíritos 201-2
 privação e 200-1
Princípio de dividir para governar 130
Prisão norueguesa 141-3

Pronome da segunda pessoa do plural, formas do 64-5
Provérbios da escravatura 30
Público para a representação 108-12
Pugach:ev, Stepan 146
Punjabe: nomes pessoais em 66
 reuniões em massa em 107
Purgas e julgamentos em público na URSS 98

R

Rabelais, François 243-4, 249
Raiva, controlo da 75-6
Rebelião: anticolonial 44-5
 escravatura e 123-4
 iniciação da 265
 ver também Revolta
Reddy, William 213
Reencarnação 119
Reeves, Marjorie 238
Relações de castas: negação discursiva das 154
 ver também Intocáveis
Relações de poder: discurso público e 29-30
 dramatização das 108-90
 entre os subordinados 58-9
 níveis de 116-17
Religião: doutrinas hindus entre os intocáveis 170
 popular 306-7
 religião autónoma dos escravos 168-71
 representação da Paixão de Cristo nas Filipinas 224-5
Reparto 297
Representação, poder e 61, 71
Representação distorcida no discurso público 28-30
Reputação nos grupos subordinados 187
Resistência: à cobrança do dízimo 268-9
 crimes florestais como 260-3
 discurso oculto como condição de 262-4
 disfarçada 271-5
 dissimulação da 28-9, 255-6, 290
 formas seguras de 198-200
 guerra de guerrilha como 265-6
 pequeno furto como 259-60
 retribuição e 270-1

retribuição pública e 270-1
roubo como 259-61
teste dos limites da 264-271

Resmoneio 218-20
«Ressentimento» 73
Reuniões não autorizadas: reuniões autorizadas e 102-3
 reuniões públicas como 104-8
Revolta: carnaval e 250-1
 Revolta dos Camponeses Ingleses de 1381 125-6, 234
 ver também Rebelião
Revolução bolchevique 121-2
Revolução francesa: papel do rumor na 206-9
 rituais de inversão na 239-40
 uso do eufemismo em 217-8
Revolução Inglesa 102-3
Rhys, Jean 62
Ritos da monarquia em França 112
Rituais da Igreja, Paixão de Cristo e 224-5
Rituais de inversão
 Ver Inversão
Ritual público, na Jugoslávia 40-1
Robin dos Bosques 282
Rodésia do Sul, nomes próprios dos mineiros negros na 65
Rogers, Susan 91
Rollin, Judith 298
Roménia: manifestações públicas de repúdio dos subordinados 279-80
 rumores após a queda de Ceausescu 206
Rothkrug, Lionel 179
Rousseau, Jean-Jacques 83, 301
Ruanda 89-90
Rudwin, Maximillian 248
Rumor 204-10
Rússia: carnaval na 251
 monarquismo ingénuo na 145-51
 estampas do mundo às avessas na 236
 ver também URSS

S

Sabeen, David 180
Sakura, culto de 223-4
Sala de aula, presença do professor na 57
Sales, Roger 246

Sanções sociais nos grupos subordinados 185-6
 na África do Sul 187

São Domingos, rumores em 208-9

Sartre, Jean-Paul 302

Schadenfreude 77

Scheler, Max 73

Schopenhauer, Arthur 70

Segregação das elites 40-1

Sennett, Richard 106, 164-5, 188

Shakers 183-4

Shaw, Nate 68

Sheminov, Valentin 287

Sistema de plantações, dias de festa no 105-6

Situação ideal de discurso 72, 167, 244-5

Solidariedade 171-3
 nos grupos subordinados 187-9

Solidarnosc, formas de protesto do 199-200, 287

Stallybrass, Peter 176, 246

Stille, Darlene 286

Strauss, Leo 253

Submissão: actuação hegemónica e 278-82
 classe trabalhadora e 56-7
 como manipulação 66-9
 forçada 159-62
 escravatura e 56-7
 incapacidade prática de obedecer 278-9
 recusa pública de obedecer 278-9

Subordinação 28-9
 formas de 53-5
 género e 70-1
 involuntária 127-31
 marcas linguísticas de 63-4
 simbólica, no carnaval 245-6
 social 28-9
 tipos de 127

Sul dos EUA, antes da guerra: contos de *Brer Rabbit* 49, 229-31
 catequismo para «pessoas de cor» 169, 231-2
 cristianismo no 168-70, 223
 controlo dos espaços sociais do discurso oculto 128-3
 desafio aberto no 297-8
 espaços sociais do discurso oculto no 173-5
 ver também Escravatura

T

Tabernas 175-6

Taboritas 126

Tell, Guilherme 236

Teoria da falsa consciência 115-7

Teoria da reactância 160-1

Teoria da válvula de segurança 245-9, 256-8

Testes aos limites da resistência 264-271

Thibaut, John W. 62, 290

Thompson, E. P. 175, 197, 210-13, 261, 266-7

Titanic, naufrágio do 77

Torajanos da Indonésia 89

Transmissores do discurso oculto 178-9

Tratamento, formas de 64-5

Trelawny, bispo 262

Trotsky, Leon 255

Tswana da África do Sul 107

Turner, Victor 246, 255

Tutsis do Ruanda 90

U

Ucrânia 147-8

Unanimidade no discurso público 95-99

Uso de dialectos, em Inglaterra 185

URSS: campanha da *glasnost* 286
 campos de trabalhos forçados 91
 desfile do 1.º de Maio na Praça Vermelha 84
 massacre da Floresta de Katyn 294
 programa de colectivização 212
 purgas estalinistas e julgamentos públicos 98
 ver também Rússia

Utopias populares 124-7

V

Valor de uso da hegemonia 137-45

Valores das classes trabalhadoras, nas democracias liberais 164-5

Valores hegemónicos, apelos a 139-45

Vazio de poder revolucionário, campesinato russo e 269

Veyne, Paul 258, 281

Vigilância 105-6, 160-1

Viola, Lyne 212

Voinovich, Vladimir 156

Voluntarismo 296
Voz sob dominação 196

W

Walker, Alice 79
Weber, Max 111, 178
Weil, Simone 296
Weininger, Otto 70
White, Allon 176, 246
Willis, Paul 114-5, 117, 119, 122, 157, 253
Wright, Richard 73-4, 76

Z

Zakat 93-4, 135
Zimbardo, Philip 162, 291-2
Zola, Émile 292, 294, 296
Zolberg, Aristide, R. 151, 252, 296, 303